

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ÊMERSON DOS SANTOS PIROLA

**DÍVIDA E DINHEIRO NA TEORIA DO CAPITALISMO E DO ESTADO EM E A
PARTIR DE DELEUZE & GUATTARI: DINHEIRO CONTRA O CAPITAL**

Porto Alegre
2023

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

ÉMERSON DOS SANTOS PIROLA

DÍVIDA E DINHEIRO NA TEORIA DO CAPITALISMO E DO ESTADO EM E A
PARTIR DE DELEUZE & GUATTARI: DINHEIRO CONTRA O CAPITAL

Tese de Doutorado apresentada como requisito
para obtenção do grau de Doutor em Filosofia ao
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do
Sul.

Orientador: Prof. Dr. Norman Roland Madarasz

Porto Alegre
2023

Ficha Catalográfica

P671d Pirola, Êmerson dos Santos

Dívida e dinheiro na teoria do capitalismo e do Estado em e a partir de Deleuze & Guattari : dinheiro contra o Capital / Êmerson dos Santos Pirola. – 2023.

577.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Norman Roland Madarasz.

1. dinheiro. 2. dívida. 3. Capital. 4. Estado. 5. Deluze & Guattari.
I. Madarasz, Norman Roland. II. Título.



ATA Nº 255

Defesa de Tese de Doutorado em Filosofia

Doutorando: Émerson dos Santos Pirola

Aos vinte e nove dias do mês de agosto de dois mil e vinte e três, às 15h, reuniram-se na sala 222 e em ambiente de videoconferência, os Professores Doutores: Norman Roland Madarasz (Orientador e Presidente), Gláucia Campregher, Giuseppe Cocco, Moysés da Fontoura Pinto Neto, Agemir Bavaresco, Augusto Jobim do Amaral e o Doutorando **Émerson dos Santos Pirola**, com o objetivo de processar-se a defesa de sua tese de Doutorado: **"Dívida e dinheiro na teoria do capitalismo e do Estado em e a partir de Deleuze & Guattari"**.

Feita a apreciação por parte dos examinadores e sustentação oral por parte do Doutorando, a tese é considerada:

- Aprovada com Voto de Louvor
 Aprovada
 Reprovada

Observações:

Recomendação de publicação

Presidente da Banca Examinadora

Prof. Dr. Norman Roland Madarasz – PUCRS

Banca Examinadora

Profª. Drª. Gláucia Campregher – UFBA

Prof. Dr. Giuseppe Cocco – UFRJ

Prof. Dr. Moysés da Fontoura Pinto Neto – ULBRA

Prof. Dr. Agemir Bavaresco - PUCRS

Prof. Dr. Augusto Jobim do Amaral – PUCRS

Porto Alegre, 29 de agosto de 2023.

Prof. Dr. Nythamar H F De Oliveira Jr.
Coordenador do PPG em Filosofia

À memória de Ivete Maria Pirola

AGRADECIMENTOS

Esse trabalho não teria sido possível sem uma multiplicidade de vetores desejantes e de subjetivação que me atravessaram no decorrer de minha trajetória acadêmica. Desse modo, agradeço também a grupos, pessoas, aulas, professores, textos, experiências, eventos etc. que fizeram parte de minha vida mesmo antes do início do doutorado.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. Sem esse *salário*, este trabalho teria sido impossível. Como é argumentado na tese, que a escassez monetária própria da imagem dogmática do dinheiro deixe de impossibilitar toda uma série de pesquisas que prezem pela abertura de nossos horizontes, nas mais diversas áreas do pensamento.

Agradeço a meu orientador, Norman Madarasz, que desde minha graduação viu algum potencial e me incentivou ao caminho da pesquisa. Foram as suas aulas, ainda, que despertaram meu interesse pela Filosofia Francesa Contemporânea.

A todos os membros da banca por aceitarem o convite: a Agemir, que conduziu o seminário em que li pela primeira vez *O Capital*, que ainda me marca; a Augusto por já ter participado da qualificação pela sugestão de nosso subtítulo e por seus seminários, em que pude trabalhar alguns elementos laterais aos da presente pesquisa; a Giuseppe, por uma influência e uma interlocução que vêm desde o mestrado, e que se fazem claramente presentes em nosso texto; a Gláucia, professora excepcional que me introduziu ou primeiramente aprofundou uma série de interesses que resultam na tese; a Moysés, com quem, mesmo com diferenças, compartilho problemáticas e afinidades desde que o conheço.

Agradeço em especial aos amigos: Felipe Fortes, com quem compartilhei outras pesquisas, que influenciam nesta, e com quem debati boa parte dos *insights* aqui presentes; Eduardo Garcia Lara, com quem compartilhei e continuo a compartilhar muitas ideias e preocupações comuns. Sem o intercâmbio com os dois, esta tese certamente poderia menos.

A Cecília, provavelmente quem mais me “aturou” falando sobre os assuntos dessa tese, sempre atenta e exercendo sua tolerância para com deleuzeanos (você pode ter se sentido enganada, mas não foi uma enganação). Agradeço ainda pelo compartilhamento da vida e dos cuidados de nosso filho, Itamar, ao qual agradeço por ter me ajudado, mesmo se ao “atrapalhar”, a não cair no buraco negro do trabalho acadêmico. Aos dois, agradeço sobretudo o amor.

Aos professores do PPG-Filosofia da PUCRS, em especial, além dos que integram a banca, a Fábio Caprio (especialmente pelos seminários sobre neoliberalismo e aceleração social) e a Ricardo Timm.

A todos os grupos de estudo e seus membros, por mais ocasionais que sejam, que impactaram em minha jornada. Em especial ao MaterialismoS (RS) (Augusto, Charles, Fernando, Moysés, Nico, Pandolfo, Vanessa), que, embora parado ou extinto, fez parte fundamental de minha introdução a uma série de temas que atravessam o presente trabalho; ao GPEP (André, Ceci, Fernando, Júlia, Léo, Luísa, Suelen, Suzi, Tom), que está mais presente nesta tese do que o texto explicita; ao CapÊta, que embora eu tenha participado mínimas vezes, foi importante para eu encontrar pares interessados nas mesmas questões e ver que a problemática era relevante.

A diversos canais de mídia filosófico-teóricos, sobretudo ao Transe Hub, que produz, provavelmente, o que há de mais relevante no debate sobre Filosofia e política atual no Brasil, ao menos a partir do campo que habito, ao Machinic Unconscious Happy Hour, que ajuda a conectar os deleuzeanos do mundo, e ao trabalho do podcast e coletivo *Money on the left*. Em geral, a mais de 3 mil episódios de podcasts dos mais diversos.

Ao professor Eugene Holland, que foi extremamente solícito quando o contatamos, ao (tentar) responder nossas dúvidas e gentil ao disponibilizar seu material, em parte inédito.

Aos amigos que foram, que vão e que vêm. Da “creche”, da Eskina, do CASTA e da Safe (ao Plets em especial). A Isma e Peras (a ausência de ambos nunca deixa de marcar presença). A Júnior, Mari e Rubens, pelos bons momentos. Ágata, Henrique e Teresa, pelo compartilhamento. A Ravel e nossas sempre boas discussões. A Ana e Bruno por me aguentarem. Em especial ao Ítalo, que, embora distante, continua próximo ou facilmente aproximável.

A meu pai, Vili, e minha mãe, Carmem, por sempre me incentivarem, cada um a seu modo, mesmo não entendendo perfeitamente com o que trabalho. A toda a família de Cecília, especialmente a Ana, Jaques, Olavo, Dona Sílvia e Seu Cloraldino, que sempre demonstraram interesse e entusiasmo em meu trabalho.

Todos os acertos dessa tese devem, em todo ou em parte, a esses agradecidos. Todos os erros, evidentemente, são de nossa responsabilidade.

“O processo pelo qual os bancos criam dinheiro é tão simples que até repugna a mente. Quando algo tão importante está envolvido, parece que seria apenas decente haver algum mistério mais profundo.”

John Kenneth Galbraith

“Tais são as duas características intrínsecas ao sistema de crédito: por um lado, ele desenvolve a mola propulsora da produção capitalista, o enriquecimento mediante a exploração do trabalho alheio, até convertê-los no mais puro e colossal sistema de jogo e fraude e limitar cada vez mais o número dos poucos indivíduos que exploram a riqueza social; por outro lado, estabelece a forma de transição para um novo modo de produção.”

Karl Marx.

RESUMO

Nesta tese, propomos uma reproblemática do dinheiro que o retire da posição de dado natural em que muitas vezes é colocado. Contra a imagem dogmática do dinheiro, que o concebe como uma mercadoria, coisa ou simples meio de troca, afirmamos que ele é uma forma de dívida, instituída fiduciária, relacional e socialmente, sendo atravessada por processos de subjetivação e investimentos libidinais, além de forças ativas e reativas, poderes e potências. Essa reconstrução da problemática do dinheiro é feita através da obra de Deleuze & Guattari, enquadrando-os em genealogia marxista-spinozista e aceleracionista, bem como aproximando-os do neo-cartalismo. Fazemos recurso sobretudo à teoria monetária ou à filosofia do dinheiro por eles produzida, que é explicada e explorada ao longo de nosso texto. Para tanto, passamos pelo papel do dinheiro e da dívida na “história universal da contingência”: pelas máquinas territorial, despótica e capitalista, além do papel que tem nela a máquina de guerra e o aparelho de Estado/captura. Na máquina territorial encontramos dívidas finitas e o que chamamos de contra-dinheiro, enquanto na máquina despótica (no Estado arcaico), também chamada de formação tributária, encontramos o dinheiro propriamente dito, unidade de conta imposta pelo Estado via tributo, o que será herdado de maneira transformada com o capitalismo, no qual o dinheiro se torna essencialmente descodificado e descodificante. O dinheiro, na medida em que é tempo, se torna modernamente o próprio campo transcendental no qual se dá a subjetivação. Entretanto, o dinheiro é distribuído desigualmente entre ricos e pobres, credores e devedores, capitalistas e proletários, maiorias e minorias. Esses antagonismos são determinadas pela dualidade do dinheiro, contribuição fundamental da teoria do dinheiro de Deleuze & Guattari: no capitalismo, há um fluxo de dinheiro dito de financiamento, que tem poder de definição dos possíveis e do porvir, através do controle sobre o trabalho e o desejo alheios, enquanto há outro fluxo monetário, subordinado ao primeiro, que é o de dinheiro de meio de pagamento, meio de troca, mercadoria. O dinheiro do primeiro fluxo é potente, enquanto o do segundo é impotente. Essa dualidade do dinheiro sobredetermina a teoria do mais-valor e a exploração e extração de valor, seja no salário fordista, seja no endividamento de massas neoliberal. Entretanto, propomos uma reinstitucionalização do dinheiro e da relação monetária que seja comunizante, um dinheiro do comum, capaz de inverter a dívida infinita para com o capital em um crédito infinito na direção do comum.

Palavras-chave: dinheiro; dívida; Capital; Estado; Deleuze & Guattari.

ABSTRACT

In this dissertation, we propose a reproblematisation of money that removes it from the natural given position in which it is often placed. Against the dogmatic image of money, which conceives it as a commodity, thing, or simple medium of exchange, we assert that it is a form of debt, instituted fiducially, relationally, and socially, being traversed by processes of subjectivation and libidinal investments, as well as active and reactive forces, powers, and potencies. This reconstruction of the problematic nature of money is carried out through the work of Deleuze & Guattari, framing them within a Marxist-Spinozist and accelerationist genealogy, as well as aligning them with neo-chartalism. We primarily draw on the monetary theory or philosophy of money produced by them, which is explained and explored throughout our text. To do so, we traverse the role of money and debt in the “universal history of contingency”: the territorial, despotic, and capitalist machines, as well as the role played by the war machine and the apparatus of State/capture within it. In the territorial machine, we encounter finite debts and what we call counter-money, while in the despotic machine (in the archaic State), also referred to as the tributary formation, we find money properly speaking, the unit of account imposed by the State through taxation, which will be transformed in the context of capitalism, where money becomes essentially decoded and decoding. Money, to the extent that it is time, becomes in modernity the very transcendental field in which subjectivation takes place. However, money is unequally distributed among the rich and the poor, creditors and debtors, capitalists and proletarians, majorities and minorities. These antagonisms are determined by the duality of money, a fundamental contribution of Deleuze & Guattari's theory of money: in capitalism, there is a flow of money referred to as finance money, which has the power to define possibilities and the future through control over others' labor and desire, while there is another monetary flow, subordinate to the first, which is that of money as a medium of payment, a medium of exchange, a commodity. The money in the first flow is potent, while that of the second is impotent. This duality of money overdetermines the theory of surplus value and the exploitation and extraction of value, whether in Fordist wages or in the mass indebtedness of neoliberalism. However, we propose a reinstitutionalization of money and the monetary relationship that is communizing, a money of the common capable of reversing infinite debt to capital into infinite credit towards the common.

Keywords: money; debt; Capital; State; Deleuze & Guattari.

RÉSUMÉ

Dans cette thèse, nous proposons une re-problématisation de l'argent qui le retire de la position de donnée naturelle dans laquelle il est souvent placé. Contre l'image dogmatique de l'argent, qui le conçoit comme une marchandise, une chose ou un simple moyen d'échange, nous affirmons qu'il est une forme de dette, instituée de manière fiduciaire, relationnelle et sociale, traversée par des processus de subjectivation et des investissements libidinaux, ainsi que des forces actives et réactives, des pouvoirs et des puissances. Cette reconstruction de la problématique de l'argent est réalisée à travers l'œuvre de Deleuze & Guattari, en les inscrivant dans une généalogie marxiste-spinoziste et accélérationniste, tout en les rapprochant du néo-chartalisme. Nous faisons principalement référence à la théorie monétaire ou à la philosophie de l'argent produite par eux, qui est expliquée et explorée tout au long de notre texte. À cette fin, nous examinons le rôle de l'argent et de la dette dans "l'histoire universelle de la contingence": les machines territoriales, despotiques et capitalistes, ainsi que le rôle joué par la machine de guerre et l'appareil d'État/capture en leur sein. Dans la machine territoriale, nous trouvons des dettes finies et ce que nous appelons la contre-argent, tandis que dans la machine despotique (dans l'État archaïque), également appelée formation tribulaire, nous trouvons l'argent proprement dit, l'unité de compte imposée par l'État par le biais de l'impôt, ce qui sera hérité de manière transformée par le capitalisme, où l'argent devient essentiellement décodé et décodant. L'argent, en tant que temps, devient dans la modernité le champ transcendantal même de la subjectivation. Cependant, l'argent est distribué de manière inégale entre les riches et les pauvres, les créanciers et les débiteurs, les capitalistes et les prolétaires, les majorités et les minorités. Ces antagonismes sont déterminées par la dualité de l'argent, contribution fondamentale de la théorie de l'argent de Deleuze & Guattari: dans le capitalisme, il y a un flux d'argent dit de financement, qui a le pouvoir de définir les possibles et l'avenir, en contrôlant le travail et le désir des autres, tandis qu'il y a un autre flux monétaire, subordonné au premier, qui est celui de l'argent en tant que moyen de paiement, moyen d'échange, marchandise. L'argent du premier flux est puissant, tandis que celui du second est impuissant. Cette dualité de l'argent surdétermine la théorie de la plus-value et l'exploitation et l'extraction de valeur, que ce soit dans le salaire fordiste ou dans l'endettement de masse néolibéral. Cependant, nous proposons une réinstitutionnalisation de l'argent et de la relation monétaire qui soit communisante, un argent du commun, capable d'inverser la dette infinie envers le capital en un crédit infini en direction du commun.

Mots-clés: argent; dette; Capital; État; Deleuze & Guattari.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	15
CAPÍTULO 1 — RECOMEÇANDO DO COMEÇO.....	43
1.1 Crítica da imagem ortodoxa da economia	43
1.2 Recolocando o problema	59
1.3 Genealogia.....	69
1.3.1 A contribuição de Foucault.....	76
1.3.2 A contribuição de Édouard Will.....	99
1.3.3 A apropriação de Deleuze & Guattari	101
1.4 Dinheiro e dívida	106
CAPÍTULO 2 — ECONOMIA LIBIDINAL E ONTOLOGIA SOCIAL	117
2.1 Economia libidinal e economia política	119
2.2 Algumas questões de método	129
2.3 Desejo, fluxo, territórios e códigos.....	136
2.4 Produção, Distribuição e Consumo e as três sínteses do inconsciente	144
2.5 Crítica da psicanálise e crítica do familismo	151
2.6 Klossowski, a repressão imanente e a moeda viva.....	161
2.7 Corpo sem órgãos, <i>socius</i> como corpo pleno e a antiprodução.....	172
CAPÍTULO 3 — HISTÓRIA UNIVERSAL DA CONTINGÊNCIA 1: AS MÁQUINAS SOCIAIS PRÉ-CAPITALISTAS	185
3.1 Codificação e sobrecodificação.....	188
3.2 A máquina territorial primitiva.....	190
3.2.1 Dívida finita e sistema da crueldade.....	193
3.2.2 Debate antropológico 1: Mauss, Lévi-Strauss e Clastres	202
3.2.3 Debate antropológico 2: contribuições marxistas.....	217
3.2.4 Problema antropológico: Existe dinheiro primitivo? O contra-dinheiro	220
3.3 A máquina despótica bárbara	230
3.3.1 Nietzsche e o <i>Urstaat</i>	238
3.3.2 Marx(ismo) e a forma asiática de produção	242
3.3.3 A escrita e o dinheiro.....	249
3.3.4 Dívida infinita e sistema do júízo	253
3.4 Mais-valor de código.....	260
CAPÍTULO 4 — HISTÓRIA UNIVERSAL DA CONTINGÊNCIA 2: A MÁQUINA CAPITALISTA CIVILIZADA	264
4.1 Marx e marxismo.....	266

4.2 A máquina capitalista civilizada.....	278
4.2.1 Capital de aliança e capital filiativo	284
4.2.2 Acumulação primitiva	291
4.2.3 A conjunção trabalho-capital.....	295
4.3 A dualidade do dinheiro	299
4.3.1 Do estruturalismo ao maquinismo; Do valor ao dinheiro.....	299
4.3.2 A crítica da troca	302
4.3.3 Os dois dinheiros	304
4.3.4 Nova dívida infinita.....	318
4.4 Mais-valor de fluxo e mais-valor maquínico.....	321
4.5 Capitalismo e esquizofrenia... e paranoia.....	325
4.6 O Estado capitalista e a axiomática	336
CAPÍTULO 5 — HISTÓRIA UNIVERSAL DA CONTINGÊNCIA 3: APARELHO DE CAPTURA E MÁQUINA DE GUERRA.....	347
5.1 Máquina de guerra e Estado	348
5.2 Aparelho de captura.....	350
5.3 Banco e Banco Central	357
5.4 Cartalismo e neocartalismo	361
5.5 A dívida pública e a soberania.....	375
5.6 Máquina de guerra, dinheiro e capital	379
CAPÍTULO 6 — SOCIEDADE DE CONTROLE E DINHEIRO	384
6.1 Sociedade de controle e endividamento	384
6.1.1 Economia de dívida	393
6.2 Neoliberalismo e capital humano	400
6.2.1 O Estado neoliberal e sua política monetária	404
6.2.2 O totalitarismo anarcocapitalista	411
6.3 Financeirização.....	419
CAPÍTULO 7 — POR UMA TEORIA DELEUZO-GUATTARIANA DO DINHEIRO.....	430
7.1 Teorias deleuzeanas do mercado	431
7.2 Troca, diferença e indiferença	446
7.3 Do empírico e do transcendental no que concerne ao dinheiro e do dinheiro no empirismo transcendental	452
7.3.1 Dinheiro e tempo	458
7.4 O problema da confiança: crença no mundo e crença no dinheiro.....	473
7.5 Pergunta deleuzeana 1: Quem?.....	480
7.6 Do dinheiro como máquina abstrata.....	484

	14
7.6.1 Diagrama do dinheiro	489
7.7 Imagens do pensamento e dinheiro: imagem ortodoxa e outra imagem do dinheiro	496
7.8. Pergunta deleuzeana 2: O que pode o dinheiro?.....	504
7.8.1 O dinheiro do comum.....	515
7.8.2 Crédito infinito	530
CONSIDERAÇÕES FINAIS	533
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	544

INTRODUÇÃO

Gilles Deleuze se questionava: “Como escrever senão sobre aquilo que não se sabe ou que se sabe mal?” (2006 [1968a], p. 18). Ele também dizia que “dá-se um curso sobre aquilo que se busca e não sobre o que se sabe” (2015 [1988a], p. 177). Nesse sentido, esta tese é escrita no registro daquilo que não sabemos, mas buscamos: a teoria do dinheiro de e a partir de Gilles Deleuze & Félix Guattari. Essa busca, entretanto, é determinada por um eixo problemático geral que o contato com a obra de Deleuze & Guattari indica. Se o dinheiro é nosso eixo problemático central, como veremos, fica evidente que é impossível, a partir da obra dos autores, tratar deste sem tratar, simultaneamente, de outros dois elementos correlatos: a dívida, por um lado, em diferentes de suas manifestações, privada ou pública, individual ou coletiva, religiosa ou laica, primordial/de existência ou econômica, moral ou política; de outro lado, contra a corrente da teoria econômica (ainda) hegemônica, o tema do dinheiro (e da dívida) é indissociável da questão, eminentemente política, do Estado e do poder. O Estado que mais nos interessa, entretanto, visto que nos situamos em uma perspectiva crítica da atualidade e do capitalismo, é o Estado capitalista, o que coloca-nos a questão fundamental do Capital ou do capitalismo como quadro geral da problemática monetária enfrentada. Desta forma, temos como que uma triangulação de elementos problemáticos, Estado, mais especificamente o Estado capitalista, dívida e capital, que circulam ao redor do eixo central que é o do dinheiro, determinando nosso objeto buscado, uma teoria do dinheiro em e a partir de Deleuze & Guattari, como o problema, a essa altura ainda demasiadamente genérico: *como se articulam Capital, dívida e Estado na teoria do dinheiro de Deleuze & Guattari?* Como veremos, a própria divisão entre esses conceitos aqui esboçada é teoricamente relativa, e nos serve apenas como colocação aproximativa e indicativa do problema, pois conceitualmente dívida e dinheiro, ou dinheiro e capital, ou capital e Estado, no capitalismo, são co-constitutivos.

O tema do dinheiro, além do da economia política de maneira mais ampla, está longe de ser o mais pesquisado na literatura sobre Deleuze & Guattari, mas vem ganhando maior atenção recentemente (LAZZARATO, 2017; KERSLAKE, 2015; BARTHOLD, 2018; BADAIRE, 2016; MANDARINI, 2006; LITAKER, 2014; GOODCHILD, 2010; FERREYRA, 2019; TIESSEN, 2013). Talvez esse ligeiro aumento da pesquisa sobre a problemática monetária e econômica em Deleuze & Guattari não seja mais do que o reflexo do aumento do interesse sobre a questão monetária enquanto tal, que vem num crescendo desde, sobretudo, a crise financeira de 2008. David Graeber, na introdução de seu livro sobre a dívida, de 2011,

comenta como o momento é propício para uma história da dívida, pois a crise de 2008¹ deu início a “um debate público efetivo sobre a natureza da dívida, do dinheiro e das instituições financeiras, um debate que poderia mudar o destino dos países”; mas ressalva: “O debate nunca chegou a acontecer realmente” (2016, p. 24). E o debate continua sem ocorrer. Ou melhor, ele vem ocorrendo, e cada vez mais, mas certamente não recebe o espaço e a atenção popular, política ou midiática, e mesmo acadêmica, merecidos. A chamada Teoria Monetária Moderna (MMT, da sigla em inglês, como é comumente chamada) — que no Brasil repercute indiretamente sobretudo através do economista André Lara Resende (2020), formulador do plano real e (ao menos antigamente) bastante respeitado nos círculos de debate hegemônicos²; o gasto público e os auxílios sociais (emergenciais) aumentados diante da pandemia de COVID-19, que colocaram mais lenha na fogueira da discussão e da militância sobre alguma forma de Renda Básica Universal³; o anúncio de (ex-)presidentes do *Federal Reserve Bank* (FED) (equivalente ao Banco Central dos EUA), na esteira de anos de *Quantitative Easing* e *sem inflação*⁴, de que o Estado sempre pode emitir moeda e que a probabilidade de *default* por parte

¹ Graeber comenta, sobre a crise: “a soma total da dívida acumulada era muito maior do que a soma do produto interno bruto de todos os países — isso deixou o mundo em um estado de pânico e quase destruiu o próprio sistema” (GRAEBER, 2016, p. 26). O governo americano efetuou um pacote de resgate aos bancos de 3 trilhões de dólares, mas os pequenos devedores não foram salvos, havendo antes um rebote das instituições financeiras sobre estes, aumentando consideravelmente, nos Estados Unidos, o número de prisões por dívida (2016, p. 27). “Muitas instituições financeiras têm sido salvas da insolvência pela combinação de fundos públicos e contabilidade criativa, mas os domicílios e os indivíduos tendem a não ter essa leniência garantida” (DODD, 2014, p. 3). Todas as traduções de citações em língua estrangeira são de nossa responsabilidade, a não ser quando indicado o contrário.

² Como repercussão da MMT no Brasil também é válido mencionar a formação nos últimos anos do Instituto de Finanças Funcionais para o Desenvolvimento: “O IFFD visa subsidiar o debate político e econômico com base nas atualizações e inovações no campo da macroeconomia, aglutinando profissionais para analisar, estudar e formular políticas e parâmetros orçamentários, pesquisar e avaliar impactos macroeconômicos, produzir estudos, relatórios, notas técnicas, realizar cursos, palestras, seminários e atuar pelas Finanças Funcionais, de forma a oferecer aos mais diversos agentes políticos o suporte teórico e técnico necessário à gestão funcional das finanças públicas” (cf. <https://iffdbrasil.org/>). Como veremos em nossa seção sobre cartalismo e neocartalismo, as “finanças funcionais”, baseadas no economista Abba Lerner, são um dos avatares do cartalismo e uma das bases teóricas da MMT.

³ A Rede Brasileira de Renda Básica (RBRB) (<https://rendabasica.com.br/>), vinculada à *Basic Income Earth Network* (BIEN) (<https://basicincome.org/>), foi criada em 2019 e é uma rede de “professores, pesquisadores, ativistas sociais, voluntários, entusiastas e cidadãos que conseguem perceber que a Renda Básica é atualmente a maneira mais viável de alcançar a justiça social através da distribuição de renda menos desigual e evitar o colapso do mercado de consumo, amenizando as consequências da 4ª revolução industrial”. Ela tem como vice-presidente a acadêmica Tatiana Roque e como Presidente de Honra o ex-Senador da República, e atual deputado estadual de São Paulo, Eduardo Suplicy, militante e pensador pela renda básica de longa data.

⁴ O “Quantitative Easing (QE) — ou afrouxamento quantitativo — multiplicou a base monetária em até mais de quinze vezes sem nenhum vestígio de explosão inflacionária” (RESENDE, 2020, p. 53). O “Quantitative easing, ou flexibilização quantitativa, é uma estratégia de política monetária na qual o Banco Central de um país compra títulos públicos e privados com o objetivo de aumentar a oferta de dinheiro que circula na economia. [...] Para colocar esta estratégia em prática, o Banco Central ‘produz’ uma determinada quantia de dinheiro, de forma eletrônica, para adquirir títulos, tanto do governo quanto de empresas”. Disponível em: <https://warren.com.br/magazine/o-que-e-quantitative-easing/>. Acesso em Outubro de 2022.

do Estado em relação à sua dívida é zero, e de que o dinheiro gasto no programa de *Quantitative Easing não provinha de impostos* (BELLUZZO; GALÍPOLO, 2021, p. 83; RESENDE, 2020, p. 72-3), contrariando os axiomas básicos da ortodoxia quantitativista; a difusão de criptomoedas que contestam as autoridades monetárias tradicionais (cujas mais famosa é o Bitcoin); estes fatores são apenas sintomas de que o dinheiro e seu funcionamento deixaram de ser um dado e uma evidência e se tornaram novamente um problema, problema que perpassa as diferentes áreas do saber, como as humanidades, a Filosofia e a teoria econômica, bem como diferentes práticas, como as políticas monetária e fiscal, além de atravessar os campos político, social e da política internacional de ponta a ponta. Nossa investigação, portanto, parte do campo filosófico, de uma filosofia do dinheiro intimamente ligada a questões de ordem social, política e econômica, mas perpassa outras áreas do saber (disciplinar) pois, como argumenta Viana (2019), o dinheiro é um “objeto caleidoscópico” que se enriquece com olhares multi e interdisciplinares.

Essa recolocação do dinheiro enquanto problema pode ser explicada com o que Deleuze e Guattari colocam, segundo o comentário de François Zourabichvili (2016), pela emissão de “signos” novos, signos que forcem o pensamento a pensar e o tiram de seu torpor preso e limitado à representação e à reconhecimento: “O que escapa à representação é o *signo* [...]: é aquilo que o pensamento não pensa, não sabe pensar, não pensa ainda” (2016, p. 65), mas o força a pensar, com a violência de um encontro inesperado — “Há sempre a violência de um signo que nos força a procurar, que nos rouba a paz” (DELEUZE, 2003 [1976b], p. 14-5). Essa emissão de novos signos indica que algo aconteceu, que algo de novo irrompe e se coloca como desafio ao pensamento, trazendo um problema novo ou talvez um problema antigo, que havia perdido sua potência problemática, atualizando-o:

um problema, ao qual deixamos de ser sensíveis, conserva em si sua carga de novidade numa espécie de eternidade virtual, onde ele espera ser eventualmente reativado, sob a condição de uma metamorfose. [...] Um problema é o *nosso* não porque ele corresponderia à realidade atual (reconhecimento), mas porque ele é novo e porque a renovação das condições históricas emite signos inéditos (ZOURABICHVILI, 2016, p. 94. Grifo no original).

Essa emissão de signos inéditos, no que concerne à problemática, tão política quanto epistemológica, do dinheiro e de suas relações com a dívida, com o Capital e com o Estado, pode significar a reativação, em condições históricas novas e singulares, de um problema ancestral, visto que a natureza do dinheiro é fruto de embates e contestações de todo tipo desde há pelo menos 5 mil anos, como aponta Graeber (2016) já no título de seu livro. No século XX, após o tornar-se hegemônico, nos anos 1970-80, do monetarismo e da Teoria Quantitativa da

Moeda, cujo maior expoente é Milton Friedman (2006), hegemonia teórica correlata do devir-neoliberal do mundo, o dinheiro deixou de ser um problema e se tornou uma evidência, um dado, algo que “todo mundo sabe” o que é, para que serve e como funciona (afinal, o usamos diariamente o tempo todo). Nessa versão de teoria monetária, que sintomaticamente se confunde em demasia com o senso comum (ou com a ideologia), o dinheiro deve ser pensado como se fosse efetivamente um “não-problema”, como se fosse algo “jogado de helicóptero” por sobre a sociedade e as relações econômicas, que se dariam do mesmo modo sem a intrusão do dinheiro (cf. LAZZARATO, 2017, p. 108). Nesse sentido, a teoria ortodoxa do dinheiro também coloca que este seria um “véu” que se coloca sobre as relações econômicas de troca, que seriam o objeto próprio da economia (tanto da disciplina teórica quanto “do fenômeno”). O “véu monetário” é uma das últimas versões de um discurso tradicional na economia, o que intenta fazer do dinheiro um “não-problema”, explícita e enfaticamente. John Stuart Mill já colocava, no século XIX, que “não pode haver nada mais insignificante para a economia da sociedade do que a moeda⁵” (MILL apud VIANA, 2019, p. 408).

A crise econômica de 2008, porém, é apontada por uma série de autores (GRAEBER, 2016; LAZZARATO, 2014; 2017; RESENDE, 2020, p. 22; DODD, 2014; MADARASZ, 2017) como o *acontecimento* que coloca em xeque a validade universal da *doxa* do “véu monetário”⁶, bem como o acontecimento que traz à tona a questão política da dívida. Como coloca Resende,

⁵ Em geral não fazemos distinção semântica ou conceitual entre “dinheiro” e “moeda”. Ao longo do trabalho nos depararemos com possíveis diferenças no uso das palavras. No geral, entretanto, falamos em “dinheiro” pois é o termo em geral empregado por Deleuze & Guattari (*l'argent*) (em oposição, por exemplo, a Foucault (2014; 1999 [1966]), que fala em moeda (*monnaie*)). Entretanto, é importante salientar que não utilizamos o termo “moeda” o restringindo ao sentido de moeda cunhada ou moeda nacional, pois há autores que utilizam o termo em maior grau de abstração conceitual. Como alguns autores comentam, a própria linguagem já exprime uma dificuldade teórica própria da teoria monetária: “Apesar de toda a riqueza empírica que as contribuições recentes acrescentam à nossa compreensão do dinheiro, não há uma visão comum do que é considerado dinheiro em um sentido geral. Nunca houve um consenso sobre isso: a literatura existente sobre dinheiro está repleta de debates sobre definições concorrentes. Até nossa linguagem é confusa. Tome a distinção entre ‘dinheiro’ e ‘moeda’: A maioria dos estudiosos aceita que o segundo termo é mais restrito do que o primeiro, mas eles estão divididos quanto a se ele deve referir simplesmente ao [‘dinheiro’ de] curso legal [*legal tender*], ou se as moedas são dinheiros [*monies*] que – literalmente – circulam no sentido de passar de mão em mão” (DODD, 2014, p. 5). “O conceito de dinheiro é particularmente elusivo e capcioso. A própria palavra que adotamos para fixá-lo como um referente manejável varia em função do idioma adotado. Anglófonos e francófonos não estão falando exatamente da mesma coisa quando se referem a ele como *money* e *argent*. Uma popular palavra em espanhol da Argentina para dinheiro – *la plata* – se aproxima mais da raiz etimológica da palavra francesa do que da portuguesa. No inglês, a distância semântica entre *money* e *currency* não coincide quando a importamos para o português, entre *dinheiro* e *moeda*. Sem falar que, excetuando os palavrões, integrados ao uso cotidiano, raras são as palavras no dicionário com tantos sinônimos quanto dinheiro” (COCCO; CAVA, 2020, p. 13).

⁶ Além disso, depois de 2008 até o FMI, ao menos por um período, relativizou seu discurso de austeridade e flexibilização financeira (GRAEBER, 2016, p. 28-9). “Mais recentemente, sobretudo nos últimos dez anos, o dogmatismo fiscalista e a ortodoxia monetária passaram a ser questionados. Primeiro, por economistas mais periféricos em relação aos centros do poder e do prestígio, depois por grande parte das organizações internacionais, como o Banco Mundial, o BID [Banco Interamericano de Desenvolvimento], o FMI e também alguns bancos centrais, como o Banco da Inglaterra e o Banco Central Europeu” (RESENDE, 2022, p. 14).

A teoria macroeconômica está em crise. A realidade, sobretudo a partir da crise financeira de 2008 nos países desenvolvidos, mostrou-se incompatível com a teoria convencionalmente aceita. O arcabouço conceitual que sustenta as políticas macroeconômicas está prestes a ruir. O questionamento da ortodoxia começou com alguns focos de inconformismo na academia. Só depois de muita resistência e controvérsia, extravasou os limites das escolas. Embora ainda não tenha chegado ao Brasil, sempre a reboque, nos países desenvolvidos, sobretudo nos Estados Unidos, já está na política e na mídia (2020, p. 93).

Um acontecimento como este persiste em suas consequências mesmo uma década após o fato, pois o acontecimento não se resume à sua efetuação nos estados de coisas ao qual ele sobrevêm, e responde a uma causalidade e a uma temporalidade próprias. Ele insiste, mais do que existe. Há a sensação, com um acontecimento, de que “algo mudou” (DELEUZE, 1974 [1969a]). E mesmo se a *doxa* dominante, a ortodoxia, insiste em agir como se o acontecimento não tivesse se dado e a recolocar o discurso nos seus eixos, “um acontecimento pode ser contrariado, reprimido, recuperado, traído, e nem por isso deixa de comportar algo de inultrapassável” (DELEUZE; GUATTARI, 2016 [1984], p. 245). Assim, esse acontecimento persiste até hoje como um desafio ao próprio pensamento de maneira geral, e à filosofia de maneira específica. Como apontam Deleuze & Guattari, “A grandeza de uma filosofia avalia-se pela natureza dos acontecimentos aos quais seus conceitos nos convocam, ou que ela nos torna capazes de depurar em conceitos” (1992 [1991], p. 47).

A questão do dinheiro e da dívida, portanto, entraram na ordem do dia. Em alguns casos define-se, inclusive, a situação da economia como uma “economia de dívida” (DODD, 2014; LAZZARATO, 2012). Madarasz vai em uma direção semelhante ao falar em uma “comunidade do saldo devedor” (2017, p. 18). A Filosofia, entretanto, mantém uma relação distanciada com a questão. Ela parece deixar o problema para as outras áreas do pensamento, sobretudo a economia, mesmo que este tenha se tornado constante nos discursos de teor político e social desde pelo menos a crise de 2008. Como coloca Graeber (2016), uma das consequências em deixar o problema da dívida como questão restrita à ciência econômica é que ela é tornada à nível teórico uma abstração economicista, elemento puramente econômico, perdendo assim os aspectos essencialmente políticos, culturais, morais etc. que a envolvem na prática. Ainda, Geoffrey Ingham, que circulou por diferentes áreas da divisão do trabalho intelectual moderna – a sociologia, a ciência política e a economia, como ele coloca no prefácio de seu *The Nature of Money* (2004, p. viii), constata que “com a crença errônea de que é um fenômeno essencialmente ‘econômico’, as outras ciências sociais abnegaram de toda responsabilidade sob o estudo do dinheiro, seja simplesmente ignorando-o ou acriticamente aceitando a análise econômica ortodoxa” (2004, p. 9).

Segundo Norman Madarasz, as filosofias da justiça contemporâneas, sobretudo as de cunho liberal, efetuam uma “omissão em tratar *politicamente* a questão da dívida” (2017, p. 15. Grifo no original). Uma filosofia da justiça que não leve em conta os aspectos políticos da dívida acabará por reproduzir a ortodoxia liberal, que traveste em neutralidade científica o imperativo moral de que “você deve pagar suas dívidas” (GRAEBER, 2016, *passim*), sem perceber (ou fingindo não perceber) a quem esse discurso aparentemente neutro serve. “Houve esquecimento em conceitualizar a dívida no âmbito da filosofia e a consequência afetiva que o endividamento proporciona no cidadão quando usada como instrumento sistêmico para preocupar, intimidar e quebrar o sentimento de autonomia livre” (MADARASZ, 2017, p. 20). Diante dessa omissão e desse esquecimento é necessário salientar que “a dívida se tornou um, talvez o principal, conceito da filosofia política hoje” (2017, p. 15).

Segundo Zourabichvili, após um acontecimento e diante da emissão de signos novos, a questão se torna: “pode-se dizer que um problema novo emergiu?” (2016, p. 95). Evidentemente, a emergência de um problema novo (mesmo se for um antigo reativado) não atinge a todos da mesma maneira, ou não é percebida por todos da mesma maneira, enquanto problema. Deleuze (1974 [1969a], p. 152; DELEUZE; PARNET, 1998 [1977], p. 79-80) lembra que é preciso estar à altura dos acontecimentos, e só alguns se colocam expostos, vulneráveis o suficiente, para serem afetados pela sua violência. Assim, o acontecimento nos torna *idiotas* (ZOURABICHVILI, 2016, p. 102). Há um “devir-idiota”⁷, condição mesma do pensamento e da saída da opinião vigente: “o pensador é um ‘‘idiota’’, enquanto se desvia da imagem dogmática [do pensamento] e ‘não consegue saber o que todo mundo sabe’” (2016, p. 89). Como diz Deleuze, “*Todo mundo sabe, ninguém pode negar*, é a forma da representação e o discurso do representante”⁸ (2006 [1968a], p. 190. Grifo no original). Dessa forma, a idiotia, o “não saber o que todo mundo sabe” nos abre a possibilidade de extrair dos signos novos, emitidos por (ou com) um novo acontecimento, as condições de um problema, e de um problema novo e original: qual o papel do dinheiro na dominação social e política? Qual sua relação com o desejo? Qual a relação entre dinheiro e troca e dinheiro e dívida? Como a economia de dívida reestrutura os antagonismos sociais através do dinheiro? A chamada financeirização reestrutura a natureza do dinheiro em uma forma nova? *Quem* quer que o dinheiro seja de tal ou tal modo, tal ou tal coisa? O que pode o dinheiro? Os acontecimentos,

⁷ Sobre a relação do idiota com a filosofia: (DELEUZE, 2006, p. 190-1), e sobre o idiota como personagem conceitual: (DELEUZE; GUATTARI, 1992 [1991], p. 83-5).

⁸ “Cada vez que se ouve: ninguém pode negar... todo mundo há de reconhecer que..., sabemos que vem uma mentira ou um slogan” (DELEUZE, 2013 [1986c], p. 114).

portanto, abrem o caminho para uma nova colocação de problemas: “os acontecimentos concernem exclusivamente aos problemas e definem suas condições. [...] O acontecimento por si mesmo é problemático e problematizante. [...] Não se pode falar dos acontecimentos a não ser nos problemas cujas condições determinam” (DELEUZE, 1974 [1969 a], p. 57-9). Com isso o acontecimento abre o campo do possível, visto que a emergência do novo no campo problemático é condição para a construção de novas possibilidades, que antes habitavam o impossível. Assim, “o possível não preexiste, ele é criado pelo acontecimento” (DELEUZE; GUATTARI, 2016 [1984], p. 246).

A colocação de problemas e a investigação sobre sua originalidade, na veia deleuzeana, é crítica à “ideia humanista e piedosa segundo a qual os problemas são desde sempre os mesmos” (ZOURABICHVILI, 2016, p. 43). Os problemas se modificam e são modificados pelas condições históricas, epistemológicas, políticas, ontológicas que os engendram. Dessa forma, é importante salientar que esta não é uma investigação que se proporia um aporte “puramente epistemológico”, “científico” ou “técnico”, visto que é atravessada de forças e formas de diferentes naturezas e qualidades. Em suma, a reativação de um problema é algo essencialmente político e atual, antes de ser epistemológico (embora também o seja). É ligado à crise dos modos de representação e de vida existentes:

O filósofo só pensa em função dos signos encontrados, e não se deve buscar alhures sua conexão com a época, sua presença inatual hoje. Inatual, porque ele só pensa extraindo o acontecimento no atual, experimentando a incapacidade de agir do Idiota. E hoje, porque os signos que ele capta são emitidos pela época, e são aqueles que emergem e forçam a pensar agora (novidade). Daí a estranha conexão do filósofo com a política [...]. O filósofo faz uma crise e não sabe fazer outra coisa, nada tem a dizer sobre o resto (ZOURABICHVILI, 2016, p. 146).

Há um ponto metodológico importante, correlato ao tema da colocação do problema, atravessado pela concepção mais geral da própria atividade filosófica, ou da Filosofia, de Deleuze & Guattari. É famosa a concepção da Filosofia como criação de conceito, melhor desenvolvida em seu *O que é a filosofia?* (1992 [1991]). Entretanto, algo que não é destacado de maneira suficiente é como essa criação de conceitos é indissociável da arte da colocação de problemas: “Todo conceito remete a um problema, a problemas sem os quais não teria sentido” (1992 [1991], p. 27). A criação de conceitos não é uma atividade “livre” e “descompromissada”, puro exercício criativo em abstrato, mas é o acompanhamento do encontro com os signos e problemas já mencionados. A concepção de Filosofia como criação de conceito em função de problemas também coloca uma dimensão sistemática em sua concepção de Filosofia: “Um conceito não exige somente um problema sob o qual remaneja ou substitui conceitos

precedentes, mas uma encruzilhada de problemas em que se alia a outros conceitos coexistentes” (1992 [1991], p. 30). Da mesma forma que os problemas não operam em isolamento e em abstrato, mas atravessados por problemas “vizinhos” e correlatos, os conceitos se constituem em uma espécie de rede ou de sistema⁹, visto que diferentes conceitos coexistentes respondem em conjunto a diferentes problemas correlatos: “Um conceito está privado de sentido enquanto não concorda com outros conceitos, e não está associado a um problema que resolve ou contribui para resolver” (DELEUZE; GUATTARI, 1992 [1991], p. 103). Dessa forma, ao longo de nossa tese, trabalharemos com diferentes conceitos que, alguns mais outros menos, podem em aparência não estar diretamente relacionados ao nosso problema central, o da natureza do dinheiro, mas respondem a problemas correlatos na sistematização efetuada pelos autores (e por nós). Por exemplo, o conceito de desejo responde ao problema, genericamente falando, da economia libidinal proposta por Deleuze & Guattari, e, como eles propõem que “economia política” e “economia libidinal” sejam trabalhados conjuntamente, sem diferença de natureza (ainda que haja “diferença de registro”), logo fica claro como o conceito de desejo responde a um problema correlato ao que responde o conceito de dinheiro. Com Deleuze & Guattari, não se entende o dinheiro sem entender também o desejo. Outro exemplo: o conceito de Máquina Despótica Bárbara, que refere uma formação Estatal Ideal e fantasmática original e ao problema da origem e natureza do Estado, se conecta, visto que Deleuze & Guattari se colocam em uma linha de pensamento, sob esse aspecto, próxima ao cartalismo, com o problema da criação do mercado e da monetarização do campo social. Dessa forma, em muitos momentos parecemos estar nos distanciando de nosso objeto central, mas são desvios necessários por problemas que, em tempo, se mostrarão conexos. O dinheiro, enquanto objeto problemático, é uma via de acesso privilegiada à todo o campo sócio-econômico-libidinal capitalista. Ele é, dentre outras coisas, a institucionalização de uma dada relação social (HARDT; NEGRI, 2018), o que efetua o encontro capitalista entre trabalho e riqueza líquida. Simmel (2011), em seu *Filosofia do dinheiro*, dizia que nenhuma de suas proposições deveria

⁹ Ao contrário da vulgata que associa rapidamente Deleuze & Guattari com os temas genéricos do “pós-modernismo” ou do “pós-estruturalismo”, os autores foram explicitamente críticos das perspectivas que martelavam o “fim dos sistemas” ou, ainda, a “morte da metafísica” e o “ultrapassamento” ou “fim” “da filosofia” (DELEUZE; GUATTARI, 1992 [1991], p. 17; DELEUZE; PARNET, 1998 [1977], p. 22; DELEUZE, 2016 [1990c], p. 383; 213 [1986c], p. 116). Ver também o texto (1996 [1986]) e a entrevista (1996, [1993]) em que Guattari critica duramente o chamado pós-modernismo e afirma que ele parte de uma visão que “não merece o nome de filosofia, pois é apenas um estado de mente prevalente, uma ‘condição’ da opinião pública que tira as suas verdades do ar” (1996 [1986], p. 112). A palavra “condição” é um jogo com *A condição pós-moderna*, de Lyotard (2015). (cf. tb. GUATTARI, 2016, p. 116-9).

ser entendida como de natureza estritamente econômica. Antes, através do dinheiro, o todo da vida social “moderna” poderia ser avaliada. Nosso texto pode ser aproximado desta perspectiva.

Por fim, outro fator da sistematicidade da problemática desenvolvida se dá na relação entre e intra conceitos. O conceito possui uma relação com outros conceitos do mesmo plano filosófico (o que os autores chamam de “exo-consistência”) e uma relação com seus *componentes* (“endo-consistência”), que, *no conceito*, são tornados inseparáveis, ainda que se mantenham heterogêneos e distintos. Os componentes, entretanto, tomados em si mesmos, são também conceitos, com seus componentes (DELEUZE; GUATTARI, 1992 [1991], p. 31-2). Essa alternância entre conceitos e componentes se reflete basicamente em conceitos por vezes tomados como subdeterminações de um conceito que o engloba, como será o caso, por exemplo, dos conceitos de “dinheiro como signo impotente/meio de pagamento” e de “dinheiro como signo de potência/capital” que constituem, ambos, componentes do conceito de “dinheiro”.

Apesar de haver não poucas menções e desenvolvimentos sobre o problema do dinheiro na obra de Deleuze & Guattari, como em várias páginas de *O anti-Édipo* e de *Mil Platôs*, este tema não foi seu objeto por excelência e não há nenhum texto produzido pelos autores (com exceção de um ou outro texto de Guattari sozinho (2017 [1977a]; 1984 [1971]) e algumas aulas Deleuze (2021)) com esse problema sendo o foco, direta e claramente articulado e explicitado em sua extensão problemática. Nosso trabalho, portanto, exige uma leitura ativa e criativa em procura de fragmentos sobre o tema na obra dos autores, para além dos lugares onde o tema aparece de maneira mais explícita e direta, como os dois volumes de *Capitalismo e esquizofrenia*. Além disso, nosso trabalho explicitará as condições em que o dinheiro é um problema para os autores, no sentido em que mesmo onde o tema é desenvolvido explicitamente não é sempre claro o que está implicado no desenvolvimento em questão. O conceito relativo à problemática monetária que mais é trabalhado pelos autores é provavelmente o conceito de “dualidade do dinheiro” (a já referida dualidade entre o dinheiro como meio de compra e como meio de financiamento, signo impotente e signo de potência), que aparece em *Capitalismo e esquizofrenia*. Entretanto, não é imediatamente claro o porquê desse conceito, o problema ao qual esse conceito se refere. Segundo o próprio Deleuze, “os filósofos trazem novos conceitos, eles os expõem, mas não dizem, pelo menos não completamente, a quais problemas esses conceitos respondem. [...] A história da filosofia deve, não redizer o que disse um filósofo, mas dizer o que ele necessariamente subentendia, o que ele não dizia e que, no entanto, está presente naquilo que diz” (2015, [1988a], p. 174 [186]). Assim, buscamos essas razões também nos

textos, como *Diferença e repetição* ou *Lógica do sentido*, em que o tema do dinheiro não é tratado diretamente (ainda que seja mencionado de passagem).

Há ainda outros dois pontos que gostaríamos de salientar sobre a nossa empreitada enquanto à sua razão e ao seu meio, ambos aparentemente negativos. O primeiro concerne ao tema da vergonha, e o segundo ao tema da crítica. Deleuze tem linhas sobre a vergonha como motivo da filosofia, que faz com que nos engajemos na atividade filosófica. Mas essa vergonha é em relação ao fato de sermos humanos, não como dado naturalista, mas como o fazer parte de instituições comuns que tem a força, ou melhor, a fraqueza, de nos fazer sentir vergonha, vergonha diante de tamanha baixeza, estupidez:

quanto à vergonha de ser um homem, acontece de a experimentarmos também em circunstâncias simplesmente derrisórias: diante de uma vulgaridade grande demais no pensar, frente a um programa de variedades, *face ao discurso de um ministro*, diante de conversas de *'bons vivants'*. É um dos motivos mais potentes da filosofia, o que faz dela forçosamente uma filosofia política (2015 [1990a], p. 217. Grifo nosso).

Tanto o que se diz quanto o que se faz em relação ao dinheiro, a representação do gasto público como familiar e doméstico, a moralização de toda e qualquer dívida, a simples equação quantitativista sobre a causa da inflação, o teto de gastos, a limitação moralizante das potências econômicas de uma população e um Estado-nação, a culpabilização sobre a “gastança descompromissada”, que justificaria os tempos de “apertar os cintos”: tudo isso nos faz sentir uma profunda vergonha. Um ministro de Estado, das finanças, repetir a esmo a ladainha sobre o Estado quebrado, ou um legislativo que torna constitucional um teto de gastos públicos são motivos de vergonha, vergonha diante do fato de que os fracos estão nas posições de poder, e de que a estupidez e a besteira prevalece, alinhadas aos mais cínicos interesses de classe e aos mais torpes investimentos libidinais reacionários. E a vergonha, como colocava Marx, tem potencial revolucionário: “a vergonha já é uma revolução [...]. Vergonha é um tipo de ira voltada para dentro. E se toda uma nação realmente tivesse vergonha, ela seria como um leão que se encolhe para dar o bote” (2010b, p. 63-4).

Entretanto, a esta vergonha diante da baixeza que prevalece se mistura uma certa admiração, uma admiração por aquilo mesmo que é criticado, aquilo que é grande. Nesse sentido, nosso trabalho não está em um registro puramente negativo diante do dinheiro, não pretendemos uma crítica do dinheiro enquanto “mal” ou “falsidade” (no mesmo sentido, nos colocamos antes na direção de um utopismo monetário, que intenta pensar outras potências para o dinheiro, do que na de um abolicionismo monetário, que o vê como causa e origem de todos

os males e vê igualmente em sua abolição a única saída possível¹⁰ (cf. DODD, 2012; 2014)).

Como Deleuze coloca, há duas maneiras de criticar:

A filosofia é inseparável de uma ‘crítica’. Acontece que há duas maneiras de criticar. Ou são criticadas as ‘falsas aplicações’: critica-se a falsa moral, os falsos conhecimentos, as falsas religiões etc.; é deste modo que Kant, por exemplo, concebe a famosa ‘Crítica’, da qual saem intactos o ideal de conhecimento, a verdadeira moral, a fé. De outra parte, há uma outra família de filósofos, aquela que critica inteiramente a verdadeira moral, a verdadeira fé, o conhecimento ideal, em proveito de outra coisa, em função de uma nova imagem do pensamento. Enquanto se satisfaz em criticar o ‘falso’, não se faz mal a ninguém (*a verdadeira crítica é a crítica das verdadeiras formas e não dos falsos conteúdos; não se critica o capitalismo ou o imperialismo ao denunciar seus ‘erros’*). Esta outra família de filósofos é a de Lucrecio, Espinosa, Nietzsche, uma linhagem prodigiosa em filosofia, uma linha quebrada, explosiva, totalmente vulcânica¹¹ (2006 [1968b], p. 178-9. Grifo nosso).

Assim, se coloca a necessidade de criticar o dinheiro e seu complexo conceitual não como forma falsa, mas como verdade efetiva de um movimento complexo e gigantesco, que envolve simultaneamente uma multiplicidade de potências imensa e uma exploração e uma limitação que causam vergonha. Não se deve apenas apontar os erros do capitalismo, mas, através da crítica do dinheiro, mostrar como o dinheiro capitalista é, de direito, pobre, limitado em relação ao que ele poderia o ser (é o caso de se perguntar, parafraseando Spinoza, “o que pode o dinheiro?”). Estabelece-se assim uma crítica total, mas positiva, um duplo sim que vai além do simples não da negatividade, e que afirma a negatividade como subproduto do duplo sim: “Sim” ao que o dinheiro é em sua efetividade e potência relativa, mas também e sobretudo “Sim” ao que ele pode ser, e, com esse segundo “Sim”, um “Não” como subproduto da afirmação da potência virtual, “Não” que se aplica ao dinheiro atual no que ele tem de pobre, fraco e vergonhoso. Assim: “crítica total que é, ao mesmo tempo, uma criação, positividade total” (DELEUZE, 2006 [1968b], p. 179), na linha marxiana da “*crítica inescrupulosa da realidade dada*” (MARX, 2010b, p. 71. Grifo no original). Os filósofos dessa linha da qual fala Deleuze, da “crítica total positiva” (nosso termo), na qual certamente o próprio se enquadra, e na esteira da qual colocamos nosso trabalho, “mostram aquilo que criticam como sendo *bonito*, como

¹⁰ Paradigmático dessa posição é o caso de More em sua *Utopia*: “Obviamente, o fim o dinheiro significa o fim de todos esses tipos de comportamento criminal que as punições diárias não tem poder para conter: fraude, roubo, assalto, brigas, motins, disputas, rebeliões, assassinato, tradição e magia negra. E os momentos em que o dinheiro vai, você pode também dizer adeus ao medo, tensão, ansiedade, trabalho excessivo e noites sem sono. Pois, mesmo a propriedade ela mesma, o único problema que sempre pareceu necessitar do dinheiro como sua solução, iria prontamente desaparecer se o dinheiro deixasse de existir” (MORE apud DODD, 2012, p. 168-9, n. 1). Outros grandes exemplos de abolicionismo monetário utópico são Platão e Proudhon (ou a tradição anarquista de um modo geral, mas não em absoluto). Para uma posição contemporânea que defende o abolicionismo monetário cf. (BOCKELMANN, 2020).

¹¹ Mesmo se Deleuze não tivesse referido a Marx, junto a Nietzsche, linhas atrás (2006, [1968b], p. 176), e mesmo sem a menção ao capitalismo, é evidente o quanto Marx faz parte dessa linha vulcânica de crítica total acompanhada de admiração.

sendo *grandioso*; eles amam o que criticam e, assim, transmitem-lhe uma nova beleza. Sua crítica só adquire mais força” (DELEUZE, 2006 [1968b], p. 180. Grifo no original).

Não surpreende que nossa busca e construção da problemática monetária na obra dos autores seja perpassado pelas problemáticas marxistas e marxianas, já que os autores remetem recorrentemente a essa tradição e, sobretudo, ao próprio Marx, ao falar dos diferentes conceitos e problemas relativos à economia política, além da história e da filosofia política. Como o tema do dinheiro possui uma forte via conceitual na obra marxiana, resgatada e criticada pelos autores, como veremos, nosso texto é atravessado em parte pela obra marxiana, sobretudo *O Capital* e os *Grundrisse*, algumas das principais fontes marxianas de Deleuze & Guattari. Conceitos e problemas fundamentais do marxismo são retomados e renovados pela criação conceitual dos autores, como os de mais-valor¹², Capital, a especificidade do capitalismo em relação a outros (ou prévios) modos de produção, o dinheiro como equivalente geral, as classes sociais, a estrutura de financiamento, a relação centro-periferia e o desenvolvimento desigual (que desemboca em seu conceito de Capitalismo Mundial Integrado), a relação entre produção, distribuição e consumo, as tendências e contratendências do capitalismo etc. Não é à toa que Deleuze, entrevistado por Antonio Negri, tenha dito que

Guattari e eu, talvez de maneiras diferentes, continuamos ambos marxistas. É que *não acreditamos numa filosofia política que não seja centrada na análise do capitalismo e de seu desenvolvimento*. O que mais nos interessa em Marx é a análise do capitalismo como sistema imanente que não para de expandir seus próprios limites, reencontrando-os sempre numa escala ampliada, porque o limite é o próprio Capital (2015 [1990a], p. 216. Grifo nosso).

O capitalismo, portanto, sempre faz parte do problema (ênfase na ambiguidade da expressão), da colocação de problemas que é condição mesma do ato de pensamento, que se confunde com este. Evidentemente, o dinheiro enquanto problema possui, e especialmente, uma relação privilegiada com a problemática geral do Capital e do capitalismo, visto que o dinheiro ganha nele um papel absolutamente determinante antes ausente (o que é bastante diferente de dizer que o dinheiro é uma especificidade do modo de produção capitalista: há, antes, um dinheiro especificamente capitalista). O recurso a Marx efetuado pelos autores se coloca nesse registro de análise do capitalismo como condição *sine qua non* de qualquer filosofia política, e chega

¹² Em nossa tese, optamos por utilizar “mais-valor” ao invés de “mais-valia”. Mario Duayer, recente tradutor de Marx para o português, nota que o termo alemão *Mehrwert* significa, literalmente, “mais-valor”. “Uma vez que não é tradução literal de “*Mehrwert*”, o uso de ‘mais-valia’ teria de ser justificado teoricamente. Essa tarefa é impossível, pois, como ‘valia’ nada significa nesse contexto, não há como justificar ‘mais-valia’ do ponto de vista teórico pela simples anteposição do advérbio. Ademais, além de ser uma tradução ilícita, a expressão ‘mais-valia’ converte uma categoria de simples compreensão em algo enigmático, quase uma coisa. Produção capitalista, como se viu, é produção de valor, e produção de valor tem de ser produção crescente. Portanto, produção capitalista é, por definição, produção de mais-valor” (DUAYER, 2011, p. 23). Dessa forma, mesmo em citações, colocamos “mais-valor” onde constava “mais-valia”, além de efetuar as adequações de gênero.

ao dinheiro como elemento fundamental desse modo de produção. Para Deleuze & Guattari, o capitalismo como horizonte problemático coloca uma interlocução crítica com Marx e com o marxismo como incontornável, o que necessariamente influi em sua (e na nossa) problematização do dinheiro. Como diz Deleuze: “*o que nos falta atualmente não é com certeza uma crítica do marxismo, é uma teoria moderna do dinheiro que seja tão boa quanto a de Marx e a prolongue*” (2015 [1988a], p. 195 [208]. Grifo nosso). Dessa forma, nosso texto é atravessado por Marx e por alguns autores (ou comentadores) marxistas, sobretudo Althusser (1980; 2015) e sua trupe, que tiveram uma influência ímpar no marxismo francês após 1965 e que é parte substancial da leitura anti-hegeliana acompanhada por Deleuze & Guattari. Além disso, fazemos recurso sobretudo a comentadores de Deleuze & Guattari, como Read (2003a; 2003b), Thoburn (2003), Holland (1997; 1999; 2006a; 2009; 2014), Maeso (2020), Sibertin-Blanc (2016; 2022), Gueron (2020), Lazzarato & Alliez (2021), Weeks (2019), Lecerle (2005), Tynan (2009), Negri (2019), Hardt (1996), Culp (2020), Barthold (2018), Fujita Hirose (2021) que os colocam em uma genealogia marxista, por vezes (mas não sempre) de um “marxismo spinozano”, para usar a expressão de Casarino (2008, p. 264, n. 71), que passa por Althusser, Balibar e companhia, por Negri & Hardt, e mesmo por Foucault¹³ (mais contemporaneamente, podemos incluir nesse grupo Gago e Lordon).

Em nosso texto, também marcam presença, ainda que lateral, autoras do marxismo feminista, sobretudo Gago e Federici, com a problemática da reprodução social, que dão um importante tom feminista a preocupações que já estavam, virtualmente, em Deleuze & Guattari.

Ainda, nossa leitura de Deleuze & Guattari é sobredeterminada pela deriva do assim chamado aceleracionismo e seus debates, eles mesmos uma deriva de Marx¹⁴. No geral, podemos dizer que nossa tese tem preocupações de um aceleracionismo “à esquerda” desde baixo, que é próximo em alguns pontos do aceleracionismo “de esquerda” (cf. SRNIEK; WILLIAMS, 2014), mas não pode nem de longe se identificar com ele. Nosso aceleracionismo, baseado sobretudo em, além de Deleuze & Guattari, Negri (2014) (& Hardt), Cocco & Cava (2018), e Mark Fisher (2014), indica que a superação do capitalismo só pode ser dada através

¹³ Remetemos o leitor à revisão de bibliografia sobre as leituras revolucionárias, em boa parte marxistas, de Deleuze & Guattari em (BARTHOLD, 2018, cap. 4). O autor opõe as leituras revolucionárias às leituras liberais, que supõem uma compatibilidade entre a filosofia de Deleuze & Guattari e o modo de produção capitalista, leituras por ele criticadas e descartadas (2018, cap. 3). A relação entre Deleuze & Guattari e Marx e o marxismo será melhor debatida na seção “4.1 Marx e marxismo”.

¹⁴ Para uma introdução ao aceleracionismo cf. (AVANESSIAN; MACKAY, 2014), além de nosso (FORTES; PIROLA, 2021).

dele, contra ele e de “dentro” dele, construindo um “fora imanente”¹⁵, e movido por forças desejantes, subjetivas e de luta – *potência* –, e não por qualquer forma de tecnologia, tecnocracia ou estatismo de princípio, menos ainda por um desenrolar do capital enquanto tal. Além disso, nosso aceleracionismo postula que essa mesma potência desterritorializante, que pode superar o capital, é o que o sustenta, visto que o capital é uma operação de poder que reterritorializa essas potências em sentido capitalista. Por fim, ponto essencial é que o capital vem sempre a reboque das lutas, da potência e do trabalho vivo, que são os verdadeiros aceleradores (cf. nosso texto em FORTES; PIROLA, 2021). Especialmente sobre a questão monetária, a posição aceleracionista influi em não tomar a “abstração” monetária como algo que deve ser negado, como se o caminho da libertação política passasse por negar necessariamente o dinheiro, sua descodificação e sua desterritorialização. O dinheiro, nesse sentido, precisaria ser acelerado para além, inclusive, dos limites que o capital lhe coloca (cf. FORTES; PIROLA, 2022; sobre o papel do dinheiro no aceleracionismo de Deleuze & Guattari, cf. OBSOLETE CAPITALISM, 2016).

Por fim, ainda no sentido de nossa leitura que conjuga Deleuze & Guattari com as preocupações marxianas, como, acreditamos, os próprios já o faziam, nossa tese trabalha com “o comunismo” como horizonte de pensamento político, acreditando que o termo deva ser resgatado e diferenciado das experiências históricas do “socialismo realmente existente”, mesmo se possa e deva se inspirar nas lutas que o construíram e o sustentaram, bem como o enfrentaram “à esquerda”, o enfrentaram em sentido comunista e libertário. O dinheiro, como desenvolvemos ao final de nossa tese, pode ser o terreno no qual a luta anti-capitalista em geral, e comunista em específico, pode e *deve* ser travada, bem como o objeto que proporcione um desejo pós-capitalista. Sobretudo no contexto das “mudanças climáticas”, o apelo ao comunismo repete a alternativa luxemburguista em novo terreno: comunismo ou extermínio. Como colocavam Guattari & Negri, “o comunismo nada mais é que um apelo da vida para romper o cerco da organização capitalista e/ou socialista do trabalho, que hoje conduz o mundo não só para um aumento das coerções e da exploração, como também para o extermínio da humanidade” (2017 [1985], p. 8).

¹⁵ A topologia da relação entre lutas e capital em termos de “dentro” e “fora” possui um valor antes heurístico do que conceitual. O capitalismo é uma totalidade aberta, distributiva, e não uma totalidade coletiva e totalizante. Desse modo, não há fronteira discernível entre o que está dentro e o que está fora. Há antes um processo contínuo e assintótico de subsunção real. Desse modo, falar que o capital é e deve ser enfrentado “desde dentro” significa simplesmente que não há e não pode haver construção de uma “alternativa” que não passe pelo enfrentamento do capital e do mundo capitalista como dados globais, mais ainda em contexto de biocapitalismo e de capitaloceno. Do mesmo modo, um “fora imanente” significa buscar nas forças internas ao capital, mas que ele não “totaliza”, o meio de sua superação.

Jun Fujita Hirose (2021) afirma que cada um dos grandes livros de Deleuze & Guattari, *O anti-Édipo* [1972], *Mil Platôs* [1980] e *O que é a filosofia?* [1991], fez “do zero” uma análise “conjuntural” do capitalismo e das condições de seu enfrentamento. O primeiro livro ainda estaria marcado pela experiência de 1917 e pelo corte leninista, sendo, portanto, um livro leninista que intenta pensar um devir fora ou extra classe do proletariado. O segundo livro já estaria sob a marca das teorias do sistema mundo e da dependência, com o corte norte-sul sobredeterminando o eixo leste-oeste. Assim, entram em cena as minorias e os devires minoritários, tanto em cada nação quanto em nível das relações internacionais. O terceiro livro, por fim, é escrito tomando os humanos como “vítimas” do capitalismo, considerado um sistema genocida, em que o fim da oposição leste-oeste, o fim do socialismo, torna a exploração capitalista ainda mais gritante, nos colocando sob o signo da vergonha. Nossa tese pode ser entendida em parte, assim, como uma atualização conjuntural da filosofia política de Deleuze & Guattari¹⁶, concentrando na problemática monetária os problemas mais gerais do capitalismo contemporâneo. Essa conjuntura, de modo sintético, pode ser caracterizada por alguns elementos básicos, que subjazem de modo explícito ou implícito no decorrer dos capítulos. Primeiramente, tendo em vista as “mudanças climáticas” já referidas, nosso pensamento se dá no contexto do chamado Antropoceno ou Capitaloceno, que colocam urgências radicais ao pensamento político em específico e ao pensamento enquanto tal (cf. HOLLAND, 2016)¹⁷. Essa condição onto-conjuntural coloca na ordem do dia o debate e a disputa sobre os sentidos de um *Green New Deal*, que possa dar as condições de “viver bem” no Capitaloceno – esse é um problema de modo de vida, não de nível de tecnologia. O dinheiro, evidentemente, é um problema central da problemática do *Green New Deal*, sobretudo porque normalmente é utilizado o “argumento” de que não há orçamento para um projeto de tamanha envergadura. Outro elemento fundamental de nossa conjuntura nos parece ser a crise relativa do realismo capitalista (FISHER, 2020b), iniciada com a crise de 2008 e a intervenção estatal de salvamento do sistema financeiro. Como uma série de movimentos políticos e sociais que seguiram a crise é indício, o lema de que “não há alternativa” ao capitalismo foi abalado com esse acontecimento, produzindo a situação em que ainda nos encontramos. Entretanto, isso nos leva a outro elemento conjuntural: a ascensão global da extrema direita, que é o vetor que tenta reenquadrar a ordem do mundo dentro do lema do realismo capitalista, mas dentro de novas

¹⁶ Devemos ao Professor Augusto Jobim do Amaral, em nossa banca de qualificação, a indicação da obra de Fujita Hirose e a percepção sobre esse aspecto de nosso trabalho.

¹⁷ A importância desta e outras discussões ecológicas em nosso trabalho, ainda que como pano de fundo, se deve sobretudo a nossa participação, desde 2016, do Grupo de Pesquisa em Ecologia das Práticas (GPEP).

condições de possibilidade, exterministas e supremacistas (cf. FRASE, 2020; PINTO NETO, 2021). A extrema direita entendeu que após 2008, e após a ascensão das mudanças climáticas, a ordem capitalista definitivamente não poderá abarcar todos – ela nunca o pôde, mas a direita considerava que poderia. Assim, também acabaram as condições de possibilidade do “neoliberalismo progressista” (FRASER, 2018), que de agora em diante não passará de um momento passageiro, não podendo mais ser projeto de longo prazo. A questão monetária novamente é fundamental nesse ponto da conjuntura, visto que é sabido como, historicamente, políticas de austeridade fiscal, sobretudo quando promovidas pelos liberais e, mais ainda, pela esquerda, alimentam a besta fascista, mesmo se o fascismo funciona, via de regra, pela intensificação da austeridade.¹⁸ Isso nos leva à outro elemento conjuntural: a multiplicação das lutas sociais, que vem desde as lutas da “nova esquerda”, com 68 como acontecimento simbólico, e são colocadas, com ou sem aspas, como “lutas identitárias” (preferimos falar em lutas minoritárias) transforma as condições da luta anti-capitalistas, que não podem e não devem mais se concentrar em qualquer noção de classe social entendida de modo redutivo. Entretanto, o procedimento “redutivo” não está em analisar os conflitos e as lutas em termos de classe, o que deve ser feito, mas em conceber a classe como não marcada pela questão minoritária. Desse modo, não é que as lutas minoritárias e as minorias excluam ou se oponham à luta de classes e às classes, mas que a luta de classes só pode ser entendida com e através das lutas minoritárias, como as lutas minoritárias só podem ser entendidas com e através das lutas de classe. A classe é marcada pela questão minoritária tanto quanto as minorias são marcadas pela divisão de classes. As lutas, bem como as análises e as críticas, se enriquecem mutuamente. Como veremos, a “luta monetária” (FERREYRA, 2019) constitui elemento central da luta pela e contra a axiomática capitalista, e é inseparável tanto das lutas de classe, na disputa pelo salário social, quanto do tema das lutas minoritárias, que vem ganhando cada vez mais relevância política, e que encontra no dinheiro público e nas políticas públicas um terreno fundamental, mesmo se não exclusivo. Não à toa, o combate a essas lutas e políticas públicas constitui preocupação central da reação pela extrema direita. De um modo geral, ainda, é válido mencionar que a conjuntura atual, como desenvolvemos largamente em nosso sexto capítulo, é a de um neoliberalismo tornado global, que reestrutura as formas de trabalho, subjetividade, luta e acumulação de capital. O dinheiro, sobretudo na dívida, é um fator essencial dessa reestruturação.

¹⁸ Conferir a entrevista com Clara E. Mattei, autora de um livro sobre a relação da austeridade com o fascismo: https://www.dissentmagazine.org/online_articles/the-dawn-of-austerity. Acesso em junho de 2023.

Ainda sobre a questão metodológica de nossas fontes bibliográficas, podemos dizer esquematicamente que nossas fontes se dividem em três grandes categorias: comentadores(as), (algum)as fontes dos próprios autores e “aliados”. Além dos comentadores e da literatura secundária, como é de praxe, utilizamos as próprias fontes de Deleuze & Guattari no que concernem às diferentes etapas de nossa problemática, como, além dos já mencionados Marx e Althusser: Clastres e Nietzsche (sobre a dívida e as sociedades primitivas), de Brunhoff e Bernard Schmitt (sobre a dualidade do dinheiro), Foucault (sobre o nascimento da moeda grega) etc. As fontes “aliadas” constituem autores que possuem pontos de convergência com as problemáticas dos nossos autores, mesmo se não sejam comentados por (fontes) ou comentem Deleuze & Guattari (comentadores) diretamente ou nos pontos por nós desenvolvidos. Alguns exemplos de “aliados” podem ser Althusser e Foucault (nos quais há uma sobreposição entre fonte e aliado) e Negri (onde há sobreposição entre comentador e aliado). A obra de Hardt & Negri (2016; 2018), por exemplo, informa bastante de nosso entendimento do capitalismo contemporâneo (finança, neoliberalismo, subsunção real etc.), e subjaz nosso sexto capítulo, bem como a ideia de “dinheiro do comum” proposta ao fim do capítulo final¹⁹. Tomamos o cuidado, entretanto, de não misturar e homogeneizar a obra desses diferentes tipos de autores com a obra dos próprios Deleuze & Guattari, situando problemas comuns, mas nos precavendo de perder o que lhes é específico. Outra fonte que pode ser dita uma “aliada”, ainda que em certa “externalidade”, é o cartalismo e o neocartalismo, que redundam na MMT, que trataremos de aproximar e comparar com as posições de Deleuze & Guattari sobre o dinheiro de crédito e estatal.

Outro ponto metodológico importante, visto que se tratam de autores trabalhando (por vezes) à quatro mãos, é o de como tratar com essa dualidade autoral: Deleuze & Guattari. Esse ponto é particularmente importante tendo em vista a nossa problemática, atravessada pela economia política, já que o apagamento, por vezes explícito, da presença e importância de Guattari é, em geral, congruente com as leituras de Deleuze que minimizam ou ignoram a importância da filosofia política e da análise do capitalismo nessa obra²⁰. Como coloca

¹⁹ Em certo sentido, portanto, nossa tese se inscreve na continuação de nossa pesquisa de mestrado, que focava, através da obra de Hardt & Negri, na questão das transformações da composição de classe contemporâneas (PIROLA, 2018). Pode-se dizer que, dos dois fluxos que conjugados fazem o capitalismo, fluxo de trabalho e fluxo de dinheiro, aquela pesquisa focava no primeiro, e essa foca no segundo, ainda que, no capitalismo, um seja sempre pensado em relação ao outro.

²⁰ Conferir a revisão bibliográfica sobre a literatura de comentadores deleuzeanos caracterizados por Barthold (2018, p. 23-48) como uma “interpretação elitista” (no sentido de considerarem Deleuze, com ou sem Guattari, como um autor elitista), que toma a obra de Deleuze como sem relevância para a política em sentido “mundano”. Não é coincidência que esta mesma linha interpretativa, cujos maiores nomes são Badiou (1997) e Žižek (2008), menospreze os trabalhos em coautoria com Guattari, bem como seu impacto sobre Deleuze.

Mandarini, há uma larga parte da bibliografia sobre Deleuze que ignora a questão política por completo (2006, p. 73). Segundo ele, é compreensível, ainda que não correto, que se faça tal leitura dos trabalhos de Deleuze, mas certamente não dos com Guattari. Como atenta Guillaume Sibertin-Blanc, parte dessa negação da política deleuzeana se deve a uma “persistente repressão, nos estudos filosóficos, da trajetória teórica, política e institucional de Félix Guattari e seu efeito no trabalho de Deleuze” (2016, p. 10). Dessa forma, é importante atentarmos à literatura sobre não apenas Deleuze ou Deleuze & Guattari (cujas obras conjuntas são nosso foco), mas também a sobre Guattari sozinho e suas relações com Deleuze. Negligenciar a importância de Guattari na empreitada de análise e crítica do capitalismo, do dinheiro e da dívida que pretendemos seria um erro primário. O conceito de máquina (e os de máquina desejante, inconsciente maquínico, máquina social, de guerra, abstrata etc.), inclusive, como salienta François Dosse em sua consagrada biografia cruzada (2010), é uma criação de Guattari, no texto intitulado “Machine et structure”, no qual o autor faz recurso aos desenvolvimentos deleuzeanos de *Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido* (GUATTARI, 2004 [1969]). Além disso, a própria oposição entre o molar e o molecular, originada da química, que Guattari chegou a cursar, central para *O anti-Édipo*, foi introduzida por Guattari e desenvolvida principalmente tendo em mente a sua prática na clínica psiquiátrica de La Borde (DOSSE, 2012, p. 139). Ainda sobre essa questão da autoria, é importante salientar que não é o nosso objetivo tentar separar “o que é de Deleuze” do “que é de Guattari” (tarefa que seja talvez impossível, ainda que possa dar seus frutos). Como comentam os autores (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980a], p. 17), cada um já era múltiplo, e é na conexão de ambos, no que cada um traz e se faz transformado pelo encontro com o outro, que a obra se faz²¹. Como argumenta Gary Genosko (2012), a melhor estratégia interpretativa da obra deleuzo-guattariana é a de fazer conexões rizomáticas entre os textos de Deleuze & Guattari, os textos de Deleuze sozinho e os de Guattari sozinho, além dos textos que ambos coautoraram com outras pessoas (como Claire Parnet e Antonio Negri) (cf. BARTHOLD, 2018, p. 16). Ainda, achamos possível e fecundo fazer estas conexões entre o texto deleuzeano e/ou guattariano com autores que vieram antes ou depois, sejam suas fontes e inspirações ou seus comentadores, parceiros e continuadores, que se enquadram, de maneira mais ou menos direta, com as mesmas problemáticas por eles (e por nós) enfrentadas. Na conexão com outros autores com problemática, intuição ou ambição similares podem-se produzir frutíferas questões e problemas, mas é importante não supor que estas diferentes

²¹ Remetemos o leitor a (NADAUD, 2006) para um resumo sobre a questão da escrita a quatro mãos dos autores, além da carta de Deleuze sobre o tema (2016 [1984b]), o prólogo da biografia cruzada de Dosse (2010, p. 13-28) e a “montagem” a partir de entrevista com os autores feita por Maggiori (2015).

filosofias são de todo compatíveis e não trabalhar em um nível genérico demais em que estes diferentes projetos coabitam. O que eles têm de comum é também o espaço em que as suas diferenças se articulam, auxiliando na abertura dos problemas e das diferentes soluções.

Mesmo com nosso lembrete da importância de Guattari e do seu encontro com Deleuze, o leitor pode ter a impressão, em alguns pontos correta, de que no final das contas tratamos mais com a obra e o pensamento deleuzeanos. Isso decorre do fato de este ser um trabalho fundamentalmente de Filosofia, e por mais que Guattari fosse grande conhecedor da história da Filosofia e fosse um frenético e criativo pensador, talvez não fosse a figura do filósofo a que melhor lhe vestisse. Sua prática política e psico-institucional sempre foi o grande motor de suas atividades, e sua circulação pelas mais diversas áreas do pensamento e da prática talvez lhe coloquem mais como um “coringa” das diversas disciplinas do que como um Filósofo que habita e tira seu material em uma relação com o fora²², como o fazia Deleuze. Em verdade, o próprio contato de Deleuze com Guattari pode ser entendido, em parte, como esse contato do filósofo com o fora, que é necessário para a criação. O ponto mais importante, porém, tendo em vista a nossa definição previamente dada da própria Filosofia como criação de conceito, está no fato de que, como diz Deleuze (2016 [1984b], p. 250), Guattari pensa mais através de desenhos ou diagramas (que abundam sua obra, para além do próprio objetivo teórico de criar uma “diagramática”), enquanto a Deleuze interessam os conceitos.

Ainda tendo em vista nossa ênfase no presente trabalho como sendo uma obra de Filosofia, o leitor pode se perguntar se o texto não habita antes a disciplina econômica, considerando a nossa problemática monetária. Entretanto, o modo como geralmente a ciência econômica ou a economia política, por vezes mesmo heterodoxas, colocam a questão do dinheiro é atravessado por preocupações e temas alheios a nosso objetivo, filosófico. Algumas questões e “tecnicidades” importantes para a teoria monetária na economia, como a inflação, o preço, a taxa de juros (ideal), a política monetária e fiscal, a oferta e a procura etc. não são nossas principais preocupações e possuem apenas presença lateral ou secundária. Os temas e questões que nos interessam e preocupam são relacionados à Filosofia, sobretudo à Filosofia Política, como o poder, o Estado, o desejo, a subjetividade etc. É claro que alguns setores da economia heterodoxa se preocupam com todas essas questões também (e é válido se questionar se aí eles já não estariam fazendo, também, Filosofia), mas mesmo ali, em muitos casos, esses

²² “no processo de escritura com Deleuze há dois tipos de funcionamento de desejo muito diferentes um do outro. Deleuze é filósofo, eu não sou filósofo. [...] Há certamente um desejo filosófico em Gilles que não se inscreve de modo algum na tradição da história da filosofia, mas que faz parte de um território filosófico — em todo caso, os filósofos fazem parte de sua família, de Deleuze, não da minha” (GUATTARI, 2016, p. 21).

problemas são submetidos às preocupações maiores que primeiro mencionamos (por exemplo: RESENDE, 2020; 2022; BELLUZZO; GALÍPOLO, 2021). Assim, nossa perspectiva está a meio caminho entre a economia política e a filosofia política, e o dinheiro é arrancado da pobreza conceitual a qual a economia muitas vezes o submete. Talvez o modo mais sucinto, e geral, de caracterizar nossa empreitada seja ainda o inaugurado por Marx: “crítica da economia política”, mesmo se saímos dos parâmetros em que o marxismo ortodoxo muitas vezes a confina. Resumindo, nosso trabalho evidentemente se dá permeado por questões econômicas, mas nem por isso deixa de ser um trabalho filosófico. Ele se dá em um *encontro*, e, como diz Deleuze:

O encontro de duas disciplinas não é feito quando uma se põe a refletir sobre a outra, mas quando uma se apercebe de que deve resolver, por sua conta e com seus próprios meios, um problema semelhante àquele que é também colocado em outra disciplina. [...] São as mesmas agitações em terrenos totalmente diferentes (DELEUZE, 2016 [1986b], p. 301).

Esse encontro, porém, é múltiplo, e não apenas entre a economia e a Filosofia. Essa multiplicidade é uma condição objetal, colocada pelo nosso próprio objeto-problema de estudo: o dinheiro ou a moeda. Como argumentam, de diferentes maneiras, Viana (2019) e Smithin (2013), a pesquisa sobre o dinheiro precisa construir uma ontologia e, nesse sentido, a aliança com a Filosofia se faz necessária e evidente. Uma ontologia da moeda, entretanto, coloca não apenas a necessidade do encontro da problemática monetária com o pensamento de tipo filosófico, mas coloca, por ser uma ontologia, a necessidade de circular pelos diversos campos do saber, sobretudo sociais e humanos, que atravessam o espaço ontológico perseguido em sua multiplicidade real. Smithin (2013, p. 20), em um texto sobre os pré-requisitos para uma filosofia do dinheiro, afirma que uma teoria com essa ambição precisa partir de uma “ontologia social realista”, e, assim, “um entendimento completo de problemas monetários e financeiros (e, portanto, de ‘problemas econômicos’ em geral) irá requerer bem mais um aporte interdisciplinar do que é correntemente a norma na academia” (SMITHIN, 2013, p. 19). Viana, na mesma direção, e mais explícito e enfático, comenta que

Uma ontologia da moeda pode alimentar diversos campos do saber e produzir modos de comunicação entre estudiosos que até hoje não estão disponíveis. Por meio da exposição de uma tal ontologia, também seria possível explicitar o alcance epistemológico da moeda, isto é, tornar evidente o que há em seu conceito que faz com que mereça a atenção de campos distintos do saber. Se há concepções divergentes do objeto moeda, o motivo deve estar tanto nas sobreposições dos próprios campos de estudo quanto no fato de que a operação do conceito transborda a rigidez das fronteiras disciplinares (VIANA, 2019, p. 27).

Colocando de modo esquemático, a Filosofia do Dinheiro tem como objeto esta “ontologia da moeda” ou “ontologia social realista” que faz perpassar, devido à própria natureza da

problemática monetária, os diversos campos do saber, para além da economia que, inclusive, tende a se fechar em um campo disciplinar bem limitado. É essa preocupação ontológica que faz com que entre a Filosofia e seu fora exista uma fronteira borrada ou móvel, e com que “A filosofia não se ach[e] em estado de reflexão exterior sobre os outros domínios, mas em estado de aliança ativa e interior com eles” (DELEUZE, 2016 [1983a], p. 228). Por fim, esta necessidade de trabalhar com fronteiras disciplinares borradas também se apresenta diante de uma realidade social cada vez mais integrada e transversalizada, e as disciplinas se dissipam na mesma medida em que “seus objetos” se atravessam na realidade. Assim, segundo Jason Read,

a própria divisão entre uma análise econômica, que funciona com uma demarcada e determinada área de existência — a economia como a esfera em que bens e serviços são produzidos e circulados — e uma análise filosófica — que lida com percepção, desejos e conhecimento humanos sob a suposição de que estes são, ao menos implicitamente, a-históricos — agiria como uma barreira fundamental ao apreender as transformações do presente (2003b, p. 2-3).

Nessa direção, é importante salientar, a nossa aliança com outras ciências e áreas do saber, como a antropologia, a sociologia, a economia e a psicanálise não coloca a filosofia como superior às outras, mas como trabalhando com e a partir delas: “ao contrário de parir ciências, o que a filosofia costuma realizar é *anexar* a ela mesma outras ciências na forma de suplementações” (MADARASZ, 2022a, p. 464. Grifo no original). Esse modo de trabalhar *com* as diversas ditas ciências humanas se justifica, especialmente, pois com a complexificação cada vez maior das relações sociais, o “Homem” deixa de ser um objeto passível de estudo em sua interioridade, colocando a necessidade de explorar imediatamente toda a materialidade maquínica e biológica — a chamada “natureza” — colocada que o produz e que por ele é produzida de maneira transversal, o que fica claro nas problemáticas tanto do chamado antropoceno ou capitaloceno, quanto da biopolítica e do que alguns marxistas chamam de subsunção real da vida aos ditames do capital. Assim, o resultado é que “com a dissolução das tradicionais fronteiras teóricas, a partir das quais se assegurava a coerência do conceito de Homem, se colocam conseqüentemente ao escrutínio as relações humanas e *não humanas*” (MADARASZ, 2022a, p. 464-5. Grifo no original).

Nosso objetivo principal é demonstrar qual a teoria do dinheiro presente na obra de Deleuze & Guattari, com seus diferentes elementos e momentos sendo articulados de modo coerente, além de ligados à sua filosofia política. Esses elementos aparecem de modo disperso ao longo dos seis primeiros capítulos, e ao último são integrados em uma tentativa sintética de produção de uma teoria deleuzo-guattariana do dinheiro, que já envolve contribuições de outros autores, com objetivos e interesses similares. Os nossos objetivos específicos estão em

demonstrar o papel do dinheiro e da dívida na “história universal da contingência”; entender a relação entre Estado, dinheiro e imposto; esclarecer a relação entre dinheiro e desejo; entender o papel singular que o dinheiro adquire no capitalismo e em seu devir neoliberal; e dar alguns elementos para pensar usos anti-capitalistas do dinheiro.

Sucintamente, o conceito de dinheiro que apresentamos possui três elementos centrais: 1) é um elemento fundamental no processo de descodificação a partir do qual o capitalismo se constrói; 2) a dualidade do dinheiro, entre fluxo de financiamento e entre meio de pagamento, entre dinheiro criado *ex nihilo* que determina o possível e o futuro, e dinheiro que apenas consome dentre os possíveis já disponíveis, dinheiro de troca; 2) o vínculo Estado-dinheiro, via imposto, e a ideia de que o dinheiro é uma criatura do Estado. O ponto 1 é base dos outros dois, mesmo se a descodificação monetária estatal e capitalista difiram. O que liga os pontos 2 e 3 é a possibilidade, colocada por Deleuze, de que o fluxo de financiamento não é apenas do capital, mas que está presente também nos gastos estatais, o que coloca a questão da luta pelo fluxo de financiamento. Assim, se tentarmos definir o dinheiro capitalista provisoriamente, mas uma definição que só ficará totalmente clara com o decorrer da leitura do texto, ele poderá ser dito *o vetor fundamental da descodificação, criatura estatal, mas que o Estado não é capaz de controlar em absoluto, em que convivem dois modos sobrepostos, em que o mais desterritorializado (financiamento) domina e determina o menos desterritorializado (dinheiro de troca), e produz, assim, o porvir através da integração do desejo à máquina capitalista por uma relação de dívida.*

* * *

Agora passamos rapidamente a um resumo dos momentos do desenvolvimento de nosso trabalho, bem como de sua progressão. No primeiro capítulo, intitulado “Recomeçando do começo”, trata-se de “limpar o campo” da problemática monetária e recolocar o problema em nossos termos, utilizando alguns desenvolvimentos deleuzeanos sobre a noção de problema. Aqui introduzimos a crítica da “imagem ortodoxa do dinheiro”, dimensão pré-filosófica que determina as condições do teoria monetária em suas versões dogmáticas. Para tanto, criticamos as concepções monetárias ortodoxas e suas “robinsonadas”, que deduzem o dinheiro lógica e/ou historicamente de alguma forma de escambo original. Assim, desenvolvemos o que seria um aporte genealógico sobre a gênese do dinheiro, em contraposição às histórias de Origem. Aqui fazemos recurso a Foucault em dois sentidos diferentes, mas conexos: buscamos a sua explanação sobre as origens do dinheiro no caso da Grécia Antiga, referenciadas por Deleuze & Guattari nos dois volumes de *Capitalismo e Esquizofrenia*, e, juntamente, explicitamos o que

seria uma abordagem genealógica da “origem” do dinheiro, colocando a trabalhar conjuntamente a empreitada foucaultiana e os desenvolvimentos deleuzeanos sobre o simulacro e a crítica do esquema teleológico de Origem-Desenvolvimento-Telos. Esse aporte foucaultiano retorna na teoria deleuzo-guattariana sobre a relação entre dinheiro e imposto, a qual tomamos um primeiro contato. Além disso, ela determina o entendimento de Deleuze & Guattari do *New Deal*. Por fim, e em conexão com a contribuição de Foucault, estabelecemos os primeiros aspectos da relação necessária entre dinheiro e dívida.

No segundo capítulo, intitulado “Economia libidinal e ontologia social”, colocamos de maneira ainda geral temas e conceitos que serão desenvolvidos e utilizados ao longo dos capítulos subsequentes. Começamos por estabelecer a relação entre economia libidinal e economia política, bem como em qual sentido elas são uma e a mesma economia. Após, colocamos algumas questões do método de pensamento de Deleuze & Guattari relativas a conceitos basais como *molar* e *molecular*, *desterritorialização* e *reterritorialização*, *forças* e *formas*, *desejo*, *fluxo* e *códigos* etc. Na sequência explanamos sobre as três sínteses do inconsciente e sua relação com as operações (extraídas livremente de Marx) de produção, distribuição e consumo. Em seguida efetuamos uma exposição, apenas no que concerne e concernirá a nossos objetivos e interesses, sobre a crítica da psicanálise e de seu familismo. Seguimos ao debate de uma das importantes fontes de Deleuze & Guattari quando se trata de toda a sua concepção sobre o desejo e sua relação com o social: Pierre Klossowski e suas intuições sobre o desejo, a repressão e o investimento social, bem como do que ele chamou de “moeda viva”. Por fim, desenvolvemos mais alguns conceitos básicos que atravessam *O anti-Édipo* e que serão fundamentais para o entendimento dos capítulos subsequentes, sobre as diferentes máquinas sociais: os de corpo sem órgãos, antiprodução, *socius* e corpo pleno (esses conceitos retornam, ainda, ao fim do último capítulo, quando propomos o papel do dinheiro no delineamento de um corpo pleno do comum).

Os capítulos de 3 a 5 possuem todos um título comum: “História universal da contingência”, seguido de sua especificidade. Os três capítulos tratam das diferentes máquinas ou formações sociais avançadas por Deleuze & Guattari, tanto em *O anti-Édipo* (capítulos 3 e 4) quanto em *Mil Platôs* (capítulo 5). O terceiro capítulo, “As máquinas sociais pré-capitalistas” reserva-se para falar conjuntamente das duas grandes máquinas pré-capitalistas presentes em *O anti-Édipo*, a territorial primitiva e a despótica bárbara. Por mais que sob certos aspectos estas duas máquinas sejam radicalmente diferentes, sob outros elas têm algo em comum, visto que são ambas regidas por regimes de codificação/sobrecodificação, enquanto a máquina capitalista

abandona os códigos e funciona através do que os autores chamam de axiomática, e é por isso que deixamos as duas no mesmo capítulo e separamos um capítulo específico para a máquina capitalista.

Começamos o capítulo 3 com uma explicação sobre o funcionamento dos códigos e dos regimes de codificação e sobrecodificação próprios das máquinas pré-capitalistas. Em seguida, seguimos a uma discussão sobre a máquina territorial primitiva, focando nos aspectos que direta ou indiretamente terão a ver com o tema da dívida e do dinheiro, como a troca e as relações de aliança. Uma das bases teóricas de Deleuze & Guattari para pensar sobre isso no caso “primitivo” é a segunda dissertação da *Genealogia da moral*, de Nietzsche, portanto voltamos também a seu texto. Na continuidade, fazemos um debate com temas e autores da antropologia, como Lévi-Strauss, Mauss e Clastres, que se centram ao redor dos temas da reciprocidade, da dádiva e da dívida. Na sequência trazemos algumas contribuições importantes para Deleuze & Guattari advindas da antropologia marxista de base althusseriana, basicamente a distinção entre os aspectos sociais que seriam determinantes e os que seriam dominantes nas diferentes formações sociais. Por fim, ainda sobre a máquina territorial primitiva e em debate com a antropologia, seguimos com o debate sobre a existência ou natureza de algo como o dinheiro nessas sociedades e, propondo o conceito de inspiração clastreana de *contra-dinheiro* tentamos estabelecer critérios tanto de englobamento quanto de diferenciação dessas “moedas sociais” em relação ao dinheiro despótico ou ao dinheiro capitalista.

Passamos, ainda no âmbito do terceiro capítulo, à máquina despótica bárbara, na qual explanamos sobre duas fontes conceituais, Nietzsche e o *Urstaat* e Marx e a forma asiática de produção. Com o que é basicamente a formação de Estados Arcaicos Imperiais, temos a criação da escrita, e tentamos estabelecer aspectos de correlação entre escrita e dinheiro, em certa medida co-constitutivos. Explicamos ainda como a dívida finita das sociedades primitivas se torna na dívida infinita dos Estados Arcaicos, e como essa dívida é correlata do sistema do julgamento e da culpa diante da Lei. Ao fim do capítulo, definimos o conceito de “mais-valor de código”, que subjaz à lógica sócio-econômica das máquinas pré-capitalistas.

No quarto capítulo, “A máquina capitalista civilizada”, por razões quase evidentes, começamos com uma discussão sobre a presença de Marx na obra dos nossos autores, bem como de sua relação com o marxismo e o que isso implica na questão monetária. Dando continuidade, entramos propriamente na questão do capital e do capitalismo, com a passagem do chamado capital de aliança (mercantil ou bancário) ao capital filiativo (industrial) pela

conjunção entre os fluxos de trabalho e os fluxos de capital. Em seguida, entramos em um dos pontos que é o cerne de nosso argumento e da contribuição de Deleuze & Guattari para a filosofia do dinheiro e a teoria monetária, qual seja, a sua teoria da dualidade do dinheiro, que afirma haver uma diferença de natureza entre o dinheiro de financiamento (“capital”), que entra no balanço da empresa, e o dinheiro meio de pagamento, que entra no bolso do assalariado. Essa dualidade do dinheiro se estabelece em uma relação diferencial entre capital e trabalho que é estruturante do capitalismo enquanto tal. Para bem estabelecer esses pontos, o debate é atravessado por uma passagem interna ao pensamento de Deleuze, entre uma fase mais estruturalista, anterior a *O anti-Édipo*, e o maquinismo posterior ao encontro com Guattari. Como argumentamos, essa passagem se faz acompanhar da passagem de uma discussão sobre o valor, estrutural, a uma discussão sobre o dinheiro, maquínica, que através do estabelecimento da dualidade monetária dá uma nova cara para a dívida infinita. Passamos então a uma exposição sobre o tipo de mais-valor próprio ao capitalismo, maquínico e de fluxo. Após, discutimos o significado da noção de esquizofrenia, além de salientar que a noção de paranoia é tão importante quanto para o entendimento dos movimentos do capitalismo e dos deslocamentos de seus limites, sempre tendo em vista seu aspecto monetário. Por fim, introduzimos o que Deleuze & Guattari qualificam como a axiomática capitalista, axiomática de quantidades abstratas, que é atravessada por uma lógica monetária, além dos Estados como modelos de realização dessa axiomática.

No quinto capítulo, último sobre a “História universal da contingência”, sobre o “aparelho de captura” e a “máquina de guerra”, entramos propriamente nas contribuições de *Mil Platôs*. No segundo volume de *Capitalismo e esquizofrenia*, publicado oito anos após o primeiro, Deleuze & Guattari aumentam a quantidade de máquinas abstratas ou sociais, ou, simplesmente, formações sociais, que atravessam a sua história universal. Entretanto, não se trata de apenas um aumento na lista, visto que essas introduções visam a deixar o esquema previamente estabelecido mais dinâmico e ainda mais contingente. Eles introduzem, dentre outras de menor importância para nossos interesses, o aparelho de captura e a máquina de guerra, sendo a primeira uma espécie de nova teoria da gênese do Estado, que retém e retoma vários aspectos da teoria da máquina despótica bárbara ou *Urstaat*, mas também introduz novos elementos, sobretudo de preocupação econômica. De certa maneira, portanto, essa discussão sobredetermina a anterior, e com o Aparelho de captura temos uma teoria do Estado que serve tanto para o Estado Arcaico quanto para o Estado enquanto mecanismo de passagem para o capitalismo quanto, finalmente, uma teoria própria do Estado capitalista. No mesmo capítulo

também estabelecemos a distinção entre o aparelho de captura (Estado) e a máquina de guerra, que é uma forma independente da organização de tipo estatal. No item 5.4, sobre “Cartalismo e neocartalismo”, após termos apresentado as teses de nossos autores sobre o aparelho de captura como aparelho de monetização do campo social, efetuamos um debate com a corrente da teoria monetária que tem essa ideia como um de seus principais axiomas. A MMT, uma versão atual do (neo)cartalismo, desenvolve essa ideia em sentidos progressistas que criticam a ortodoxia *mainstream* e as políticas de austeridade fiscal, que tanto tem prejudicado as sociedades mundo afora (inclusive a brasileira). Dessa forma, com o engajamento com essa externalidade, abrimos a perspectiva de o quanto o pensamento deleuzeano sobre o dinheiro, em sua perspectiva “cartalista”, embora nunca declarado nesses termos, pode ajudar ao pensar uma transformação no dinheiro e nas práticas monetaristas dos Estados modernos. Esse engajamento com as problemáticas abertas pela MMT, continua a circular em nosso trabalho e é retomado de maneira geral em nosso último capítulo. Ainda no eco da discussão sobre o neocartalismo adentramos a problemática da relação entre soberania e dívida pública, e em que sentido a segunda afeta a primeira.

Após o estabelecimento das bases da teoria da máquina de guerra e do aparelho de captura, bem como do excursão sobre o (neo)cartalismo, entramos em um momento conceitual que máquina de guerra e aparelho de Estado deixam de ser independentes e se encontram: é esse o momento que o Estado interioriza a máquina de guerra e cria para si uma instituição militar, um exército. Essa relação entre máquina de guerra e Estado, bem estabelecida por Deleuze & Guattari, não é por eles desenvolvida explícita e satisfatoriamente no que concerne a suas relações com o dinheiro e o Capital. Dessa forma, estabelecemos estas relações através de outros autores, como Graeber e Alliez & Lazzarato. Ainda nessa discussão sobre a relação entre a guerra e o dinheiro introduzimos a noção de máquina de guerra mundial do capital, que produz para si um espaço liso global para além dos Estados e que toma a economia como continuação da guerra por outros meios.

Com o capítulo de número 6, “Sociedade de controle e dinheiro”, nos enveredamos para as contribuições deleuzeanas sobre os desenvolvimentos mais contemporâneos do capitalismo, por ele conceituado como sociedade de controle, bem como para teorizações sobre o neoliberalismo e a financeirização feitas com as teses deleuzeanas em mente, com o auxílio de alguns comentadores que já o fizeram. Começamos por desenvolver a relação entre sociedade de controle e endividamento, que estabelece o que Maurizio Lazzarato (2017) chama de economia de dívida, que produz uma nova forma de conjunção entre capital e trabalho, que não

passa pela mediação salarial. Passamos a um debate sobre a natureza do neoliberalismo, sobredeterminando as contribuições deleuzeanas com a pesquisa foucaultiana e marxiana sobre a sociedade e economia neoliberais, dando especial atenção à transformação do trabalho em capital humano. Passamos à uma discussão sobre a natureza do Estado neoliberal, como como de sua política monetária. Por fim, passamos ao que Deleuze & Guattari chamam de totalitarismo anarcocapitalista, que se constitui através da diminuição ao mínimo possível dos axiomas econômicos, mantendo apenas os relativos ao equilíbrio fiscal e à taxa de inflação. Também discutimos em que sentido esse totalitarismo neoliberal ou de mercado se relaciona com a expansão e intensificação da axiomática capitalista, tornando cada vez mais todas as esferas da existência em quantidade abstrata. Dando seguimento ao capítulo entramos propriamente na discussão sobre a financeirização, na qual passamos por uma explanação os processos de financeirização da vida e levantamos a hipótese de que a finança contemporânea se transformou em uma das principais instâncias de antiprodução do capitalismo atual, uma que Deleuze & Guattari não tiveram tempo de perceber em toda a sua grandeza.

Em nosso sétimo e último capítulo, “Por uma teoria deleuzo-guattariana do dinheiro”, trazemos o que talvez sejam as contribuições mais originais de nosso trabalho, e que supõe como acúmulo os capítulos precedentes. No capítulo tentamos estabelecer, a partir dos conceitos de Deleuze & Guattari o que seria uma teoria do dinheiro, em sentido amplo, que se enquadre em suas preocupações, e que vai além do que está explícito em sua obra sobre o tema. Dessa forma, começamos por trazer as contribuições de Jon Roffe e Eugene Holland sobre o mercado capitalista, bem como a diferença dele em relação ao mercado em geral. Em seguida, passamos a uma discussão sobre a relação entre troca, diferença, indiferença e equivalência, propondo uma noção propriamente deleuzeana, diferencial, de troca, incluindo a capitalista. Passamos então a estabelecer alguns critérios sobre a diferença entre o empírico e o transcendental quando se trata do dinheiro, e pensar o que seria um pensamento do dinheiro dentro do empirismo transcendental proposto por Deleuze, formando a noção de campo monetário transcendental. Essa discussão nos leva ao debate sobre a relação entre tempo abstrato e tempo de trabalho, e à função do dinheiro neles, juntando Kant, Marx e Deleuze para pensar o dinheiro como o campo de subjetivação diferencial do sujeito capitalista, além da relação geral que se estabelece entre o dinheiro e a produção do tempo. Na sequência adentramos a questão da confiança no dinheiro, na qual fazemos um paralelo, na verdade mais que isso, com a discussão deleuzeana sobre a crença no mundo. Segue-se uma questão deleuzeana por excelência: *quem?*: quem acha que o dinheiro é assim ou assado? Ou melhor,

quem quer que o dinheiro seja isso ou aquilo, de tal ou tal modo? Com a pergunta pelo “quem?”, o “quem quer?”, revela-se algo sobre a natureza múltipla e eminentemente política do objeto monetário. Com essa pergunta sobre “quem” colocamos alguns elementos que são retomados na seção seguinte, na qual pensamos o dinheiro como uma máquina abstrata e como um diagrama (os mesmos que Guattari tanto gostava), um diagrama que mapeia as grandes posições sobre o que o dinheiro é, cada uma revelando um aspecto central desse objeto múltiplo. Em seguida, fazemos uma pequena discussão sobre a relação entre imagens do pensamento e o dinheiro, e vice-versa, na qual retornamos à crítica da imagem ortodoxa do dinheiro para contrapô-la uma outra imagem do dinheiro sem imagem. A seguir efetuamos uma segunda pergunta propriamente deleuzeana: parafraseando Deleuze parafraseando Spinoza, perguntamos “O que pode o dinheiro?”, reabrindo o problema de suas potências já evocado com a discussão com o cartalismo e trazendo as proposições do dinheiro do comum, a partir de Negri & Hardt e outros pós-operaístas, e *crédito infinito*, que fundamentam ou são fundamentados na ideia de pensar o comum como uma nova superfície de inscrição do desejo.

* * *

O argumento geral da tese é do que a teoria deleuzo-guattariana do dinheiro o coloca como terreno e objeto de luta política fundamental, para além tanto da perspectiva ortodoxa que afirma o dinheiro ser neutro e apenas um véu sobre a economia real, quanto de algumas versões do marxismo que se contentam com uma teoria simples do fetichismo da mercadoria ou do dinheiro, de efeito resignante. O dinheiro nos dá a entender todo o complexo dos *socius*, especialmente do capitalista, além de suas transformações. Por essa mesma razão, ele nos dá coordenadas de luta se for encarada nesses termos, como algo fundamental para a definição do campo dos possíveis, da abertura do porvir, da produção de subjetividade. O dinheiro certamente não esgota as possibilidades da ação política, mas não tomá-lo como objeto político tende a diminuir a força mesmo das lutas que não se colocam nesse terreno em primeiro lugar. O dinheiro precisa ser tomado como objeto filosófico por excelência para que seja arrancado da *doxa* da neutralidade, que só serve aos poderes capitalistas. Trazer à tona seu caráter problemático possui efeitos tanto teóricos quanto práticos para que o dinheiro possa deixar de ser um mecanismo de *poder* estado-capitalista e se torne um veículo da *potência* desejante e comum.

CAPÍTULO 1 — RECOMEÇANDO DO COMEÇO

Em nosso primeiro capítulo, de natureza preliminar em relação aos capítulos subsequentes, trata-se de “limpar o campo” da discussão, colocando a problemática monetária em nossos termos. Para tanto, começamos por fazer uma crítica geral das perspectivas ortodoxas ou *mainstream* da teoria monetária, que fazem parte do que chamamos de “imagem ortodoxa ou dogmática do dinheiro” e possuem no mito do escambo e no que o acompanha, implícita ou explicitamente, sua base fundamental. Reivindicamos a importância da colocação de problemas para abrir o caminho de uma discussão teórica sobre a “origem” ou “gênese” do dinheiro que se qualifique como genealógica, contra a metafísica da origem que permeia o mito do escambo. Com essa pretensão genealógica avançamos a contribuição de Foucault em sua investigação sobre a introdução do dinheiro na Grécia Antiga, baseada sobretudo no historiador Edouard Will e resgatada por Deleuze & Guattari em *O anti-Édipo*. Ao fim do capítulo, fazemos uma alusão geral ao fato de que, em nossa perspectiva, acompanhando os autores, há uma relação analítica entre dinheiro e dívida, contrariando a abordagem ortodoxa.

1.1 Crítica da imagem ortodoxa da economia

A ortodoxia monetária, no sentido em que aqui tomamos, possui diversos avatares teóricos históricos, passando tanto pela economia política clássica, pelo marginalismo e pela teoria neoclássica ou pelo monetarismo ou quantitativismo (teoria quantitativa da moeda) de Friedman e dos neoliberais. O que podemos chamar, parafraseando Deleuze (2006 [1968a], p. 192), que fala em “imagem dogmática”, “ortodoxa” ou “moral” “do pensamento”, de *imagem ortodoxa da economia e do dinheiro*, e que sempre tende a dominar o discurso econômico e a ecoar o senso comum e o bom senso do sujeito médio das sociedades capitalistas, consiste em alguns pressupostos ou princípios genéricos que reaparecem, por vezes repaginados ou complexificados, nestes diferentes avatares da ortodoxia. O postulado ortodoxo que mais nos interessa é o da *troca* (cf. LITAKER, 2014, p. 8), pois é basilar aos outros, do *equilíbrio*, da *neutralidade do dinheiro*, da *necessidade*, da *mensurabilidade e quantificação*, do *metalismo* ou *quantitativismo*, do *individualismo*, do *racionalismo*, da *escassez*. O princípio da troca ou princípio troquista diz, basicamente, que a atividade essencial do fenômeno econômico, sua essência, é a troca, e que mesmo em sistemas econômicos altamente complexos o que está a ocorrer é uma troca generalizada de valores. O dinheiro, na mesma linha, é concebido como essencialmente um *meio de troca* — “A opção pela ênfase na moeda como meio de troca é dominante, quando não hegemônica, nas instituições de ensino” (RESENDE, 2020, p. 64).

As teorias do dinheiro são geralmente acompanhadas por uma “história”, uma história do dinheiro [*money story*] (WRAY, 2003, p. 59), que reconta como o dinheiro teria surgido e que explica seu desenvolvimento e funções. Como coloca David Graeber, “quase todas as histórias do dinheiro têm início por relatos imaginários sobre o escambo” (2016, p. 510, n. 1). “Quase todas”, pois, como mencionamos, a hegemonia discursiva e de pensamento é sempre ou quase sempre a da ortodoxia. Dessa forma, pouco importa que a teoria do escambo tenha um caráter imaginário e fantasioso (2016, p. 35-6), pois “o Mito do Escambo não pode desaparecer porque é central para todo o discurso da economia” (2016, p. 59).

Foi contando a história da suposta passagem de um sistema de escambo para a troca monetária que Adam Smith “criou efetivamente a economia como disciplina”²³ (GRAEBER, 2016, p. 37). Smith imagina uma sociedade em que não há dinheiro, em que este “ainda não foi inventado”: como haveriam de se dar as trocas econômicas em uma dada sociedade? (Percebamos que a troca é colocada como dado). Para Smith, os diferentes agentes econômicos trocariam os frutos de seus trabalhos diretamente: o agente A troca quatro dos peixes que pescou por uma bota do agente B, ou por um queijo do agente C, ou o agente B troca sua bota pelo queijo do agente C etc. Essencial da história de Smith é que em tal sistema econômico, caracterizada pelo escambo [*barter*], não há dinheiro efetivamente, mas há divisão do trabalho, propriedade privada e mercado. Como surge o dinheiro, entretanto? Ora, esse sistema de trocas diretas possui um grande inconveniente: ele necessita de uma dupla coincidência de desejos ou necessidades. Ou seja, agente A e agente B só conseguem permutar entre si se *ambos* tiverem a vontade de obter o bem (material ou simbólico, “coisa” ou serviço) que o outro agente está disponibilizando para a troca. Uma primeira solução para esse problema é a troca indireta: se o agente A deseja adquirir o queijo do agente C, mas o agente C não deseja adquirir os peixes do agente A, mas, por exemplo, uma bota, o agente A pode trocar seus peixes pela bota do agente B e, então, trocar a bota pelo queijo do agente C. Evidentemente, tal sistema está longe de ser o mais eficiente. Na história do escambo, entretanto, se desenvolve uma segunda solução para o problema da coincidência de desejos: com o tempo, paulatinamente, uma mercadoria em específico, por exemplo, o ouro, é escolhida pelos diferentes agentes como uma mercadoria universal, um equivalente geral, que todos os agentes do mercado em questão irão aceitar ao

²³ É válido mencionar, entretanto, que os argumentos e até os exemplos de Smith se parecem em muito com os de filósofos islâmicos dos séculos XII e XIII, que provavelmente o influenciaram (GRAEBER, 2016, p. 355). Ainda, enquanto Graeber toma Smith como o grande clássico da teoria do escambo, Dodd (2014, p. 17-23) coloca nesta posição o trabalho de Carl Menger, “Sobre as origens do dinheiro”, de 1892, como a melhor apresentação da teoria. Menger é especialmente popular entre libertarianos e neoliberais, sendo colocado pelo próprio Mises como tendo resolvido as questões básicas de teoria monetária (AGGIO; ROCHA, 2009, p. 156, n. 6).

efetuar suas trocas. Assim, basta eu ter uma mercadoria qualquer para obter, via troca, esta mercadoria universal, e basta eu ter a mercadoria universal (em quantidade adequada) para obter qualquer outra mercadoria disponível no mercado. Essa mercadoria universal terá como característica fundamental a de ser meio de troca e é esta mercadoria o que a história do escambo e a ortodoxia econômica conceituam como o dinheiro. Essa história nunca deixa de habitar o inconsciente da ortodoxia econômica, constituindo sua imagem pré-conceitual, algo que serve de fundamento à economia enquanto objeto e disciplina:

essa história teve um papel crucial não só na fundação da economia como disciplina, mas na própria ideia de que exista algo chamado ‘economia’, que funcionava com regras próprias, separado da vida moral ou política — ou seja, algo que os economistas podiam tomar como campo de estudos. ‘A economia’ é a área em que exercemos nossa propensão natural a intercambiar e permutar. Ainda estamos intercambiando e permutando e sempre estaremos. A moeda é apenas o meio mais eficaz para isso (GRAEBER, 2016, p. 41).

Dessa forma, o mito do escambo sustenta tanto o princípio troquista quanto o princípio de neutralidade do dinheiro, pois “os economistas passaram a ver a própria questão da presença ou ausência do dinheiro como algo sem importância especial, uma vez que o dinheiro é apenas uma mercadoria, escolhida para facilitar a troca, e que usamos para medir o valor de outras mercadorias. Fora isso, ele não tem nenhuma outra qualidade especial” (GRAEBER, 2016, p. 60). O mercado é tomado como uma realidade dada e formal, e o dinheiro como um desenvolvimento deste que não é mais do que uma simples mercadoria — “o troquismo nos direciona à instituição do mercado como o fundamento e o motor da organização social” (LITAKER, 2014, p. 11). Na perspectiva da teoria econômica ortodoxa,

a troca mercantil é tratada como coextensiva à atividade econômica. Supõe-se que o mercado seja a mola mestra de todo o sistema, com base em uma suposta ‘propensão natural para negociar, permutar e trocar’ [*truck, barter and exchange*], como na formulação de Adam Smith. Nessa visão, os mercados como tais desempenham todas as funções necessárias de fornecer informações, coordenar atividades e garantir a eficiência produtiva. Além disso, o dinheiro não precisa realmente estar envolvido²⁴. Em princípio, tudo o que está acontecendo é precisamente escambo e troca (SMITHIN, 2013, p. 26).

Nessa linha, para a ortodoxia, já que a economia não passa de um complexo sistema de escambo, o dinheiro, em sua neutralidade, se constitui como um véu monetário (GRAEBER, 2016, p. 61; CENCINI, 2005, p. 84), que se coloca por cima do sistema das trocas, mas não tem uma efetividade ou uma causalidade próprios. Assim, a “ilusão troquista” constituída pela

²⁴ Os grandes modelos da teoria econômica não reservam espaço para a moeda (e, em verdade, precisam excluí-la) (VIANA, 2019, p. 409). Como aponta Viana (2019, p. 408), apesar de a moeda ser tida em teoria e pelo senso comum como objeto eminentemente econômico, a constituição desse saber enquanto ciência sempre tentou produzir uma “teoria econômica livre da moeda”: “O apagamento da moeda, no corpo do pensamento econômico, foi um processo longo e paulatino, que coincidiu com o desenvolvimento dos conceitos que atualmente associamos à teoria econômica, como trabalho, produção, consumo, preferência etc.”

“suposição de que os sistemas econômicos são sistemas não-monetários fechados em si, e que o dinheiro como reserva de valor é estritamente irrelevante para qualquer análise econômica” é uma versão restrita da tese mais geral que afirma que “o social é constituído de nada além de um estável sistema de trocas” (ROFFE, 2015b, p. 98-9).

Ligado ao princípio de neutralidade está a relação entre a “história do dinheiro” do tipo escambo com o liberalismo econômico, pois o mercado, a troca, a propriedade, são colocados como uma espécie de estado de natureza original: “Smith ampliou o argumento [de Locke], insistindo que propriedade, dinheiro e mercados não só existiam antes das instituições políticas, como eram os próprios fundamentos da sociedade humana” (GRAEBER, 2016, p. 37). Assim, se o dinheiro e o mercado são anteriores às instituições políticas como o Estado, e se um se desenvolve a partir do outro, o Estado não deverá ter ingerência sobre esse âmbito, que deverá ser deixado livre de interferências políticas — “tentativas políticas de remover o dinheiro do controle político são uma central, talvez constitutiva, característica da modernidade liberal” (EICH, 2019, p. 86). Há uma forte afinidade, portanto, entre a concepção do dinheiro como mercadoria, mercadológica, escambista, e o liberalismo enquanto oposição às “interferências” estatais ou sociais, o que o neoliberalismo herdará e acentuará. “Assim que o dinheiro é visto como uma entidade independente, algo que *possui* valor, que por sua vez é *possuído* por seu dono, a liberdade associada a ele torna-se em grande parte uma liberdade negativa: a liberdade de reter sua propriedade sem interferência” (DODD, 2014, p. 372. Grifo no original). Na problematização monetária *mainstream*, herdando nesse ponto de Smith, a função do governo no que concerne aos assuntos monetários não é mais do que a de tentar manter a estabilidade da moeda (GRAEBER, 2016 p. 37). Tanto o princípio de neutralidade do dinheiro quanto a afinidade entre o mito troquista e o liberalismo econômico parecem ser próximos, por fim, da pretensão de neutralidade política ou ideológica pregada pelos expoentes da ortodoxia econômica enquanto um “desenvolvimento científico que tem pouco conteúdo político ou ideológico” (FRIEDMAN, 2006, p. 171).

Há apenas um problema no grande mito teórico do escambo que se constitui como base pré-conceitual da ortodoxia: ele *não se verifica histórica ou antropológicamente*: “Até hoje, ninguém conseguiu localizar nem uma parte do mundo sequer onde o modo comum de transação econômica entre vizinhos seja na forma de troca [direta, ou escambo]” (GRAEBER, 2016, p. 43). Como comenta Graeber, os economistas, desde Smith, sempre procuraram sociedades sem dinheiro para verificar nelas o funcionamento da teorizada terra do escambo,

mas nunca a encontraram²⁵. O que se encontra em tais sociedades sem dinheiro é, via de regra, uma economia de dívida-dívida, como veremos em nosso terceiro capítulo.

Entretanto, não é por não se verificar antropologicamente (etnograficamente) que o mito fundador da economia como disciplina não tem uma antropologia implícita. Ele o tem, mas se trata de uma “antropologia filosófica”, especulativa ou, mais precisamente, ideológica: “Mais do que uma fábula, trata-se de uma antropologia, uma doutrina a respeito da essência do ser humano” (VIANA, 2019, p. 411). É nessa antropologia, talvez, que aparecem os caracteres fundadores da imagem ortodoxa da economia, e é nela que se colocam as bases de um pensamento econômico que, ao teorizar uma neutralidade da moeda, podem inclusive prescindir dela.

A exclusão e a dificuldade de reinclusão da moeda na economia [a disciplina] não são casuais. A exclusão acontece porque só na ausência da moeda é possível conceber um espaço de transações bilaterais em que não ocorre mediação de afetos, concretização de desejos e, sobretudo, disputas em torno de poder e prestígio. Ora, é precisamente essa esfera que denominamos *economia*, e que a disciplina homônima tem por função estudar (VIANA, 2019, p. 410. Grifo no original).

É só através do recurso a uma antropologia (ideológica), em dissonância com a disciplina da antropologia propriamente dita, que a economia consegue pensar todas as relações econômicas abstraindo de uma série enorme de fenômenos, como o poder, o desejo, o prestígio, os afetos e, nesse movimento, “liberar” o dinheiro dessas influências “extra-econômicas” e reduzir o econômico à sua pretensa natureza troquista, que envolve apenas interesse e necessidade e a “predisposição natural a trocar”. É apenas com o recurso implícito a uma antropologia, portanto, que a economia ortodoxa pode pensar todo o econômico como um “escambo generalizado”, mais ou menos complexo, e, dessa maneira, tirar do dinheiro qualquer papel ativo e causador.

Uma vez aceita essa antropologia implícita, é possível estudar qualquer comportamento mediado por relações monetárias sem que se admita o papel dessas mediações elas mesmas, quer dizer, pode-se partir do pressuposto de que esses comportamentos são apreendidos puramente, que a existência de um dispositivo que circula entre os partícipes (a moeda) não modifica em nada a essência desses comportamentos (VIANA, 2019, p. 411-2).

Como aponta Viana, entretanto, tudo aquilo que chamamos de “econômico” é, na verdade, constituído para muito além da simples troca: “O modo como trabalhamos, o que entendemos

²⁵ Vale mencionar que há espaços em que algo como o escambo acontece, mas não em sociedades “originais” ou antigas, como imaginava Smith: “há boas razões para acreditarmos que o escambo não é um fenômeno particularmente antigo, mas só se difundiu de fato nos tempos modernos. Na maioria dos casos que conhecemos ele acontece entre pessoas familiarizadas com o uso da moeda mas que, por uma ou outra razão, não têm tanto dinheiro disponível” (GRAEBER, 2016, p. 52). Daí o exemplo de presidiários utilizando cigarros como moeda, tão utilizado por economistas profissionais. “Mas aqui também estamos falando de pessoas que cresceram usando o dinheiro e agora precisam se virar sem ele” (2016, p. 53).

por poupança, investimento, imposto, custo, taxa, juro, tudo isso decorre da instalação de um instrumento que é mediador, como se diz, porém, não apenas das trocas, simplesmente, mas de diversas categorias, como credor e devedor, assalariado e investidor, rico e pobre, e assim por diante” (2019, p. 418). A redução ortodoxa ao princípio troquista é uma espécie de higienização do econômico, e por esse movimento, perde muito do que o atravessa, e talvez, inclusive, o mais importante.

Através dessa antropologia implícita na imagem ortodoxa da economia podemos ver mais três de seus princípios, todos correlatos e reunidos no princípio troquista: o da necessidade, o da mensurabilidade e o da quantificação. Como coloca Althusser (1980, p. 108-9), a economia clássica (cujos maiores expoentes são Smith e Ricardo), e a economia política moderna em sua esteira, se levantam com a construção de um “espaço econômico” constituído por um “*campo homogêneo*” cujos fenômenos são “*mensuráveis*” e “*quantificáveis*”. Como o autor demonstra, essa construção é dependente de uma antropologia especulativa (ideológica) que supõe o sujeito como sujeito de necessidade que se dispõe no processo de troca:

a Economia clássica só pode pensar os fatos econômicos como pertencentes ao espaço homogêneo de sua positividade e mensurabilidade²⁶, sob a condição de uma *antropologia ‘ingênua’* que funde, nos sujeitos econômicos e suas necessidades, todos os atos pelos quais são produzidos, distribuídos, recebidos e consumidos os objetos econômicos. [...] Os sujeitos, como sujeitos de necessidades, sustentam, pois, as atividades dos sujeitos como produtores de valores de uso, trocadores de mercadorias e consumidores de valores de uso. O campo dos fenômenos econômicos é assim fundado, em sua origem como em seu fim, no conjunto dos sujeitos humanos, que suas necessidades determinam como sujeitos econômicos. *A estrutura teórica própria da Economia Política tem a ver, pois, com relacionamento imediato e direto de um espaço homogêneo de fenômenos dados, e uma antropologia ideológica que fundamenta no homem sujeito das necessidades (o dado do homo oeconomicus) o caráter econômico dos fenômenos do seu espaço* (ALTHUSSER, 1980, p. 110. Grifo no original).

Segundo Althusser, fator determinante da antropologia implícita na Economia Política é a sua suposição de um “sujeito da necessidade”, sendo, portanto, a necessidade um motor fundamental do processo troquista, o que impele os agentes econômicos ao processo de troca,

²⁶ A economia “moderna”, também: “Os economistas modernos estão do lado dos clássicos, a despeito de suas diferenças de concepção, quando censuram Marx por produzir, em sua teoria, conceitos não-operatórios, isto é, excluindo a medida de seu objeto: por exemplo, o mais-valor. Mas essa censura volta-se contra os seus autores, pois Marx admite empregar a medida: para as ‘formas desenvolvidas’ do mais-valor (o lucro, a renda, o juro). Se o mais-valor não é mensurável, isso se deve justamente a que ele é o *conceito* das suas formas, por sua vez mensuráveis. Evidentemente essa simples definição altera tudo: o espaço homogêneo e plano dos fenômenos da economia política passa a ser então o simples *dado*, uma vez que exige o posicionamento de seu *conceito*, isto é, a definição das condições e dos limites que permitem tomar esses fenômenos por homogêneos, e portanto mensuráveis. Observemos tão-só essa diferença — mas sem esquecer que a economia política moderna permanece fiel à tradição ‘quantitativa’ empirista dos clássicos, posto que ela só conhece fatos ‘mensuráveis’” (ALTHUSSER, 1980, p. 109. Grifo no original).

ao mercado²⁷ — “É a necessidade (do sujeito humano) que define o *econômico* da Economia. O *dado* do campo homogêneo dos fenômenos econômicos nos é dado, pois, como *econômico* por essa antropologia silenciosa” (ALTHUSSER, 1980, p. 111. Grifo no original). O “campo homogêneo” que a economia ortodoxa intenta construir é, precisamente, o campo em que se dão as trocas, fundamentado nessa antropologia da necessidade e que possui no mito do escambo sua versão pseudo-histórica (seu mito de Origem). Nesse campo de homogeneidade, também a economia busca os seus fenômenos, que devem, necessariamente, ser mensuráveis e quantificáveis, e é nas trocas que a economia os encontra. Por fim, com a antropologia que a fundamenta “silenciosamente” temos mais um princípio que rege a imagem ortodoxa da economia: a sua *a-historicidade*, a sua pretensão de encontrar formas últimas e basais do comportamento e dos fenômenos econômicos que seriam trans-históricos e fariam parte da “natureza humana” (como, por exemplo, a teoria da escolha racional e do sujeito maximizador de seu interesse²⁸). Fundamentada na necessidade-interesse, a antropologia implícita da economia pode efetuar uma universalização absoluta do conjunto dos fenômenos econômicos, tornando uma multiplicidade heterogênea em um campo homogêneo:

Sendo todos os sujeitos identicamente sujeitos de necessidade, podem-se tratar os seus efeitos pondo entre parênteses o conjunto desses sujeitos: sua universalidade reflete-se então na universalidade das leis dos efeitos e suas necessidades — o que inclina naturalmente a Economia Política no sentido da pretensão de tratar no absoluto os fenômenos econômicos, para todas as formas de sociedade, passadas, presentes e futuras (ALTHUSSER, 1980, p. 112).

É importante notar, também, como essa antropologia não declarada, que constitui a imagem ortodoxa da economia, possui um valor moral e normativo (nesse sentido, poderíamos muito bem chamar de “imagem moral da economia”, como o faz Deleuze sobre a imagem moral do pensamento). No afã de explicar todo o comportamento e fenômeno econômico com base em uma antropologia do *homo oeconomicus* o discurso econômico, que envolve bem mais do que os profissionais da área, mas perpassa a mídia, o senso comum e a academia, acaba por criar as “realidades morais” em que a suposta natureza humana econômica da necessidade-troca se daria naturalmente. Ou seja, o discurso econômico possui valor não descritivo, mas propriamente normativo, ele diz do que deve ser antes do que é, e nesse movimento ajuda a criar a realidade econômica factual²⁹: é um discurso de direito que cria a realidade de fato, mas

²⁷ Veremos em outro momento (seção 4.1) como Deleuze & Guattari criticam as pretensões fundantes do conceito de necessidade, substituindo-o pelo de desejo.

²⁸ Veremos como Deleuze & Guattari diferenciam, e até opõem, desejo e interesse, sendo impossível reduzir o comportamento humano (econômico ou não) ao campo do interesse (cf. seção 4.1).

²⁹ “o discurso econômico funciona como uma linguagem que assegura o estabelecimento do código simbólico comum por intermédio do qual se elabora a maneira do grupo dizer, pensar e experimentar o real. Ela [sic] define os vínculos entre os fatos e os conceitos, distingue o essencial do acessório, seleciona os materiais do real que

que, no mesmo movimento, deixa transparecer como o fato não segue natural e espontaneamente a pretensão do discurso de direito. Assim, coloca Viana:

Basta abrir cadernos culturais dos grandes jornais e ler como se fundamentam algumas das propostas mais disseminadas para solucionar os problemas correntes do mundo, como a poluição atmosférica, os congestionamentos urbanos, a produção de lixo e o acesso à educação de massa. Trata-se invariavelmente de instalar mecanismos de precificação que promovem modos de comportamento muito específicos, ou seja, a abordagem de um determinado aspecto da vida pela via da transação maximizadora. O que se busca operar por meio dessa interpretação é, portanto, a expansão de um modo de comportamento bastante particular para áreas em que até então se praticavam outros modos de comportamento. Do ponto de vista da antropologia implícita no pensamento econômico, essa mesma que se constitui por meio do apagamento da atuação da moeda na instituição do mecanismo de preços, cada uma dessas iniciativas nada mais é do que o aperfeiçoamento de mecanismos institucionais para que correspondam à essência da atividade humana. É o reconhecimento, no mecanismo legislativo e na prática social, de um modo essencial de comportamento, ou seja, da antropologia implícita (2019, p. 420).

Com sua dimensão normativa, a imagem ortodoxa da economia acaba por confundir efetivamente o que seria pretensamente da natureza humana e o que ela prega como o que deve acontecer. Nesse sentido, ela é um discurso de direito, que estabelece uma separação do que é de direito e o que é de fato (cf. DELEUZE, 2006 [1968a]). O agente maximizador do interesse, movido pela necessidade no processo de troca (mercado) é o que é de direito. Se algum agente não age de acordo com esses princípios ou nesse funcionamento (o que é uma possibilidade *de fato*), ele está “fora do direito”, “sem razão”, “louco”. Assim, fica claro como há uma dimensão moral na imagem ortodoxa, que ao dizer como o econômico deve ser, diz também o que lhe é estranho, fora da regra, irracional. Segue-se rapidamente disso um discurso que condena os comportamentos econômicos (pretensamente) desviantes como “imorais”: a “preguiça”, a “lascívia”, a “irresponsabilidade”, o “esbanjamento” etc.

Da mesma forma como a imagem ortodoxa ou moral da economia possui sua crítica moral, ela possui seus antídotos morais. Assim, se uma pessoa, um Estado ou uma empresa se encontra em dificuldades financeiras, pois, por exemplo, passaram por um período de “gastança” descontrolada e agora “a conta chegou”, deve-se entrar em um regime de *austeridade*. É impressionante o quão naturalizada está o uso dessa palavra no debate econômico, sendo que é uma palavra de cunho eminentemente moral³⁰ (cf. SAFATLE, 2021).

coloca à disposição para que sejam combinados. Essa linguagem não é neutra, pois opera uma estruturação particular do espaço e do tempo, escolhe considerar certos aspectos seus e deixar outros na sombra, estabelece uma hierarquia específica de valores, concebe modos de pensar e, portanto, de agir. [...] O pensamento econômico é produtor de cultura na medida em que dissemina e promove, no seio do corpo social, práticas e maneiras de fazer” (SARR, 2019, p. 70-1).

³⁰ No mesmo sentido, Viana (2019) fala em “exercício de *ascetismo*” para se referir a política monetária pelos Bancos Centrais visionada por Friedman, e Belluzzo & Galípolo (2021, p. 111) falam em “abstinência” para se referir à hipótese ortodoxa de (re)estimular a produção e o emprego através da redução do consumo.

Sobretudo no que concerne ao Estado e às políticas econômicas, o discurso da austeridade fiscal se dá em um deslocamento de registro do âmbito moral ao âmbito econômico, o que não faz mais do que mostrar como não há efetivamente essa separação segundo a imagem ortodoxa, contrariando o que ela pode dizer de si mesma.

A autonomia da economia, sua posição de discurso de poder ilimitado na definição das orientações de gestão social, caminha juntamente com a legitimação cada vez mais clara de suas injunções como uma psicologia moral, ou seja, como um discurso no qual se articulam injunções morais e pressuposições a respeito do desenvolvimento e maturação. O que nos leva a afirmar que o império da economia é solidário da transformação do campo social em um campo indexado por algo que poderíamos chamar de ‘economia moral’ (SAFATLE, 2021, p. 20),

A austeridade se torna, então, um meio de *disciplinar* (notemos o cunho moral, novamente) os agentes econômicos, e fazer com que eles gastem menos, o que, em termos morais, significa que eles devem querer menos, consumir menos, em suma, desejar menos, e trabalhar mais³¹ — “ser contra a austeridade é, inicialmente, uma falta moral, um desrespeito ao trabalho de terceiros, além de uma incapacidade infantil de retenção e poupança” (SAFATLE, 2021, p. 18).

O próprio Marx (2010, p. 141-3) já apontara, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, contrariando uma *aparente* oposição entre economia política e moral, a sua relação íntima, chegando a afirmar que esta é “uma ciência efetivamente moral, a mais moral de todas as ciências” (2010, p. 141). Marx critica, especialmente, a concepção que a economia política de sua época já apresentava do salário dos trabalhadores ser necessariamente pensado nos termos da mais básica necessidade (carência), calculando “a vida (existência) mais *escassa* possível como norma e, precisamente, como norma universal” — ao economista político “cada *luxo* do trabalhador aparece [...] como reprovável e tudo o que ultrapassa a mais abstrata de todas as carências [...] aparece a ele como luxo” (MARX, 2010a, p. 141. Grifo no original). A ciência econômica, dessa forma, é uma “ciência da *ascese*”, noção que Marx utiliza recorrentemente para caracterizar os procedimentos da economia política (2010, p. 141-3). Seja no regime de austeridade, seja no ascetismo que a economia política prescrevia aos trabalhadores, a economia possui muitas vezes essa carga moral típica de um discurso conservador diante do desejo.

³¹ Na mesma linha de imbricamento entre economia e moral, o imposto colonial em Madagascar era chamado de *impôt moralisateur*, moralizante ou educacional, tendo como objetivo “ensinar aos nativos o valor do trabalho” (GRAEBER, 2016, p. 68). Também, é exemplar desse imbricamento a fala do Secretário do Tesouro americano Andrew Mellon, após a Grande Depressão, aconselhando o Presidente Hoover: “É preciso expurgar a podridão para fora do sistema. O alto custo de vida e a vida luxuosa cairão. As pessoas trabalharão mais, viverão uma vida mais moral. Os valores serão ajustados, e os empreendedores pegarão os destroços de pessoas menos competentes” (em BELLUZZO; GALÍPOLO, 2021, p. 164).

O que temos chamado de imagem ortodoxa da economia se baseia, em parte, no que Deleuze & Guattari dizem sobre a relação entre (um)a ortodoxia e a opinião. A opinião “dá à reconhecimento do verdadeiro uma extensão e critérios que são, por natureza, os de uma ‘ortodoxia’: será verdadeira uma opinião que coincida com a do grupo ao qual se pertencerá ao enunciá-la. [...] *A opinião, em sua essência, é vontade de maioria, e é já fala em nome de uma maioria*” (DELEUZE; GUATTARI, 1992 [1991], p. 190. Grifo nosso). A imagem *ortodoxa* da economia, portanto, diz efetivamente o que a maioria diz e pensa sobre a natureza da economia. Entretanto, como coloca Deleuze (2006 [1968a]), as opiniões, por mais que tenham uma função³², não constituem o pensamento efetivamente. A ortodoxia é (e talvez sempre seja) efetivamente o discurso da maioria, mas não é por isso que se constitui enquanto pensamento, não ultrapassando o regime da opinião preso à imagem ortodoxa. Nesse sentido, a ortodoxia econômica (profissional) não é mais do que um tipo de senso comum sofisticado, visto que reproduz os mesmos princípios da imagem ortodoxa de maneira técnica. O próprio sistema econômico, e o dinheiro a partir do sistema de escambo, seriam um desenvolvimento dessa mesma forma de senso comum: a teoria do escambo “parece surpreendentemente modesta em suas afirmações. Ninguém inventou o dinheiro; suas origens não são misteriosas, apenas o resultado do *senso comum* prático à medida que as sociedades e seus sistemas de troca evoluíram” (DODD, 2014, p. 21. Grifo no original).

Como coloca Deleuze, a *doxa* tem dois aspectos, o *senso comum* e o *bom senso* (1974 [1969a], p. 78). Na apropriação que estamos fazendo, para a construção do que chamamos de imagem ortodoxa da economia, podemos dizer que o senso comum é a suposição universalizante de que todo agente econômico busca naturalmente a troca para satisfação de uma necessidade tendo em vista a maximização do seu interesse (como Deleuze diz que o senso comum tem por função, na imagem ortodoxa do pensamento, dizer que todos buscam naturalmente ao conhecimento); Já o bom senso, de seu lado, em Deleuze, tem uma explícita estruturação econômica:

O bom senso é essencialmente distribuidor, repartidor: *de uma parte e de outra*, são as fórmulas de sua banalidade ou de sua falsa profundidade. Ele *estabelece o equilíbrio*. [...] É apenas quando se supõe que a desigualdade das partes se anula com o tempo e no meio, que a repartição é efetivamente conforme ao bom-senso ou segue um sentido considerado bom. [...] O bom senso é a ideologia das classes médias, que se reconhecem na igualdade como produto abstrato. [...] é assim o bom senso da economia política do século XIII, que via na classe dos comerciantes a compensação natural dos extremos e na prosperidade do comércio o processo mecânico da

³² As opiniões “constituem meios de pensamento, menos para pensar do que para agir intelectualmente, isto é, refletir (pensamento voluntário). A opinião submete as ideias a um encadeamento regrado, ‘segundo uma ordem do espaço e do tempo’ [...]. Um meio é exatamente uma ordem de conformidade com a qual se pode contar para agir” (ZOURABICHVILI, 2016, p. 123).

igualização das partes (2006 [1968a], p. 316-7. Primeiro grifo no original, segundo nosso).

O bom senso, parte essencial da *doxa*, portanto, da ortodoxia, introduz na imagem ortodoxa da economia o princípio do *equilíbrio* (“de uma parte e de outra”, “igualização das partes”, “compensação natural dos extremos”), que sempre pensa que o sistema econômico tende ao equilíbrio, o que é radicalmente demonstrado pela existência recorrente de alguma variação da chamada “lei de Say” (como a “lei de Walras”), que afirma que oferta e demanda sempre se equilibram — a lei de Say “é a ideia de que os produtos são pagos com outros produtos: o dinheiro apenas medeia o que de outra forma seria uma economia que consiste em uma quantidade de atos de troca³³” (DODD, 2014, p. 53). Nesse sentido, a ortodoxia econômica também não é mais do que uma versão técnica do bom senso enquanto uma das metades da *doxa* ou do regime de opinião, visto que o princípio quase metafísico do equilíbrio econômico, a falsa profundidade da distribuição “de um lado e de outro” aparece tanto no bom senso das massas (ou das classes médias, como fala Deleuze (cf. também 1974 [1969a], p. 78-9)) quanto no discurso dos especialistas. Entretanto, “toda vez que a ciência, a Filosofia e o bom senso se encontram, é inevitável que o bom senso em pessoa se tome por uma ciência e por uma Filosofia (eis por que tais encontros devem ser cuidadosamente evitados)” (DELEUZE, 2006 [1968a], p. 316). Em suma, “Deleuze afirma que toda disciplina criadora pode criar apenas em ruptura com o senso comum, o bom senso ou a opinião (mundo da representação), em ruptura com as formas universalmente divididas da intersubjetividade” (GUALANDI, 2003, p. 99).

Resta um aspecto que perpassa a imagem ortodoxa da economia, que concerne especificamente à sua concepção do dinheiro: a imagem ortodoxa pensa o dinheiro como sendo, essencialmente, uma mercadoria, como já vimos; mas essa mercadoria, na história do escambo, tende a ser um metal precioso (no mais das vezes o ouro). A imagem ortodoxa, portanto, é correlata de um *metalismo*, mesmo se se tratar de um “*metalismo não literal*”, mas *prático*³⁴. O metalismo sugere que o valor do dinheiro é ligado essencialmente ao valor do metal precioso

³³ “A lei remonta ao famoso economista francês Jean-Baptist Say, que acreditava que, como os produtores financiam suas compras com a renda da venda de seus produtos no mercado, sempre haveria um equilíbrio entre oferta e demanda. Em suas próprias palavras: ‘Todo produtor pede dinheiro em troca de seus produtos, apenas com o objetivo de reapplicar esse dinheiro imediatamente na compra de outro produto’. Hoje, a *Lei de Walras* ou o *Princípio de Say* (‘a soma de todas as demandas nocionais excessivas é zero’) é ‘aceita como válida – de fato como irrefutável’ pela economia política liberal” (LITAKER, 2014, p. 12).

³⁴ “Ainda hoje, quando as moedas metálicas são uma lembrança de um passado não muito recente, o principal obstáculo para uma correta compreensão dos fenômenos monetários é a identificação do dinheiro como uma mercadoria. Pelo menos na tradição anglo-americana, os teóricos monetários ainda são filhos do sistema de moeda metálica” (CECCO apud BELLUZZO; GALÍPOLO, 2021, p. 79). “As teorias monetaristas [quantitativistas] são herdeiras legítimas do padrão-ouro em seu afã de naturalizar o dinheiro e enquadrá-lo nos escaninhos das funções de unidade de conta e meio de circulação” (BELLUZZO; GALÍPOLO, 2021, p. 79).

(não que ele necessariamente seja o metal precioso). Um padrão-ouro, por exemplo, é metalista enquanto vincula o dinheiro em suas diferentes formas (papel-moeda, notas promissórias, títulos de dívida etc.) a uma quantidade de ouro depositada nos cofres do tesouro³⁵. Nesse sentido, já se trata, em certa medida, de um “metalismo não literal”, em que o dinheiro possui uma função de convertibilidade e há uma relação recíproca entre dinheiro e ouro:

Embora seja certamente verdade que em vários momentos da história a forma-dinheiro orbitou em torno do ouro, a semiótica monetária e o ouro nunca coincidiram; em vez disso, o ouro é chamado a engendrar táticas específicas de *convertibilidade* e *conversão* entre registros monetários e setores econômicos. É justamente pela plasticidade e consistência da semiótica monetária que ela consegue adotar e ser adotada por diferentes técnicas que lhe permitem transformar as formas de suas intervenções. Quando a forma-dinheiro estava ligada ao ouro, as transformações na produção e circulação do ouro produziam efeitos sobre a forma-dinheiro, pois as duas formas eram especificadas reciprocamente (MANDARINI, 2006, p. 83. Grifo no original).

Entretanto, o essencial do que queremos dizer ao utilizar a expressão “metalismo não literal” é que, mesmo na ausência de um padrão-ouro e de uma vinculação da moeda com o ouro ou qualquer outro metal precioso, como no caso das moedas fiduciárias (*fiat*) contemporâneas³⁶, a imagem ortodoxa insiste em pensar o dinheiro como se estivesse vinculado a algum tipo de estoque de mercadoria *que faz as funções do ouro em um sistema de padrão-ouro*. O “metalismo ortodoxo”

se concentra no dinheiro como meio de troca, que no passado derivava seu valor por meio de uma ligação com metais preciosos. Isso não significa que a ortodoxia exclua

³⁵ “O padrão-ouro, adotado até a primeira metade do século XX, foi um passo intermediário entre a concepção metalista dura defendida por John Locke e a moeda fiduciária contemporânea. Ao permitir que o lastro da moeda fosse fracionário, o padrão-ouro rompia com a concepção de Locke que identificava a moeda com seu lastro metálico. Definia-se assim um compromisso entre as duas forças que durante os últimos quatro séculos se enfrentaram na política, mas sobretudo no campo das ideias. Por um lado, a necessidade de superar a iliquidez que asfixia a economia; por outro, o desejo de limitar a capacidade do Estado de manipular a moeda segundo os seus interesses e objetivos. O compromisso do padrão-ouro reconhecia que a moeda é um crédito endógeno, criado dentro do próprio sistema financeiro, mas que era preciso estabelecer um limite à capacidade do Estado de criar moeda. Fixando o lastro metálico da base monetária — a moeda emitida pelo governo — e deixando ilimitada a expansão do crédito bancário — a moeda emitida pelo sistema financeiro —, alcançavam-se simultaneamente os dois objetivos, o de criar liquidez e o de limitar a ação estatal na emissão de moeda” (RESENDE, 2020, p. 48).

³⁶ “Nas economias de hoje, a moeda está fundada no fenômeno coletivo e social da confiança. A confiança de cada indivíduo na moeda repousa na disposição dos outros também a aceitarem como reserva de valor, meio de troca e unidade de medida de valor dos bens e serviços, dos contratos e da riqueza. Por isso é chamada de moeda fiduciária” (BELLUZZO; GALÍPOLO, 2021, p. 118). Entretanto, em certo sentido toda a moeda é fiduciária, mesmo se ancorada ao metal precioso, pois mesmo ali não deixa de depender da *confiança*. É essa a posição do sociólogo, da escola de Durkheim, François Simiand: “Simiand admite que ‘não surge muita oposição, ou mesmo diferença radical [...] entre um funcionamento de moeda lastreada e um funcionamento de moeda inconvertível, provida legalmente de poder liberatório’. Isso poderia parecer uma contradição, mas o sociólogo de fato reitera sua tese fundamental: trata-se de ‘reconhecer também as crenças sociais como fundamento próprio e original do valor desse metal precioso’ que funciona como lastro monetário. Portanto, o fundamento do dinheiro na crença vale tanto para a moeda inconvertível como para a moeda lastreada. Digamos que a moeda com lastro em metal precioso tem sua crença de fundamento ‘ocultada’ pelo metal, enquanto a moeda sem lastro ‘explicita’ seu caráter de crença” (WAIZBORT, 2020, p. 9). A diferença fundamental entre a moeda com lastro e a sem lastro, portanto, não está em serem dependentes da confiança, mas antes no fato de que na moeda metálica e no padrão ouro essa confiança encontra na conversão ao metal uma base reificada, o que também limita materialmente a emissão monetária.

as outras funções do dinheiro, ou que os economistas ortodoxos modernos desejem retornar a um padrão-ouro. Em vez disso, o foco nas origens metálicas do dinheiro como um meio de minimização de custos da troca enquadra o pensamento sobre a natureza do dinheiro. [...] Muitas prescrições políticas ortodoxas decorrem diretamente dessa visão, em particular a visão de que o valor do dinheiro está ligado à sua escassez (WRAY, 2014, p. 2).

Se trata, portanto, de um metalismo prático, antes do que literal³⁷. A teoria quantitativa da moeda, principal avatar da imagem ortodoxa desde os anos 1970, possui exatamente essas características: “A equação quantitativa determinava que toda expansão da base [monetária] acima da expansão da renda real seria inflacionária. Portanto, para evitar a inflação, a base não poderia crescer acima da renda” (RESENDE, 2020, p. 49).

Há uma afinidade, por fim, entre a imagem ortodoxa e sua concepção da moeda enquanto mercadoria, e o metalismo, mesmo se a ortodoxia não necessariamente afirma que o valor da moeda vem do fato de ela ser ou estar vinculada a um metal precioso. Não é coincidência, porém, o fato de que muitos teóricos ortodoxos verem com maus olhos o sistema de moeda fiduciária e defenderem a implementação do padrão-ouro, e isso em diferentes momentos da história, como, por exemplo, era o caso de Ricardo em sua luta contra a *banking school*, que concebia o dinheiro como tendo valor fiduciário (RESENDE, 2020, p. 44; COCCO; CAVA, 2020; BELLUZZO; GALÍPOLO, 2021, p. 78), ou de Smith e Locke em suas respectivas épocas³⁸.

Como coloca Graeber (2016, p. 40), na teoria do escambo a mercadoria que emerge como dinheiro tende com o tempo, por causa do comércio de longa distância, a se tornar os metais preciosos, pois são duráveis e portáteis, e a cunhagem, finalmente, aparece como uma função e uma intervenção dos governos para regulamentar uma forma de medida mais precisa e prática do que o peso do metal. (Na versão clássica dessa história, ainda, os governos fazem essa função de garantir a oferta monetária muito mal devido a fraudes na cunhagem, causando inflação e desvalorização da moeda). Mesmo se essa história tivesse algum respaldo em épocas de padrão-ouro, a história e a antropologia nos mostram que a moeda é primordialmente

³⁷ O que chamamos de “metalismo prático” é próximo do que Dodd (2014, p. 388. Grifo no original) chama de “realismo monetário”: “a crença de que o dinheiro é uma coisa, ou de que no mínimo deve ser governada *como se fosse uma coisa*”, que é geralmente utilizado para justificar políticas de austeridade. “O realismo monetário está constantemente conosco, não apenas nos defensores do ouro [*gold bugs*] que lamentam a era pós-padrão ouro, mas também na retórica mainstream do ‘teto de dívida’ [*debt ceiling*] e do ‘precipício fiscal’ [*fiscal cliff*]” (APPEL, 2015b, p. 428).

³⁸ “Smith apoiava o uso do papel-moeda, mas, assim como Locke antes dele, Smith também acreditava que o sucesso relativo do Banco da Inglaterra e do Banco da Escócia se deveu à política de atrelar firmemente o papel-moeda aos metais preciosos. Esta se tornou a visão econômica predominante” (GRAEBER, 2016, p. 62). Sobre Locke como metalista: (RESENDE, 2020, p. 44-6).

fiduciária ou virtual³⁹, e que a sua vinculação a metais preciosos é um fato contingente que vai e vem ao longo da história (segundo Graeber (2016), em ciclos). Mais ainda, tal história teria ainda menos validade hoje, visto que desde a década de 1970 acabamos com o último vestígio de um padrão-ouro, com o desmantelamento definitivo do sistema de Bretton-Woods, que já estabelecia uma conversão das moedas em ouro pela mediação do dólar — “Em 17 de agosto de 1971, o Presidente Nixon, dos EUA, decidiu permitir ao dólar flutuar livremente do ouro, atualizando a autonomia do plano monetário — em verdade simplesmente reconhecendo um estado de coisas *de fato* que permitiu às agências distribuídas (formas Estado) a se tornarem adequadas a esse acontecimento⁴⁰” (MANDARINI, 2006, p. 84). A partir desse momento as moedas são ditas fiduciárias, pois é explicitado que seu valor tem a ver com a confiança que é depositada nela e nas instituições que a sustentam (bancos comerciais, públicos e Central, o Estado, a própria “sociedade”, o “mercado” etc.), não com um suposto valor das moedas a que elas estariam vinculadas. Assim, as taxas de câmbio entre as moedas de diferentes países deixam de ter a ver com quantidade de ouro que elas possuem em seus cofres nacionais e se tornam flutuantes⁴¹.

É curioso como as pretensões do discurso metalista (literal ou não) em seu vai e vêm estão ligadas aos vais e vens da política e das crises econômicas⁴². Dessa forma, “na época da Grande Depressão da década de 1930, a própria ideia de que o mercado podia regular a si mesmo, *desde que o governo garantisse que o dinheiro estivesse seguramente atrelado aos metais preciosos*, foi completamente desacreditada⁴³, o que levou a um período (1933-1979) em que as principais economias capitalistas adotaram algum tipo de keynesianismo, com os

³⁹ “É hoje fato bem documentado que o conceito de moeda antecede a cunhagem metálica em pelo menos 3 mil anos” (RESENDE, 2020, p. 111).

⁴⁰ “No domínio da economia política, meados da década de 1970 representa o momento em que o padrão-ouro de Bretton Woods estabelecido no final da Segunda Guerra Mundial é desmantelado e o dinheiro é de uma vez por todas desvinculado de quaisquer ligações metafísicas com metais preciosos” (FERGUSON, 2018a, p. 19). “Em 15 de agosto de 1971, o então presidente dos Estados Unidos, Richard Nixon, anunciou que os dólares no exterior não seriam mais convertidos em ouro, eliminando assim o último vestígio do padrão-ouro internacional. Foi o fim de uma política em vigência desde 1931, confirmada pelos acordos de Bretton Woods no final da Segunda Guerra Mundial: embora os cidadãos dos Estados Unidos não pudessem trocar seus dólares por ouro, toda moeda dos Estados Unidos fora do país podia ser trocada a uma taxa de 35 dólares por onça. Ao tomar a decisão, Nixon deu início ao regime de câmbio flutuante em vigor até hoje” (GRAEBER, 2016, p. 455).

⁴¹ Na definição do próprio Deleuze: “uma moeda será dita flutuante quando seu valor não mais for determinado relativamente a um estalão fixo, mas relativamente aos preços de um mercado híbrido variável. O que evidentemente não exclui mecanismos de regulação de um tipo novo” (2016 [1977a], p. 124).

⁴² “Quando a questão da iliquidez é mais aguda, como foi até o final do século XVII na Inglaterra, o pêndulo pende para o nominalismo e o entendimento da moeda como crédito. Quando a necessidade de impor limites aos gastos públicos se torna mais premente, a visão da moeda como um elemento que está fora da esfera do Estado tende a se tornar intelectual e politicamente dominante” (RESENDE, 2020, p. 56).

⁴³ “Eu acredito que a fonte básica da revolução e da reação contra a teoria quantitativa da moeda foi um evento histórico, nomeadamente a grande contração ou depressão” (FRIEDMAN, 2006, p. 173).

governos “dando uma de babá” e “assumindo déficits gigantescos que estimulassem a economia em períodos de baixa” (GRAEBER, 2016, p. 72. Grifo nosso). Não muito tempo depois, houve

um golpe ainda maior à ortodoxia monetária anterior: a decisão de Richard Nixon, em 1971, de desatrelar totalmente o dólar dos metais preciosos, eliminar o padrão-ouro internacional e introduzir o sistema de registros de câmbio flutuante que passou a dominar a economia mundial desde então. Isso significou que todas as moedas nacionais dali em diante passassem a ser, como gostavam de dizer os economistas neoclássicos, moeda fiduciária, ou *fiat-money*, endossada apenas pelo voto de confiança (GRAEBER, 2016, p. 72).

Pode-se dizer que o metalismo prático (não literal) que voltou a imperar com a contrarrevolução em teoria monetária (FRIEDMAN, 2006) efetivada pela teoria quantitativa da moeda, que pensa a moeda um estoque limitado de uma mercadoria escassa — a abundância de moeda significando *necessariamente* inflação⁴⁴ — (uma ideia bastante antiga, por sinal, e base do metalismo/quantitativismo em diferentes épocas)⁴⁵ —, relativizou a força do acontecimento que é a implementação global da moeda fiduciária com o fim do padrão-ouro (metalismo literal).

O debate entre os ‘metalistas’ do *Currency Principle* e os ‘papelistas’ da *Banking School* marcaram o século XIX na Inglaterra e avançaram no mundo capitalista ao longo do século XX, mas não terminaram com a desvinculação do dólar ao ouro em 1971. A naturalização do dinheiro sobrevive, impávida, nos modelos macroeconômicos contemporâneos, embuçada nas regras de metas de inflação e do equilíbrio fiscal estrutural, *regras que desempenham o papel da base metálica nos sistemas monetários contemporâneos [fiduciários]* (BELLUZZO; GALÍPOLO, 2021, p. 78. Grifo nosso).

A “concepção metalista da moeda” tem, nesse sentido, uma espécie de *natureza espectral* (RESENDE, 2020, p. 118), que assombra os sistemas de moeda fiduciária. É, entretanto, com a nova crise mundial, a de 2008, comparável à de 1929, e com o *Quantitative Easing* (QE) que

⁴⁴ “a inflação é sempre e em qualquer lugar um fenômeno monetário” (FRIEDMAN, 2006, p. 181. Grifo no original). E a posição ortodoxa sobre gasto inflacionário: “O gasto governamental pode ou não ser inflacionário. Claramente será inflacionário se for financiado pela criação de dinheiro, isto é, pela impressão de moeda ou criando depósitos bancários. Se é financiada por impostos ou por empréstimos do público, o efeito principal é que o governo gasta os fundos ao invés do contribuinte ou ao invés do prestador ou ao invés da pessoa que de outro modo teria pego os fundos em empréstimo” (FRIEDMAN, 2006, p. 181).

⁴⁵ “A ideia básica da teoria quantitativa, de que há uma relação entre a quantidade de dinheiro de um lado e os preços de outro, é certamente uma das ideias mais antigas em economia. Ela tem milhares de anos” (FRIEDMAN, 2006, p. 172). Entretanto, a formulação moderna da teoria quantitativa tem a origem em Hume: “A ‘teoria quantitativa’ do dinheiro associada com Bodin e Hume levou a posição metalista ao ponto de dizer que a intervenção pública na oferta de dinheiro, com o objetivo de estimular a expansão econômica, estava fadada a falhar em sua intenção. Hume argumentou que o volume das trocas de mercadorias era logicamente independente da oferta de dinheiro, de modo que, em uma economia fechada, o dobro de dinheiro em circulação iria simplesmente dobrar os preços. Isso o levou a ser reivindicado como um antecessor por Milton Friedman” (HART, 1986, p. 644).

a seguiu, que o metalismo prático da teoria quantitativa entra novamente em crise e a natureza fiduciária da moeda é novamente explicitada⁴⁶ (RESENDE, 2020, p. 57). Como sintetiza Dodd,

Uma crise monetária e financeira [...] sempre irá expor a vida social do dinheiro, ou seja, a configuração complexa e dinâmica das relações sociais, econômicas e políticas das quais o dinheiro depende. Essa crise não mostra simplesmente o dinheiro como ‘o que realmente é’. Mais importante, revela o dinheiro pelo que não é: ou seja, não é simplesmente uma entidade objetiva cujo valor é inteiramente independente das relações sociais e políticas. O dinheiro é um processo, não uma coisa, e devemos prestar muita atenção às complexas relações sociais envolvidas em sua criação, uso e destruição (2015, p. 439-40).

Parte do problema que perpassa todo o nosso trabalho é o de pensar o dinheiro por fora da imagem ortodoxa da economia, pensar, talvez, outra imagem da economia, ou, melhor ainda, uma economia sem imagem (parafrazeando novamente Deleuze). Explorar o potencial da moeda fiduciária, para além de um metalismo quantitativista, seja ele literal ou prático, é parte essencial dessa empreitada, e voltaremos em diferentes momentos a tópicos que por ora apenas lançamos.

Por fim, com a crítica da imagem ortodoxa da economia, é o caso de se perguntar o quanto ela não é uma “ciência régia” (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980e]), uma ciência de Estado, que serve aos interesses dos poderes estabelecidos. Sobre isso, podemos seguir Deleuze quando ele colocava:

A geometria grega funcionou como uma máquina abstrata que organizava o espaço social, sob as condições do agenciamento concreto do poder da cidade [grega]. Pode-se perguntar hoje quais são as máquinas abstratas de sobredecodificação que se exercem em função das formas de Estado moderno. Pode-se até mesmo conceber ‘saberes’ que fazem ofertas de serviço ao Estado, propondo-se a sua efetuação, pretendendo fornecer as melhores máquinas em função das tarefas ou dos objetivos do Estado: hoje a informática? Mas também as ciências do homem? (DELEUZE; PARNET, 1998 [1977], p. 151).

Deleuze escreve isso em 1977 (e acertou em sua previsão sobre a “informática”), mas uma década depois teria provavelmente adicionado “a economia” a essa lista de possíveis saberes que servem aos interesses do Estado capitalista. Guattari, nessa direção, em 1983, diante das agressões neoliberais ortodoxas, dizia:

Está claro [...] que os ares de suficiência que a economia atribui a si mesma hoje em dia estão à altura da perda de credibilidade de seus modelos de referência! Claro, é inegável que muitos de seus índices e previsões se afinaram. Mas a que tipo de realidade eles se referem? Na verdade, a setores de atividade e da vida social cada vez mais encolhidos, separados e alienados de suas potencialidades globais. O corpo mole

⁴⁶ “O QE é a comprovação prática de que o governo não tem restrição financeira, pois pode aumentar suas despesas — nesse caso para adquirir ativos do setor privado — simplesmente creditando reservas bancárias em nome dos vendedores. Como ao gastar o governo ‘emite’ reservas bancárias, não é preciso que obtenha os recursos para gastar, nem através de impostos, nem através de alguma fonte alternativa de financiamento” (RESENDE, 2020, p. 72).

e autorreferenciado das escritas econômicas e monetárias virou um instrumento descerebrado e tirânico de pseudodecisionalidade, de pseudoguia coletivo (GUATTARI, 2022 [1985], p. 52).

É por isso que uma crítica da imagem ortodoxa é essencial para liberar os possíveis que o fenômeno econômico pode abrir se restrito de seus postulados morais ou dogmáticos ortodoxos: “Os modelos de economia política não são universais. Podemos mudar sua direção, inventar outros modelos. É a vida, o desejo coletivo que estão na base de tudo isso” (GUATTARI, 2022 [1985], p. 123).

1.2 Recolocando o problema

Em espírito bastante deleuzeano, trata-se agora de recolocar o problema do dinheiro e da economia de um modo geral, de arrancá-lo e deslocá-lo da problemática construída pela imagem ortodoxa. Deleuze, ao longo de toda a sua obra, tanto em sua primeira dissertação, sobre Hume, passando pela sua primeira obra-prima (*Diferença e repetição*), chegando ao seu último livro, escrito com Guattari (*O que é a filosofia?*), sempre deu grande importância aos problemas e sua colocação, antes que às suas respostas ou soluções⁴⁷.

Em filosofia, a questão e a crítica da questão se unificam; ou, se se prefere, não há crítica de soluções, mas somente uma crítica dos problemas. [...] uma só espécie de objeção é válida: a que consiste em mostrar que a questão levantada por tal filósofo não é uma boa questão, que ela não força suficientemente a natureza das coisas, que seria preciso colocá-la de outro modo, que se deveria colocá-la melhor ou levantar uma outra⁴⁸ (DELEUZE, 2012 [1953], p. 128).

Entretanto, a relevância do tema do problema para Deleuze está ligado ao fato de que, para o autor, os problemas não concernem primeiramente à subjetividade, ao conhecimento, mas à própria estrutura objetiva do mundo. Poderíamos dizer que o problema é ontológico antes do que (apenas) epistemológico. Assim, em Deleuze todo processo de individuação passa pela resolução de um problema real e objetivo, mais do que uma resposta subjetiva a uma indagação subjetiva ou intersubjetiva⁴⁹. O problema, ele mesmo virtual, é uma espécie de crivo pelo qual uma Ideia passa. A Ideia é virtual, constituída como transcendentalidade para além do dado

⁴⁷ As posições de Deleuze são próximas às de Foucault quanto à primazia do problema e da problematização para o pensamento (e também são próximas, talvez em menor medida, das elaborações de Althusser (cf. STOLZE, 1998)): a problematização “elabora para suas propostas as condições nas quais possíveis respostas podem ser dadas; define os elementos que constituirão aquilo que as diferentes soluções se esforçam para responder. Essa elaboração de um dado em questão, essa transformação de um conjunto de complicações e dificuldades em problemas para os quais as diversas soluções tentarão trazer uma resposta é o que constitui o ponto de problematização e o trabalho específico do pensamento” (FOUCAULT, 2010b, p. 233).

⁴⁸ Cf. tb. (DELEUZE, 2006 [1968a], p. 228-9; 232).

⁴⁹ Sobre esse ponto, Deleuze deve bastante à Simondon: “No pensamento de Simondon, a categoria do ‘problemático’ ganha uma grande importância, justamente por estar provida de um sentido objetivo: com efeito, ela já não mais designa um estado provisório do nosso conhecimento, um conceito subjetivo indeterminado, mas um momento do ser, o primeiro momento pré-individual. [...] A individuação, portanto, é a organização de uma solução, de uma ‘resolução’ para um sistema objetivamente problemático” (DELEUZE, 2006 [1966b], p. 119).

empírico e o condicionando imanentemente no próprio processo de individuação, que se dá, justamente, pela resolução de um problema colocado. A Ideia, como o problema, é, portanto, uma objetividade, uma realidade do mundo, mais do que um fato meramente subjetivo. A Ideia, então, passa pelo crivo problemático para se atualizar através de uma solução, tendo entre o problema e a solução uma diferença de natureza ao mesmo tempo em que uma primazia do problema, que insiste em suas diferentes soluções:

É um erro ver nos *problemas* um estado provisório e subjetivo, pelo qual nosso conhecimento deveria passar em razão das suas limitações de fato. [...] O ‘problemático’ é um estado do mundo, uma dimensão do sistema e até mesmo seu horizonte, seu foco: ele designa exatamente a objetividade da Ideia, a realidade do virtual. [...] [O problema] é resolvido desde que é colocado e determinado, mas não deixa de persistir objetivamente nas soluções que engendra, diferindo delas por natureza (DELEUZE, 2006 [1968a], p. 387. Grifo no original).

Entretanto, Deleuze ressalva: não se trata de dizer, como não é raro em filosofia, que apenas os problemas contam: é a solução que conta, mas ela é determinada e limitada pelo modo de colocação do problema⁵⁰. Poderíamos dizer, um tanto esquematicamente, que há primeiramente (a ordem aqui estabelecida tem apenas caráter lógico) a Ideia, que pode ser qualquer coisa⁵¹. No nosso caso, pensemos no dinheiro enquanto Ideia⁵², que pode ser concebido, bastante genericamente, nesse nível, como uma *instituição social de produção e distribuição de um valor qualquer* (de riqueza, poder, potência, prestígio, a depender do caso específico). Num segundo momento ou nível, há o problema. Este, entretanto, é o que define a forma específica

⁵⁰ “Não se trata tampouco de dizer que só os problemas contam. Ao contrário, é a solução que conta, mas o problema tem sempre a solução que ele merece em função da maneira pela qual é colocado, das condições sob as quais é determinado como problema, dos meios e dos termos de que se dispõe para colocá-lo” (DELEUZE, 2012 [1966d], p. 12).

⁵¹ As Ideias convivem virtualmente em multiplicidade, sendo elas mesmas múltiplas, além de se determinarem mutuamente: “As Ideias são implicadas ou seja, em mútua penetração sem que se possa sobreescrevê-las a nenhuma identidade essencial, mas apenas subscrevê-las sob certos princípios operacionais que determinam campos de individuação variados. Há uma Ideia biológica, uma Ideia física, uma Ideia social, que, por sua vez, são compostas horizontalmente por uma pluralidade múltipla de outras Ideias físicas, biológicas, sociais... A “perplicação” expressa justamente esse processo de coexistência virtual de todas as Ideias em um caos amorfo de pura continuidade (nível da complicação). Cada Ideia é uma multiplicidade virtual, o que interdita que se veja nelas a eminência de uma unidade (mesmo que estrutural) sobre a qual se subsumiram outras Ideias. Elas próprias entram num regime de mútua determinação e derivação de tal modo que acreditamos ser apenas possível referenciá-las analiticamente, ou seja tomando o contexto específico” (VEIGA, 2018, p. 79).

⁵² O próprio Deleuze, acompanhando Kant (ao que tudo indica), dá o “dinheiro” como exemplo de Ideia em *Diferença e repetição*. Logo após a discussão sobre Ideia como problema em Kant e a introdução do problema do diferencial, aparece: “A Ideia de fogo subsume o fogo como uma só massa contínua, suscetível de crescimento. A Ideia de dinheiro subsume seu objeto como uma continuidade líquida de metal fina” (2006 [1968a], p. 245). A definição do dinheiro como Ideia que ali aparece, entretanto, não nos interessa, pois é devedora do princípio metalista ou, ao menos, é determinada pela época (Kant e, em parte, Deleuze) em que imperava a convertibilidade em metal precioso. O conceito deleuzeano de Ideia é bastante devedor do conceito de Ideia do próprio Kant, além da reversão do platonismo e de suas Ideias (“formas”). Simmel pensa, a partir de Kant, o dinheiro como Ideia, o que é a base do trabalho de Dodd (2014), que tomamos como inspiração geral. Sobre as Ideias em Kant e Deleuze, cf. VEIGA, 2018, p. 80: o projeto de Deleuze é “de uma reinscrição ontológica da Ideia kantiana, onde ela já não se diz mais do sujeito para o mundo, mas do mundo como instância de constituição da experiência do sujeito e do próprio sujeito”. Voltaremos ao dinheiro como Ideia transcendental nas seções 7.3 e 7.3.1.

que a Ideia em questão pode tomar, visto que a Ideia virtual só se atualiza pelo crivo do problema. Nesse sentido, Ideia e problema se confundem, pois a Ideia não pode ser pensada efetivamente fora de uma problematização — “as Ideias são essencialmente ‘problemáticas’”. Inversamente, os problemas são as próprias Ideias” (2006 [1968a], p. 241). Finalmente, em um terceiro momento ou nível, que é a passagem efetiva ao atual, a solução aparece, mas não de qualquer modo e indeterminada, pois é determinada pelas condições colocadas pelo problema. Dessa forma, a solução para o problema-Ideia dinheiro pode ser um padrão-ouro do estilo de Bretton Woods, ou uma moeda social de sociedades primitivas (que veremos em nosso terceiro capítulo), o *fiat money* que impera desde 1971, ou ainda uma tecnologia de registro contábil dos tributos de um Império arcaico (como veremos em nosso terceiro capítulo). Além disso, podem aparecer soluções para o problema do dinheiro ainda não conhecidas, ainda não determinadas, que podem ser abertas por uma inovadora colocação objetiva do problema monetário. Isso ocorre, pois o processo de atualização da Ideia virtual, via problematização, não se dá no modelo do possível, que se faz por uma “limitação de uma possibilidade preexistente”, mas por uma “verdadeira criação” (2006 [1968a], p. 299), enquanto uma passagem à existência. Ou seja, há infinitos casos de solução, determinados por uma variação infinita de modos de problematização de uma Ideia, abrindo o processo de atualização para uma multiplicidade constitutiva do plano virtual — “As Ideias problemáticas não são essências simples, mas complexas, multiplicidades de relações e de singularidades correspondentes” (DELEUZE, 2006 [1968a], p. 234). Entretanto, não há apenas um movimento unidirecional que vai da Ideia à solução, passando pelo problema (ou do virtual ao atual), mas há um movimento de “volta”, que faz constituir, na verdade, um “circuito” (FORTES, 2019, *passim*) entre os dois movimentos. Se houvesse pura unidirecionalidade, poder-se-ia objetar que toda e qualquer atualização poderia ocorrer a qualquer momento a partir do campo de variação infinita que é o virtual. Entretanto, o crivo constituído pela problematização é colocado tendo em vista o campo atual, ainda que em seu processo de virtualização, poderíamos dizer, em seu circuito. É aqui que o conceito de *acontecimento* tem uma função importante, visto que o acontecimento excede os estados de coisas ou o atual em que ele acontece, sendo a abertura à nova problematização, que pode ou não vir a ocorrer. Assim, o campo problemático, a batalha pela definição do problemático de qualquer Ideia, é fundamental para a definição dos processos de atualização e de produção do real a partir da variação virtual — “Há [...] uma objetividade das condições, o que significa que as Ideias, assim como os Problemas, não estão apenas em nossa cabeça, mas estão aqui e ali, na produção de um mundo histórico atual” (DELEUZE, 2006 [1968a], p. 270).

O próprio Deleuze dedica várias linhas ao problema das Ideias e dos problemas econômicos. Na verdade, na esteira de Althusser (1980; 2015), é através de sua teoria da relação entre virtual e atual, via objetividade dos problemas, que Deleuze lê a “determinação em última instância pelo econômico”, própria do marxismo:

um problema tem sempre a solução que merece segundo o modo como é colocado, e o campo simbólico de que dispomos para colocá-lo. Althusser pode apresentar a estrutura econômica de uma sociedade como o campo de problemas que ela se coloca, que ela é determinada a se colocar, e que ela resolve com seus próprios meios, isto é, com as linhas de diferenciação⁵³ segundo as quais a estrutura se atualiza (DELEUZE, 2006 [1967c], p. 234).

Ou seja, toda a problemática concernente ao social é referida, por Deleuze (seguindo Althusser), ao campo econômico como o determinante dos problemas a serem resolvidos e das soluções por eles possibilitadas, ainda que as soluções não sejam necessariamente da alçada econômica:

o ‘econômico’, propriamente falando, nunca é dado, mas designa uma virtualidade diferencial a ser interpretada, sempre recoberta por suas formas de atualização, um tema, uma ‘problemática’ sempre recoberta por seus casos de solução⁵⁴. Em suma, o econômico é a própria dialética social, isto é, o conjunto dos problemas que se colocam para uma sociedade dada, o campo sintético e problematizante dessa sociedade. Rigorosamente, não há problemas sociais que não sejam econômicos, se bem que as suas soluções sejam jurídicas, políticas, ideológicas, e que os problemas se expressem também nesses campos de resolubilidade⁵⁵ (DELEUZE, 2006 [1968a], p. 265).

Deleuze toma uma singular leitura do problema da determinação pela infraestrutura econômica, fortemente baseada na abertura althusseriana produzida pelos trabalhos do filósofo em *Por Marx* e na obra coletiva *Ler o Capital*, ambos de 1965, para tentar entender os fenômenos sociais como uma causalidade imanente e estrutural de atualização de uma virtualidade posta pelo econômico enquanto campo problemático⁵⁶. É também nessa linha de leitura no tema da problematização que Deleuze lê a famosa colocação de Marx sobre “a humanidade só se colocar problemas que ela é capaz de resolver”:

A célebre frase da *Contribuição à crítica da economia política*, segundo a qual ‘a humanidade só se coloca as tarefas que ela é capaz de resolver’, não significa que os problemas sejam apenas aparências, nem que já estejam resolvidos, mas, ao contrário, que as condições econômicas do problema determinam ou engendram a maneira pela qual ele encontra suas soluções no quadro das correlações reais de uma sociedade, sem que o observador, todavia, possa tirar disso o menor otimismo, pois essas ‘soluções’ podem comportar a besteira e a crueldade, o horror da guerra ou da ‘solução do problema judaico’. Mais precisamente, a solução é sempre aquela que uma

⁵³ “Diferenciação” corresponde ao processo de passagem da diferença virtual à individuação atual, enquanto “diferenciação” refere ao movimento da diferença em si mesmo enquanto virtual.

⁵⁴ Aqui há uma nota de Deleuze contendo uma referência a *Ler o Capital* (ALTHUSSER et al., 1980).

⁵⁵ Isso se conecta com a distinção, de origem althusseriana, entre o econômico enquanto instância *determinante*, que determina, por sua vez, alguma instância, que pode ser jurídica, política, religiosa ou, também, econômica, como *dominante*, que veremos na seção 3.2.3.

⁵⁶ Assim, o próprio Deleuze dá como exemplo o caso do trabalho: “Os problemas de uma sociedade, tais como são determinados na infra-estrutura sob a forma do trabalho dito ‘abstrato’, recebem uma solução pelo processo de atualização ou de diferenciação (divisão do trabalho concreto)” (2006 [1968a], p. 293).

sociedade merece, que ela engendra em função da maneira pela qual soube colocar, em suas correlações reais, os problemas que se colocam nela e para ela nas relações diferenciais que encarna (DELEUZE, 2006 [1968a], p. 265).

Esse trecho é muito importante, pois se, por um lado, ele afirma a primazia econômica do problema e, ao interpretar a frase de Marx, de certa forma garante a resolução de todo e qualquer problema, por outro, ele salienta como o fato de um problema ser determinante de suas soluções não é garantia de que a solução seja desejável. É exatamente por isso que o que podemos chamar de arte da problematização é tão importante, pois um problema mal colocado abre o caminho para soluções desastrosas. Dessa forma, por exemplo, o modo como a imagem ortodoxa da economia coloca o problema do dinheiro, enquanto uma mercadoria escassa que é essencialmente um meio de pagamento ou troca, no limite, coloca como solução, em caso de crise econômica, por exemplo, o regime de austeridade. É uma solução efetiva ao problema *do modo como ele é colocado*, na medida em que o Estado, segundo a imagem ortodoxa, precisa cortar gastos na falta de recursos fiscais, já que sua única fonte de rendimentos seria o tributo da moeda corrente no mercado. Entretanto, essa é uma solução que comporta “a besteira e a crueldade”, visto que tem resultados indesejáveis de um ponto de vista sócio-político. Ou, tomando outro exemplo, bastante comentado por Resende (2020, p. 15; 2022, p. 111-2), a ortodoxia econômica, da forma que coloca o problema da inflação, tem como solução o aumento exorbitante da taxa de juros, o que também não é desejável de um ponto de vista social, visto que é uma medida fiscal regressiva que transfere dinheiro para os detentores de créditos públicos ou privados, ou seja, de capital portador de juros, e, na verdade, inclusive de um ponto de vista econômico, visto que causa estagnação econômica, além de possuir pouco ou nenhum efeito moderador sobre a inflação.

Como veremos melhor a seguir, nem todos os problemas se equivalem. Os modos de problematização não são apenas diferentes, mas há critérios de seleção dos bons e maus problemas, ou melhor, dos verdadeiros e dos falsos problemas. Os falsos problemas, que acarretam as soluções desastrosas cheias de “besteira e crueldade”, são, entretanto, uma necessidade de fato, no sentido de que eles são uma falsa imagem dada pela solução. Ou seja, a solução faz acompanhar de si uma falsa imagem do problema, um falso problema⁵⁷, que encobre a boa colocação e a natureza de um verdadeiro problema em consonância com a natureza da Ideia. Assim,

⁵⁷ “a expressão ‘falso problema’ designa justamente o que não é um problema, o que não dá testemunho de algum ato verdadeiro de problematização: a ausência de um encontro ou de uma conexão com o fora” (ZOURABICHVILI, 2016, p. 61-2).

ao mesmo tempo que a sombra do problema persiste no conjunto dos casos diferenciados que formam a solução, estes dão uma imagem falsificada do próprio problema. Não se pode dizer que a falsificação venha depois; ela acompanha, ela duplica a atualização. O problema sempre se reflete em *falsos problemas*, ao mesmo tempo que ele se resolve, se bem que a solução encontre-se geralmente pervertida por uma inseparável falsidade. Por exemplo, o fetichismo, segundo Marx, é um ‘absurdo’, uma ilusão da consciência social, à condição de se entender por isso, não uma ilusão subjetiva que nasceria da consciência, mas uma ilusão objetiva, uma ilusão transcendental nascida das condições da consciência social no decorrer da atualização⁵⁸ (DELEUZE, 2006 [1968a], p. 293. Grifo no original).

É contra a falsa imagem dos problemas, constituídos através de uma ilusão transcendental que acompanha a consciência social diante da solução, que a arte de colocação dos problemas, como momento maior do ato de pensamento, deve se insurgir. A filosofia, nesse sentido, se dá novamente contra o senso comum, contra a opinião, contra a ilusão transcendental que, mesmo sendo de certo modo necessária enquanto ilusão objetiva, não deve ser tomada como verdadeira. O modo como a economia *mainstream* coloca o problema do dinheiro, ou de sua ausência, é pelo modelo troquista do escambo, o que os leva ao par problema-solução da “dupla coincidência de desejos/necessidades” (cf. GRAEBER, 2016, p. 34 e ss.). Dessa forma, diante do ato da troca como solução, ela deduz que o problema era o da necessidade, e que a ideia era o dinheiro (entendido, bastante genericamente, como antes colocado, como instituição social de produção e distribuição de um valor qualquer), mas ela faz deste uma imagem distorcida, que replica de maneira falsa o ato da solução. Dessa forma, diante de uma problemática tão vasta quanto a econômica enquanto tal, de maneira geral, a partir de uma solução simples, de caso, o ato individual de uma troca de A por B, ela deduz toda a natureza da ideia: a economia como troca generalizada, o dinheiro como meio de troca, a equivalência como solução do problema. Assim, retomamos tudo que vimos sobre a imagem ortodoxa e percebemos o quanto ela é devedora dessa ilusão transcendental que decalca no complexo ideia-problema uma solução específica, desvirtuando o problema pela imagem espelhada da solução e reduzindo a multiplicidade virtual da ideia-problema dinheiro (em toda a sua extensão (in)imaginável) a uma solução troquista, a uma região muito limitada de atualização. Deste modo, é evidente, para a consciência, que o valor da mercadoria é relativo ao seu uso e que a mercadoria tem valor por si, mas essa consciência é necessariamente falsa, pois sofre de uma ilusão transcendental que a impede de perceber que o valor da mercadoria tem a ver com o tempo de trabalho médio socialmente necessário para sua produção (MARX, 2013). Ou, voltando ao tema da austeridade, por exemplo, é “evidente” que a consciência deduza que o Estado não possa gastar mais do que

⁵⁸ “Por natureza, os problemas escapam à consciência; é próprio da consciência ser uma falsa consciência. O fetiche é o objeto natural da consciência social como senso comum ou reconhecimento do valor” (DELEUZE, 2006 [1968a], p. 293).

ele recebe, e que não pode gastar um dinheiro que ele não tem, da mesma forma que os indivíduos e famílias não podem, mas isso é uma ilusão transcendental relativa ao modo de funcionamento do dinheiro no dia a dia das pessoas comuns, o que as impede de perceber como o Estado não é um agente econômico como qualquer outro. Por fim, com o tema da inflação, parece evidente, para uma consciência que consegue efetuar a equação básica da teoria quantitativa⁵⁹, que o aumento da taxa de juros teria o efeito de diminuir a entrada de dinheiro no mercado e, por consequência, diminuiria a taxa de inflação. Entretanto, como argumenta Resende (2020) (embora não nesses termos), essa é mais uma ilusão transcendental, que tem suas origens direta ou indiretamente nos postulados da imagem ortodoxa da economia e do dinheiro já discutida.

É contra esse império dos falsos problemas, contra as ilusões transcendentais que fazem parte de nossas intuições mais básicas, que o pensamento deve se elevar e batalhar na e pela colocação de problemas, de verdadeiros problemas. É por isso que, via de regra, isso fará com que o pensamento se choque com a opinião, não importa o quanto, ou talvez sobretudo por ela ser tão hegemonicamente compartilhada. Assim, recolocar o problema do dinheiro e arrancá-lo da imagem de pensamento ortodoxa passa por um ataque ao “monopólio da problematização” (LAZZARATO, 2014, p. 128) constituído pelos poderes estabelecidos, do capital, da mídia e dos governos, em eco com a opinião gregária (molar).

Os que governam têm o poder de definir os problemas e formular as questões (que eles denominam ‘as possibilidades’) e estabelece dessa maneira, o que é digno de nota, importante, relevante, factível, digno de ser feito e falado, enquanto a liberdade de expressão dos governados é exercida dentro dos limites do ‘fazer’ e ‘dizer’ já codificados de antemão, já decididos pelos problemas e soluções dos que governam (LAZZARATO, 2014, p. 129).

A quebra do monopólio da problematização, que no caso do dinheiro recebeu um grande golpe com o acontecimento da crise econômica de 2008⁶⁰, passa pela necessidade de efetivamente pensar colocando novos e verdadeiros problemas, de sair do âmbito da ilusão transcendental em que há apenas uma imagem débil do pensamento, sua redução ao reconhecimento e à representação. Isso, segundo Deleuze, inclusive, atravessa a sua própria concepção de esquerda e direita do espectro político:

A direita recusará essas questões. Se elas têm fundamento, ao determinar os dados exprime-se um problema que a direita quer ocultar. Porque uma vez colocado o problema, ele não pode mais ser eliminado, e a própria direita terá que mudar o discurso. Então o papel da esquerda, esteja ou não no poder, é descobrir um tipo de

⁵⁹ “a equação quantitativa: DV PT, dinheiro multiplicado pela velocidade equivale aos preços multiplicados pelo volume de transações” (FRIEDMAN, 2006, p. 172).

⁶⁰ “o que assusta os membros da mídia são acontecimentos que eles não criam por si próprios” (LAZZARATO, 2014, p. 145).

problema que a direita quer esconder a qualquer custo (DELEUZE, 2013 [1985a], p. 163).

Assim, em suma, Deleuze coloca que a esquerda “precisa que as pessoas pensem⁶¹” (2013 [1985a], p. 164). O pensamento, a arte da problematização, deve ser arrancada do monopólio dos especialistas, sejam eles cientistas, políticos ou comunicadores, e deve ser recolocada no âmbito do conflito aberto da política, em que os próprios postulados da imagem ortodoxa são questionados, devem ser questionados.

[Por que] o agenciamento do *expert*, do cientista e do jornalista substitui o político? Por que sua *expertise* tende a substituir o espaço no qual ocorre a confrontação política de pontos de vista? Porque o sistema democrático contemporâneo funciona de acordo com a crença de que não há disputa ou dissenso possível sobre os pressupostos implícitos do consenso social (LAZZARATO, 2014, p. 130).

Esses “pressupostos implícitos do consenso social”, no que concerne ao econômico, são constituídos com os postulados da imagem ortodoxa, que faz qualquer um que discorde deles, na posição de leigo, ser logo taxado de “ignorante em relação às questões técnicas da disciplina”, ou, mesmo na posição de especialista (economista), ser taxado de “louco”, inflacionário, irresponsável (RESENDE, 2020). Há um consenso ortodoxo ou dogmático no que concerne a questão monetária, um consenso sendo definido como “o acordo, a convenção com a qual substituiremos as questões e os problemas por simples interrogações” (DELEUZE, s.d. [1988c], p. 78), estas últimas remetendo ao regime da opinião⁶².

Como atenta, a sua própria crítica da noção de contradição é perpassada pela problemática do monopólio da problematização: “A contradição não é a arma do proletariado, mas a maneira pela qual a burguesia se defende e se conserva, a sombra atrás da qual ela mantém sua pretensão de decidir os problemas. As contradições não são ‘resolvidas’, mas dissipadas quando há apropriação do problema que nelas apenas projetava sua sombra” (DELEUZE, 2006 [1968a], p. 373). Dessa forma, a contradição é sempre colocada pelos falsos problemas estabelecidos pelos poderes estabelecidos. A contradição pertence a um falso problema. O ministro diz: “Você quer menos impostos ou mais serviços públicos?”; O presidente diz: “Você quer mais direitos trabalhistas ou emprego?”; O economista diz: “Você quer inflação baixa ou

⁶¹ Na mesma direção: “Podemos nos perguntar se as expressões dos militares, dos políticos, dos cientistas não são em realidade, muito exatamente, uma espécie de antiprodução, uma espécie de trabalho de repressão no nível da expressão cujo objetivo é parar o trabalho de questionamento, trabalho incessante, transbordante, que se perde simplesmente no movimento real das coisas” (GUATTARI em DELEUZE, 2006 [1972e], p. 303).

⁶² “Na mídia, na maior parte do tempo e nas conversas correntes, não há questões, não há problemas. Há interrogações. Se eu digo “Como vai você?”, isso não é um problema, mesmo se você estiver mal. Se eu digo “Que horas são?”, isso não é um problema. Tudo isso são interrogações. No nível da televisão habitual, mesmo em programas muito sérios, temos interrogações. “O que você acha disso?”. Isso não é um problema. É uma interrogação, queremos a sua opinião. É por isso que a TV não é muito interessante, é a opinião das pessoas” (DELEUZE, s.d. [1988c], p. 77).

taxa de juros baixa?”. Todas essas, entretanto, são contradições imanentes ao (falso) problema enquanto monopolizado pelas forças burguesas, e a tomada dos meios de problematização, como coloca Deleuze, antes de resolvê-las, apenas as dissipa, pois não são elas os verdadeiros motivadores das decisões políticas que devemos tomar⁶³.

Passemos agora a uma discussão sobre a natureza dos falsos problemas e sobre como eles aparecem na problematização efetuada pela imagem ortodoxa. Há dois tipos de falsos problemas: os “problemas inexistentes” e “os problemas mal colocados”. Os “inexistentes” se definem por uma confusão do “mais” e do “menos”: estes falsos problemas consistem em tomar um conceito “negativo” (ex.: o não-ser, a desordem, o possível) como se contivesse menos do que o conceito “positivo” (ser, ordem, real). Deleuze (comentando Bergson) mostra

que há *mais* e não *menos* na ideia de não-ser do que na de ser; na desordem do que na ordem; no possível do que no real. Na ideia de não ser, com efeito, há a ideia de ser, mais uma operação lógica de negação generalizada, mais o motivo psicológico particular de tal operação (quando um ser não convém à nossa expectativa e o apreendemos somente como a falta, como a ausência daquilo que nos interessa)⁶⁴ (2012 [1966d], p. 13. Grifo no original).

Dessa forma, problemas como “por que alguma coisa em vez de nada?”, “por que ordem em vez de desordem?” ou “por que isto em vez daquilo (aquilo que era igualmente possível)?” são falsos problemas na medida em que se sustentam em tomar um mais por um menos:

O ser, a ordem ou o existente são a própria verdade; porém, no falso problema, há uma ilusão fundamental, um ‘movimento retrógrado do verdadeiro’, graças ao qual supõe-se que o ser, a ordem e o existente precedam a si próprios ou precedam o ato criador que os constitui, pois, nesse movimento, eles retroprojetam uma imagem de si mesmos em uma possibilidade, em uma desordem, em um não-ser supostamente primordiais (DELEUZE, 2012 [1966d], p. 13).

O negativo e a negação são assim fontes de falsos problemas (do tipo “problemas inexistentes”). Quando tomamos o sociedades sem dinheiro, ou o “argumento” especulativo ou mitológico do escambo, temos exatamente esse processo da colocação de um falso problema através de uma retroprojeção negativa, pela “ausência ou falta daquilo que nos interessa”. Colocar o problema nesses termos perde de vista que sociedades “sem” dinheiro, em termos de problemática, exigem esse mais. Não há simplesmente “sociedade-sem-dinheiro”, má abstração que pensa em termos do mais e do menos, mas há efetivamente outra sociedade, que utiliza outros mecanismos para organizar seu sistema de produção e distribuição de valores, outro complexo

⁶³ “a besteira consiste menos numa permutação do importante pelo desimportante do que na indiferença a seu respeito, na incapacidade de distingui-los e, por conseguinte, de distinguir seja lá o que for. [...] O falso problema não é mal colocado, ele nada coloca, ele acredita fazer o movimento, porém move tão somente sombras” (ZOURABICHVILI, 2016, p. 77-8).

⁶⁴ Fiquemos apenas como a explicação do exemplo do ser/não-ser pois já esclarece o mecanismo em questão.

problema-solução no processo de diferenciação da Ideia dinheiro. “Aquilo que Bergson denuncia nos problemas ‘inexistentes’ é, *de toda maneira*, a mania de pensar em termos de mais e de menos. A ideia de desordem aparece quando, em vez de se ver que há duas ou várias ordens irreduzíveis [...], retém-se apenas uma ideia geral de ordem, contentando-se em opô-la à desordem e pensá-la em correlação com a ideia de desordem” (DELEUZE, 2012 [1966d], p. 15. Grifo no original).

O segundo tipo de falsos problemas, o dos “problemas mal colocados”, consiste em agrupar mistos mal analisados, em formar mistos com coisas que *diferem por natureza*. A economia ortodoxa, ao colocar o problema das sociedades sem dinheiro, e pensá-lo em termos de troca, de como se efetuam as trocas nessa situação, mistura elementos de natureza diferente: a pretensa ausência de dinheiro convive com a presença da lógica da troca de mercadorias (o mito do escambo), que, na verdade, depende do dinheiro em primeiro lugar. A economia ortodoxa coloca o problema das origens do dinheiro estabelecendo uma situação em que tudo o mais permanece igual e apenas não há moeda-mercadoria ou equivalente universal. Os dois tipos de falsos problemas, no limite, se ligam, pois o pensar em termos de mais e menos (sociedades sem dinheiro) opera por simples negação do dinheiro, e criando uma ilusão de uma sociedade imaginária que simultaneamente tem dinheiro, na lógica escambista, e não tem dinheiro, pela ausência da moeda. De certo modo, a economia ortodoxa projeta uma simples diferença de grau (mais e menos), sendo o escambo um tipo de troca menos o operador dinheiro, quando, na verdade, haveria diferença de natureza: economia monetária propriamente dita, em que a Ideia dinheiro se atualiza na troca de valores de troca ou valores monetários, e economia de dádiva-dívida, na qual a Ideia dinheiro se atualiza em processos menos homogêneos de distribuição de poder, prestígio, relações sociais etc. (como veremos no terceiro capítulo). Quando a economia ortodoxa remete o problema do dinheiro (e de sua ausência) ao problema da troca, ela não percebe que está tentando tratar de um problema de natureza diferente (dádiva) com o pressuposto troquista propriamente monetário, misturando, assim, coisas de natureza diferentes.

Por fim, como fica claro ao longo de todo nosso trabalho, a reconquista da problematização para além do monopólio da imagem ortodoxa, a crítica dos falsos problemas, passa necessariamente por um exercício transdisciplinar, ou mesmo a-disciplinar, visto que, na ausência do “espaço homogêneo” da antropologia da necessidade troquista estabelecido retroativamente pela ortodoxia, o fenômeno econômico se mostra em sua real heterogeneidade, multiplicidade e historicidade. Neste sentido, é de se imaginar que, com a crítica da imagem

ortodoxa da economia, no geral, se faça recurso a economistas que se colocam no campo heterodoxo: “Um breve panorama das abordagens heterodoxas da moeda no interior da economia revela um fundamento comum: o recurso a problemas colocados por outras disciplinas, na tentativa de iluminar os recônditos da própria teoria econômica” (VIANA, 2019, p. 415). Nesse sentido, tomando a afirmação de Guattari a seguir, a respeito das ciências humanas e da política, cruzamento em que nosso trabalho e a arte da problematização e, principalmente, o nosso objeto de estudo são atravessados, a a-disciplinarietà leva a um exercício de esquizofrenização das disciplinas:

não é por confusão que um esquizofrênico passa de um registro a outro. É a realidade com a qual ele se vê confrontado que o conduz a isso. O esquizofrênico segue, sem garantia epistemológica, digamos, essa realidade e é essa realidade que o leva a se deslocar de um plano a outro, de um questionamento da semântica e da sintaxe até a revisão de uma temática que diz respeito à história, às raças etc. Pois bem, *num certo sentido, aqueles que se encontram no registro das ciências humanas e no domínio político deveriam, desse ponto de vista, se ‘esquizofrenizar’* (GUATTARI em DELEUZE, 2006 [1972e], p. 299. Grifo nosso).

1.3 Genealogia

Toda a teoria da atualização da Ideia virtual pelo crivo do problema, em Deleuze, é atravessada pelo tema da pesquisa genealógica e da crítica da Origem e da teleologia, tema herdado de Nietzsche e comum a pensadores da época de Deleuze (além do próprio), como Derrida, Balibar (1980), que introduz a genealogia contra a teleologia imperante no marxismo stalinista, Blanchot⁶⁵ (2007), referenciado por Deleuze sobre o assunto em *Diferença e repetição*, e, quem mais nos interessa, Foucault, em suas pesquisas históricas sobre diferentes fenômenos e objetos. Foucault é taxativo: a genealogia se opõe “ao desdobramento metahistórico das significações ideais e das indefinidas teleologias. Opõe-se à pesquisa da “origem”” (2000d, p. 261). A genealogia se coloca contra a ideia de Origem, pois esta é tomada como uma noção de fundamento e funcionamento metafísicos que coloca em uma espécie de identidade originária o pontapé inicial de um desenvolvimento teleológico que naturalmente se segue daquela. Origem-desenvolvimento-teleos seria o desdobramento metafísico de uma história concebida nos termos da identidade. Para Deleuze, pelo contrário, “no princípio” há uma “diferença originária”, não uma “origem” (2006 [1968a], p. 182-3), portanto, “genealógico quer dizer diferencial e genético” (2018 [1962b], p. 71). Ou seja, na “origem”, ou melhor, na gênese ou processo genético (ontogênese) de qualquer objeto ou fenômeno, temos um campo diferencial, uma multiplicidade de agentes, forças, objetos que se atravessam e influenciam,

⁶⁵ “o original e então a origem vão perder seus privilégios de potências iniciais”; “não há original”, mas “ausência de origem” (BLANCHOT, 2007, p. 163; 167).

forças que se chocam e se apoderam, se interpretam e interpenetram (DELEUZE, 2018 [1962b]). Esse método genealógico, como destaca Madarasz (2022b, p. 80; 87-125; 2016b, p. 33-7), que é *gerativo*, não deixa de ser ainda o método de pesquisa estruturalista, uma “genealogia estrutural”, na medida em que o estruturalismo “proporciona o seu [destino] a partir de uma oposição diferencial irreduzível” (2022b, p. 43) que resulta na produção do novo e da verdade⁶⁶. A noção de Origem, na verdade a pesquisa ou a narrativa em termos de Origem, além disso, não é um bom modelo para pensar a individuação, a passagem a existência de um objeto ou fenômeno histórico qualquer, pois ela faz desdobrar de uma identidade autorreferente o seu processo de desenvolvimento, o que faz com que o desenvolvimento não seja mais que desdobrado da própria Origem.

Passemos a uma explanação mais concreta e menos abstrata. Outro ponto contra o qual a genealogia se levanta é a ideia de continuidade histórica, afirmando, pelo contrário, a primazia da ruptura:

A genealogia, no sentido do termo que Foucault deriva de Nietzsche, baseia-se na premissa de que as instituições históricas e outras características da organização social evoluem não de maneira suave e contínua, desenvolvendo gradualmente seu potencial ao longo do tempo, mas de forma descontínua, e devem ser entendidas em termos de diferença em vez de continuidade, quando uma formação social se apropria e reconfigura abruptamente uma instituição mais antiga ou revive várias características da organização social existente, recombina-as seletivamente para atender a seus próprios propósitos (HOLLAND, 1999, p. 58).

A primazia da noção de ruptura, mais uma vez, difere da noção de Origem. Assim, Foucault (2002, p. 14-15; 2000d, p. 261) comenta, por exemplo, uma crítica de Nietzsche a uma teoria, de Schopenhauer, da origem (*Ursprung*) da religião como advinda de um “sentimento metafísico” no seio dos “homens”. Utilizando o modelo genealógico nietzscheano, Foucault comenta sobre a necessidade de diferenciar, e opor, “origem” e “invenção”: a “origem” explicaria o aparecimento de determinado fenômeno por uma causa dada anteriormente, e, nesse sentido, a “origem” não explicaria efetivamente uma novidade, visto que o fenômeno “novo” já estaria nessa causa anterior. Desta forma, na teoria da Origem da religião dada por Schopenhauer, esse “sentimento metafísico” já conteria a “essência” e a “verdade” da religião mesmo antes de seu surgimento e desenvolvimento propriamente ditos. A religião já existiria nessa condição de Origem, nesse “sentimento metafísico” dado. A explicação em termos de Origem acaba por supor justamente o que seria necessário explicar. Com a invenção, por outro lado, há efetiva novidade, e não se pode deduzir o “inventado” de uma causa ou estrutura dada

⁶⁶ Madarasz (2022b) destaca como a obra de Foucault, ao mesmo tempo em que teve uma recepção e impacto ímpares no Brasil, foi desvinculada de sua veia estruturalista, seguindo a tendência brasileira de rejeição desta metodologia de pesquisa.

de antemão; pelo contrário, a invenção, a fabricação, perpassa e (re)organiza todo o campo dos saberes, dos poderes, da subjetividade. No modelo da “Origem” há uma continuidade; enquanto no modelo da “invenção” (genealogia) há efetiva *ruptura*⁶⁷ (FOUCAULT, 2002, p. 14-5). No modelo da Origem há desdobramento da identidade e se supõe na causa a existência do que deve ser explicado; no modelo da genealogia há causalidade imanente, múltipla e diferencial, e o resultado é explicado a partir da contingência de causas que não contém de antemão o germe do que será o resultado. Assim, retomando o tema da origem da moeda em sua explicação ortodoxa, fica evidente como há ali uma explicação em termos de Origem, inclusive com o recurso quase explícito a um mito de origem, o mito do escambo — e Foucault já relacionava a pesquisa da Origem com o dispositivo mítico: “A origem está sempre antes da queda, antes do corpo, antes do mundo e do tempo; está do lado dos deuses e, para narrá-la, sempre se canta uma teogonia” (2000d, p. 263).

O próprio Foucault comenta, em *As palavras e as coisas*, como a teoria da origem da moeda estabelecida pela episteme clássica se dava em termos da pesquisa em termos de Origem:

Reencontrar a origem, no século XVIII, era recolocar-se o mais perto possível da pura e simples reduplicação da representação: pensava-se a economia a partir da troca, porque nesta as duas representações que cada um dos parceiros fazia de sua propriedade e da do outro eram equivalentes; oferecendo a satisfação de dois desejos quase idênticos, elas eram, em suma, ‘semelhantes’ [...] *Pouco importava que esse nascimento fosse considerado fictício ou real, que tivesse valor de hipótese explicativa ou de acontecimento histórico* (FOUCAULT, 1999, p. 453. Grifo nosso).

Nesse sentido, da mesma forma que a explicação schopenhaueriana nos termos de uma origem advinda de um “sentimento metafísico no seio dos homens”, explicação que coloca na Origem exatamente aquilo que a explicação deveria explicar, através de uma reduplicação mitológica “Original” daquilo mesmo que se está tentando desvendar, a explicação da origem da moeda através do recurso ao mito do escambo tem de supor na condição original tudo o que o dinheiro (em sua forma mercantil, comercial) precisa para se desenvolver, restando apenas o “pontapé” inicial. Ou seja, no mito do escambo se supõe o mercado, a disposição à troca, o cálculo em termos de equivalência, a divisão do trabalho e a propriedade privada. É, bastante precisamente, uma teoria da “Origem”, com traços metafísicos, e não uma teoria do “começo” ou da “invenção”, genealógica. A “Origem”, ali, é o mercado, a troca e a necessidade, justamente os caracteres da definição ortodoxa do dinheiro. Entretanto, como veremos, “as origens verdadeiras do dinheiro devem ser buscadas no crime e na recompensa, na guerra e na escravidão, na honra, na dívida e na redenção” (GRAEBER, 2016, p. 30).

⁶⁷ Ponto enfatizado também por Balibar: “Em vez de reunir a estrutura e a história da sua formação, a genealogia separa o resultado da sua pré-história” (1980, p. 247).

Não apenas na genealogia de raízes nietzscheanas, mas também em Marx e no tema da crítica das chamadas *robinsonadas* podemos encontrar um aliado importante na crítica das Origens, como é dito pelo próprio Foucault. Em *Nietzsche, Freud, Marx*, o francês chega a fazer um paralelo entre as “recusas do começo” efetuadas por esses autores, sendo a “recusa do começo” de Marx a recusa das “robinsonadas” e a de Nietzsche a distinção já mencionada entre o começo (invenção) e a origem (FOUCAULT, 2000a, p. 45). Nos *Grundrisse* e em *O capital* explicitamente, e na *Contribuição à crítica da economia política* ou nos *Manuscritos econômico-filosóficos* sem usar o termo, Marx criticou as operações da economia clássica que consistiam em pensar as questões econômicas, sobretudo o trabalho e a produção, a partir de um hipotético indivíduo isolado, procedimento que Marx ironiza chamando de “robinsonada” em referência ao romance de Daniel Defoe intitulado *Robinson Crusoe*, de 1719. Como ele coloca, “o caçador e o pescador, singulares e isolados, pelos quais começam Smith e Ricardo, pertencem às ilusões desprovidas de fantasia das robinsonadas do século XVIII⁶⁸” (MARX, 2011, p. 39). No romance de Defoe, Robinson, após outras aventuras e desventuras, fica perdido em uma ilha deserta e tem de sobreviver com o seu próprio trabalho, habilidades, conhecimentos e material resgatado do barco naufragado. Durante seu tempo na ilha, que dura um total de 28 anos, ele lida com e enfrenta canibais, liberta um de seus prisioneiros, batizado por ele como Sexta-Feira, que se torna seu escravo (e é convertido ao cristianismo), até que eventualmente consegue retornar à Inglaterra. A crítica de Marx às robinsonadas da economia política se dá em paralelo a uma crítica às teorias do contrato social (MARX, 2011, p. 39), mas se nestas há um desenvolvimento social, ainda que sob um primado metodológico individualista, em *Robinson* prevalece o individualismo de ponta à ponta:

Robinson Crusoe é uma alegoria⁶⁹ da concepção liberal de natureza humana, e sua ética utilitária seria posteriormente desenvolvida pela Economia. Diferentemente do estado de natureza de Hobbes e Locke, o estado de natureza ao qual Robinson é levado pelo naufrágio é um estado no qual ele só estabelece uma relação de dominação com a natureza, sem a presença de nenhum outro indivíduo. Ao contrário do indivíduo de Hobbes, que precisa do contrato social para sua sobrevivência, Robinson Crusoe é capaz de sobreviver apenas pelo esforço próprio e pelo uso da razão, sem necessidade de nenhum vínculo social imediato (AUGUSTO, 2016, p. 305).

Retomando em outros termos os temas que já vimos a respeito da crítica do mito do escambo, a robinsonada é outra forma de constituir um mito de origem e que possibilita à economia ortodoxa a construção do espaço homogêneo e da antropologia criticados por Althusser⁷⁰. A

⁶⁸ Conferir também, sobre Robinson e as robinsonadas (MARX, 2013, p. 151-3).

⁶⁹ “O próprio Defoe, na voz de Robinson Crusoe, afirma em *Serious reflections*, o último livro da série com o personagem, publicado em 1720, que sua história tem caráter alegórico” (AUGUSTO, 2016, p. 304).

⁷⁰ Nos *Manuscritos*, Marx coloca: “Não nos desloquemos, como [faz] o economista nacional quando quer esclarecer [algo], a um estado primitivo imaginário. Um tal estado primitivo nada explica. Ele simplesmente

robinsonada, com ou sem a referência explícita ao romance de Defoe (mas por vezes com ela, como atenta Augusto (2016)), se constitui como um fundamento ao pensamento econômico, e coloca mais uma de suas bases ou postulados dogmáticos, o *individualismo*. “A figuração do típico e o caráter alegórico de *Robinson Crusoe* se referem à concepção de homem da classe burguesa em ascensão: ativo, empreendedor e naturalmente livre, em que este último atributo consiste na ausência de determinações sociais. O isolamento na ilha é uma alegoria do isolamento do indivíduo como sua condição universal” (AUGUSTO, 2016, p. 304). Não é difícil perceber como o individualismo se correlaciona com o postulado da troca e da necessidade, por exemplo, visto que se parte, justamente, de indivíduos que trocam para satisfazer suas necessidades e seus interesses, sempre utilizando como meio a racionalidade, o que introduz ainda mais um postulado ortodoxo, o do *racionalismo* (os postulados do individualismo e do racionalismo são gêmeos, pois ambos constituem o “indivíduo racional”, que age economicamente para maximizar seu interesse individual por meio das trocas, como base do pensamento econômico):

Todo edifício teórico da Economia neoclássica e da Economia dominante de forma geral é construído sobre esse fundamento. Em sua forma moderna, assume-se o indivíduo racional com suas preferências e dotações como ponto de partida. As preferências e a racionalidade que determinam o comportamento do indivíduo carecem de determinações sociais, sua origem não é explicada ou quando muito se remete à explicação de origem biológica. Mantém-se assim a ideia de uma natureza humana imutável, acompanhada do indivíduo isolado sem determinações sociais como representação dessa natureza humana (AUGUSTO, 2016, p. 311).

Com a crítica das robinsonadas, portanto, temos a crítica destes postulados fundamentais da ortodoxia econômica, que em um só golpe retiram dela (e do dinheiro) tanto a sua dimensão que é irredutível ao indivíduo e ao individualismo teórico-metodológico quanto a sua dimensão irracional ou desejante, que excede o suposto indivíduo da escolha racional envisioned pela ortodoxia econômica.

É interessante como o próprio Deleuze chega a criticar o romance de Defoe e, no mesmo movimento, acaba por atentar a tudo o que ele reflete para as robinsonadas da teoria econômica, visto que ele atenta à sua dimensão de “pesquisa”, poderíamos dizer, de pesquisa antropológico-econômica, muito além de simples obra de ficção.

Observou-se frequentemente que o tema de Robinson em Defoe não era somente uma história, mas o ‘instrumento de uma pesquisa’: pesquisa que parte da ilha deserta e que pretende reconstruir as origens e a ordem rigorosa dos trabalhos e das conquistas

empurra a questão para uma região nebulosa, cinzenta. Supõe na forma do fato (*Tatsache*), do acontecimento, aquilo que deve deduzir, notadamente a relação necessária entre duas coisas, por exemplo entre divisão do trabalho e troca. Assim o teólogo explica a origem do mal pelo pecado original (*Sündenfall*), isto é, supõe como um fato dado e acabado, na forma da história, o que deve explicar” (2010a, p. 80).

que delas decorrem com o tempo. Mas é claro que a pesquisa é duas vezes falseada. De um lado, a imagem da origem pressupõe o que ela pretende engendrar (cf. tudo o que Robinson tirou dos restos do naufrágio). De outro lado, o mundo re-produzido a partir desta origem é o equivalente do mundo *real*, isto é, econômico ou do mundo tal como seria, tal como deveria ser se não existisse a sexualidade (cf. a eliminação de toda sexualidade no Robinson de Defoe) (DELEUZE, 1974 [1969a], p. 312. Grifo no original).

A crítica de Robinson efetuada por Deleuze, portanto, efetua a ligação entre a crítica da origem genealógica e a crítica das robinsonadas da economia política efetuada por Marx (cuja similitude é apontada por Foucault (2000a, p. 45)).

É difícil imaginar um romance tão aborrecido, e é uma tristeza ver ainda crianças lendo-o. A visão de mundo de Robinson reside exclusivamente na propriedade e jamais se viu proprietário tão moralizante. A recriação mítica do mundo a partir da ilha deserta cede lugar à recomposição da vida cotidiana burguesa a partir de um capital. Tudo é tirado do barco, nada é inventado, tudo é penosamente aplicado na ilha. O tempo é tão-só um tempo necessário ao capital para obter um ganho ao final de um trabalho. E a função de Deus é garantir o lucro. Deus reconhece os seus, as pessoas de bem, porque elas têm belas propriedades, ao passo que os maus têm péssimas propriedades, maltratadas. A companhia de Robinson não é Eva, mas Sexta-Feira, dócil ao trabalho, feliz por ser escravo⁷¹, muito rapidamente enfastiado da antropofagia. Todo leitor sadio sonharia vê-lo finalmente comer Robinson. Esse romance representa a melhor ilustração da tese que afirma o liame entre capitalismo e protestantismo⁷². *Robinson Crusoe* desenvolve a falência e a morte da mitologia no puritanismo⁷³ (DELEUZE, 2006 [anos 1950]⁷⁴, p. 20-1 [15]).

Segundo Deleuze, há dois problemas na robinsonada: 1) ela leva à postulada Origem o que vêm da situação atual, de como a situação atual é entendida — “Era a mesma coisa, em Defoe, referir Robinson à origem e fazê-lo produzir um mundo conforme ao nosso; [...] Referido às origens,

⁷¹ Também: “Se Robinson escravizou Sexta-Feira, *não foi por gosto natural*, não foi nem mesmo à força; foi com um pequeno capital e meios de produção, que ele salvou das águas, e para *submeter Sexta-Feira a tarefas sociais que não se apagam da memória de Robinson durante o naufrágio*” (DELEUZE, 2006 [1962a], p. 74. Grifos nossos).

⁷² É desnecessário dizer que a tese clássica sobre a relação entre protestantismo e capitalismo é a de Weber em *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo* (2004). Marx, em *O Capital*, entretanto, também chega a intuir na mesma direção: “Para uma sociedade de produtores de mercadorias, cuja relação social geral de produção consiste em se relacionar com seus produtos como mercadorias, ou seja, como valores, e, nessa forma reificada [*sachlich*], confrontar mutuamente seus trabalhos privados como trabalho humano igual, o cristianismo, com seu culto do homem abstrato, é a forma de religião mais apropriada, especialmente em seu desenvolvimento burguês, como protestantismo, deísmo etc.” (MARX, 2013, p. 153-4).

⁷³ “Elementos da ética puritana do trabalho estão presentes no estado de natureza em que Robinson se encontra na ilha. Ele sobreviveu ao isolamento com o trabalho contínuo, com atividade incessante. Para Crusoe, o trabalho é a forma de aliviar a angústia da solidão, purgar-se do pecado de ter ido contra a vontade do pai e de obter recompensas. Seus confortos não são luxos, mas replicam a vida doméstica burguesa do século XVII e resultam de seu trabalho. Aqui o mito da acumulação primitiva idílica, presente já em Locke e que seria desenvolvido pela Economia Política clássica, aparece em forma ficcional. Crusoe torna-se proprietário da ilha por ter trabalhado nela; a propriedade no romance de Defoe resulta do trabalho próprio” (AUGUSTO, 2016, p. 305).

⁷⁴ O texto “Causas e razões das ilhas desertas” é um manuscrito dos anos 1950, antes não publicado, produzido tendo em mente um número especial de uma revista, que foi adicionado como primeiro texto na coletânea *A ilha deserta*, organizada por David Lapoujade. O texto foi publicado, contrariando o desejo de Deleuze de não ter material de arquivo publicado, pois em um esboço esquematização de sua bibliografia feito em 1989 (em DELEUZE, 2018, p. 13-16) esse texto consta, sob a rubrica “*Diferença e repetição*”. Ver DELEUZE (2006 [1968a], p. 17, nota).

Robinson deve necessariamente reproduzir nosso mundo⁷⁵” (DELEUZE, 1974 [1969a], p. 313); 2) ela produz uma origem onde a agência econômica é higienizada de toda a sexualidade, todo o desejo, desejo este que não apenas se coloca para além dos ditames de uma escolha racional por interesse, como efetua um liame social e transindividual irreduzível à lógica do individualismo metodológico ou ontológico. Assim, a robinsonada efetua a produção mitológica de uma situação original em que a economia é individualizada e dessexualizada, apartada do comum e do desejo que lhe são imanentes.

Mesmo se o mito do escambo se constitui através de uma socialidade, em que os agentes econômicos se encontram e trocam os produtos de seu trabalho entre si, e Robinson toma como modelo o sujeito isolado na ilha deserta, as duas estruturas estão muito mais próximas do que parecem. Isso ocorre pois a socialidade presente no mito do escambo é uma pseudo-socialidade, é uma ficção individualista, em que se projeta um indivíduo burguês isolado, conforme presente na sociedade capitalista presente ou em ascensão, em uma situação original. No mito do escambo a situação efetivamente Original é a do sujeito isolado com seu trabalho e sua propriedade, instituições naturalizadas antes do que determinadas socialmente. É apenas em um segundo momento, no ato da troca, que este indivíduo isolado se encontra com outro indivíduo isolado, ambos movidos pela necessidade-interesse. Assim, o mito do escambo é também uma robinsonada, exatamente no sentido em que projeta na Origem o que faz parte da situação atual, o indivíduo isolado racional movido pela necessidade ao trabalho e à troca. Esse individualismo produzido pelo pensamento nos termos de uma robinsonada também afasta a imagem ortodoxa de uma dimensão coletiva, coletivizante ou comum do dinheiro, que é tornada um problema e um risco, como na aversão ortodoxa em relação ao papel do Estado e do Banco Central na gestão e emissão da moeda ou em sua crítica de medidas redistributivas através do Estado, além do combate à sua atividade como agente público produtivo. Além disso, ao supor, com a robinsonada escambista, uma economia onde os sujeitos são “puritanamente” colocados a trabalhar, a se abster, a calcular, a imagem ortodoxa produz uma Origem em que os indivíduos são racionais e livrados de sua sexualidade e desejo, refletindo na separação radical entre economia libidinal e economia política (tema de nosso próximo capítulo). Um ponto técnico bastante importante que a imagem ortodoxa causa, nesse ponto, é a incapacidade de conceber que os agentes econômicos possam ter o desejo, segundo eles, irracional, de acumular dinheiro pelo dinheiro, e preservá-lo na forma de liquidez sem a pretensão de

⁷⁵ “o isolamento de Robinson não é uma situação original, mas foi possibilitado por todas as relações sociais que ele carrega. Relações essas que aparecem nas condições materiais encontradas no barco e na sua capacidade desenvolvida na sociedade em que se formou como indivíduo” (AUGUSTO, 2016, p. 315).

transformá-lo em riqueza real (conferir, sobre isso, BELLUZZO, GALÍPOLO, 2021). David Bennett (2011), nesse sentido, critica a separação entre *homo oeconomicus* e *homo psychologicus*, que espelha uma divisão disciplinar do trabalho entre ações pretensamente racionais, de um lado, e irracionais, de outro, sendo o caso de produzir um conceito unívoco de “*homo*” sem suposição de racionalidade ou irracionalidade fundamental, mas com um conceito amplo de racionalidade que abarque a multiplicidade de modos de agência econômica.

Deleuze comenta, em *Diferença e repetição*, que o mito, em Platão, tem um papel importantíssimo de *seleção* dos bons pretendentes, de quais “cópias” se assemelham suficientemente do Original (da Ideia platônica) — há uma “medida ontológica fornecida pelo mito” (2006 [1968a], p. 100-1). No *Político*, por exemplo, Platão tem de apelar a um mito de um Deus arcaico como pastor dos homens para poder efetuar uma boa seleção do político como o melhor dos pretendentes ao governo dos homens. O que o mito do escambo e a robinsonada efetuam no desenvolvimento da teoria econômica ortodoxa, enquanto Origens, é um papel importante de *seleção* do que deve ou não ser considerado relevante de um ponto de vista econômico, do que é ou não comportamento econômico racional (e moral, como vimos), do que é ou não um legítimo dinheiro. Entretanto, é necessário sair desse procedimento mitológico e partir efetivamente a uma pesquisa genealógica, e é para tanto que tornamos à pesquisa de Foucault sobre o surgimento da moeda na Grécia Antiga.

1.3.1 A contribuição de Foucault

O método genealógico que viemos comentando é utilizado por Foucault em uma investigação efetuada em seu primeiro curso no *Collège de France*, entre 1970 e 1971, intitulado *Aulas sobre a vontade de saber*. O curso, entretanto, só foi publicado em 2011, quarenta anos após sua execução (utilizamos a edição brasileira, de 2014). O fato desta publicação recente talvez explique o quão pouco comentado é o curso em questão. Entretanto, também é válido mencionar que este é o único dos cursos de Foucault que não foi gravado, a sua edição em formato de livro consistindo nas notas do próprio Foucault para o curso, adicionadas aqui e ali de algumas notas tomadas por alunos do seminário. Assim, a leitura do texto é um tanto dificultada, pois o estilo foucaultiano tradicionalmente fluído é substituído por uma série de notas, por vezes minimalistas, feitas por Foucault para ele mesmo, e, por isso, acabam sendo um tanto crípticas, tornando a leitura por vezes frustrante. É neste curso, porém, onde se encontra a única investigação de Foucault sobre a origem da moeda e, afora os comentários presentes em *As palavras e as coisas*, o lugar em que mais teoriza sobre o papel e

a natureza do dinheiro.⁷⁶ A investigação de Foucault, entretanto, feita a partir da Grécia Antiga, em seu “primeiro retorno aos gregos” (ALLIEZ; LAZZARATO, 2021, p. 37), de maneira genealógica (diferencial, como vimos⁷⁷), articula elementos bastante díspares, como transformações econômicas, bélicas, jurídicas, institucionais, religiosas, subjetivas, nos regimes de saber e poder, até chegar ao surgimento propriamente dito da moeda. Na verdade, a “origem” da moeda nem é seu objeto por excelência: como o título do curso indica (*Aulas sobre a vontade de saber*), o objeto por excelência destas investigações é a construção histórica da “nossa” (ocidental) vontade de saber, de verdade, de conhecimento, e é no decorrer desta investigação que Foucault se depara com a problemática da moeda.

O espaço por nós dedicado à pesquisa de Foucault, como será desenvolvido a frente, se justifica pois os próprios Deleuze & Guattari fazem referência, em *O anti-Édipo* (2010 [1972], p. 262), ao curso de Foucault e às suas teorias sobre a origem da moeda, sua relação com as dívidas, o imposto e o Estado. Além disso, eles também comentam que Foucault se baseia no trabalho do historiador da antiguidade grega Edouard Will (1954; 1955), que também será por nós explorado, pois Deleuze & Guattari dão a entender que tanto o curso de Foucault quanto a obra de Will constituem fontes de suas próprias teorizações sobre o dinheiro e a dívida⁷⁸.

Foucault começa o curso expondo dois modelos de saber, modelos do que é o saber, um cujo maior expoente é Aristóteles, e outro cujo maior expoente é Nietzsche. A diferença entre os dois modelos de saber está intimamente ligada à natureza da pesquisa genealógica, pois no modelo aristotélico tem-se que o “homem” tende naturalmente ao conhecimento, a vontade de saber seria um dado natural e evidente, enquanto no modelo nietzscheano a vontade de saber, a tendência ao conhecer, o desejo de conhecer, é uma construção histórica contingente, relacionada com elementos que dizem respeito a outras “esferas” da vida, para além do conhecimento puro e higienizado. Dessa forma, se a própria vontade de saber ocidental, nossa tendência a querer conhecer, que relaciona a verdade com a forma do conhecimento, precisa

⁷⁶ Na verdade, o tópico da moeda reaparece, de forma quase *en passant*, em seus últimos cursos no *Collège de France*, em 1983-4 (FOUCAULT, 2011). Para um comentário sobre a questão da moeda a partir deste curso: (HARDT, 2012).

⁷⁷ “Em ‘Nietzsche, a genealogia, a história’, redigido em sincronia com o curso de 1970-1971, Foucault propõe como genealogia o que Deleuze apresentou como uma ontologia diferencialista” (DEFERT, 2014, p. 254).

⁷⁸ Não temos informação, entretanto, sobre o tipo de contato de Deleuze & Guattari com o curso de Foucault. Eles (ou um deles) poderiam ter conhecimento através de conversas com o próprio Foucault, de correspondência, do resumo público do curso (que, entretanto, não desenvolve muito a questão da moeda), ou de conversas com ou notas de pessoas que tenham participado do curso, possivelmente alunos comuns. Tudo isso, porém, é especulação de nossa parte.

ser explicada, ela invoca necessariamente uma natureza genealógica, que contraria mais uma vez qualquer noção de origem dada. Pensando do ponto de vista do objeto “moeda”, e da posição que ele toma no curso da investigação foucaultiana, explicando a origem da moeda no meio de uma investigação mais geral sobre o nascimento e desenvolvimento da vontade de saber e da “propensão ao conhecer”, já fica evidente como as colocações de Foucault sobre a invenção (grega) da moeda diferem radicalmente das explicações em termos de Origem que viemos criticando. Começamos aos poucos, então, pelo problema do saber, antes de encontrarmos-nos com a moeda.

É famosa a colocação de Aristóteles de que “Todos os homens têm, por natureza, desejo de conhecer”. Para Foucault, é com Aristóteles que uma tendência do pensamento grego clássico mais se mostra de forma explícita e evidente: “Ao dizer que o homem deseja conhecer por natureza e que esse desejo de conhecer já é movido pelo movimento rumo à felicidade teórica, Aristóteles tira de jogo a questão sofística ou socrático-sofística do ‘por que desejamos conhecer?’” (FOUCAULT, 2014, p. 15). É só com Aristóteles que o conhecimento deixa, definitivamente, de ser um problema, e se torna um postulado. O comentário de Foucault sobre a naturalização da tendência ao conhecimento é bastante próximo dos comentários de Deleuze, em *Diferença e repetição*, sobre a imagem dogmática do pensamento (no qual ele comenta a mesmo postulado aristotélico (2002 [1968], p. 192)): “o pensamento conceitual filosófico tem como pressuposto implícito uma Imagem do pensamento, pré-filosófica e natural, tirada do elemento puro do senso comum. Segundo esta imagem [dogmática, ortodoxa ou moral], o pensamento está em afinidade com o verdadeiro, possui formalmente o verdadeiro e quer materialmente o verdadeiro” (2006 [1968a], p. 192). Como o próprio editor do curso, Daniel Defert, atenta em nota (em FOUCAULT, 2014, p. 19-20, n. 11), há um “diálogo subterrâneo” entre este tópico no curso de Foucault e o mesmo tema na obra de Deleuze, algo que o próprio Foucault já havia notado em suas resenhas de *Diferença e repetição* e de *Lógica do sentido* (2000b; 2000c). Deleuze (2006 [1968a], p. 236-9) chega inclusive a comentar como o “postulado do saber” acaba “recolhendo” todos os outros postulados da imagem dogmática do pensamento em um “resultado supostamente simples”. Poderíamos falar, portanto, a partir dos dois autores, que Foucault condena em Aristóteles uma “imagem dogmática do conhecimento”, que faz parte, por sua vez, da “imagem dogmática do pensamento”.

É contra esta imagem dogmática do conhecimento que Foucault se ergue, com o auxílio do modelo nietzscheano: “os textos de Nietzsche podem (e devem) ser lidos como uma tentativa para liberar o desejo de conhecer da forma e da lei do conhecimento” (FOUCAULT,

2014, p. 23), conhecimento sendo “o sistema que permite dar uma unidade preliminar, um pertencimento recíproco e uma conaturalidade ao desejo e ao saber” (2014, p. 17). Ambos Deleuze e Foucault também criticam, a partir de Nietzsche, a imbricação entre essa imagem dogmática e a moral: “Quando Nietzsche se interroga sobre os pressupostos mais gerais da Filosofia, diz serem eles essencialmente morais, pois só a Moral é capaz de nos persuadir de que o pensamento tem uma boa natureza, o pensador, uma boa vontade, e só o Bem pode fundar a suposta afinidade do pensamento com o Verdadeiro” (DELEUZE, 2006 [1968], p. 193). Pelo contrário, o ato de conhecer não se daria em uma afinidade natural, uma relação de propensão pacífica, entre pensamento e objeto, entre pensamento e verdade: o saber se constituiria antes como uma dominação do que uma adequação, uma violência antes do que um dom: “se chamará de saber aquilo que é preciso arrancar da interioridade do conhecimento para ali recuperar o objeto de um querer, o fim de um desejo, o instrumento de uma dominação, a meta de uma luta” (FOUCAULT, 2014, p. 18). Na mesma direção, em *A ordem do discurso*, aula inaugural em que Foucault explanava justamente sobre os métodos e as pesquisas que pretendia seguir no *Collège de France*, e que o nosso curso constitui a primeira empreitada, Foucault colocava: “Deve-se conceber o discurso como uma violência que fazemos às coisas, como uma prática que lhes impomos em todo o caso; e é nesta prática que os acontecimentos do discurso encontram o princípio de sua regularidade” (FOUCAULT, 2015, p. 101).

Há dois elementos que é essencial reter do modelo de saber nietzscheano, adotado por Foucault contra o de Aristóteles e contra o grosso da tradição filosófica: 1) *Não há propensão natural ao conhecimento*. Ou seja, o conhecer, a vontade de conhecer, se constitui contingentemente através de uma série de transformações institucionais, econômicas, políticas, jurídicas, religiosas etc. 2) Pela mesma razão, o conhecimento não se dá na forma de uma adequação de direito entre pensamento e coisa conhecida/pensada, mas na forma de uma violência própria do discurso, abrindo o conhecimento à radicalidade diferencial das formas e forças históricas. É aplicando este modelo às transformações nos regimes de saber entre a Grécia Arcaica (homérica) (sécs. VIII — VI a.C.) e a Grécia Clássica (pós-hesíodica) (sécs. V-IV a.C) que Foucault se depara com a importância do tema da moeda. Vamos por partes.

Na Grécia Arcaica imperavam os costumes que aparecem na obra de Homero, por isso ela é também chamada por Foucault de era homérica. Foucault atenta especialmente à problemática jurídica e em sua relação com a verdade: “Não há discurso judicial em que a verdade não ronde” (2014, p. 76). No sistema de direito arcaico ou homérico (que Foucault às vezes chama de “pré-direito” ou caracteriza como “pré-judicial”), entretanto, temos uma forma de verdade “jurídica” bastante específica: no caso de um litígio qualquer, os litigantes se

dispõem (ou não), conforme as regras, ao desafio da verdade, a uma prova da verdade, cujo resultado passa pelos Deuses, pelas forças cósmicas. A verdade é uma força autônoma, que os litigantes precisam ter a coragem de enfrentar, como no caso limite constituído pela prova ordálica⁷⁹. Foucault (2014, p. 68) analisa um caso da *Ilíada* em que um corredor de corrida (Menelau) é prejudicado por uma possível sabotagem. Há uma testemunha possível (um “vigilante”) que poderia atestar sobre o incidente, mas não é a ela que o prejudicado apela no momento da contestação: ele (Menelau) desafia o outro corredor (Antíloco) a jurar “‘por aquele que sustenta a terra, que abala a terra’, que não entrou o carro de Menelau”. “Antíloco esquiva-se, reconhecendo sua culpa”. Como Foucault desenvolve, o julgamento arcaico estabelece regras de um desafio no qual a própria verdade é enfrentada pelos litigantes, pelo desafiado (o “acusado”). Se ele aceitar o juramento, é com a verdade que ele terá de se entender, com a fúria dos deuses, com a cólera de Zeus.

Pela impreciação o jurador se entrega ao poder dos deuses. É este que decidirá. Mas decidirá no sentido da verdade? O fato é que nada diz o que acontece ao jurador após a prova do juramento: sabe-se apenas que está em poder dos deuses, que estes podem castigá-lo, a ele ou a seus descendentes; que podem atingi-lo em seus bens ou em seu corpo; que podem protegê-lo ou submetê-lo a um castigo severo. Portanto, o juramento introduz em outro universo, um universo que é dominado pelo poder dos deuses. Mas os deuses não estão ligados pela verdade: se o jurador prestou um falso juramento, a cólera dos deuses pode destruí-lo, porém isso não é infalível nem automático; e se o castigo pode haver, até o derradeiro momento seu tempo e sua forma permanecem velados (FOUCAULT, 2014, p. 69-70).

Antíloco confessa sua culpa ao não aceitar o desafio, mas um litigante poderia mesmo “mentindo” aceitar o desafio e jurar perante os deuses que não fez o que lhe é acusado, e o desafiador daria por isso mesmo, visto que a verdade está ligada antes ao desafio do que ao conhecimento factual: “o que se deve compreender bem é que essa fala verdadeira não é dada originariamente e como que em estado selvagem; *não tem a forma imediata, universal e despojada da constatação de um fato*” (FOUCAULT, 2014, p. 76. Grifo nosso) — novamente, a potencial “testemunha” no caso é ignorada. No sistema jurídico homérico, da verdade-desafio, “é a verdade que é a terceira personagem. Ela não está nem de um lado nem do outro. E o desenrolar do processo judicial não consiste em determinar de que lado está a verdade, e sim qual das duas partes é a que ousará enfrentar — ou desistir de enfrentar — o poder da verdade, esse foco temível” (FOUCAULT, 2014, p. 68). É só no sistema de julgamento clássico (pós-

⁷⁹ A prova ordálica, ordálio ou ordália, era um procedimento ritualístico-jurídico em que o desafiado tinha de participar de alguma prova com elementos da natureza, físicos, um suplício, e se não sofresse dano ou se o dano fosse baixo, queria dizer que ele era inocente. Um exemplo de prova ordálica é o de se jogar de um penhasco, e em caso de sobrevivência se é inocente, em caso de morte, se é culpado. A prova ordálica, entretanto, teve vaís e vens históricos, com proibições e reabilitações, além de ser por vezes reservada a sujeitos específicos, como mulheres, ou a casos em que os litigantes eram de condições sociais diferentes (FOUCAULT, 2014, p. 77).

Hesíodo), que a testemunha se torna uma figura importante na aferição da verdade em um julgamento, que ela se torna a terceira parte para além dos litigantes: “No sistema clássico, a verdade é dita por um terceiro personagem, a testemunha; e esta é encarregada de dizer que a verdade está do lado de uma das partes” (FOUCAULT, 2014, p. 68). Aqui a verdade tem a ver com a constatação, com o factual: “No sistema que conhecemos hoje, nesse que é implantado já na época grega clássica⁸⁰, a fala verdadeira é acima de tudo a do testemunho: tem a forma da constatação; apoia-se no que ocorreu e sua função é revelá-lo” (FOUCAULT, 2014, p. 76).

Como coloca Foucault, entre o sistema arcaico da verdade-desafio, perante os deuses, e o sistema clássico da verdade factual, perante a(s) testemunha(s), há uma mudança na relação entre verdade e soberania: “no juramento homérico, é justamente à soberania de Zeus (que abala as terras e os mares) que se expõe o jurador quando aceita o desafio da verdade. [...] No pré-direito, entre dois adversários que — nem um em face do outro nem entre eles — não aceitam a relação de soberania, a prova de verdade apela para uma soberania ilimitada e selvagem”. Já “no caso do direito clássico, é no espaço já constituído da soberania que a verdade é convocada, formulada, provada; é no espaço do tribunal que é convidada a vir à luz; e é então, e só então, que determina o ponto de aplicação e os limites dessa soberania”. Enfim, “entre as duas verdades, foi todo o sistema de poder que se modificou” (FOUCAULT, 2014, p. 71).

O que acontece, portanto, entre essas duas verdades? Qual o deslocamento que faz passar de um sistema jurídico e de verdade a outro? Segundo Foucault, com o tempo, marcado por uma série de mudanças econômicas, sociais e políticas, houve a conclamação de uma nova forma de justiça, uma que fizesse frente à justiça ordálica que imperava no sistema do desafio. Os gregos, ou parte deles, ficaram insatisfeitos com a justiça homérica, pois ela tenderia a favorecer os poderosos e as famílias ricas, que, em geral, estariam em melhor posição de aceitar o juramento e passar incólumes, além do fato de estas mesmas famílias se constituírem como as guardiãs das regras imemoriais. Há um elemento constitutivo dos sistemas de julgamento

⁸⁰ Em vários momentos Foucault dá a entender que a vontade de saber própria ao imbricamento de verdade e sistema jurídico ocidentais modernos já se constituíram na Grécia Clássica. Em *A Verdade e as Formas Jurídicas* Foucault comenta sobre o nascimento do inquérito já na Grécia Antiga, e que após um curioso esquecimento, renasce durante a Idade Média europeia (2002, p. 12), e ele coloca o inquérito como uma forma exemplar de nossa vontade de saber. É curioso que um autor tão conhecido pela ênfase na descontinuidade faça asserções tão fortes e gerais sobre um período de tempo e um período histórico tão grandes, mas é importante mencionar que ele atenta às rupturas mesmo dentro desse quadro geral estabelecido em uma espécie de continuidade da vontade de saber: “Ainda está muito distante de nosso discurso verdadeiro de hoje, mas *o nosso deriva dele por transformações múltiplas*” (FOUCAULT, 2014, p. 86. Grifo nosso); “Essa divisão histórica deu sem dúvida sua forma geral à nossa vontade de saber. Mas *não cessou, contudo, de se deslocar*” (FOUCAULT, 2015, p. 87. Grifo nosso). Resta pensar o quanto a constituição dessa vontade de saber na Grécia Antiga, em sua relação com a moeda, nos implica ainda hoje, jurídica e economicamente.

que ainda não mencionamos: o personagem do “juiz”. Entretanto, o “juiz” do sistema arcaico não julga, nem toma parte no litígio de qualquer forma. Ele apenas é uma espécie de guardião das regras, faz os litigantes cumprirem as regras do juramento, imemoriais, os costumes tradicionais, e a decisão (“sentença”), em tese, não é verdadeiramente dada por ele, mas é como que deduzida mecanicamente do cumprimento das regras. No sistema arcaico, este “juizes” eram formados pela classe dos *basileis*, chefes de famílias aristocráticas, grandes proprietários fundiários, que podem se traduzir por “reis” ou “chefes” (LAFER, 2006, p. 15) (Foucault fala em “reis de justiça” e em “juiz-rei” (2014, p. 80). A palavra “juiz”, portanto, é indevida, mas estes personagens cumpriam certa função de arbitragem nos litígios. Há uma transição, entretanto, que já começa a transformar o sistema arcaico em outra coisa, como que em um tipo intermediário entre o sistema homérico e o sistema clássico, que é quando o próprio “juiz” começa a jurar, seja no lugar, seja somando-se ao juramento das partes:

O juiz tem de dizer a verdade e, nessa relação com a verdade, expõe-se à vingança dos deuses, nem mais nem menos que os próprios litigantes. Uma afirmação de verdade aparece agora na terceira posição, superpondo-se à das partes sobreordenando-se por elas, e é essa enunciação terceira que faz a decisão. O surgimento do juramento do juiz não é simplesmente uma formalidade suplementar. É toda uma nova disposição do discurso e da prática judicial (FOUCAULT, 2014, p. 81).

Essa instituição de uma nova prática de julgamento, que poderíamos dizer “mista”, convive com a prática antiga, propriamente homérica. Foucault (2014, p. 78-9) identifica em Hesíodo, em *Os trabalhos e os dias*, o canto que clama pela transição a uma nova justiça, que não é nem a homérica propriamente nem a “mista”. O poema de Hesíodo é escrito motivado, justamente, por um litígio com seu irmão, Perses, com quem ele estava em disputa sobre a herança de terras e bens do pai, sendo dirigido a seus pares e aos “juizes reis” aristocratas: “Hesíodo fala de seu próprio trabalho, o de agricultor, e dirige-se a um público bem determinado que se compõe de seu irmão, de pequenos agricultores de uma determinada região da Grécia e também de alguns poucos poderosos proprietários fundiários que habitam e fazem arbitragem nos centros urbanos” (LAFER, 2006, p. 13-14). No poema, Foucault identifica a oposição de duas justças, uma dita boa e uma dita má, que coincide com a oposição entre duas jurisdições: “Tanto num caso como no outro recorre-se à autoridade; mas, no caso da boa justiça, parece que esse recurso envolve um acordo prévio [...] e dá-se perante uma autoridade que não se conhece; no caso da má justiça, ele ocorre perante a autoridade dos reis (chefes locais, chefes das famílias aristocráticas)” (2014, p. 79). Essa “boa justiça” que Hesíodo canta a glória será uma justiça ligada a Zeus e aos deuses, mas se antes, no ordálio, havia uma invocação imediata da cólera dos deuses, agora há a mediação de uma nova instituição, uma nova espécie de justiça,

a boa justiça, chamada de Δίκη [*dikê*]: “justiça”, “ordem”, “julgamento”. “Em Hesíodo, Δίκη [*dikê*] serve de intermediária quando os reis não julgam bem; é Δίκη [*dikê*] que é ofendida, que se ausenta da Terra e vai solicitar, refugiando-se em seu colo, a vingança de Zeus” (2014, p. 94). O litígio de Hesíodo com seu irmão, sobre a propriedade herdada, serve de motivo para a requisição dessa justiça intermediária, que deve se estabelecer como novo conjunto de regras, de saberes, como dispositivo de verdade, e que institui a figura de um juiz em sentido próprio, um juiz que ouve as partes e decide quem possui as melhores teses (2014, p. 92).

Para além do conteúdo econômico do litígio que motiva *Os trabalhos e os dias*, Foucault chega a comentar que pode-se supor legitimamente que o que explica a utilização crescente do novo sistema de julgamento, a boa justiça que Hesíodo refere e conclama, é o “desenvolvimento de uma sociedade em que as relações econômicas assumem cada vez mais extensão e extravasam cada vez com mais frequência o quadro familiar” (2014, p. 92). Assim, no novo sistema, hesiódico,

É assimilado ao perjúrio, aos falsos juramentos, às sentenças tortas e às impiedades todo um conjunto de condutas econômicas do tipo compra desonesta, fraude com os bens. É como se Hesíodo estivesse convocando em torno das transações as mesmas garantias sagradas que em torno dos juramentos judiciais; é como se procurasse dar a esses comportamentos a mesma estrutura jurídico-religiosa que às disputas e litígios (FOUCAULT, 2014, p. 94).

As questões e litígios econômicos se tornam cada vez mais centrais, quando no sistema ordálico a centralidade da problemática jurídica era com ofensas e vendetas de sangue e honra, criminais.

A palavra que Foucault mais utiliza para caracterizar esta nova justiça, ou melhor, o saber que esta nova justiça requer, é “*medida*”, seguida talvez por “*equivalência*”: medida dos danos, das dívidas, dos tempos, requerida para o estabelecimento da justiça do mundo, um saber do mundo intermediário em relação aos deuses. É difícil salientar o quanto Hesíodo marca, para Foucault, a transição entre o regime arcaico e o regime clássico, que marca, no final das contas, a vontade de saber (ocidental) até hoje⁸¹, com este traço de “*economização*”. Segundo Marie Cuillerai,

Hesíodo é, portanto, para Foucault, o nome de uma grande ruptura na ordem dos sistemas de saber. Ele marca uma sociedade que exige usos regulados de equivalência e começa a se equipar com o que Schumpeter chamou de ‘conhecimento instrumentalizado’, que torna possível assegurar a igualdade no escambo e troca, empréstimo e retorno e que mede o consentimento mútuo (2017, p. 101).

⁸¹ “O que Hesíodo convoca em seu canto é uma justiça que se articule com um novo saber (o do calendário e das cronologias naturais): com uma nova prática da medida (a medida da troca e da restituição), algo como a moeda: com uma nova distribuição da soberania. A busca de um novo tipo de autoridade política, de uma medida monetária e de um saber das coisas e do tempo manifesta-se solidariamente nos textos de Hesíodo” (FOUCAULT, 2014, p. 106).

É flagrante o quanto a instituição da ordem jurídica e da vontade de saber pós-hesiódica são atravessadas por questões ditas econômicas. *É já, mesmo antes da instituição da moeda propriamente dita, um saber econômico da medida e da equivalência, que se contrapõe ao sistema de dádiva* (cf. MAUSS, 2013) *entre vizinhos homérico*. O vizinho “é uma peça indispensável do sistema de trocas. Troca que, como na sociedade homérica, tem a forma da doação e da contradoação; mas aqui o desequilíbrio (devolver mais do que se recebeu) já não é uma questão de prestígio; é uma questão de cálculo, de medida” (FOUCAULT, 2014, p. 95). Se na justiça arcaica, homérica, imperava o desequilíbrio entre dom e contradom (dádivas)⁸², “no sistema do julgamento, as restituições são feitas seguindo a forma do equilíbrio e da medida” (FOUCAULT, 2014, p. 97).

Assim, na mesma direção “economizante”, Hesíodo associa pela primeira vez o trabalho com a riqueza ou a propriedade, o que é uma mudança em relação ao sistema homérico ou arcaico, que ligava a riqueza aos “favores” dos deuses e ao poder. Trabalho, tempo (na forma das estações, dias, ciclos) e a dívida para com os pares (vizinhos) se tornam co-constitutivos de um novo sistema:

essa ordem justa e mensurável da dívida está ligada a uma outra ordem, também mensurável, que é a das estações, do tempo, das colheitas, dos astros e dos dias. É pela oposição mendicância/subsistência que se estabelece a relação entre a ordem da vizinhança e das dívidas por um lado, a ordem do trabalho e dos dias pelo outro.

- Quem não der ao vizinho não receberá nada dele quando for preciso; não terá como semear no momento certo; daí a miséria.

- Quem não semear, não trabalhar a terra no momento certo, ficará reduzido ao sistema não da dívida medida, e sim do pedido sem compensação, ou seja, à mendicância (FOUCAULT, 2014, p. 95).

A justiça hesiódica, portanto, está ligada: “à própria ordem do mundo” (não apenas à cólera dos Deuses); ao tempo dos ciclos e das restituições, das estações e das dívidas; à promessa e seu vencimento; à medida, “medida dos ciclos temporais, medida das coisas, de sua quantidade e de seu valor” (FOUCAULT, 2014, p. 96).

A transformação nos regimes de saber, de poder e subjetividade é radical nesta transição hesiódica. Vários temas que perpassam a teoria de Deleuze & Guattari, que veremos, sobre a transição do regime de dívidas finitas horizontais (dádiva-dívida não contábil) ao regime de dívida infinita (imposto + dívida contábil ou relação de mercado) já aparecem aqui na discussão de Foucault. Talvez em parte a coincidência de temas em Deleuze & Guattari e em Foucault a respeito destes temas tenha a ver com a inspiração de ambos na obra de Nietzsche,

⁸² Discutimos propriamente os sistemas de dádiva no terceiro capítulo. As noções de “dom” e de “dádiva” devem ser entendidas quase como sinônimas, referindo ao mesmo tipo de fenômeno. O *Ensaio sobre a dádiva*, de Mauss, é originalmente intitulado *Essai sur le don*. Em inglês o conceito de dom/dádiva toma a forma do “gift”.

sobretudo *A genealogia da moral*, onde já aparecem parte destes problemas (exploramos Nietzsche em nosso terceiro capítulo). Um destes temas é o da memória e de suas diferentes formas em cada regime. A memória homérica é uma memória do imemorial, das regras que devem resolver os conflitos e estabelecer a igualdade. Já a memória pós-hesíodica é uma memória das quantidades e dos gestos: “é necessário ademais uma memória nova, memória que deve guardar a medida ao longo do tempo para que o retorno do tempo traga de volta as mesmas medidas. Memória contábil que não deve lembrar a ocasião, e sim manter o idêntico. Escrita” (FOUCAULT, 2014, p. 98). À memória se correlacionam outras duas transformações, todas co-constitutivas, as da verdade e da soberania. Essa nova justiça, esse sistema do julgamento-medida, correlaciona uma memória do idêntico, um desvelamento da verdade (pois, agora, *o verdadeiro é o medido*), e um novo exercício de soberania, pois a medida impõe uma decisão com poder soberano (substituindo o jogo agonístico diante dos Deuses) (FOUCAULT, 2008, p. 98).

Esse saber cosmológico, das estações e dos astros, dos dias e das datas, do calendário e dos ciclos, e o saber teogônico, dos deuses e do mundo, do começo e da origem, aparecerão entre os gregos como um “empréstimo” tomado do oriente⁸³: “esses dois saberes têm uma localização histórica e geográfica bem conhecida: foi nos grandes impérios do Eufrates e do Oriente Próximo que eles se formaram e se desenvolveram, entre os hititas, entre os assírios, na Babilônia. E constituíram-se ali em relação direta com a forma do poder político” (FOUCAULT, 2014, p. 100). Esses saberes possibilitavam uma organização dos dias de trabalho, de sementeira, colheita, de guerra, e uma medida das quantidades e equivalências que possibilitavam, inclusive, a cobrança de impostos, além de rituais regulares de reestabelecimento do poder político (FOUCAULT, 2014, p. 100).

Na Grécia, entretanto, esse saber “vai ser dissociado do aparelho estatal e do exercício direto do poder; vai ser descolado da soberania política em sua aplicação imediata, para tornar-

⁸³ “o modelo desse saber, dessa medida monetária e dessa forma política os gregos vão encontrar no Oriente: nos Impérios e nos Estados do Eufrates, da Lídia, da costa mediterrânea da Ásia (Empréstimos ou ressurgências.)” (FOUCAULT, 2014, p. 106). Graeber parece ir na mesma direção: “As primeiras moedas metálicas do planeta parecem ter sido criadas no reino da Lídia, a oeste da Anatólia (hoje Turquia) por volta de 600 a.C. Essas moedas rudimentares eram basicamente pedaços redondos de eletro — uma liga de ouro e prata que podia ser encontrada em abundância na região do rio Pactolo. Esses fragmentos eram aquecidos, depois forjados com algum tipo de insígnia. Inicialmente estampadas apenas com algumas letras, elas parecem ter sido fabricadas por joalheiros comuns, mas desapareceram quase instantaneamente e foram substituídas por moedas manufaturadas em uma recém-fundada casa de cunhagem real. As cidades gregas na costa anatoliana começaram a estampar suas moedas, que logo foram adotadas na própria Grécia” (2016, p. 287).

se o correlativo do justo” (FOUCAULT, 2014, p. 108). Na transferência desses saberes da medida do oriente para a Grécia houve:

duas transformações correlatas: uma que evidencia a verdade como saber das coisas, do tempo e da ordem, e outra que desloca o saber do âmbito do poder para a região da justiça. [...] O saber será feito não tanto [para] triunfar, dominar e governar e mais para permitir e mesmo obrigar [a] entregar o que é devido. Estar com a verdade será mais estar com o que é justo do que estar com o poder (FOUCAULT, 2014, p. 108).

Através do empréstimo dos saberes orientais tripartites — soberania, medida, verdade — que os gregos tomam do Oriente, eles, segundo Foucault, na verdade, os transformam em outra coisa, utilizando a “forma oriental” como uma espécie de regime de transição que faz surgir a instituição sui-generis da Cidade-Estado grega (*polis*). Essa instituição de transição ganha o nome de “tirania”:

no tocante à forma política, os gregos adotarão da Ásia apenas as formas gerais de um poder absoluto que se impõe à aristocracia de nascimento e ao poder policéfalo da *γενή* [*génē*; plural contraído de *génos*; relativo às “famílias”]. Mas entre os gregos essa forma política será transitória, precária: terá um papel na destruição da aristocracia, na fundação da Cidade-Estado, mas desempenhado esse papel, a ‘tirania’ desaparecerá (FOUCAULT, 2014, p. 106-7).

Toda essa transformação, esta requisição de um novo saber e de uma nova justiça, é, portanto, perpassada por transformações sócio-políticas: “Hesíodo é contemporâneo de uma dupla mudança social: uma relativa secularização da relação com a verdade, marcada por uma racionalização dos procedimentos de verificação, e uma progressiva democratização do poder, caracterizada por uma redistribuição mais horizontal e dinâmica” (CUILLERAI, 2017, p. 101). O canto de Hesíodo (ele próprio um camponês) clama por uma nova justiça, que favoreça os camponeses endividados, que dê uma justa medida às suas dívidas então incertas — Hesíodo clama, portanto, por um padrão de medida: “O calendário e a medida: o ciclo do tempo e o símbolo monetário são o que é exigido pelo endividamento rural” (FOUCAULT, 2014, p. 97). O saber hesiódico, que virá até nossos dias na vontade de saber ocidental, é umbilicalmente ligado à instituição monetária:

Antes de inserir-se na consciência ocidental como o princípio de quantificação, de harmonia, de não-excesso clássico, a medida grega — é preciso não esquecer disso — foi uma imensa prática social e polimorfa de estimativa, de quantificação, de cálculo de equivalências, de busca das proporções e das distribuições adequadas. Mensuração que vemos bem como está ligada a todo um problema de endividamento rural, de transferência das propriedades agrícolas, de liquidação das dívidas, de equivalência entre produtos alimentícios ou objetos fabricados, de urbanização e de implementação de uma forma estatal. No centro dessa prática da medida está a instituição da moeda (FOUCAULT, 2014, p. 120).

Como veremos, isso que Hesíodo clama será introduzido primeiramente em Corinto sob a ascensão do tirano Cípselo⁸⁴.

Segundo Foucault, o que antecede a introdução da moeda na Grécia, especificamente em Corinto, é uma forte crise agrária, que combinou aumento demográfico, necessidade de cultivo de terras inférteis e consequente redução da produtividade média, dificuldades entressafras e empobrecimento, levando ao endividamento camponês e escravização por dívida (2014, p. 109-10). Neste processo, o que possibilitou certa resistência pelos camponeses pobres, na luta de classes⁸⁵ contra a aristocracia fundiária (credores), foi uma transformação metalúrgica, que causou a revolução hoplita e a transformação da forma de exército, agora “composto de soldados de infantaria portando no braço esquerdo um escudo, no braço direito um dardo ou uma espada” (FOUCAULT, 2014, p. 111). Essa transformação modifica a correlação de forças no interior das cidades, pois agora “é necessário que ‘o povo’ seja suficientemente rico para comprar armas, cuidar delas e substituí-las. Há um limiar econômico abaixo do qual o camponês nem mesmo pode mais ser soldado (não pode mais, não quer mais)” (FOUCAULT, 2014, p. 112). Além disso, a estratégia de batalha hoplita exige com que haja harmonia e reciprocidade entre os soldados, e é essa reciprocidade que faz a força da cidade. Segundo Alliez e Lazzarato, com seu acento nas questões bélicas,

a instituição da ‘moeda grega’ está ligada, principalmente e acima de tudo, a um deslocamento no exercício do poder, a um *novo tipo de poder* cuja soberania é indissociável da apropriação, em seu benefício, da nova máquina de guerra lançada pela ‘revolução hoplítica’. Revolução tanto social quanto militar, pois a máquina de guerra deixa as mãos dos nobres (a casta dos guerreiros, o cavaleiro ou o condutor de biga, cercado de servidores, fiel ao ideal heroico [homérico]) e passa às dos pequenos camponeses, que se tornaram indispensáveis à defesa da cidade nascente (os hoplitas). [...] A força armada dos hoplitas se caracteriza pela *exigência igualitária* do soldado-

⁸⁴ É importante salientar que o termo “tirano” (e derivados) não é, aqui, depreciativo, negativo, pejorativo ou crítico. O termo só adquire um sentido intrinsecamente negativo de maneira retroativa, a partir da obra de pensadores da era clássica, como Platão e Aristóteles. Portanto, quando se fala em “tirania” e “tirano” para falar do regime de Cípselo em Corinto não deve-se ler aí qualquer julgamento, e, menos ainda, não deve-se imiscuir o sentido moderno ou contemporâneo de tirania. Este sentido pejorativo também aparece em *Édipo Rei* (ou, justamente, *Édipo Tirano*, como advoga a tradução mais recente para o português (cf.: <http://revistaportoalegre.com/mais-uma-vez-edipo/>). Acesso em outubro de 2022), com a tragédia de Sófocles refletindo a filosofia de sua época e a sua crítica do poder soberano e de sua ignorância (FOUCAULT, 2002, p. 45; p. 50).

⁸⁵ O texto foucaultiano utiliza reiteradamente as noções de luta, aliança e poder de classe(s). Entretanto, antes que se faça conclusões apressadas sobre o “marxismo” (ou não) de Foucault (discussão que aqui não nos interessa), é importante o lembrete de Althusser: “o objeto de que se fala não qualifica o pensamento diretamente. Que eu saiba, todos os autores que falaram das classes sociais, até mesmo da luta de classes, antes [ou depois] de Marx, jamais foram tidos por marxistas pela simples razão de tratarem de objetos nos quais, um dia, iria se deter [ou se deteve] a reflexão de Marx” (2015, p. 52. Acréscimos nossos entre colchetes).

cidadão e ameaça voltar-se contra aqueles que queiram utilizá-la para manter um ‘poder de classe’⁸⁶ (ALLIEZ; LAZZARATO, 2021, p. 36-7. Grifo no original).

Esse tornar-se necessário do povo, enquanto exército, possibilita outro deslocamento de classe: simultaneamente uma fração da aristocracia se desenvolve como empreiteira, não mais fundiária, e esta aristocracia empreiteira convoca, entre os camponeses pobres expulsos de suas terras por endividamento, uma nova classe, de artesãos, para trabalhar para eles. “Constitui-se então uma relação de produção totalmente diferente, baseada no adiantamento do empreiteiro para sua mão de obra, e não mais no endividamento, no arrendamento e na escravização” (FOUCAULT, 2014, p. 113). Estabelece-se assim uma “aliança de classes entre uma fração da aristocracia e os artesãos-camponeses contra a aristocracia fundiária e mercante”⁸⁷ (2014, p. 113).

É nessa ebulição social e política que Cípselo chega ao poder enquanto tirano: “Foi a força armada dos hoplitas que, de modo menos ou mais violento, possibilitou a evicção dos aristocratas e o surgimento de uma nova forma de poder. Frequentemente é na sequência de uma guerra vitoriosa que o chefe de exército se vê conduzido ao poder por aqueles que foram seus soldados” (FOUCAULT, 2014, p. 115). Cípselo havia sido polemarcha (chefe militar) antes de alcançar o poder como tirano, através, justamente, do poder e prestígio obtido enquanto chefe de guerra. Como a guerra, agora, é efetuada com um exército formado por pobres, não mais pela aristocracia, há uma passagem direta entre esta transformação nas tecnologias de guerra e a mudança na forma de soberania: “toda vez que no século VII e no século VI o poder político foi tomado por um tirano, ele se apoiou nos mais obscuros, nos pobres, no que começava a ser chamado de *δημος* [*demos*]” (FOUCAULT, 2014, p. 114-5). Essas transformações políticas na soberania, que perpassa várias cidades gregas, introduzem uma nova forma de governo umbilicalmente ligada ao saber que clamava Hesíodo: “Seja tirano ou legislador, aquele que detém o poder é o mensurador da cidade: o medidor das terras, das coisas, das riquezas, dos

⁸⁶ Graeber parece ir em direção similar, inclusive ampliando a lógica desta transformação para além da Grécia, para tudo aquilo que ele chama de Idade Axial: “A Idade Axial também via nascer — repito, tanto na China como na Índia e no Egeu — um novo tipo de exército, composto não de guerreiros aristocratas e seus serviçais, mas de profissionais treinados para o combate. O período em que os gregos começaram a usar a cunhagem, por exemplo, também foi o período em que desenvolveram suas famosas táticas de falange, que exigiam a formação e o treinamento constante de soldados hoplitas. Os resultados foram tão extraordinariamente eficazes que os mercenários gregos começaram a ser requisitados em diversos lugares, do Egito à Crimeia. Mas, a despeito dos serviçais da época de Homero, que podiam simplesmente ser ignorados, um exército de mercenários treinados precisa ser recompensado de alguma maneira significativa” (2016, p. 289).

⁸⁷ Foucault chega a notar que a figura que, em *Édipo tirano*, aparece como a testemunha, a nova figura no sistema do saber, no jogo da verdade, é o pastor, o que representa a crescente importância do camponês em Corinto com Cípselo, e sobretudo, do “povo” e dos pobres em Atenas, que com essa transformação nas formas jurídicas, agora pode ser o enunciador da verdade contra os poderosos (FOUCAULT, 2002, p. 53-4), isto sendo uma espécie de conquista democrática.

direitos, dos poderes e dos homens” (FOUCAULT, 2014, p. 119), além de geralmente levar ao estabelecimento de uma lei escrita (2014, p. 117). Essas novas formas de soberania (do tirano ou do legislador) traziam reformas em favor, em maior ou menor medida, dos camponeses e dos artesãos, e em boa parte tinham a ver com as dívidas, por vezes as perdendo, e com alguma redistribuição de terras. Segundo Foucault, havia a tendência de acontecer uma disjunção entre redistribuição das terras e abolição das dívidas, em que se optava por um dos dois caminhos — com Cípselo, tirano, em Corinto houve redistribuição parcial das terras (e de moeda, como veremos), mas não abolição das dívidas, e com Sólon, legislador ou reformador, em Atenas, vinte anos após, houve perdão das dívidas, mas não redistribuição das terras⁸⁸.

Em Corinto, ao tomar o poder diante da ebulição social e da insatisfação dos camponeses pobres e endividados, que exigiam uma redistribuição de poder, Cípselo instituiu apenas um leve deslocamento de poder, da aristocracia fundiária para a aristocracia empreiteira, que, pode-se dizer, favorecia indiretamente os artesãos, que eram em sua maior parte também camponeses pobres. Cípselo efetua uma redistribuição parcial das terras, uma taxação (10%) sobre os rendimentos mais altos (não sobre a propriedade) (cf. WILL, 1955, p. 481-2), taxação que possibilitou uma distribuição direta aos pobres, financiamento de obras públicas e adiantamento aos artesãos. Essas medidas possibilitaram o pagamento, pelos pobres, de suas dívidas para com os ricos (FOUCAULT, 2014, p. 122). Todo esse sistema, entretanto, não teria sido possível em “gênero” (em bens de consumo), e é aí que a moeda (lídia) serve de modelo e é introduzida por Cípselo. A instituição do *nomisma*, a distribuição da moeda, recém criada através da importação da ideia do oriente e da taxação da aristocracia fundiária, é distribuída aos pobres, mas “volta” aos ricos em seguida, visto que as dívidas não foram abolidas, fazendo com que o dinheiro distribuído passe das mãos dos devedores pobres aos credores ricos — “A reforma [de Cípselo] monetizou a dívida e assim construiu o mecanismo para escapar do ciclo de endividamento. Ao fazê-lo, criou um circuito que devolvia aos mais ricos, em forma monetária, o imposto que lhes fora inicialmente deduzido. Nesse circuito, a moeda serviu de mediação para o ciclo da arrecadação e da restituição” (CUILLERAI, 2017, p. 103).

Foucault comenta, ainda, que, segundo Edouard Will (1955, p. 498), Corinto não tinha minas de prata, e que a primeira injeção de metal no novo sistema, enquanto moeda metálica, foi feita a partir do derretimento de objetos de sacrifício depositados no tempo pelos ricos, que eram, portanto, “ao mesmo tempo riqueza taxada e objetos de culto” (2014, p. 122). Essa falta

⁸⁸ Sobre a função da cunhagem nas reformas de Sólon (cf. também GRAEBER, 2016, p. 291). Graeber comenta: “no mundo antigo todos os movimentos revolucionários tinham um único plano: ‘Anular as dívidas e redistribuir a terra’ [a referência é ao historiador Moses Finley]” (GRAEBER, 2016, p. 16).

de minas coríntias também coloca outro elemento do sistema implementado: a expansão colonial em busca de matérias-primas metálicas, possibilitando o próprio financiamento dos exércitos e abrindo o comércio exterior.⁸⁹ Assim, há um deslocamento múltiplo da principal atividade econômica da agricultura, de camponeses, para o comércio, com as novas classes, interligadas, dos artesãos e da aristocracia empreiteira, atravessado pelo deslocamento para o poder tirano/legislador e a nova forma de exército “popular”.

Foucault chama atenção, ainda, ao fato de a forma do sistema de taxação e distribuição de moeda ter uma origem religiosa, mais do que o simples conteúdo dos objetos depositados no templo e derretidos, pois essa é a forma do rito sacrificial: coleta coletiva, recolhimento de um décimo pelo templo e sacerdotes (a mesma taxa (10%), portanto), redistribuição — “redistribuição que transmite aos beneficiados uma força nova e um poder que derivam do sacrifício propriamente dito” (2014, p. 122). “O jogo — sacrifício, partilha, coleta, redistribuição — é uma forma religiosa de revigoração dos indivíduos e do grupo que foi transposta para uma prática social em que estava em causa resolver um conflito de classes” (2014, p. 122). A forma do rito sacrificial é transposta diretamente para o sistema de (re)distribuição econômica, a ponto de ambos se confundirem. Como salienta Foucault, as transformações econômicas e as transformações religiosas constituem, portanto, uma “grade única”,

e é aí que a moeda começa a existir, a circular, a funcionar num espaço comum a essas duas transformações, no espaço de jogo definido por essas das transformações. *Há moeda quando o mesmo objeto é sacrifício e imposto, salário dos mais pobres e redistribuição ritual, quinhão do templo ou do fogo e coerção ou rapina pelo poder, revigoração mágico do corpo social e atividade cotidiana dos oleiros em seus tornos*⁹⁰ (FOUCAULT, 2014, p. 123. Grifo nosso).

A instituição da moeda tem, portanto, um papel político claro: “limitar as reivindicações sociais, que não pararam de aumentar desde Hesíodo e que a constituição dos exércitos hoplíticos torna mais perigosas”, manter o regime de propriedade e o poder pela classe aristocrática, efetuando simultaneamente um deslocamento de poder interno da aristocracia agrícola para a manufatureira e fortalecendo-a ao colocar na mão dos governantes a moeda, instrumento do imposto e do salariato, além do poder de cunhagem (2014, p. 125). Foucault define o processo da instituição da moeda (grega), então, como uma “*metátese do poder*”, “o poder mantido e deslocado” (2014, p. 124. Grifo no original). Essa metátese, entretanto, só é possível pela

⁸⁹ Essa relação entre moeda, exércitos, expansão colonial e criação de mercados é ponto central da caracterização feita por Graeber (2016, p. 292) dos Impérios da Idade Axial (800 a.C. — 600 d.C.). Voltaremos a esse tema na seção 5.6.

⁹⁰ Na mesma direção, Foucault coloca que “o fabricante de moeda falsa, na Grécia, [era] tratado como sacrílego; os grandes centros religiosos [funcionavam] como bancos de depósitos e de empréstimos” (2014, p. 126).

comunalidade de origem entre rito religioso e medida econômico-política, entre sacrifício e imposto: “Ele coloca no mesmo plano ontológico realidades que são comensuráveis apenas porque compartilham a mesma origem religiosa. O dinheiro desempenha seu papel econômico como instrumento de distribuição, repartição e correção social apenas porque participa da riqueza sagrada e não porque estaria baseado na equivalência de uma troca mercantil” (CUILLERAI, 2017, p. 103).

Assim, a teoria apresentada por Foucault sobre a origem da moeda (grega) é absolutamente distante das teorias convencionais que a pensam como um simples desenvolvimento das trocas. Para Foucault, a “instituição da moeda” “não é simplesmente uma medida da troca”, mas “foi instaurada basicamente como instrumento de distribuição, de repartição, de correção social” (2014, p. 117). Em Corinto, o surgimento da moeda não tem nada a ver com uma pretensa natureza do mercado: “Em Corinto, os usos monetários estão atrelados a relações de endividamento, sem que o valor de mercado ou o mercado desempenhem um papel nas estruturas sociais da Cidade” (CUILLERAI, 2017, p. 100). O autor é explícito ao denunciar a interpretação “mercado-cêntrica” do nascimento do dinheiro (embora o foco de sua crítica esteja mais na ideia de que a moeda seja um desenvolvimento do “comércio externo” do que propriamente no “mito do escambo”⁹¹): “Origem mercantil, comercial, internacional da moeda. *Interpretação mercantilista da moeda que a delimita já desde a origem em funções de representação e a expõe a esse ‘fetichismo’⁹² que consiste em tomar o signo pela coisa em si, devido a uma espécie de erro filosófico inicial e radical⁹³*” (FOUCAULT, 2014, p. 120. Grifo nosso). Foucault critica a interpretação ortodoxa da moeda como sendo representacional e fetichista, definidos como “a tomada do signo pela coisa em si”. Ou seja, a moeda não seria signo representacional de riqueza, de mercadoria, de valor, como será tomada a partir do mercantilismo⁹⁴, mas uma instituição sócio-política de “correção social” que é imediatamente perpassada pela política e pelo poder, além do rito e do sacrifício religiosos.

⁹¹ É válido mencionar que Foucault admite que *talvez* a explicação em termos de “comércio exterior” possa fazer sentido diante de “certos usos precoces da moeda, seja na Lídia ou na Fenícia”, mas não na Grécia (2014, p. 120; p. 123).

⁹² Como veremos, algumas páginas depois Foucault refere explicitamente ao nome de Marx ao falar em “fetichismo”.

⁹³ Podemos ligar esse “erro filosófico inicial e radical” ligado à representação e ao fetichismo com o comentário de Deleuze: “A história do longo erro é a história da representação, a história dos ícones” (DELEUZE, 2006 [1968a], p. 413). Talvez ambos estejam se inspirando na “história de um erro”, do “mais longo erro”, que Nietzsche (1988, p. 35-6) afirma ser a metafísica. A crítica da representação efetuada por Foucault em *As palavras e as coisas* é remetida elogiosamente por Deleuze (2006 [1968]) e por Deleuze & Guattari (2010 [1972]), bem como a crítica da representação estabelecida por Deleuze é remetida elogiosamente por Foucault (2000c; 2000c).

⁹⁴ A partir do mercantilismo, “A teoria da moeda e do comércio responde à questão: como podem os preços, no movimento das trocas, caracterizar as coisas — como pode a moeda estabelecer entre as riquezas um sistema de signos e de designação? A teoria do valor responde a uma questão que se cruza com esta, interrogando, como que

Podemos colocar a grade única proposta por Foucault como um sistema de séries divergentes que se coagulam, utilizando o sistema serial proposto por Deleuze em *Diferença e repetição* e em *Lógica do sentido*, sistema endossado por Foucault em suas resenhas (2000b; 2000c). Há, portanto, três séries divergentes, uma econômica, outra política, e outra religiosa, e a moeda é instituída como o *diferenciador*⁹⁵ que faz passar de uma série a outra — “é sempre o diferenciador que faz com que elas [as séries] coexistam” (DELEUZE, 2006 [1968a], p. 180). É nesse sentido que Foucault utilizará o conceito de *simulacro* para falar da natureza dessa instituição, para falar da especial função da moeda grega instituída pelos tiranos e reformadores, e opõe a moeda simulacro à moeda signo criticada como fetichista, moeda signo própria da economia política clássica e da imagem ortodoxa de maneira geral. O conceito de simulacro perpassa as duas obras de Deleuze há pouco mencionadas⁹⁶, e Foucault certamente também se inspira ali no uso que faz do conceito. Entretanto, há uma fonte de inspiração do conceito de simulacro que é comum tanto a Deleuze quanto a Foucault, e se encontra na obra de Pierre Klossowski (cf. CUIILLERAI, 2011; FOUCAULT, 2017). Em um texto-resenha a propósito de Klossowski, de 1964, intitulado “A prosa de Acteão”, Foucault definia o simulacro como segue:

vã imagem (em oposição à realidade); representação de alguma coisa (em que essa coisa se delega, se manifesta, mas se retira e em um certo sentido se esconde); mentira que faz tomar um signo por um outro; signo da presença de uma divindade (e possibilidade recíproca de tomar este signo pelo seu contrário); vinda simultânea do Mesmo e do Outro (simular é, originariamente, vir junto) (2009, p. 114).

O uso que o conceito de simulacro possui no curso de Foucault que estamos analisando sofre uma influência mútua entre Foucault, Deleuze e Klossowski. O texto de Foucault que acabamos de citar é referido por Deleuze (2006 [1968a], p. 106) ao comentar o simulacro de Klossowski. Além disso, a mais importante das resenhas que Foucault escreve sobre as obras de Deleuze, “Theatrum philosophicum”, longa resenha simultaneamente de *Diferença e repetição* e de *Lógica do sentido*, é escrita sob o a inspiração, comum a ambos os autores, “jovens” nietzscheanos, de Klossowski. Já em seu primeiro parágrafo, Foucault faz a ligação de Deleuze com Klossowski: “acredito, essa obra [a de Deleuze] pairará acima de nossas cabeças, em ressonância enigmática com a de Klossowski, outro signo maior e excessivo”

em profundidade e verticalmente, a região horizontal onde as trocas se efetuam indefinidamente: por que há coisas que os homens buscam trocar, por que umas valem mais que outras, por que algumas, que são inúteis, têm um valor elevado, enquanto outras, indispensáveis, têm valor nulo? Já não se trata, pois, de saber segundo qual mecanismo as riquezas podem se representar entre si (e mediante essa riqueza universalmente representativa que é o metal precioso), mas por que os objetos do desejo e da necessidade não de ser representados, como se estabelece o valor de uma coisa e por que se pode afirmar que ela vale tanto ou tanto” (FOUCAULT, 1999, p. 261-2).

⁹⁵ Outros nomes que o “diferenciador” recebe na obra de Deleuze são “Objeto = x” e “precursor sombrio” (cf. 2006 [1968a]; 2006 [1967c]; 1974 [1969a]).

⁹⁶ Sobre o simulacro em Deleuze cf. MADARASZ, 2005.

(2000c, p. 230), e “Klossowski” é, também, a última palavra do texto (2000c, p. 254). A relação que fazemos, portanto, do simulacro como aparece em Foucault com o simulacro klossowskiano e deleuzeanos não é arbitrária. O essencial do conceito de moeda-simulacro, portanto, será o de ela efetuar uma *substituição*, uma substituição dentre as diferentes séries⁹⁷: A moeda simulacro efetua uma série de substituições, do rito religioso sacrificial pela redistribuição econômica, do poder de um grupo social para outro, e, principalmente, “substitui a reviravolta social desejada por um leve deslocamento de poder” (FOUCAULT, 2014, p. 126) — “Dinheiro-simulacro é um complexo sistema de relações, uma construção que refere a algo além do que qualquer uma de suas qualidades físicas. Nesse contexto o simulacro é todo um conjunto de ‘substituições superpostas’, criando uma fixação entre eventos simultâneos, sobrepostos” (TIRKKONEN, 2015, p. 309). A moeda simulacro constitui, portanto, um sistema sócio-político, e passa ao largo de qualquer relação representativa entre signo e valor de mercado, como seria pensada no desenvolvimento de uma identidade ou de uma semelhança: “O simulacro é o sistema em que o diferente se refere ao diferente por meio da própria diferença” (DELEUZE, 2006 [1968a], p. 384). A moeda-simulacro é, pois, o *diferenciador* que efetua a passagem de uma série a outra, da série religiosa à série econômica, da série econômica à série política, efetuando a metátese do poder mencionada por Foucault.

Os simulacros são os sistemas em que o diferente se refere ao diferente *pela* própria diferença. O essencial é que não encontramos nesses sistemas nenhuma *identidade prévia*, nenhuma *semelhança interior*. Tudo é diferença nas séries e diferença de diferença na comunicação das séries. O que se desloca e se disfarça nas séries não pode e não deve ser identificado, mas existe, age como o diferenciador da diferença (DELEUZE, 2006 [1968a], p. 411. Grifos no original).

Não há qualquer identidade representacional entre moeda e riqueza, como se aquela fosse o signo desta, mas há um deslocamento constituinte do próprio fenômeno, que faz com que a moeda não tenha uma natureza própria, um “valor em si”, mas seja a efetuação da simulação, da substituição. É importante, reter, também, que não é como se a moeda-simulacro efetuasse uma “falsificação”, no sentido de que substituísse uma pretensa “essência” religiosa por uma “falsa” essência política, ou econômica, mas é enquanto intercessor entre as séries que a “essência” da moeda-simulacro aparece, nenhuma das séries sendo “a original”:

por simulacro não devemos entender uma simples imitação, mas sobretudo o ato pelo qual a própria ideia de um modelo ou de uma posição privilegiada é contestada. O simulacro é a instância que compreende uma diferença em si, como duas séries

⁹⁷ Essa ideia de substituições entre diferentes séries é um aspecto metodológico da concepção foucaultiana da genealogia: “As diferentes emergências que podem ser destacadas não são figuras sucessivas de uma mesma significação: são efeitos de *substituições*, reposições e deslocamentos, de conquistas disfarçadas, de inversões sistemáticas. Se interpretar fosse focalizar lentamente uma significação oculta na origem, apenas a metafísica poderia interpretar o devir da humanidade” (FOUCAULT, 2000e, p. 270. Grifo nosso).

divergentes (pelo menos) sobre as quais ele atua, toda semelhança tendo sido abolida, sem que se possa, por conseguinte, indicar a existência de um original e de uma cópia (DELEUZE, 2006 [1968a], p. 109).

A moeda enquanto simulacro tem as séries riqueza-poder-sacrifício como campo de atuação, em que ela atua como diferenciador, e nenhuma delas pode ser dita seu fundamento, sua “fonte original” ou “sua verdade”, visto que a “sua verdade” é justamente o jogo de substituições que ela efetua — “quando duas histórias [séries] divergentes se desenvolvem simultaneamente, é impossível privilegiar uma com relação à outra; é o caso de dizer que tudo se equivale, mas ‘tudo se equivale’ se diz da diferença, só se diz da diferença entre as duas [ou mais séries]” (DELEUZE, 2006 [1968a]p. 182). É através desta substitutibilidade que a moeda funciona, “ela torna possível as metamorfoses de coisas em outras coisas” (CUILLERAI, 2017, p. 103), estabelecendo uma homogeneidade entre as séries, mas não uma equivalência, não uma suposta equivalência ou identidade de valor de mercado, como o diz Foucault:

pode-se supor que os cálculos de equivalência, mesmo quando tinham como objetivo uma troca de tipo comercial, tomavam como modelo e fundamento não mais a estimativa de um valor idêntico, e sim o reconhecimento de uma substitutibilidade religiosa. A forma da moeda não se esboça no céu abstrato da mercadoria e da sua representação, e sim no jogo do sacrifício e de seus simulacros (2014, p. 121).

Ou, como coloca Cuillerai,

A homogeneização pela moeda simulacro, dedicada à regeneração coletiva da Cidade e à oferta, se assenta numa capacidade semiológica da moeda de relacionar significados com outros significados. Os bens, as terras e o dinheiro expressam-se uns nos outros, porque exprimem singularmente uma participação comum na potência divino (2017, p. 104).

Resumindo, a moeda-simulacro efetua essa “participação comum na potência divina” através de uma distribuição de moeda aos pobres camponeses/artesãos (devedores) que é simultaneamente taxaço das maiores riquezas dos ricos aristocratas fundiários (credores) na forma de objetos de culto/riqueza depositados no templo, distribuição que sacrificialmente revigora o corpo social, mas faz economicamente com que a moeda siga o caminho da riqueza dos credores. É nesse sentido, o que Foucault chama de “metátese do poder”, que a moeda simulacro é uma espécie de relação de dominação abstrata⁹⁸, visto que tem o efeito de substituir a reviravolta política/econômica reivindicada por um pequeno deslocamento de poder e uma distribuição pouco efetiva da riqueza — “Foucault usa o conceito de simulacro aqui para

⁹⁸ “Em seu trabalho tardio, Foucault define as relações de poder e as técnicas concretas em termos de estratégias abertas, e elas substituem a perspectiva do simulacro, que é uma forma mais abstrata de dominação” (TIRKKONEN, 2015, p. 306, n. 3). Lazzarato (2017, p. 157, n. 106; p. 195) comenta criticamente o abandono de Foucault da problemática da moeda, bem como a ausência do tema em suas análises do neoliberalismo e do capitalismo.

designar formas de poder regulador que podem, por exemplo, mitigar a pobreza e promover a paz, enquanto impedem outras mudanças sociais” (TIRKKONEN, 2015, p. 313).

Resta explicar melhor qual a diferença entre o que Foucault chama de moeda-simulacro e o que ele chama de moeda-signo. “Ao passo que o signo ‘representa’⁹⁹, o simulacro substitui uma substituição por outra substituição” (FOUCAULT, 2014, p. 126), ou seja, diante da substituição requerida pelos pobres endividados, uma redistribuição efetiva das terras, o perdão das dívidas, a mudança do poder, se opera a distribuição da moeda, a partir de taxaço, mas sem redistribuição significativa de terras, sem perdão das dívidas (no caso Corinto) e, o pulo do gato, o retorno da moeda distribuída para os ricos credores. Já vimos bastante do que se trata essa substituição. Mas o que significa o fato de a moeda signo “representar”? A moeda signo é a concepção de moeda que imperará na modernidade, a concepção daquilo que viemos chamando de imagem ortodoxa da economia e do dinheiro, e ela implica em pensar como se o dinheiro ou a moeda fosse a representação de um valor de troca, de uma mercadoria: “numa sociedade mercantil como a que os economistas clássicos estudaram, a moeda é o signo de uma mercadoria ausente; e a circulação visível da moeda, ao mesmo tempo que manifesta os circuitos comerciais e as equivalências mercantis, oculta as verdadeiras relações políticas” (FOUCAULT, 2014, p. 125-6). A moeda signo, nesse sentido, enquanto representacional é pretensamente neutra, já a moeda simulacro está no registro antes de uma operação, de uma fixação, de uma operação real, não de uma representação ou de uma significação, como no signo (FOUCAULT, 2014, p. 126-7). Foucault é radical ao dizer que mesmo enquanto pretendo signo, como nas economias mercantis modernas, a moeda não deixa de ser simulacro, tendo, portanto, sempre esta natureza operatória, esse mecanismo de deslocamento e substitutibilidade, nunca se limitando a uma significação neutra e a uma função de representação:

O que pode explicar o funcionamento da moeda não é uma teoria do significante, é antes uma análise do significado, é antes uma análise do simulacro. A moeda foi simulacro antes de ser signo. E talvez possamos ir mais longe. *É como simulacro que ela é signo*: sua colocação em funcionamento como signo numa economia mercantil é um avatar de sua história real de simulacro. Simulacro de uma natureza das coisas, simulacro de um valor que lhes pertenceria por direito próprio, simulacro de uma

⁹⁹ É importante não confundir o sentido representativo dado à palavra signo, aqui, com o sentido imanentista que damos, através do comentário de Zourabichvili, na introdução. Enquanto o signo aqui tem uma função representativa, lá ele é a instância acontecimental que nos violenta e nos tira de nosso torpor, nos tira, justamente, da representação.

equivalência real¹⁰⁰. O que Marx chamou de ‘fetichismo’. Digamos, para resumir tudo isto, que a moeda está ligada ao poder como simulacro (FOUCAULT, 2014, p. 127. Grifo nosso).

Foucault, mais uma vez, relaciona a moeda-signo com o fetichismo, referindo explicitamente a Marx. O essencial do conceito de fetichismo é que, com ele, “são atribuídas relações sociais às coisas” (FLECK, 2012, p. 145), e o próprio Marx (2013) já falava do fetichismo do dinheiro, além do da mercadoria. O conceito de simulacro, de moeda-simulacro, por seu lado, não pensa a moeda como uma coisa fetichizada, como uma coisa de valor em si, mas traz junto estas relações sociais que lhes são constitutivas. Por isso, a noção de moeda-simulacro deve ser mantida mesmo em nossas economias mercantis: “Se os simulacros não são nada, ou se devem ser excluídos ou totalmente apagados do campo do conhecimento, então também a luta e o uso do poder são apagados da esfera das coisas conhecíveis” (TIRKKONEN, 2015, p. 310). Considerar o dinheiro como signo, representacionalmente, retira do dinheiro sua característica de simulacro, sua relação com uma verdade que tem antes a marca da luta, do conflito e do político, do que a marca simples, direta e transparente, do referente externo (a relação do dinheiro-signo com uma mercadoria). O referente externo faz as vias de “diferença externa” própria ao modelo da semelhança, no qual o signo opera representacionalmente. No modelo do simulacro, por outro lado, há uma diferença interna, operada pelo dinheiro como diferenciador entre as séries: “se a semelhança é definida por uma semelhança interna pressuposta ou uma identidade compartilhada com uma diferença externa (por exemplo, uma pintura e seu modelo), o simulacro é definido por uma diferença interna em que as semelhanças são externas” (TIRKKONEN, 2015, p. 310). O dinheiro-simulacro indica, portanto, a relação diferencial, interna ao dinheiro, entre riqueza e poder, entre economia, política e rito. É esse procedimento que faz com que a moeda simulacro se oponha totalmente à moeda signo. Não é à toa, portanto, que Foucault remeta a Marx e à teoria do fetichismo para caracterizar a abordagem sígnica, pois o essencial do argumento de Marx era apontar como um fenômeno social complexo (o valor como tempo de trabalho médio socialmente necessário) era reduzido a uma simples coisa, a mercadoria ou, na forma desenvolvida, o dinheiro, como se esta coisa contivesse em si estas propriedades complexas sociais¹⁰¹. O procedimento de Foucault é próximo, mas a relação social

¹⁰⁰ Deleuze também comenta como faz parte da natureza do simulacro a tendência de simular, justamente, o idêntico, a representação: “Cabe essencialmente ao funcionamento do simulacro simular o idêntico, o semelhante” (DELEUZE, 2006 [1968a], p. 414). “Desta identidade, desta semelhança, devemos dizer que elas são ‘simuladas’: elas são produzidas no sistema que remete o diferente ao diferente pela diferença (daí por que um tal sistema é, ele próprio, um simulacro)” (DELEUZE, 2006 [1968a], p. 183). O que se tem nas ficções do mesmo e do semelhante é uma ilusão, “ilusão inevitável, que está na origem do erro, mas que pode ser dele separada” (2006 [1968a], p. 183). A moeda simulacro, diferencial, simula uma identidade na troca equivalentista.

¹⁰¹ Em “Nietzsche, Freud e Marx”, Foucault remete a Marx para falar com havia ali uma saída do regime do signo representacional estabelecido desde a Renascença (passando pelo mercantilismo e pela economia clássica,

em questão na moeda coríntia não é o tempo de trabalho socialmente necessário, mas o jogo de substituições entre rito religioso, antagonismo político e distribuição econômica, o que impedia, mais que no caso da economia política criticada por Marx, que os objetos de riqueza se reduzissem à mera mercadoria ou moeda-mercadoria e se separassem do jogo das substituições sociais, o que seria também uma autonomização de uma pretensa esfera econômica propriamente dita na função fetichizada da equivalência.

À relação referencial direta pela qual um signo monetário se refere a um valor-substância, interna ao objeto ou às relações de objetos entre eles, o simulacro introduz uma relação senão indireta, equívoca. Ao falar do dinheiro-simulacro, Foucault sublinha essa dimensão em que o dinheiro tem a função de trocar as coisas, mas neutraliza, por assim dizer, suas qualidades sensíveis, proibindo que os objetos se emancipem da rede de significados que os homens lhes dão (CUILLERAI, 2017, p. 112).

Nesse sentido, Foucault avança um desenvolvimento essencial sobre o conceito de medida que viemos trabalhando desde o canto de Hesíodo. Por trás da medida como a entenderíamos modernamente, uma medida própria ao entendimento da moeda signo, a equivalência de valor entre mercadorias, ou entre moeda e mercadoria, haveria uma medida própria do regime da moeda simulacro, que segue outras regras. A moeda grega tem a característica de ser medida, mas no sentido de que ela impede o excesso, seja o excesso de pobreza, seja o excesso de riqueza. Ela é um “instrumento de regulação” social que impede que os pobres sejam pobres demais, possibilita que resgatem suas dívidas e evitem a escravização (pela distribuição de moeda), e impede que os ricos sejam ricos demais (pela taxação) (FOUCAULT, 2014, p. 127). Este ponto é essencial, pois Foucault salienta como a medida grega não é a medida de uma equivalência quantitativa do valor das coisas mesmas, como será

acrescentamos): “a partir de Freud, Marx e Nietzsche, parece-me que o signo vai se tornar malévolos; quero dizer que há no signo uma maneira ambígua e um pouco equivocada de malquerer e de ‘malevolência’. E isso na medida em que o signo já é uma interpretação que não se dá como tal. Os signos são interpretações que tentam se justificar, e não o inverso. Assim funciona a moeda, tal como a vemos definida na *Critique de l'économie politique*, e sobretudo no primeiro livro do *Capital*. [...] E assim que funcionam os sintomas para Freud. E, em Nietzsche, as palavras, a justiça, as classificações binárias do Bem e do Mal, conseqüentemente os signos, são máscaras. O signo, adquirindo essa nova função de recobrimento da interpretação, perde seu ser simples de significante que possuía ainda na época do Renascimento, sua densidade própria vem como que se abrir, e podem então se precipitar na abertura todos os conceitos negativos que até agora tinham permanecido alheios à teoria do signo. Esta conhecia apenas o momento transparente e *quase negativo do véu*. Agora poderá organizar-se no interior do signo todo um jogo de conceitos negativos, de contradições, de oposições, enfim, o conjunto desse jogo de forças reativas que Deleuze tão bem analisou em seu livro sobre Nietzsche” (FOUCAULT, 2000a, p. 48-9. Grifo nosso). É curioso como Foucault utiliza a expressão “véu” para falar do esquema sógnico representativo do século XVI, no qual os signos se dão de boa vontade. O véu é a mesma categoria utilizada na imagem ortodoxa da economia para falar do dinheiro. O véu é uma categoria representativa, da moeda-signo, no qual há uma transparência entre signo e o que ele representa; o véu é “quase negativo”, “quase” na medida em que apenas encobre o representado; mas é só lhe retirar ou ver através dele que se reencontra a positividade. As categorias realmente negativas, contradições, oposições, a luta, o conflito e o confronto, só aparecem no esquema “interpretativo” pós representacional (em Nietzsche e Marx, por exemplo), no qual a interpretação se sobrepõe ao signo, em que o signo é sempre já interpretação, jogo interpretativo, moeda simulacro, antes que a moeda signo, portanto, não havendo véu.

na economia moderna, mas a medida é justamente o não-excesso, o “nem demais nem de menos” (fórmula soloniana), a regulação da riqueza e da pobreza, que estabelece a verdade pela medida enquanto exclusão do excesso. Entretanto, haverá o momento que a moeda se tornará efetivamente equivalente, que a equivalência se fetichiza e se tornará um valor em si, que a medida se fará em função da troca, que a moeda se torna o objeto visado, ignorando o problema do excesso de riqueza ou de pobreza (2014, p. 128-30). Essa medida enquanto regulação é, de certa forma, uma codificação imposta ao dinheiro, e pelo dinheiro, diferentemente do caso moderno, onde o dinheiro se tornará o veículo próprio da descodificação, e a riqueza e a pobreza excessiva se tornarão cada vez menos um problema fundamental, mas uma consequência natural do sistema monetário capitalista. No caso da moeda simulacro, o dinheiro é inseparável do poder e das relações sociais que ele implica e que nele estão implicados:

Foucault rompe com a lógica da representação e desconecta a troca monetária da esfera da circulação das mercadorias para mantê-la no nível da circulação do poder nas relações sociais. O simulacro pode então ser entendido como um elemento constituído na imanência das relações de poder, realizando a transferência de poderes, e alheio a qualquer noção substancial de valor assim como ao que pode representar em comum (CUILLERAI, 2017, p. 107).

Não é coincidência, portanto, que tanto Alliez & Lazzarato (2021) quanto Cuillerai remeterem a moeda simulacro diretamente à problemática da guerra, mais especificamente à guerra social (ou luta de classes), retomando a famosa inversão foucaultiana da fórmula do General Clausewitz — “A guerra é a continuação da política por outros meios” —, tornando-a “A política é a continuação da guerra por outros meios”¹⁰².

O signo monetário não é o re-presentante de um referente ausente, mas o simulacro de uma relação de poder em sua dinâmica. Ora, se, de acordo com a inversão foucaultiana da fórmula de Clausewitz, a política é a continuação da guerra por outros meios, então o dinheiro simulacro é a forma que pode dar à conflitualidade – constrangimento e resistência – a sua expressão: a atuação do equilíbrio instável de uma relação de força (CUILLERAI, 2017, p. 115).

Enquanto metátese do poder, a moeda é uma estabilização, sempre instável, da reviravolta política e do antagonismo de classe: “a moeda tem menos uma função de *redistribuição* que de *reprodução*¹⁰³ ampliada das posições de poder na sociedade. A moeda é a constituição da guerra civil por outros meios, mais *políticos*, que inscrevem no jogo [do] poder, *para todos*, a ‘verdade’ a ser respeitada e o que ela vale” (ALLIEZ; LAZZARATO, 2021, p. 39. Grifo no

¹⁰² O lugar por excelência em que Foucault explora as potencialidades desta inversão é o curso no *Collège de France* intitulado *Em defesa da sociedade*, de 1975-6 (FOUCAULT, 2010a). (cf. tb. AMARAL; PILAU, 2016, p. 213-8, mas com base no curso *A sociedade punitiva*, de 1972-3). Alliez & Lazzarato (2021) criticam o Foucault da análise do neoliberalismo e da teoria da governamentalidade, de *Nascimento da biopolítica* em 1978-9 (2008), por ter abandonado esta perspectiva de uma “guerra civil imanente”.

¹⁰³ Na tradução brasileira do livro de Alliez & Lazzarato há aqui um erro de tradução: onde deveria constar “reprodução” está repetida a palavra “redistribuição”. No original consta “*reproduction*”, por isso modificamos a citação.

original). No livro de Alliez & Lazzarato, *Guerras e capital*, os desenvolvimentos sobre a moeda coríntia feitos por Foucault constituem, inclusive, seu primeiro capítulo, de natureza preliminar, no qual esta função da moeda simulacro como estabilizadora de relações de forças é o pontapé inicial de seu argumento, que perpassa todo o livro, de que “a economia não substitui a guerra, apenas a prolonga por outros meios” (2021, p. 15).

1.3.2 A contribuição de Édouard Will

Passamos agora, de maneira bem mais sucinta, diretamente à contribuição do historiador Edouard Will, uma das principais fontes de Foucault, e referido por Deleuze & Guattari nos dois volumes de *Capitalismo e esquizofrenia*. O comentário de Will sobre a origem da moeda na Grécia é quase genealógico, evocando inclusive a crítica do procedimento do tipo Origem, ainda que em termos mais próprios do trabalho de um historiador: “Foi uma das ilusões do século XIX não considerar os problemas monetários senão sob um aspecto comercial, e, testemunhando uma incapacidade de superar os dados contemporâneos, os transportar para as origens” (WILL, 1955, p. 495). Vemos também como a importância dada por Foucault a Hesíodo e a ideia da moeda como um poder de regulação social já estava em Will:

a aparição da moeda, ao século VII, se inscreve menos no quadro da evolução comercial do que no da evolução social e política: ela é um dos aspectos [...] do vasto movimento que tendia então à normalização — à regulação das relações sociais; ela é, enquanto padrão dos valores, um instrumento de justiça que constitui uma resposta às queixas de Hesíodo, uma das soluções aos problemas postos por ele, do mesmo modo que todas as inovações dessa época decisiva (1955, p. 495-6)

Will salienta fortemente tanto o aspecto do endividamento rural quanto o do problema agrário, ou seja, da concentração de terras nas mãos dos ricos e da expulsão dos pobres de suas terras por endividamento, além da expansão comercial pré-monetária que radicalizou a desigualdade crescente. É no meio dessa ebulição que a moeda aparece, ligada a essas contradições emergentes:

A aparição da cunhagem é certamente contemporânea da ascensão comercial, mas ela lhe é logicamente ligada menos porque ela poderia facilitar as transações — embora certamente os tenha facilitado e estimulado desde a origem — do que pelo fato de que a ascensão comercial havia contribuído fortemente a acentuar o desequilíbrio social e político, enriquecendo antes de tudo os ricos (WILL, 1955, p. 496).

Will, em outro texto (1954), também referido por Foucault, avança a relação que haveria, na Grécia Antiga, entre o rito religioso e a moeda, afirmando que a moeda se tornou mesmo um mecanismo de avaliação não através do comércio, mas através do rito sacrificial: “foram as exigências do culto, e não do comércio, que *deram origem à estimação dos bens*: foi pela fixação de um rito sacrificial [...] e, portanto, pela determinação precisa da oferenda que teria se desenvolvido a noção de *tipo normal de um bem* e que teria surgido a possibilidade de

substituí-lo por outro bem” (1954, p. 212). E o historiador atenta que, “se o pensamento moral grego foi progressivamente secularizado, ele nunca foi completamente liberto de uma influência religiosa expressa em grande parte em termos de ritual¹⁰⁴” (1954, p. 230). Assim, a relação que Foucault estabelece entre a redistribuição sacrificial e a redistribuição monetária com a regeneração do corpo social, aparece em Will de maneira oblíqua, através de seu comentário das posições de Aristóteles sobre o dinheiro (Foucault, de seu lado, não atenta especialmente à teoria monetária do Estagirita). Segundo ele, juntamente com o fato de que as origens ritualísticas da moeda não foram apagadas mesmo no uso comercial próprio da época de Aristóteles, este tinha uma concepção da moeda que oscilava entre ela ser puro meio de troca mercantil, estabelecido por convenção, e ela ser um meio de estabelecer a justiça. Assim, fazendo eco ao ritual de redistribuição da moeda simulacro comentado por Foucault, Will afirma que “*a moeda é, para Aristóteles, o instrumento de avaliação de uma justiça social retributiva*” (1954, p. 220. Grifo no original) e “ela serve para manter a reciprocidade das relações sociais sobre o plano da justiça” (1954, p. 218).

Há um ponto essencial, entretanto, que não aparece em Foucault. Will comenta que, diante do problema de dívida e expulsão das terras causada pelo endividamento, ambos ligados ao empobrecimento em demasia, havia duas soluções tradicionais, e a moeda aparecerá como uma terceira solução, enquanto criação nova:

Duas soluções poderiam ser consideradas: a solução extrema consistindo em uma anulação pura e simples dos créditos; uma solução moderada consistindo em uma redução fixa dos encargos que incumbem aos devedores. Nos dois casos, os credores seriam lesados. Mas o tirano tinha um interesse evidente em lhes desagradar o menos possível, então a lhes assegurar uma indenização. A instituição da moeda poderia fornecer o meio (WILL, 1955, p. 497).

Como comenta Graeber (2016), no mundo antigo era normal algum tipo de instituição que perdoava as dívidas de tempos em tempos, como indica o exemplo, o mais famoso, do jubileu judaico. Cípselo, entretanto, não responde à insatisfação social perdoando as dívidas, mas instituindo a nova tecnologia de medida delas, e opera por distribuição direta aos pobres. Com a instituição monetária propriamente dita Cípselo operou uma “desmonetização” das “instituições pré-monetárias”, ou seja, das formas de troca e das “moedas sociais” que antes se utilizava e as substituiu pela nova moeda metálica (prata) emitida pelo próprio poder (WILL,

¹⁰⁴ “os vínculos entre o sagrado e a moeda nunca foram rompidos: o papel dos santuários como institutos de emissão, depósito e crédito até as épocas baixas, a falsificação sempre entendida como sacrilégio e punível com a morte, a influência das ideias morais (portanto religiosas) em concepções monetárias — tudo isso o prova suficientemente” (WILL, 1954, p. 214).

1955, p. 499). É só depois desse começo como instituição de regulação social que a moeda se tornará comercial e mercadológica:

nós pensamos que ela [a moeda] serviu primeiro para avaliar e para retribuir os serviços sociais, e ainda para fixar as penalizações sociais, antes de servir para avaliar e pagar as mercadorias. Mas nós pensamos também que é nesse domínio de redistribuições e contribuições sociais que, bastante rapidamente, a moeda adquire o seu papel de padrão de valor dos bens materiais (WILL, 1955, p. 501).

E assim introduz-se uma última ideia advinda do estudo das origens gregas da moeda, outra que não estava presente em Foucault, mas que é intuída por Will e será desenvolvida explicitamente por Deleuze & Guattari, qual seja, a de uma relação entre o procedimento de instituição da moeda coríntia e as instituições contemporâneas de redistribuição social, que Deleuze & Guattari exemplificarão com o caso do *New Deal*. Como coloca Will:

A ideia de uma repartição distributiva (hierárquica ou igualitária segundo o caso) é profundamente ancorada no espírito humano: *não a vemos ressurgir hoje, justificada por preocupações novas, sob a forma de instituições sociais?* Não há, portanto, nada de paradoxal em conceber a primeira emissão de dinheiro sob a forma de uma distribuição que teria, de uma parte, a compensação em parte dos ricos lesados pelas diversas reformas, e, de outra parte, permitiria aos pobres se libertar. No mesmo golpe seria iniciada a circulação. Praticamente em um sentido único, sem dúvida, uma vez que alcançada a extinção das dívidas, a quase totalidade [do dinheiro em] espécie teve de se encontrar nas mãos dos antigos credores, com pouca chance de circular em sentido inverso (WILL, 1955, p. 500. Grifo nosso).

Agora passamos, finalmente, à apropriação feita por Deleuze & Guattari, no qual esta relação estabelecida por Will com as “preocupações novas, sob a forma de instituições sociais” aparece no exemplo do *New Deal*.

1.3.3 A apropriação de Deleuze & Guattari

A apropriação que Deleuze & Guattari fazem do trabalho de Edouard Will e do curso de Foucault aparece em *O anti-Édipo* (1972), enquanto em *Mil Platôs* (1980), no platô sobre o “Aparelho de captura”, os autores referem, mais detalhadamente, ao trabalho de Will, sem menção a Foucault. Por esta razão, agora tratamos apenas do tema desenvolvido no primeiro livro, e reservamos o do segundo para o capítulo quinto, na seção destinada ao Aparelho de captura.

A menção de Deleuze & Guattari ao curso de Foucault e à obra de Will se dá em meio à explanação sobre a sua teoria do Estado. Os autores afirmam que um dos atos fundadores do Estado, ato “dito de libertação”, “começa por abolição das pequenas dívidas”, “mas o Estado procede por eufemismo” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 260). Ou seja, a abolição é aparente:

A abolição das dívidas, quando se dá, é um meio de manter a repartição das terras e de impedir a entrada em cena de uma nova máquina territorial, eventualmente revolucionária e capaz de impor ou de tratar em toda a sua amplitude o problema agrário. Em outros casos, em que se faz uma redistribuição, o ciclo dos créditos é mantido sob a nova forma instaurada pelo Estado — o dinheiro. Pois o dinheiro não começa, certamente, por servir ao comércio ou, pelo menos, não tem um modelo mercantil autônomo (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 261).

Nesse sentido, como Foucault e Will, Deleuze & Guattari são enfáticos ao desvincularem a natureza do dinheiro do comércio: “A relação do comércio com o dinheiro é sintética, não analítica¹⁰⁵” (2010 [1972], p. 261). A intuição, entretanto, que aparece em Will e Foucault, da função do imposto na instituição da moeda, na taxação dos rendimentos dos ricos depositados no tempo de Zeus, é radicalizada por Deleuze & Guattari, que praticamente substituem a posição que o comércio/mercado tem na imagem ortodoxa do dinheiro, como essência e motor do dinheiro, e colocam no lugar o imposto: “o dinheiro é indissociável não do comércio, mas do imposto que mantém o aparelho de Estado. A ligação despótica do dinheiro com o imposto permanece visível, mesmo que as classes dominantes se distingam deste aparelho e se sirvam dele em proveito da propriedade privada” (2010 [1972], p. 261-2). Os autores sistematizam, pois, a pesquisa um tanto mais fragmentada e histórica como aparecia em Will e Foucault, e criam um link indissociável entre moeda/dinheiro, Estado e imposto¹⁰⁶. É aí que eles evocam explicitamente os nomes dos dois autores que há pouco trabalhamos, e introduzem uma ideia original:

Apoiando-se nas pesquisas de Will, Michel Foucault mostra como em certas tiranias gregas o imposto sobre os aristocratas e a distribuição de dinheiro aos pobres são um meio de trazer o dinheiro de volta aos ricos, de alargar singularmente o regime das dívidas, de o tornar ainda mais forte, prevenindo e reprimindo toda reterritorialização que pudesse ocorrer através dos dados econômicos do problema agrário. (Como se os gregos tivessem descoberto, à sua maneira, o que os americanos reencontrarão com o *New Deal*: que os pesados impostos do Estado são propícios aos bons negócios.) (2010 [1972], p. 262).

Deleuze & Guattari comparam a instituição da moeda coríntia da Grécia do século VII a.C. com o *New Deal* americano de 1933-7. Uma comparação desta pode parecer esdrúxula, sobretudo

¹⁰⁵ “A retomada de Deleuze da distinção de origem kantiana entre relação sintética e relação analítica deve nos interpelar, pois não é mobilizada aqui por acaso. Ela tem um sentido muito preciso que justifica seu uso nesse contexto. Quando o filósofo francês rejeita a ideia de uma relação analítica entre comércio e dinheiro, ele quer significar que o dinheiro não pode ser inferido de uma simples análise do conteúdo do conceito de comércio, ou deduzido da simples decomposição elementar desse conceito em conceitos parciais já pensados nele, como troca, comprador, vendedor, utilidade, reciprocidade, divisão do trabalho etc. Não sendo analítica, a relação do comércio com o dinheiro deve ser considerada sintética, uma vez que é necessário sair do conceito de comércio para considerar algo outro e externo a ele, no caso, o dinheiro, que se estima estar relacionado a ele. Assim, quando Deleuze fala de “comércio monetarizado”, deve-se entender que o conceito de moeda, em sua forma predicativa, de fato traz (a posteriori) algo ao conceito de comércio que não estava (a priori) contido nele. Portanto, afirmar a existência de uma relação apenas sintética entre comércio e dinheiro é, necessariamente, considerar que nem todo comércio é monetarizado e, reciprocamente, nem toda moeda é comercial” (BADAIRE, 2016, p. 21).

¹⁰⁶ Esse link será importante no decorrer de todo nosso trabalho, mas ainda será melhor desenvolvido no capítulo 3 e, sobretudo, na seção 5.2 (Aparelho de captura) e na seção 5.4 (Cartalismo e neocartalismo).

para autores que prezam pela história e tem uma visão da história como constituída por rupturas, na herança de Marx. Entretanto, a comparação se dá justamente por haver uma percepção do nexo estrutural, ou sincrônico, entre imposto, Estado e dinheiro. O *New Deal*, implementado pelo presidente americano Franklin Delano Roosevelt, de fato parece em vários aspectos com o que aconteceu com Cípselo em Corinto, sendo uma série de medidas estruturais para resgate de devedores e para fomento da economia, ou seja, distribuir dinheiro para fazê-lo circular, somado à taxaço de grande capital:

Roosevelt facilitou o refinanciamento dos débitos das empresas, sobretudo da imensa massa de dívidas dos agricultores, estrangulados pela queda dos preços. O *New Deal* utilizou a *Reconstruction Finance Corporation*, criada por Hoover em janeiro de 1932, para promover a reestruturação do sistema bancário e financeiro. Roosevelt impôs a separação entre os bancos comerciais e de investimentos; criou a garantia de depósitos bancários; proibiu o pagamento de juros sobre depósitos à vista e estabeleceu tetos no pagamento de juros para os depósitos e prazo (BELLUZZO; GALÍPOLO, 2021, p. 40).

Lazzarato, falando a partir de Deleuze & Guattari, é radical ao concordar com a comparação e nos ajuda a entender seu sentido:

O imposto sobre os aristocratas é assimilável à expropriação da renda operada pela ‘eutanasia do rentista’ keynesiana e a distribuição de dinheiro aos pobres, à distribuição de rendimentos organizada pelo *welfare*. Todos (ricos e pobres) pagam impostos elevados, suscitando a gritaria contra a expropriação, de modo que o dinheiro retorna aos ‘ricos’, garantindo o fechamento e a realização do ciclo econômico e dos altos lucros. Nem a distribuição de rendimento por meio do salário e do *welfare*, nem as importantes taxas de tributação constituíram obstáculos à ‘produção’, pois o Ocidente jamais conheceu taxas de crescimento tão contínuas e elevadas como depois da guerra (2017, p. 33).

É nesse sentido que Deleuze & Guattari afirmam que o capital percebeu que “os pesados impostos do Estado são propícios aos bons negócios”. Com o *New Deal*, da mesma forma que a instituição “original” grega, há substituição da reviravolta social, pois a insatisfação social causada pela Primeira Guerra, tendo no horizonte histórico recente e geopolítico não tão distante a Revolução de Outubro e a União Soviética, colocam a estabilidade do capitalismo americano sob ameaça, seja de uma empreitada socialista, seja fascista (cf. ALLIEZ; LAZZARATO, 2021). Com o *New Deal*, atribui-se

ao Estado um poder de abstração e de penetração que lhe permite promover uma redistribuição ao mesmo tempo econômica e política sem, no entanto, abrir mão do “poder de classe”. É a questão central do *New Deal*, que reitera essa operação numa situação crítica, em que o capitalismo, para sobreviver, tem de contrariar sua tendência à total desterritorialização dos fluxos de troca e de produção, inventando a figura inédita (e brevíssima) de um *reformismo do capital* (ALLIEZ; LAZZARATO, 2021, p. 44).

Além disso, o que no caso coríntio aparecia como a recomposição de classe e a colateralidade de interesses dos pobres camponeses e artesãos e a nova aristocracia empreiteira,

na qual os primeiros se constituíam enquanto *demos* e enquanto exército, base social de Cípselo, pode ser colocada em paralelo ao processo do *New Deal* americano, que “teve como condição necessária a recomposição política, em sujeitos coletivos, das elites empresariais e dos trabalhadores ao mesmo tempo”, e “determinou um duplo processo de subjetivação: o dos trabalhadores que se recompuseram no sindicato de tipo novo e o das elites empresariais (públicas e privadas) que reconheciam-se na nova figura do Estado intervencionista e na hegemonia madura da heterodoxia keynesiana que o perpassava” (COCCO, 2000, p. 64).

Essa comparação, só em aparência esdrúxula, entre a tirania de Cípselo e o *New Deal* pode ser compreendida à luz da teoria da repetição estabelecida por Deleuze em *Diferença e repetição* e que reaparece, sob outra forma, em *O anti-Édipo*. No primeiro desses livros, Deleuze critica a repetição como pensada, normalmente, no trabalho dos historiadores, visto que estes procederiam por analogia e similitude, ou seja, no regime da representação. Deleuze afirma, ao contrário, que a repetição não é um conceito da reflexão do historiador, mas uma condição efetiva da própria ação histórica: “os atores, os agentes da história, só podem criar à condição de se identificarem com figuras do passado; é neste sentido que a história é um teatro” (2006 [1968a], p. 139, n. 12). Ainda que haja evidentes diferenças de uma “encenação” à outra, há uma estrutura real da história que se repete, e a diferença faz parte dessa própria repetição, sendo sua condição. Nesse sentido, Roosevelt repetiu Cípselo. Já em *O anti-Édipo* (2010 [1972], p. 120) vemos se desenvolver uma noção bastante parecida, certamente um desenvolvimento posterior da mesma ideia, na noção dos “nomes da história” ou dos “efeitos” históricos. Como coloca Jay Lampert em seu livro sobre *A filosofia da história de Deleuze & Guattari*,

um nome da história é um efeito corrente; assim como falamos do efeito Kelvin ou do efeito Doppler na física, Deleuze & Guattari postulam um ‘efeito Joana d’Arc ou um efeito Heliogábalo – e assim por diante para todos os nomes da história’. Um ‘efeito’ nesse sentido é um padrão virtual, uma sequência abstrata de possibilidades, que se torna real sempre que certas condições e forças motrizes se encaixam [*fall into place*]. Joana d’Arc realizou alguns atos, e agora esses atos podem ocorrer em nossos corpos, seguindo mais ou menos os mesmos tipos de séries, oferecendo mais ou menos os mesmos potenciais para mudanças decisivas de direção, criando contextos e ambientes para novos atos de Joana d’Arc, reunindo pessoas ao redor dos novos aliados e inimigos de Joana d’Arc, e assim por diante. Joana d’Arc é um diagrama, uma máquina abstrata, uma vibração de potencialidades; Joana d’Arc aconteceu uma vez a uma pessoa há alguns séculos e pode acontecer novamente a qualquer pessoa que tenha um corpo. [...] o efeito Joana d’Arc corre sobre nós; tem status de efeito retrospectivo e não de causa pré-determinante (LAMPERT, 2006, p. 3).

Ou seja, podemos falar de um “efeito Cípselo”, que se atualizou novamente, diferencialmente, com o *New Deal*, repetindo a estrutura da moeda simulacro que opera um jogo de substituições entre uma reviravolta social desejada por um leve deslocamento de poder e econômico. O x da

questão é que, talvez, esses deslocamentos de poder político e econômico não sejam tão leves assim, tanto em Corinto quanto no *New Deal*, e a balança das lutas efetivamente penda a nosso favor nesses acontecimentos, mais ou menos, a depender, sempre, das lutas¹⁰⁷. Por essa razão, algo como o “efeito Cípselo” pode vir a ser repetido em favor dos pobres.

É interessante como este modelo de repetição do “efeito Cípselo” pode ser dito ter atuado, ao menos parcialmente, com a crise de COVID-19 a partir de 2020, seja no Brasil seja nos Estados Unidos. A estrutura de distribuição direta de dinheiro à população pobre com direcionamento em um único sentido, o dos ricos credores, também ocorreu, e isso em meio a um contexto de reviravolta social difusa (mesmo se de tendência fascista), exigência de direito à quarentena ou ao trabalho “normal”, a exigência de anistia das dívidas¹⁰⁸ e um aumento na reivindicação de algo como uma renda básica universal¹⁰⁹:

Pesquisas mostram que as pessoas gastaram 30% de seus cheques de estímulo em 2020 para pagar o serviço da dívida, o que significa que as transferências de dinheiro do governo foram, no final das contas, uma maneira indireta de resgatar credores — um resultado absurdo e desperdiçador, dada a rentabilidade do setor financeiro e os danos que isso tem causado à sociedade como um todo (TAYLOR apud BELLUZZO; GALÍPOLO, 2021, p. 174).

Como retornaremos em nosso último capítulo, é de suma importância analisar o papel que a moeda simulacro pode ter ao criar este possível efeito de metátese do poder, em que uma instituição de redistribuição de riqueza pode ter o efeito de manutenção das relações de classe e dos poderes estabelecidos, além de ser uma redistribuição de renda puramente “eufemística”, para falar como Deleuze & Guattari. Entretanto, também é válido se questionar o quanto estas políticas de redistribuição direta de renda, geralmente tidas como reformistas, não tem um papel possivelmente revolucionário na reorganização das forças em luta. Não é nossa intenção, por exemplo, fazer uma análise puramente negativa ou crítica do *New Deal*, dos auxílios emergenciais da pandemia ou mesmo do efeito da moeda simulacro na tirania de Cípselo. Antes pelo contrário: captar como a moeda simulacro efetua substituições pode nos ajudar a operá-las em nosso favor.

¹⁰⁷ Devemos à Professora Gláucia Campregher a percepção de que o efeito identificado por Foucault talvez não seja tão “leve” assim.

¹⁰⁸ Victor Marques escrevia, ainda em 04 de abril de 2020, no início da pandemia: “Os democratas no senado agora apoiam a proposta de cancelar toda a dívida estudantil. E foi o próprio Trump quem ordenou a suspensão de todos os despejos e execuções de dívidas hipotecárias”. Disponível em: <https://autonomialiteraria.com.br/do-keynesianismo-de-coronavirus-a-antiguerra-permanente/>. Acesso em: outubro de 2022. O perdão (parcial) das dívidas estudantis foi concedido pelo presidente Biden a partir de 2022.

¹⁰⁹ Conferir texto de maio de 2020: “COVID-19: ONU defende renda básica universal para combater desigualdade crescente”. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/85716-covid-19-onu-defende-renda-basica-universal-para-combater-desigualdade-crescente>. Acesso em outubro de 2022. Marques, no texto referenciado na nota anterior, também clama por uma renda básica universal como solução à crise econômica advinda do COVID-19.

1.4 Dinheiro e dívida

Com a discussão sobre as origens gregas da moeda, bem como em sua reatualização diferencial com o “efeito Cípselo”, vemos uma clara ligação entre dinheiro e dívida, o eixo principal e um dos objetos do triângulo conceitual que nos interessa (que também envolve o Estado e o capital). Agora é o caso de esclarecer, em uma primeira aproximação, alguns aspectos que atravessam a noção de dívida, bem como a sua relação com o dinheiro.

Como coloca Graeber, a dívida tem uma importância ímpar na economia contemporânea, mas ela é um fenômeno complexo e problemático que não se dá ao entendimento de maneira fácil: “A dívida dos consumidores é a força vital de nossa economia. A dívida passou a ser a questão central da política internacional. Mas ninguém parece saber exatamente o que ela é, ou como pensá-la”, e “o próprio fato de não sabermos o que é a dívida, a própria flexibilidade do conceito, é o fundamento da sua força” (2016, p. 12). Há diferentes aspectos da dívida, portanto, que atravessam o nosso trabalho, sendo eles principalmente a dívida como fundamento de sociabilidade, a dívida como relação de poder e a dívida como fenômeno moral, aspectos que, em verdade, se sobrepõem. Como argumenta Graeber (2016) ao longo de todo o seu livro, as relações sociais entre vizinhos se constituem historicamente como relações de endividamento, nas quais as pessoas fazem transações econômicas na base do débito e do crédito através de um sistema implícito de honra e prestígio. Se um sujeito qualquer adquire a fama de não arcar com suas dívidas, progressivamente os sujeitos tendem a não lhe ceder mais bens, ou ao menos não com tanta disposição. Outro elemento importante salientado por Graeber é que, em tal sistema, as prestações e contraprestações tendem a não ser instituídas através de um sistema de equivalências com um padrão de medida. Tal forma de medida só seria introduzida, justamente, com o dinheiro. Essas relações de crédito e débito marcadas por prestígio e honra são o que marcam uma economia não monetária, e não, como queriam Smith ou Menger, uma economia de escambo e troca direta. Essa dívida não monetária, não quantificável e horizontal entre vizinhos também pode ser entendida através daquilo que Mauss (2013) chamava de “dádiva”, e o próprio Graeber coloca seu trabalho na

linhagem do de Mauss (2016, p. 498). Nesse sentido, a dívida, assim compreendida, é um dos fundamentos das relações humanas¹¹⁰.

Um segundo aspecto que atravessa o fenômeno da dívida é o da relação de poder. Nietzsche (2009) e autores que o seguem, como Deleuze & Guattari (2010 [1972]) e Lazzarato (2017), sobretudo, tendem a salientar este aspecto. A relação do credor para com o devedor seria não uma relação puramente econômica, mas uma relação de poder, em que um adquire poder sobre o outro, portanto, seria uma relação tanto política quanto econômica. Graeber, baseado em milhares de anos de história, demarca bastante como os conflitos entre credores e devedores são diretamente políticos, a ponto de a dívida e o nosso próprio modo de falar e pensar sobre as questões políticas se imbricar: “a maior parte da nossa linguagem contemporânea da justiça social, nosso modo de falar da servidão humana e da emancipação, continua ecoando argumentos antigos sobre a dívida” (2016, p. 112); “Durante milhares de anos, a luta entre ricos e pobres assumiu de modo geral a forma de conflitos entre credores e devedores — de argumentos sobre o que é certo e o que é errado em relação a pagamento de juros, servidão por dívida, anistia, reintegração de posse, restituição, sequestro de ovelhas, apreensão de vinhas e vendas de filhos dos devedores como escravos” (2016, p. 16).

O terceiro aspecto da dívida que atravessa o fenômeno é a sua caracterização eminentemente moral. Graeber traz e comenta um imperativo: “‘É preciso pagar as próprias dívidas’” (2016, p. 09; 10). Em seguida, o antropólogo comenta: “A razão de a frase soar tão poderosa se deve ao fato de ela não ser um enunciado econômico: é uma afirmação moral” (2016, p. 11). A dívida, mais uma vez, não é um fato meramente econômico, mas é, também, moral — “quando dizemos que uma pessoa age ‘como se não devesse nada a ninguém’, dificilmente estamos descrevendo alguém como um modelo de virtude” (2016, p. 22). Alguém não pagar as próprias dívidas, seja este alguém um Estado, uma empresa ou uma pessoa qualquer, é considerado imoral, vergonhoso, afetando aquele senso de honra e prestígio que há pouco falávamos. *Entretanto, há uma diferença fundamental entre a dívida como entendida em seu aspecto não monetário, enquanto fundamento da sociabilidade, e ela entendida a partir do*

¹¹⁰ A posição de Graeber a respeito do dinheiro e da dívida parece ser conceitualmente ambígua ou equívoca, com os termos significando diferentes coisas a depender do trecho da obra. Assim, Graeber (2016, p. 70; 511, n. 10) por vezes parece, apesar de aparente intenção contrária, naturalizar o dinheiro como unidade de conta, ao o supor como operando nos “cálculos” de dívidas nas economias de dádiva. Ele chega a ser explícito: “O que chamamos de ‘dinheiro’ não é uma ‘coisa’; é um modo de comparar as coisas matematicamente, como proporções: de dizer que 1 de x é equivalente a 6 de y. Como tal, *ele é [provavelmente] tão antigo quanto o próprio pensamento humano*” (GRAEBER, 2016, p. 70. Grifo nosso). (A tradução brasileira do livro de Graeber suprimiu o “*probably*” do original).

momento em que é monetizada, capturada pela instituição monetária: “Qual é a diferença entre a mera obrigação, a sensação de que é preciso se comportar de determinada maneira, ou de que se deve algo a alguém, e a *dívida* propriamente dita? A resposta é simples: o dinheiro. A diferença entre a dívida e a obrigação é que a dívida pode ser quantificada com precisão. E isso requer dinheiro” (2016, p. 33. Grifo no original). Embora no texto de Graeber a palavra “dívida” possua um sentido equívoco, podendo, a depender do momento do texto, se referir tanto às dívidas-dádivas entre vizinhos na ausência de equivalência monetária quanto, estritamente, às dívidas monetizadas, o importante é salientar a divisão conceitual que ele propõe. Falando esquematicamente, Graeber divide duas noções de dívida, que não se opõe, mas certamente não se equivalem: uma dívida aproximada da obrigação moral ou social, como quando um sujeito se sente em obrigação de retribuir um favor a um vizinho, de ajudá-lo com alguns peixes para a festa de páscoa já que o vizinho havia, antes, lhe presenteado com duas galinhas. Esta dívida é a não monetária, que podemos chamar de dádiva. Um segundo caso é quanto a dívida é concebida já sob a forma monetária, e é, portanto, quantificada e, ao menos parcialmente, impessoalizada. Graeber assim resume:

Até certo ponto, a diferença entre obrigação e dívida é simples e óbvia. A dívida é a obrigação de pagar certa quantia de dinheiro. Disso resulta que a dívida, diferentemente de qualquer outra forma de obrigação, pode ser quantificada com precisão. Isso permite que as dívidas sejam tomadas como alguma coisa simples, fria e impessoal — o que, por sua vez, permite que sejam transferíveis. Quando se deve um favor, ou a própria vida, a outro ser humano, trata-se de algo devido apenas àquela pessoa. Mas quando são devidos 40 mil dólares a 12% de juros, na verdade não importa quem é o credor; tampouco importa, a qualquer uma das partes, pensar no que a outra precisa, deseja ou é capaz de fazer — como ocorreria pensar se o que se deve é um favor, respeito ou gratidão (2016, p. 22-3).

Entretanto, não é o caso de afirmar que a dívida monetária simplesmente se oponha frontalmente a dívida moral, visto que as próprias noções de sociabilidade e moralidade, além da relação de poder própria à dívida, não desaparecem na dívida monetária, mas são por ela transformadas, havendo uma passagem de uma à outra — “Historicamente, as noções de dívida têm desempenhado um papel importante em muitos dos sistemas de crenças religiosas, éticas e morais da sociedade e são cruciais para seus sistemas de justiça e lei. Mais recentemente, no entanto, a dívida passou a ser vista de forma mais restrita, como uma relação financeira” (DODD, 2014, p. 89). Um sujeito qualquer sente (ou pode sentir) vergonha ou culpa por dever ao banco ou a uma grande loja de departamentos tanto quanto por dever a um vizinho. O sistema de prestígio e honra que atravessa um sistema de dívida-dádiva reaparece, de maneira impessoal, quando alguém é impossibilitado de conseguir crédito ou de abrir um crediário em uma loja por ter uma “pontuação” ruim em algum sistema de *credit score* ou o “nome sujo” nos sistemas de cadastro de devedores. Podemos dizer que a instituição monetária opera uma

captura sobre as formas de endividamento mútuo que constituem a base mesma da sociabilidade ao transformar tendencialmente todas as dádivas e obrigações em dívidas quantificáveis pelo padrão de medida monetário.

Há dois modos diferentes de conceber a relação de poder própria ao endividamento, uma proposta por Graeber e outra proposta na linha de Deleuze & Guattari. Graeber (2016) afirma que a dívida estabelece uma desigualdade momentânea no seio de uma relação que seria, previamente, de igualdade: dois agentes em pé de igualdade sócio-político-econômica efetuam um contrato de endividamento, e, a partir de então, o devedor é posto em um grau hierárquico inferior ao do credor. Assim, seria por esse motivo que a dívida tenderia a provocar revoltas sociais, pois o que torna a dívida algo que historicamente despertou particular revolta dentre os atingidos por ela “é o fato de ser estabelecida como premissa em uma suposição de igualdade” (2016, p. 113). A dívida seria um *locus* especial para o aparecimento da desigualdade e do antagonismo, pois com a dívida a igualdade suposta de antes do contrato se mostra violada e prolongada. Na dívida, segundo Graeber, podemos dizer, o endividado tem a memória da igualdade, e toma a igualdade enquanto normativa, e o que faz aparecer a desigualdade própria ao endividamento como aberração, como violação do direito. O essencial, portanto, no argumento de Graeber é que a dívida estabelece uma relação de poder, uma relação hierárquica e desigual, a partir de uma suposição inicial de igualdade, tornando iguais desiguais: “esse acordo entre iguais para deixar de serem iguais (pelo menos durante um tempo) tem importância crucial. Ele é a essência do que chamamos ‘dívida’” (2016, p. 155).

Graeber não desenvolve há esmo, mas chega a sugerir que a relação salarial seja um exemplo desses acordos entre iguais para o estabelecimento de uma desigualdade (momentânea), que estaria na essência da dívida:

O trabalho assalariado é, aparentemente, um contrato livre entre iguais — mas um contrato entre iguais no qual os dois concordam que, depois que um deles bate o cartão de ponto, eles deixam de ser iguais. A lei reconhece que há certo problema aqui; é por isso que ela insiste que você não pode vender sua igualdade inteiramente. Tais acordos só serão justos se o poder do chefe não for absoluto, se estiver limitado ao turno de trabalho e se você tiver o direito legal de romper o contrato e assim restabelecer sua plena igualdade, a qualquer hora (2016, p. 155).

Veremos em seguida como essa equiparação com o assalariamento também se reflete em uma divergência de posição própria à segunda concepção da relação de poder própria ao endividamento, a de Deleuze & Guattari.

Retiramos da tese de Justin Litaker (2014, p. 74-5; 201-2) sobre a economia a partir de Deleuze & Guattari uma crítica deleuzo-guattariana da concepção de Graeber. Para o autor, a própria instituição empírica de uma relação credor-devedor é pré-figurada por uma relação de

desigualdade, que distribui sistematicamente em lados opostos o “excedente” [*surplus*] e a escassez (o sistema em questão pode ser o capitalismo, do qual Litaker fala, mas não se reduz a ele, podendo ser a Grécia de Cípselo ou a Inglaterra feudal). Litaker afirma que o dinheiro acumulado pelo credor é emprestado “onde há escassez, isto é, onde há *demanda do devedor por dinheiro-capital*” (2014, p. 202. Grifo nosso).

A existência da escassez beneficia o credor cujo monopólio sobre a criação e distribuição do recurso define a posição do sujeito. Inicialmente, a posição do devedor é definida pela escassez ou falta de recursos necessários para a montagem ou manutenção de um agenciamento. A partir dessa escassez, o agente contrai uma dívida pelo acesso aos recursos alheios. *A formação do devedor e do credor como posições de sujeito depende dessa operação* (LITAKER, 2014, p. 202. Grifo nosso).

Assim, contra a pretensa suposição de igualdade prévia ao contrato de empréstimo sustentada por Graeber, Litaker atenta a uma dimensão estrutural do processo de endividamento, que é a própria condição de possibilidade do contrato empírico. Este ponto, como o autor sustenta, é explicitado com recurso à noção marxiana, central também para Deleuze & Guattari, de acumulação primitiva ou de acumulação por despossessão/espoliação (MARX, 2013; HARVEY, 2009), que coloca um cenário de antemão desigual: “contra Graeber, este não é um acordo entre iguais para se tornarem desiguais por um período de tempo específico. Ao contrário, a assimetria preexiste à sua atualização no contrato” (LITAKER, 2014, p. 202, n. 484). Litaker (2014, p. 31), ainda, afirma que esta relação de assimetria constitutiva é o principal fator que define um desequilíbrio funcional próprio à economia capitalista, contra o postulado do equilíbrio próprio da imagem ortodoxa. Se retomarmos a colocação de Graeber sobre o contrato de assalariamento ser um destes contratos de endividamento que colocam momentaneamente iguais enquanto desiguais, fica evidente como a crítica marxiana da acumulação primitiva e dos chamados processos de cercamento se aplica novamente: não há igualdade prévia, mas uma desigualdade estrutural e constituinte da própria divisão entre proletariado e capitalista, que distribui de um lado o “excedente” [*surplus*] e de outro a escassez. O sujeito que se submete ao contrato de trabalho é justamente aquele que já está em uma relação assimétrica antes mesmo do contrato. Graeber e Litaker (2014, p. 202-3) (o último na esteira de Deleuze & Guattari), ambos, acertam ao caracterizar o assalariamento como uma relação de dívida, mas com razões diferentes. Segundo Graeber, o endividamento-assalariamento é um contrato momentâneo de desigualdade e hierarquia, enquanto para Litaker o endividamento-assalariamento só é possível por se constituir sob uma assimetria virtual, que é propriamente uma relação de dívida em sentido amplo, mais transcendental do que empírico. É esta relação

que cai sob o nome deleuzo-guattariano de *dívida infinita*, e que desenvolveremos em suas diferentes formas no decorrer de nosso trabalho, e que Graeber é incapaz de captar¹¹¹.

Essa relação de dívida infinita, de desigualdade inicial, é o que as teorias liberais e a sua própria noção de direito e de justiça deixam passar, deixando a dívida para fora do âmbito das teorias da justiça, como sustenta Madarasz:

Tanto a história criada por Adam Smith nos capítulos iniciais da *Riqueza das Nações* quanto a tese de Marx no livro primeiro de *Das Kapital*, segundo a qual o operário entra no modo de produção capitalista como “homem livre”, ocultam o desequilíbrio e a desigualdade original pelos quais o Esclarecimento levou a ideia de direito ao conceito. Esse desequilíbrio no plano da projeção universalista se manifesta na forma de uma ausência de autonomia individual em atores para quem não há escolha outra que a de entrar no circuito do comércio, cuja razão fundamental é a da produção da dívida financeira (2017, p. 27)

* * *

Parte do problema em pensar a natureza da dívida passa em pensar a sua relação com o dinheiro. “Uma história da dívida [...] é necessariamente uma história do dinheiro — e a maneira mais fácil de compreender o papel que a dívida desempenhou na sociedade humana consiste em acompanhar as formas que o dinheiro assumiu, e o modo como o dinheiro foi usado ao longo dos séculos” (GRAEBER, 2016, p. 33). Em uma economia monetária e capitalista, como a nossa, a associação entre dívida e dinheiro se dá rapidamente, mas esta simples associação não diz nada a respeito do conteúdo e da forma dessa articulação. Há ao menos duas grandes formas de pensar a relação entre dívida e dinheiro. A primeira, própria da imagem

¹¹¹ O próprio Graeber critica, de maneira bastante infeliz, a concepção de dívida de Deleuze & Guattari. Infelizmente, ele não se engaja efetivamente com a obra deles, se limitando a taxá-los de “formas radicalizadas de nossa tradição burguesa” antes de “alternativas a ela” (2016, p. 519, n. 8). Na mesma nota, Graeber inclui Bataille, e o “argumento” reflete apenas a posição, desenvolvida no capítulo quarto de seu livro, de que Nietzsche, ao salientar o papel da dívida em sua genealogia da moral, efetuará uma leitura “troquista” da natureza humana, visto que “o que Nietzsche propõe não é mesmo uma alternativa, mas sim outro aspecto da mesma coisa” (2016, p. 519, n. 8). “Uma dívida, então, é apenas uma troca que ainda não foi concluída” (2016, p. 157); “a dívida é cria da reciprocidade” (2016, p. 157). Graeber, portanto, tem uma concepção troquista da dívida, e, por isso, fica impossibilitado de perceber a natureza do fenômeno que chamamos de dívida infinita, como veremos. Litaker critica o antropólogo: “Para Graeber, uma relação de dívida é uma que deve ser contraída entre dois indivíduos que se veem como iguais, e que acordam em serem desiguais por um específico período de tempo. Deve ser possível que a relação seja terminada, a dívida paga, para que ela seja considerada uma relação de dívida em primeiro lugar. Segundo Graeber: uma dívida ‘é apenas uma troca que não veio a se completar.’ Veremos relações de dívida em religiões ou em formações primitivas, seria, então, segundo Graeber, um produto de uma mente ‘burguesa’. Por isso, Graeber procede a taxar a análise de Deleuze & Guattari das formações ‘primitivas’ como um elemento de fetichismo burguês, já que eles veem relações de dívida na ausência de troca e já que, na definição de Graeber, uma relação de dívida é uma relação baseada na troca. Mas não é antes Graeber que nos provê a definição mais ‘burguesa’ de dívida imaginável, uma baseada na troca em que (em conformidade com o paradigma troquista) toda dívida é uma escolha entre iguais em uma relação livre: ‘esse acordo entre iguais de não mais ser iguais (ao menos por um tempo)... é a própria essência do que chamamos ‘dívida’” (LITAKER, 2014, p. 74-5). Entretanto, é justo fazer a ressalva de que Graeber talvez apenas “tropece” no troquismo, devido à equivocidade conceitual de seu texto, essa não sendo, possivelmente, a sua posição última.

ortodoxa, concebe que há dívida quando há ausência de dinheiro, e que ambos se constituem em uma disjunção. Podemos dizer que a relação da dívida com o dinheiro na imagem ortodoxa é *sintética*. Isso ocorre, pois, na imagem ortodoxa, o dinheiro é tratado como uma mercadoria, ou como se fosse uma mercadoria, e então, na ausência dessa mercadoria e de sua função enquanto meio de pagamento ou meio de troca, se dá uma relação de endividamento. Assim, um sujeito sem dinheiro em mãos pode comprar um item qualquer se endividando, o que significa que está-se adiando no tempo o pagamento efetivo, em dinheiro, da dívida em questão. Nesse esquema, a situação normal é a que há dinheiro, e a exceção é o caso em que o agente econômico se endivida por falta dele. Resumindo, na imagem ortodoxa, a dívida é algo externo em relação ao dinheiro, posição que contamina as ciências sociais em geral — “nas ciências sociais, a dívida é geralmente vista como ‘algo contraído, exterior a uma situação primária e original’ e, portanto, como ‘uma perversão de desvio nas relações humanas — uma situação anormal que precisa ser retificada’” (DODD, 2014, p. 91). Essa concepção de exterioridade da dívida em relação ao dinheiro, mais uma vez, está ligada ao mito fundamental da imagem ortodoxa, o mito do escambo, pois se o normal é a troca direta, o contrato de crédito só pode ser visto como acontecendo na ausência das condições daquele: “Quando os economistas falam sobre a origem do dinheiro [...] eles sempre consideram a dívida algo secundário. Primeiro vem o escambo, depois o dinheiro; o crédito só se desenvolve posteriormente” (GRAEBER, 2016, p. 33-4).

A segunda forma de conceber a relação entre dinheiro e dívida, que se reserva à “outra imagem do dinheiro” que buscamos constituir ao criticar e expor os precários postulados da imagem ortodoxa, coloca uma espécie de relação *analítica* entre dinheiro e dívida. Nesta concepção, no mínimo, é dito que existe uma relação umbilical entre dinheiro e dívida, sendo inseparáveis, e, no limite, é dito explicitamente que *dinheiro é dívida*. A concepção ortodoxa, que opõe a dívida como uma aberração anormal e imoral em relação ao bom funcionamento do dinheiro, é completamente descartada: “A ideia da dívida como moralmente prejudicial levanta perguntas de longo alcance para a teoria do dinheiro. A imagem de um dinheiro livre de dívida que frequentemente emerge dessas discussões não combina com uma série de teorias monetárias que veem todo o dinheiro como uma forma de dívida” (DODD, 2014, p. 92). Mesmo esta ideia do dinheiro como dívida, entretanto, é plural, e suas diferentes versões não dizem a mesma coisa, ainda que caminhem na mesma direção. Uma primeira versão é a que pode ser despreendida de autores como George Simmel (2011), que afirma que o dinheiro é um *token* de um crédito a receber, ou de uma dívida a ser ressarcida, o que dá no mesmo, a depender do ponto de vista, se do credor ou do devedor. Assim, a definição geral que o autor dá do dinheiro

é a de uma “reivindicação sobre a sociedade [*claim upon society*]¹¹²” (SIMMEL, 2011, p. 190): “Como ele o descreve, o dinheiro implica um relacionamento que cada um de nós tem ‘com a comunidade econômica que aceira o dinheiro’. Como Simmel o vê, a obrigação aqui em questão é assumida pela comunidade para com o possuidor de dinheiro, que ele descreve como um credor” (DODD, 2014, p. 94). Para Simmel,

a moeda é uma forma específica de crédito, na medida em que a entidade devedora não é nem um indivíduo nem mesmo a pessoa legal, mas uma entidade impessoal e trans-subjetiva baseada na comunidade mercantil em suas múltiplas conexões, disjunções e combinações. Entre devedor e credor, há uma terceira instância, diferente em natureza, consistindo do corpo social inteiro, que tem o poder de sustentar o valor (COCCO; CAVA, 2018, p. 144-5).

Uma segunda versão da teoria do dinheiro como dívida, originária sobretudo dos trabalhos de Mitchell-Innes (cf. WRAY, 2014) afirma que o dinheiro é todo e qualquer IOU, abreviação de “*I Owe You*”, “eu lhe devo”, que pode ser traduzido como um “vale” ou um “recibo”, ou seja, um “papel” qualquer com as informações dos agentes econômicos envolvidos em determinada transação à crédito que comprova que Agente X ficou devendo R\$ 50,00 ao Agente Y pelo serviço ou bem S. Nessa concepção do dinheiro, o dinheiro é exatamente isso, um IOU ou recibo com alta liquidez ou aceitabilidade, já que é um vale IOU que circula em um dado espaço econômico ou mercado. No exemplo dado, só evocamos as figuras do Agente X e do Agente Y, mas pode haver o caso em que o Agente Z aceita, em uma compra com o Agente Y, o IOU emitido pelo Agente X ao Agente Y, e ele mesmo, Agente Z, resolve resgatar o recibo com o Agente X. Assim, há uma circulação do IOU para além dos envolvidos diretamente na primeira transação, o que constitui, em uma escala larga o suficiente, um espaço monetário como o

¹¹² “O dinheiro aparece, por assim dizer, como uma letra de câmbio da qual falta o nome do sacado, ou, alternativamente, que é garantida em vez de aceita. Argumentou-se contra essa teoria que o dinheiro metálico envolve crédito, que o crédito cria uma responsabilidade, enquanto o pagamento em dinheiro metálico liquida qualquer responsabilidade; mas esse argumento negligencia o fato de que a liquidação da responsabilidade do indivíduo ainda pode envolver uma obrigação para a comunidade. A liquidação de cada obrigação privada por meio do dinheiro significa que a comunidade agora assume essa obrigação perante o credor. A obrigação que surge de um serviço em espécie só pode ser removida de duas maneiras: fornecendo um serviço equivalente ou criando uma reivindicação por um serviço equivalente. O proprietário do dinheiro possui essa reivindicação e, ao transferi-la para quem realizou o serviço, o direciona a um produtor anônimo que, com base em sua filiação à comunidade, oferece o serviço necessário em troca do dinheiro. A distinção feita entre dinheiro em papel que é respaldado de alguma forma (por exemplo, por ouro) e aquele que não é respaldado, com referência ao caráter de crédito do dinheiro, é completamente irrelevante aqui. Supôs-se que apenas o dinheiro em papel não resgatável é realmente dinheiro, enquanto o dinheiro em papel resgatável é apenas uma reivindicação de pagamento; por outro lado, também se argumentou que essa diferença é insignificante nas transações entre comprador e vendedor, porque até mesmo o dinheiro em papel garantido não funciona como uma promessa de pagamento, mas como pagamento final, em contraste com o cheque, que é apenas uma promessa entre comprador e vendedor. Essa forma de colocar a questão não penetra no fundo sociológico. Visto a partir da perspectiva sociológica, não há dúvida de que o dinheiro metálico também é uma promessa e que difere do cheque apenas em relação ao tamanho do grupo que garante sua aceitação. A relação comum que o proprietário do dinheiro e o vendedor têm com um grupo social - a reivindicação do primeiro a um serviço e a confiança do segundo de que essa reivindicação será honrada - fornece a constelação sociológica na qual as transações monetárias, em contraste com a troca, são realizadas.” (SIMMEL, 2011, p. 190).

conhecemos. (Como veremos mais à frente, no capítulo quinto, qualquer um pode emitir seu dinheiro (seus IOU's), mas o difícil está em fazer com ele seja largamente aceito em um espaço social dado — “qualquer pessoa pode criar dinheiro, o problema é conseguir que ele seja aceito” (MINSKY apud PARANÁ; MOLLO, 2021, p. 24).

Enquanto a versão ortodoxa, que opõe dinheiro e dívida, tem uma afinidade essencial com as concepções metalistas e mercadológicas do dinheiro, pois afirmam que ele é uma mercadoria, ou que funciona como uma mercadoria, as concepções do dinheiro como dívida tem uma afinidade forte com as posições que o tomam como uma unidade de conta ou de registro, virtual, e que tem seu valor advindo da confiança coletiva depositada nele antes do que em um pretense valor intrínseco do metal precioso ou da moeda-mercadoria. A concepção por nós esposada, e, como demonstramos ao longo de nosso trabalho, esposada por Deleuze & Guattari, é a de que o dinheiro é essencialmente dívida (ou crédito — do ponto de vista atual, dá no mesmo). Como veremos, estas duas posições a respeito da relação entre dinheiro e dívida, da natureza do dinheiro, possuem sérias consequências para a concepção do funcionamento da economia, da função econômica do Estado, da relação entre Estado e mercado, do funcionamento dos bancos privados e centrais etc.

Da mesma forma que a relação entre dívida e dinheiro concerne à definição mesma do dinheiro, esta relação pode ser pensada através do eixo da dívida, ou melhor, do crédito. Há no economista Joseph Schumpeter uma importante distinção entre teorias do crédito que se sobrepõe a nossa divisão de duas teorias do dinheiro no que concerne à sua relação com a dívida. O economista alemão fez uma famosa distinção entre “teorias monetárias do crédito” e “teorias creditícias do dinheiro” (WRAY, 2014, p. 10; RESENDE, 2022, p. 95-6). A teoria monetária do crédito

vê o ‘dinheiro de crédito’ privado como apenas um substituto temporário do ‘dinheiro real’ — possivelmente um dinheiro ‘natural’ que é livre de relações sociais. A liquidação final deve acontecer com o dinheiro real, que é a unidade de conta, a reserva de valor e o meio de pagamento finais. As trocas podem se dar baseadas em crédito, mas a expansão do crédito é estritamente constrangida pela quantidade de dinheiro real. Em última análise, apenas a quantidade de dinheiro real importa no que diz respeito à atividade econômica. A maior parte da moderna teoria macroeconômica é baseada no conceito de um multiplicador de depósito que linka a quantidade de dinheiro criado privadamente (sobretudo, depósitos bancários) à quantidade de *high-powered money* (HPM)¹¹³. Esse é o equivalente moderno do que Schumpeter chamou de teoria monetária do crédito, e Friedman [...] é o melhor representante. O dinheiro real que é a base da expansão dos depósitos deveria ser controlado, preferencialmente por uma regra que faça o moderno dinheiro *fiat* operar mais como o dinheiro metálico do passado hipotetizado (WRAY, 2014, p. 10).

¹¹³ “High-powered money” (HPM) é a soma de reservas dos bancos comerciais e da moeda em mãos do público. HPM é, para a ortodoxia, a base para a expansão dos depósitos bancários e para a criação da oferta de moeda.

A teoria monetária do crédito é a concepção do crédito dos ortodoxos (Friedman citado). Nessa imagem do que é o crédito ele é submetido ao dinheiro que existe atualmente na forma de moeda na mão do público ou dos bancos privados (HPM). A concepção ortodoxa, portanto, acompanha a sua visão limitada do que é o dinheiro com uma visão limitada do que é o crédito, pois não o concebe como sendo, essencialmente, dinheiro (IOU com maior ou menor liquidez). A teoria creditícia da moeda, do outro lado, concede mais à potência do crédito, pois o concebe já como sendo dinheiro: “A teoria creditícia do dinheiro, em contraste, enfatiza que o crédito normalmente expande para propiciar que a atividade econômica cresça. Esse novo crédito cria novas reivindicações sobre o HPM mesmo enquanto leva a nova produção. No entanto, devido à existência de um sistema de compensação que cancela reivindicações e débitos sem o uso de HPM, o crédito não é apenas um substituto temporário para o HPM” (WRAY, 2014, p. 10).

Como era de se esperar, as teorias que afirmam que dinheiro é, essencialmente, crédito/dívida, e que este par é, essencialmente, dinheiro, possuem uma visão não necessariamente condenatória do que é a dívida/credito, pois este não é concebido como uma anormalidade ou aberração em relação a um primeiro momento (concebido à maneira do mito do escambo) onde a economia gira sem qualquer necessidade de crédito – o estado de dívida não é a Queda do paraíso Original. Pelo contrário, essas teorias, afins à “outra imagem do dinheiro” que se constitui para além da imagem ortodoxa, reservam um papel central para o crédito/dívida no (bom) funcionamento da economia. O crédito, enquanto expansão monetária, é essencial para o crescimento econômico, que se torna atravancado na ausência deste e ao tentar depender apenas da quantidade de dinheiro existente (na forma HPM). Assim, “crédito e dívida são essencialmente formas de criação de moeda como riqueza potencial. Isso significa que, no capitalismo, o dinheiro não se limita a facilitar a troca de recursos reais, mas engendra sistematicamente a multiplicação de direitos financeiros sobre esses recursos” (BELLUZZO; GALÍPOLO, 2021, p. 22).

Por fim, esta diferenciação entre as duas imagens do dinheiro, atravessada pela questão da dívida, se aplica ao problema das dívidas do Estado, das dívidas públicas. A concepção ortodoxa do dinheiro, que coloca a dívida como um estado de queda em relação ao estado primeiro e ideal do dinheiro sem necessidade de crédito, afirma que a dívida pública é sempre e necessariamente um problema, e deve ser combatida: “A mídia e grande parte dos analistas que nela pontificam acreditam que a dívida pública é um ônus, a ser arcado pelas gerações futuras, pois exigirá inevitavelmente um aumento dos impostos para pagar juros e amortizações” (RESENDE, 2020, p. 76). O imperativo analisado por Graeber — “É preciso

pagar as próprias dívidas” — se aplica, segundo eles, igualmente ao Estado-nação. Esta visão está intimamente ligada ao discurso da austeridade fiscal, que trabalha com, e reforça, a *premissa de que todas as dívidas devem ser pagas* (DODD, 2014, p. 388). Os autores da outra imagem do dinheiro, entretanto, afirmam ser uma bobagem pensar na dívida pública como sendo uma dívida que deve ser paga, pois ela se constitui antes como um crédito emitido pelo Estado em relação à sociedade, ou, basicamente, como uma série de IOU’s, ou seja, dinheiro. Pensar a dívida pública como uma dívida que deve ser liquidada é não entender em absoluto o que são, seja a dívida pública, seja o dinheiro próprio das economias contemporâneas (cf. RESENDE, 2020; 2022; WRAY, 2003; GALVÃO, 2020), pois

se todos os governos fossem pagar as suas dívidas e reclamarem todos os seus títulos do tesouro, não haveriam reservas no banco central, nenhuma base para o sistema monetário e nenhum sistema financeiro global em absoluto. [...] Reservas do banco central são simplesmente créditos mútuos, e ainda assim eles são a base para as unidade de conta, meios de pagamento, reservas de valor e padrões de pagamentos futuros monetários (GOODCHILD, 2017, p. 320).

CAPÍTULO 2 — ECONOMIA LIBIDINAL E ONTOLOGIA SOCIAL

Neste capítulo lançamos as bases da ontologia social realista que Smithin (2013) sustenta ser necessária para o desenvolvimento efetivo de uma teoria do dinheiro. Assim, é somente agora que entramos de maneira definitiva na obra conjunta de Deleuze & Guattari, visto que é ali, sobretudo nos dois volumes de *Capitalismo e esquizofrenia* [1972; 1980] que encontramos os desenvolvimentos dessa ontologia social realista. Embora os autores não utilizem esses termos, acreditamos que podemos chamar assim a base de sua filosofia maquínica, pois: 1) é uma filosofia que investiga o “ser” em seu processo (“devir”) e em sua produção, para além de qualquer divisão *a priori* entre natural e social, cultural e real — portanto, “*ontologia*” (cf., nessa direção, VIVEIROS DE CASTRO, 2015); 2) é um pensamento imediatamente “*social*”, no qual a relação sempre é anterior aos termos (DELEUZE, 2012 [1953]), o que fica claro na centralidade dos conceitos de máquina/maquinismo, em *O anti-Édipo*, e de agenciamento, em *Mil Platôs*. (É válido mencionar que, em Deleuze & Guattari, o social não se restringe ao humano em sentido estrito); 3) se trata, finalmente, de uma ontologia social *realista*, na medida em que se propõe a captar conceitualmente o próprio processo do real em suas intensidades, em oposição ao simbólico ou ao imaginário-ideológico, de um lado, e em oposição a um nível meramente fenomenológico, de outro — “Se o desejo produz, ele produz real. Se o desejo é produtor, ele só pode sê-lo na realidade, e de realidade” (2010 [1972], p. 43). Podemos aproximar esse realismo metodológico proposto com o que Norman Madarasz batiza de “realismo estruturalista”, que

apoia o aprofundamento da análise de formas e estruturas inconscientes de um sujeito expansível, mas enfatiza o caráter histórico das teorias e das categorias, mesmo se se defende a modelização de um discurso formal que articula a relação entre subjetividade e verdades pela construção delas. Em outras palavras, a categoria de historicidade não se deve confundir com o historicismo, com um construcionismo social legiferado por estados conscientes de uma mente existente, ou ainda com outras formas fracas de relativismo. A historicidade apresenta uma decisão teórica que considera o elemento do tempo o componente fundamental de toda teoria de subjetividade, ao mesmo que se abre à coexistência de formas distintas de temporalidade envolvidas na invenção científica e na criação conceitual cuja formalização é parte integrante da teoria (2016a, p. 16).

Dessa forma, com o realismo estruturalista, a “ontologia se define a partir da imanência do real que se produz por meio dela” (MADARASZ, 2016a, p. 21). Embora a orientação que Madarasz dê ao realismo estruturalista seja sobretudo à obra de Alain Badiou, ele reconhece Deleuze (além de Foucault, Althusser e Lacan) na tradição da pesquisa estrutural que desemboca nele. O essencial desse realismo, nos parece, é que a atividade subjetiva é imanentizada no funcionamento e na construção do real, bem como das teorias sobre ele, de maneira materialista, o que introduz a historicidade no realismo sem com isso cair em historicismo relativista, pois

se mantém a importância conceitual das estruturas ou formações inconscientes de produção do real e, portanto, da verdade. Essas estruturas, entretanto, são móveis, dinâmicas, habitadas por forças (ou pelo “desejo”), sendo próximas ao que Deleuze & Guattari chamam de *máquinas*. Madarasz (2016a; 2022b, p. 21), assim, apresenta o realismo estruturalista, e o estruturalismo francês de um modo geral, como apresentando ele mesmo as categorias de dinamismo, fluidez, movimento e irrupção do novo que vieram a ser conhecidas como preocupações próprias do assim chamado “pós-estruturalismo”, entendido como a recepção norte-americana do estruturalismo francês¹¹⁴. Assim, Deleuze & Guattari, bem como Foucault, Derrida e Badiou, seriam propriamente estruturalistas, e essa categoria é livrada da vulgarização que o criticava como a-histórico e estático.

Essa ontologia social realista que constituirá a condição de possibilidade de pensar a natureza do problema monetário, em Deleuze & Guattari, é atravessada de imediato por uma segunda camada: a da indiferenciação entre economia libidinal ou desejante e economia política, e entre economia subjetiva e economia objetiva. Nesse sentido, foi fundamental o encontro de Deleuze e Guattari, em 1968, e o abalo que isso produziu em ambos em sua relação com a psicanálise, prática discursiva que tinha quase um monopólio da discussão sobre o desejo. Embora Guattari fosse o psicanalista da dupla, foi ele que levou a Deleuze a importância de sair de seus limites: “não fui eu quem tirou Félix da psicanálise, mas ele quem me tirou dela” (DELEUZE, 2015 [1988a], p. 184). Como Deleuze “confessa” em 1976, *Lógica do sentido* [1968] ainda era muito “complacente” com a psicanálise, e é com *O anti-Édipo* [1972] que se efetuará uma ruptura efetiva com esta (2016 [1976c], p. 68). Contra a psicanálise, e na produção do que seria batizado de *esquizoanálise*, Deleuze comenta que “Guattari teve, muito cedo, o sentimento de que o inconsciente reporta-se diretamente a todo um campo social, econômico e político” (2006 [1972c], p. 250). O presente capítulo, então, passa por uma necessária abordagem introdutória de conceitos fundamentais do léxico deleuzo-guattariano, que povoam *O anti-Édipo*, e que serão essenciais no entendimento da maquinaria conceitual que atravessa

¹¹⁴ (cf. tb. BALIBAR, 2011). “De certa forma, o ‘pós-estruturalismo’ ganhou uma fama internacional maior que o próprio estruturalismo na França dos anos 1960, designação esta que nunca foi aceita pelos pesquisadores franceses trabalhando com modelos de análise estrutural por falta de uma unidade referencial à qual corresponderia uma ‘escola’ ou uma ‘metodologia’” (MADARASZ, 2016a, p. 27). É válido mencionar ainda, seguindo Madarasz, que o estruturalismo fora rejeitado como metodologia de pesquisa no Brasil, país em que se constituiu uma “barreira anti-estrutural”, dentre outras razões, ao ser criticado por um marxismo lukacsiano e gramsciano (humanista) que o via como infrutífero politicamente e o associava, juntamente com um vago “pós-estruturalismo”, ao “pós-modernismo”. Sobre essa e diferentes razões do ostracismo ao qual o estruturalismo foi submetido no contexto brasileiro, o que inclui dinâmicas políticas e intelectuais, além de uma série de contingências, cf. o capítulo primeiro do livro de Madarasz *Foucault, o quinto limiar* (2022b).

o livro, que faz um uso crítico da psicanálise ao resgatar as suas intuições mais radicais e ligá-las imediatamente ao campo sócio-histórico. Assim, como os autores resumem:

Os três temas do *Anti-Édipo* eram os seguintes: 1) O inconsciente funciona como uma fábrica e não como um teatro (assunto de produção e não de representação); 2) O delírio, ou o romance, é histórico-mundial e não familiar (deliram-se as raças, as tribos, os continentes, as culturas, as posições sociais...); 3) Precisamente, há uma história universal, mas é a da contingência (como os fluxos, que são o objeto da História, passam por códigos primitivos, sobrecodificações despóticas, e por descodificações capitalistas que tornam possível uma conjunção de fluxos independentes?) (DELEUZE; GUATTARI, 2016 [1987], p. 329).

Esses três temas perpassam esse capítulo e os 2 subsequentes, que tem em *O anti-Édipo* sua principal base. Como ficará claro, a ontologia social, de maneira geral, e a identidade entre economia política e libidinal, serão essenciais para entender a teoria monetária como proposta pelos autores.

Esse capítulo é o que menos se fala explicitamente em dinheiro ou dívida, mas a economia libidinal e a ontologia social deleuzo-guattarianas é aqui apresentada de modo a possibilitar um bom entendimento dos capítulos sobre as máquinas sociais, incluindo as transformações na dívida e no dinheiro que as atravessa, bem como do nosso último capítulo, onde propomos e expandimos a teoria monetária dos autores e propomos alguns apontamentos sobre o papel do dinheiro em outro tipo de máquina social. A seção sobre Klossowski e a moeda viva, entretanto, introduz a base da relação entre dinheiro e desejo como aparece ao longo da tese.

2.1 Economia libidinal e economia política

A obra de Deleuze & Guattari, sobretudo *O anti-Édipo* (2010 [1972]), é conhecida por desbancar qualquer divisão teórica entre o que seria próprio ao social e o que seria próprio ao inconsciente, bem como as soluções paralelistas a essa relação. Para entender como isso funciona, primeiro precisamos salientar que a ontologia proposta é uma ontologia da produção do ser mesmo, em que o ser é produzido pela produção mesma da Natureza (em sentido spinozano), em uma indistinção entre natureza (em sentido estrito) e humano. Essa ontologia, que tem como base uma leitura radical da ontologia produtivista e naturalista dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx (cf. GUERON, 2020), filtrados por um artigo de Gérard Granel (2014), necessitará, portanto, que a *produção* do ser se diga em um único sentido, sem fazer distinção entre produção desejante e produção social, levando ao extremo a identidade de natureza entre o que a psicanálise reservava ao inconsciente e o que o marxismo reservava à (re)produção social (política, econômica, industrial, histórica) — “a produção social é

unicamente a própria produção desejante em condições determinadas. [...] Há tão somente o desejo e o social, e nada mais” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972]. p. 46. Grifos no original). Assim, como afirma Sibertin-Blanc (2022), parte essencial do objetivo de *O anti-Édipo* é fazer com que a noção de produção se diga em um único e mesmo sentido da produção social e da produção desejante, retomando o tema da univocidade do ser de *Diferença e repetição* — “Uma psiquiatria materialista é a que introduz a produção no desejo e, inversamente, o desejo na produção” (DELEUZE, 2013 [1972], p. 28). Ou seja, é necessário que a produção seja tomada em um sentido *unívoco*, ao contrário de *equívoco*, que separaria uma realidade do desejo e uma realidade do social (SIBERTIN-BLANC, 2022).

Dessa forma, não é à toa que a psicanálise tenha tanta presença na obra dos autores, sendo o seu objeto de *crítica* fundamental. Este discurso operaria uma separação entre produção social e produção desejante ao conceber o desejo como produzindo efetivamente o seu objeto, mas apenas enquanto fantasma, enquanto uma entidade própria ao regime psíquico — “Vendo os desejos inconscientes reduzidos à sua expressão última e mais verdadeira, pode-se dizer que a realidade psíquica é uma forma de existência especial, que não deve ser confundida com a realidade *material*” (FREUD apud SIBERTIN-BLANC, 2022, p. 21. Grifo no original). Assim, à produção social é relegado o “objeto real” e ao desejo apenas o objeto fantasmático. Entretanto, quando se separa uma realidade psíquica em que o desejo produz o seu objeto na forma de fantasma, relegando a mecanismos de causação externa a produção do objeto real, cai-se em uma concepção *equívoca* de produção,

que a perspectiva da representação introduz na própria teoria da produção. Não é em um mesmo sentido que o inconsciente e o campo social se dirão ‘produtivos’, de modo que entre a produção desejante e produção social a relação será, do ponto de vista conceitual, de analogia simples (senão puramente metafórica) e, do ponto de vista efetivo, de projeção, de sublimação, de idealização, isto é, submissão à mecanismos eles mesmo psíquicos (SIBERTIN-BLANC, 2022, p. 23-4).

A psicanálise, por tomar esse sentido *equívoco* de produção, acaba por não captar a causação efetiva do desejo no campo social, o imbricamento íntimo das duas produções, que possuem uma identidade de natureza (univocidade). Assim, “Não há forma particular de existência que se poderia denominar realidade psíquica” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 44) e “o campo social é imediatamente percorrido pelo desejo, que é o seu produto histórico determinado” (2010 [1972], p. 46).

Em sua empreitada, a discussão de Deleuze & Guattari se vê defrontada com o que se chamava de *freudo-marxismo*, ou seja, as tentativas de juntar Marx e Freud ou, conceitualmente, de juntar produção social e produção desejante, de mostrar suas relações. Os

grandes nomes dessa empreitada seriam Marcuse e Reich (como declarado em *O anti-Édipo*), mas também a “Escola de Frankfurt” de modo geral, como declarado por Guattari em entrevista¹¹⁵. Entretanto, é importante frisar que o “freudo-marxismo” era como que um ar dos tempos dominante na intelectualidade francesa à época da publicação de *O anti-Édipo*, na esteira do Maio de 68. Poder-se-ia objetar que a empreitada de juntar produção social e produção desejante já havia sido feita pelo freudo-marxismo, mas Deleuze & Guattari dizem que essas tentativas tinham seu limite em um paralelismo, que a sua forma de pensar a relação desejo-social parava em um simples paralelo ou analogia. Um dos exemplos dados pelos autores é a relação freudo-marxista entre analidade e sistema monetário, em que há um esquema de projeção mútua dinheiro-ouro-capital ↔ libido-anus-falo, estabelecendo um paralelismo social x desejo (ou econômico x libidinal)¹¹⁶. Entretanto, como eles colocam, os termos continuam estranhos um ao outro, como na equação dinheiro = merda e nas noções de “projeção” e “introjeção” em relação a estes “objetos”, visto que estas noções operariam justamente no registro de uma separação entre produção social (objetiva, real) e a produção desejante (fantasmática) (2010 [1972], p. 45-6). Todavia, como apontam, “os mecanismos do dinheiro continuam totalmente indiferentes às projeções anais daqueles que o manejam” (2010 [1972], p. 46). Ou seja, esse esquema paralelista entre sistema monetário e analidade não esclarece nada sobre o efetivo funcionamento do sistema monetário, sobre como ele é investido e movido pelo desejo, nem sobre a relação de produção desejante no seio do sistema econômico. O paralelo entre a produção desejante e a produção social é “apenas fenomenológico”, não dizendo sobre

¹¹⁵ “me interesse muito pela pesquisa da Escola de Frankfurt. Mas Gilles Deleuze e eu orientamos a nossa pesquisa como uma tentativa de ultrapassar a separação entre o domínio da economia política e, digamos, o domínio da economia libidinal. Me parece que é esse limite, de alguma forma, que o grupo de pessoas da *Escola de Frankfurt* não conseguiu realmente ultrapassar”; “parece que a maioria dessas teorias e técnicas continuam a colocar uma espécie de divisão entre o campo social e o campo libidinal. E até mesmo os grandes teóricos como Reich e Marcuse, que continuaram a considerar que, fundamentalmente, economia política e libidinal não são a mesma coisa, não são parte do mesmo registro. Para mim, trata-se do contrário, pois considero que a economia política e a economia libidinal mantêm uma interação constante de relações, relações rizomáticas” (GUATTARI, 2020, p. 35, 74).

¹¹⁶ A equação que estabelece que do ponto de vista do inconsciente o dinheiro é igual às fezes e faz um paralelo entre erotismo anal e o universo monetário (ligando perduralidade à genitalidade e avareza à retenção anal) foi estabelecida por Freud (1996; 2010) e retomada por três discípulos em diferentes momentos (Sándor Ferenczi, Ernest Jones, Otto Fenichel), se tornando “um dito psicanalítico estabelecido” (AKHTAR, 2016, p. 89). Como comenta Bennett (2011, p. 15), “como Ferenczi deixou claro em seu ensaio ‘A ontogênese do interesse no dinheiro’ (1914), para freudianos ortodoxos como ele, a psicologia do fetichismo do dinheiro não era tanto uma miragem do capitalismo — escondendo uma relação social por trás da aparência de valor-em-si — quanto um deslocamento neurótico do ‘narcisismo corporal’ infantil que tem prazer em guardar ou acumular fezes. Falando da relutância da criança em abrir mão de uma parte de seu próprio corpo, Ferenczi conclui que ‘os excrementos assim retidos são realmente as primeiras ‘economias’ da criança em crescimento’. ‘O prazer no conteúdo intestinal torna-se o prazer do dinheiro’, explicou ele, ‘qualquer que seja a forma assumida pelo dinheiro, o prazer de possuí-lo tem sua fonte mais profunda e ampla na coprofilia’”. Fenichel, de maneira materialista, criticou essa biologização da pulsão de acumular dinheiro, historicizando-a em uma análise ligada às dinâmicas de classe do capitalismo.

qual a relação entre as duas produções e nem mesmo se há efetivamente duas produções (2010 [1972], p. 22).

Como coloca Deleuze em aula, o paralelismo das tentativas freudo-marxistas é já colocado em seu próprio modo de colocação do problema, em seu ponto de partida:

todas as tentativas freudo-marxistas consistem em buscar as reconciliações entre duas linhas de economia: uma economia conhecida sob o nome de política e uma economia libidinal, desejante ou pulsional. A partir do momento em que se busca uma tal conciliação, a única coisa que se pode esperar de tal iniciativa é uma espécie de simbolização ou de paralelismo. Um paralelismo entre as duas economias, ou bem um ponto sobre o qual uma delas se sobreponha à outra, ou bem um ponto em qual uma se desprenderia da outra etc. Em outros termos, toda tentativa freudo-marxista está marcada, em função de seu ponto de partida, por um dualismo em que se invocarão paralelismos tão fracos, tão lamentáveis como os equivalentes simbólicos, como os paralelismos do tipo dinheiro = merda etc. Me parece que tudo o que vem do freudo-marxismo, tanto do lado de Reich quanto do lado de Marcuse, verifica esta debilidade (2021, p. 236).

Ou seja, o problema não é o de investigar os pontos de reconciliação entre as duas economias, ou entre produção social e produção desejante, mas antes mostrar como não há, efetivamente, duas economias, mas uma identidade de natureza, em que o desejo produz diretamente o real-social-natural.

Há de se perguntar qual a razão de estabelecer essa identidade entre produção social e desejante. Dois problemas correlatos nos interessam principalmente: 1) se a produção desejante é imediatamente produção social, como o dinheiro funciona no imbricamento destas duas produções? Como o desejo investe o dinheiro e o sistema monetário? 2) O segundo problema é perpassado por um deslocamento essencial em relação ao freudo-marxismo: como este tendia sempre a manter uma separação entre desejo e social, o social era tomado como uma instância externa e transcendente ao desejo, e isso sobredeterminava o problema da repressão. No freudo-marxismo a repressão é repressão social sobre um desejo mais ou menos colocado como espontâneo e naturalizado, em que é o desejo que é reprimido por uma instância social e institucional. Todavia, se há identidade de natureza entre as duas produções, a repressão deve ser pensada em termos radicalmente diferentes: “O objetivo da esquizoanálise é, pois, o seguinte: analisar a natureza específica dos investimentos libidinais do econômico e do político, e assim mostrar como o desejo pode ser determinado a desejar sua própria repressão no sujeito que deseja” (2010 [1972], p. 143). O desejo é, também, desejo de repressão, e a repressão é desejo, na medida em que desejo e social se equivalem. Deleuze & Guattari, como é conhecido,

geralmente colocam essa problemática a respeito do fascismo¹¹⁷ e da servidão voluntária ou passional¹¹⁸ (2010 [1972], p. 47-8), entretanto, nossa intenção é colocar o problema da servidão junto ao problema do funcionamento monetário: como, ao investir o dinheiro, o desejo deseja a própria repressão? Será possível um investimento desejanste do sistema monetário que não seja repressivo, mas aberto a potencialidades?

Como Benjamin Noys (2019) argumenta, a expressão “economia libidinal” sugere a junção, sempre problemática, de dois axiomas fundamentais: 1) toda economia é libidinal e 2) toda libido é econômica. Segundo o autor, alguns autores tenderam, ao criticar Freud, em negar o segundo axioma (seria o caso de Marcuse, por exemplo), o que resultaria em uma colocação da libido como “boa” contra a economia, “má”. A posição de autores como Deleuze & Guattari, e de Lyotard, é a de manter os dois axiomas juntamente, e levá-los ao limite, só assim efetuando efetivamente uma “economia libidinal” no seu duplo sentido: “A frase de duas palavras condensa o fato de que a libido é econômica e o econômico é libidinal” (2019, p. 7). O que implica, para uma teoria do dinheiro, a equação economia libidinal = economia política? Implica que o desejo faz parte fundamental das engrenagens do sistema monetário, e da economia de modo geral, e que a economia é atravessada de ponta a ponta pelo desejo — “uma operação bancária ou da bolsa, um título, um cupom, uma nota de crédito, dão tesão também a pessoas que não são banqueiros” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 143). Melhor dizendo, há uma só *economia*, fenomenologicamente separada entre desejanste e política, uma divisão da representação que Deleuze & Guattari geralmente chamam de “diferença de regime” — “Nosso ponto de partida é [...] muito simples: não há e não houve nunca mais do que uma economia. A mesma economia é, fundamentalmente e desde o início, ao mesmo tempo desejanste ou libidinal e política” (DELEUZE, 2021, p. 236).

Há um ponto fundamental na proposição de que economia política e libidinal são uma e mesma economia, e ele se dá com o resgate do comentário de Marx a Smith e Ricardo nos

¹¹⁷ Sobre o problema do fascismo em Deleuze & Guattari tomamos a liberdade de encaminhar o leitor a nosso texto “Entre máquinas desejanstes e máquinas de guerra: concepções de fascismo em *O anti-Édipo e Mil platôs*” (PIROLA; FORTES, 2021).

¹¹⁸ “Servidão voluntária” é a noção que Étienne de La Boétie (2009) utilizou para descrever o processo em que as massas são colocadas em uma posição servil não por repressão externa, mas por um processo de mistificação e deturpação da vontade internos. Pode-se dizer que La Boétie inaugurou uma tradição francesa de pensar o fenômeno político pela “servidão voluntária”, em que o problema é sobretudo o porquê de as massas se colocarem em posição servil elas mesmas. Mesmo se a noção de servidão voluntária depende de uma espécie de “corrupção da vontade” ainda um tanto iluminista, Deleuze & Guattari podem ser colocados nessa tradição da repressão imanente. Frédéric Lordon (2014), através de Spinoza, substitui a noção de “servidão voluntária” pela de “servidão passional”, visto que a primeira teria ainda um senso voluntarista e iluminista da vontade do indivíduo, enquanto o segundo já passaria pelos afetos e pelo desejo. Acreditamos que as preocupações de Lordon são similares às de Deleuze & Guattari, que invocam, justamente, Spinoza e Reich.

Manuscrítos econômico-filosóficos. Segundo Marx, Smith foi para a economia política o que Lutero foi para a religião, visto que enquanto Lutero operou uma revolução que tornou a fé um princípio interno, não mais externo, do homem, uma essência subjetiva e não mais objetiva, Smith fez o mesmo com a riqueza e com a propriedade privada, pois esta deixa de ser objetividade externa, como era o caso com os fisiocratas (a terra), e se torna subjetividade na forma do trabalho, riqueza (propriedade privada) = trabalho¹¹⁹: “Marx dizia: o mérito de Lutero foi ter determinado a essência da religião não mais do lado do objeto, mas como religiosidade interior; o mérito de Adam Smith e de Ricardo foi terem determinado a essência ou a natureza da riqueza não mais como natureza objetiva, mas como essência subjetiva abstrata e desterritorializada, *atividade de produção em geral*” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 358. Grifo no original). A grande descoberta que funda a economia política clássica (Smith e Ricardo), como já colocava Marx, é a descoberta do trabalho abstrato como o produtor de riqueza, de valor, o trabalho desterritorializado, seja em relação à terra dos fisiocratas ou ao metal dos mercantilistas, o trabalho como atividade genérica que não está mais ligado à atividade específica ou à pessoalidade de quem a efetiva. A descoberta do trabalho abstrato é ela mesma condicionada pelas transformações sócio-históricas do capitalismo nascente:

Marx argumenta que a categoria abstrata do trabalho-em-geral se torna possível no pensamento de Smith e Ricardo pois o nascente capitalismo produz o trabalho-em-geral abstrato na realidade assim que os trabalhadores são separados dos meios de produção e vendem sua força de trabalho como uma mercadoria. O trabalho abstrato realmente alcança existência real nessas circunstâncias, porque o trabalho se tornou uma mercadoria intercambiável no mercado; os próprios trabalhadores tornaram-se dispensáveis, o trabalho que eles fazem não é mais seu (HOLLAND, 1999, p. 16).

É essa mesma condicionalidade, entretanto, que faz com que Smith e Ricardo percam de vista a própria intuição inicial: “como esta determinação se faz nas condições do capitalismo, eles objetivam de novo a essência, alienam-na e reterritorializam-na, mas agora sob a forma da propriedade privada dos meios de produção” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 358). O trabalho descoberto como a essência da riqueza, a produção social em movimento, acaba por ser novamente alienado, agora na *propriedade privada*, que é posta como a verdadeira essência — “A economia nacional¹²⁰ parte do trabalho como [sendo] propriamente a alma da produção,

¹¹⁹ “Tal como Lutero reconheceu a *fé* como a essência do *mundo* exterior da religião, e por isso contrapôs-se ao paganismo católico; tal como ele suprimiu (*aufhob*) a religiosidade *externa* enquanto fazia da religiosidade a essência *interna* do homem; tal como ele negou o padre existindo fora do leigo porque deslocou o padre para o coração do leigo, assim fica suprimida (*aufgehoben*) a riqueza existente fora do homem e dele independente – portanto apenas afirmada e mantida de um modo exterior –, isto é, esta sua *objetividade externa sem pensamento* é suprimida na medida em que a propriedade privada se incorpora ao próprio homem e reconhece o próprio homem enquanto sua essência – mas, assim, o próprio homem é posto na determinação da propriedade privada, tal como em Lutero [o homem é posto] na [determinação] da religião” (MARX, 2010a, p. 99-100. Grifo no original).

¹²⁰ “Economia nacional” [*Nazionaloekonomie*] é como era chamada a “economia política” (essa nomenclatura é inglesa) na Alemanha do século XIX. Como destaca Hart (1986, p. 653, n. 23), esse nome revela a influência da

e, apesar disso, nada concede ao trabalho e tudo à propriedade privada” (MARX, 2010a, p. 88). É nesse sentido que “Smith e Ricardo não representam a crítica da economia política no sentido marxiano, já que eles meramente *refletem* o movimento objetivo aparente da sociedade capitalista” (HOLLAND, 1999, p. 16. Grifo no original), já que, efetivamente, em um sentido descritivo, o movimento aparente do capitalismo faz com que a riqueza seja fruto da propriedade. O olhar crítico, entretanto, deve ver que, junto a essa aparência objetiva, está a essência subjetiva da produção enquanto trabalho abstrato.

O ponto-chave da argumentação de Deleuze & Guattari será o de dizer que esta descoberta da economia política clássica, o trabalho abstrato, será a mesma que a descoberta feita por Freud e pela psicanálise, a da *libido* como essência abstrata, desterritorializada e subjetiva do desejo: a “ideia freudiana de uma libido narcísica dessexualizada, energia indiferente aos objetos sobre os quais investe” (DAVID-MÉNARD, 2014, p. 90). Da mesma forma que Marx havia estabelecido o paralelo Lutero-Smith, Deleuze & Guattari estabelecem o paralelo Ricardo/Smith-Freud:

Assim como Ricardo funda a economia política ou social ao descobrir o trabalho quantitativo no princípio de todo valor representável, Freud funda a economia desejante ao descobrir a libido quantitativa no princípio de toda representação dos objetos e fins do desejo. Freud descobre a natureza subjetiva ou a essência abstrata do desejo, assim como Ricardo descobre a natureza subjetiva ou a essência abstrata do trabalho para além de toda representação que os conectaria a objetos, a objetivos ou mesmo fontes em particular. Freud, portanto, foi o primeiro a destacar o *desejo tal qual*, assim como Ricardo destacou “o trabalho tal qual” e, por conseguinte, a esfera da produção que transborda efetivamente a representação. E, assim como o trabalho subjetivo abstrato, também o desejo subjetivo abstrato é inseparável de um movimento de desterritorialização, que descobre o jogo das máquinas e dos agentes sob todas as determinações particulares que ainda ligavam o desejo ou o trabalho a tal ou qual pessoa, a tal ou qual objeto no quadro da representação (2010 [1972], p. 395-6. Grifo no original).

Entretanto, tendo em vista a própria condicionalidade do modo de produção capitalista no sentido de que são as mesmas condições de possibilidade que possibilitam a descoberta do trabalho abstrato e a descoberta da libido abstrata¹²¹, é o caso de dizer que não há somente paralelo, mas que se trata da mesma descoberta, a da essência subjetiva da produção em sentido unívoco. Ambas as descobertas, a da economia e a da psicanálise, tem o ponto de vista retroativo de poder ler toda a história precedente do ponto de vista de sua descoberta abstrata, justamente

concepção romântica da teoria econômica advinda de Adam Muller, que se opunha aos valores da teoria econômica inglesa (livre comércio, divisão do trabalho etc.) e preconizava a vontade nacional.

¹²¹ “parte do que faz a esquizoanálise um criticismo histórico-materialista no estrito sentido marxista é a afirmação de que certas condições históricas tornaram possível a descoberta de Freud do conceito de libido, assim como certas condições históricas tornaram possível a descoberta do conceito de trabalho por Adam Smith e Ricardo. E, em última análise, Deleuze & Guattari irão dizer que as mesmas condições foram responsáveis por ambas [as descobertas]” (HOLLAND, 1999, p. 15-6).

no sentido de que, anteriormente na história, a configuração sócio-libidinal limitava o trabalho ou o desejo a atividades e objetos próprios, territorializados e codificados. Assim, por um lado, a descoberta do trabalho e da libido abstrata tem valor universal e retroativo, no sentido em que estes podem ser identificados como a fonte do desejo e da riqueza nas sociedades anteriores; por outro lado, entretanto, as formações anteriores limitavam essa potência abstrata subjetiva através de objetividades externas, assim tornando imperceptíveis a essência subjetiva, a não ser retroativamente, a partir da sociedade capitalista.

Essa descoberta dos fluxos descodificados e desterritorializados que, na economia política e na produção social, se faz sob a forma do trabalho abstrato subjetivo, é a mesma que, na psicanálise e na produção desejante, se faz sob a forma de libido abstrata subjetiva. Como diz Marx, é no capitalismo que a essência devém subjetiva, *atividade de produção em geral*, e que o trabalho abstrato devém algo de real a partir do que é possível reinterpretar todas as formações sociais precedentes do ponto de vista de uma descodificação ou de um processo de desterritorialização generalizados: “Assim, a mais simples abstração, aquela [do trabalho abstrato] a que a economia moderna dá prioridade, e que exprime um fenômeno ancestral válido para todas as formas de sociedade, só aparece, todavia, como praticamente verdadeiro, nessa abstração, enquanto categoria da sociedade mais moderna”. O mesmo se passa com o desejo abstraído como libido, como essência subjetiva (2010 [1972], p. 398-9 [359-60]). Grifo no original).

Assim, a descoberta da economia política e a da psicanálise são a mesma, ainda que se apresentem em sistemas de representação distintos: “a descoberta de uma atividade de produção *em geral e sem distinção*, tal como aparece no capitalismo, é inseparavelmente a da economia política e da psicanálise, para além dos sistemas determinados de representação” (2010 [1972], p. 399. Grifo no original). Entretanto, da mesma forma que Smith-Ricardo acabavam por comprometer a sua descoberta ao realienar a essência da riqueza na propriedade privada, Freud perde a força de sua intuição ao realienar a libido no triângulo edipiano, na família:

É preciso dizer o mesmo de Freud: sua grandeza foi ter determinado a essência ou a natureza do desejo não mais em relação a objetos, fins e mesmo fontes (territórios), mas como essência subjetiva abstrata, libido ou sexualidade. Acontece que ele ainda reporta esta essência à família como derradeira territorialidade do homem privado [...]. Tudo se passa como se Freud se desculpassem pela sua profunda descoberta da sexualidade, dizendo-nos: pelo menos isto não sairá da família! (2010 [1972], p. 458-9).

Freud, também, “apenas reflete o movimento aparente do capitalismo”, como Smith, e reproduz em sua teoria do inconsciente, de um modo transcendental, as condições empírico-históricas que o submetem especificamente sob o capitalismo (operação que Deleuze chama de *decalque*). No capitalismo, a família efetivamente aparece como o *locus* do inconsciente, na linha da segregação à família nuclear burguesa, do processo de subjetivação, e na triangulação edipiana (papai-mamãe-filhinho) como territorialidade do posicionamento de desejo. Assim, a família e

seus objetos familiares acabam por limitar, em uma territorialidade privada e privatizada, em um objeto externo determinado, a essência subjetiva abstrata da *libido*. A família é, para o desejo, o que a propriedade privada é para o trabalho: “o Trabalho subjetivo abstrato, tal como é representado na propriedade privada, tem por correlato o Desejo subjetivo abstrato, tal como é representado na família privatizada. A psicanálise encarrega-se deste segundo termo, assim como a economia política encarrega-se do primeiro” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 401). A esquizoanálise, portanto, “quererá traduzir o desejo e o trabalho de seus respectivos ‘sistemas determinados de representação’ (psicanálise e economia política) nos conceitos de ‘produção desejante’ e ‘produção social’, precisamente para enfatizar sua derivação comum da ‘produção em geral e sem distinção’ como [ela] aparece sob o capitalismo” (HOLLAND, 1999, p. 18).

Como argumenta David Bennett, na mesma linha de Deleuze & Guattari, a descoberta freudiana da “energia libidinal” foi uma inovação que fez com que as diferentes atividades fossem subsumidas como equivalentes sob uma mesma economia libidinal:

Freud afirmou que ‘a consumação da pesquisa psicanalítica’ foi sua ‘descoberta’ da visão econômica da mente, que explica a psique como uma economia de desejo ou energia psíquica que (como eu digo) pode ser gasta, economizada ou investida, e que funciona, como o dinheiro, como um equivalente geral, ou meio de troca universal, permitindo-nos postular relações de equivalência entre atividades e experiências aparentemente não relacionadas e incomensuráveis. [...] A economia libidinal de Freud torna atividades tão díspares como comer, cagar, pensar e escrever comparáveis como simplesmente diferentes investimentos de uma-e-a-mesma entidade misteriosa chamada libido (BENNETT, 2017, p. 6).

Portanto, a energia libidinal funciona como um equivalente geral na economia desejante da mesma forma que o dinheiro funciona como um equivalente na economia de troca. Da mesma forma, o conceito de energia libidinal também emerge do contexto do trabalho industrial do capitalismo em ascensão e da máquina a ele associada:

Os físicos que desenvolveram o conceito abstrato de "energia" e começaram a formular as leis da termodinâmica nas décadas de 1840 e 1850 definiram energia como a capacidade de realizar trabalho, e extrapolaram suas leis a partir das descobertas tecnológicas da Revolução Industrial e de sua principal geradora de riqueza, a máquina a vapor. [...] A noção de energia psíquica como uma espécie de essência invisível que pode assumir múltiplas formas (assim como a máquina a vapor pode converter calor em pressão de vapor em impulso mecânico) — essa noção emerge do mesmo contexto que o trabalho assalariado industrial e a visão capitalista do corpo do trabalhador como uma máquina para o trabalho produtivo e a geração de lucro (BENNETT, 2017, p. 6-7).

Temos, assim, uma confirmação das hipóteses de Deleuze & Guattari através de uma pesquisa sobre o próprio desenvolvimento das noções de trabalho, energia, e libido, que culmina na obra de Freud.

Deleuze & Guattari estabelecem a identidade entre economia desejante e economia política, via de regra, por essa relação entre libido e trabalho abstratos. Os autores, também, apontam a importância de pensar o investimento do dinheiro pelo desejo, sua relação de imediatividade e imbricamento. Entretanto, a relação entre os dois movimentos (libido-trabalho; libido-dinheiro) é demonstrada apenas de maneira oblíqua. Podemos dizer que é justamente através da terceira relação possível entre esses termos que o esquema se completa: é a relação entre trabalho e dinheiro, na figura mesma do *salário*, o que fecha o circuito, na medida em que o assalariamento é o vetor capitalista de difusão do dinheiro no campo social, e esta difusão é base necessária para o desenvolvimento do capitalismo. O salário é tanto o que é investido libidinalmente pelo trabalhador, na medida em que é a forma realista de acesso ao dinheiro, quanto, justamente, é o que lhe dá acesso ao mercado e a seus bens (consumo), já que, no capitalismo, há uma (quase) completa monetização da economia. Assim, libido e trabalho, que constituem as atividades de uma produção desejante e uma produção social que se dizem em um único e mesmo sentido da mesma *produção* sob o capitalismo, se reúnem no dinheiro como a substância fetichizada dessa atividade. A monetização social e o dinheiro capitalista, portanto, são condições para o devir-desejo do trabalho e o devir-trabalho do desejo, sua identidade — “Na medida em que a completa monetização da sociedade é uma condição do capitalismo, o próprio desejo que impulsiona a dinâmica social se torna plenamente investido nos fluxos monetários. Com o desenvolvimento capitalista, a marcada distinção entre desejo e infraestrutura produtiva desaparece” (COCCO; CAVA, 2018, p. 138). Indo mais longe ainda, a monetização do espaço social e a criação de uma sociedade *de* mercado (POLANYI, 2021) é correlata da emergência do próprio sujeito desejante da modernidade: “podemos dizer que o mercado, como um espaço virtual, é uma forma de objetificação do desejo do sujeito, permitindo um certo desenvolvimento e satisfação. Indo um passo além, poderíamos dizer que a transformação da economia monetária no princípio que governa nossas vidas nos transforma em *homo libidinous*” (MARKOWSKA, 2018, p. 495).

Resta um aspecto a ser esclarecido sobre essa identidade de natureza das duas economias: se são a mesma coisa, como pode haver distinção de regime? Como pode que, no capitalismo, justamente quando a sua identidade de natureza se dá ao ápice, percebamos as duas coisas, trabalho e desejo, produção social e produção desejante, como duas coisas diferentes, e até opostas? O que possibilita a percepção, efetivada apenas no capitalismo, de que se trata de uma e mesma atividade produtiva em geral é a desterritorialização e a descodificação gerais pelas quais passam as atividades em sentido estrito — portanto, identidade de natureza de uma atividade genérica trabalho-desejo; entretanto, o que faz com que os dois apareçam

necessariamente, no capitalismo, como separados, é precisamente o imperativo econômico-político de separação entre reprodução, no âmbito da família, e produção, no âmbito da Indústria (em sentido amplo, que engloba os três setores produtivos: agricultura, indústria e serviços).

a emergência do capitalismo não apenas tornou possível a descoberta do desejo e do trabalho, mas também produziu a segregação de domínios nos quais cada um passou a existir como uma entidade distinta, com um correspondente sistema determinado de representação: o domínio da ‘produção’ — especificamente da produção de mercadorias — de um lado, e o domínio da ‘reprodução’ — incluindo a reprodução biológica, mas também a reprodução psicológica — de outro. A produção em geral em ambos os domínios, em outras palavras, está sujeita, no capitalismo, a uma privatização radical e alienante: ao capital como agente da produção privatizada; à família nuclear como organização da reprodução privatizada (HOLLAND, 1999, p. 18).

Ou, para finalizar, como Guattari coloca em outra linha de raciocínio, correlata, “uma sociedade que sobrecodifica toda a produção pela lei do lucro tende a separar definitivamente a produção desejante da produção social. O desejo oscila mais para o lado do privado e o social para o do trabalho rentabilizado” (GUATTARI, 1981, p. 78). A separação entre trabalho produtivo (em sentido marxista estrito: trabalho que produz valor ao capital diretamente) e trabalho improdutivo (que engloba o trabalho reprodutivo) faz com que ao trabalho produtivo fique o que é considerado produção social (produção efetivamente), e ao trabalho reprodutivo toda essa gama de atividades que cai sob o nome de desejo, mas que é privatizado, como se não tivesse impacto social e econômico. Entretanto, “a distinção entre as esferas pública e privada não é real, mas é uma aparência enganosa peculiar ao capitalismo” e é “precisamente porque o capitalismo objetivamente divide em dois a essência subjetiva da produção que *O anti-Édipo*, enquanto uma crítica do capitalismo, deve analisar a diferença entre os dois ao mesmo tempo em que a expõe como factícia” (HOLLAND, 1999, p. 7; 23).

2.2 Algumas questões de método

Agora gostaríamos de esclarecer alguns pontos sobre o método de investigação e de colocação dos problemas utilizado por Deleuze & Guattari, decorrentes da ontologia social que viemos desenvolvendo. É sabido que os autores trabalham com diferentes noções de “máquina” (social, desejante, de guerra, técnica etc.), portanto é o caso de esclarecer minimamente como funciona o maquinismo por eles proposto, a fim de compreender o desenvolvimento de nosso trabalho. A máquina desejante, pode-se dizer, é como que a “unidade mínima” de análise em *O anti-Édipo*, é o que faz passar ou cortar o desejo. A pertinência do termo está intimamente ligada à discussão que efetuamos na última seção: “o termo ‘máquinas desejantes’ funciona para conectar o conceito freudiano de libido com o conceito marxiano de força de trabalho”;

“Termos como ‘produção desejante’ [...] são inventados e implementados para ligar libido e força de trabalho e, assim, fechar a lacuna entre psicanálise e marxismo” (HOLLAND, 1999, p. 1, 8). É importante não confundir a máquina desejante com o “indivíduo” da sociologia ou da ideologia convencionais, visto que a máquina desejante é tanto “mais” quanto “menos” que o indivíduo, que é uma noção molar — “o desejo é um agenciamento coletivo, no qual o indivíduo é apenas um ponto, ou uma resultante, de suas conexões” (HUR, 2020, p. 176). É nesse sentido, também, que Guattari critica a ideia de um inconsciente individual e intrapsíquico¹²² e a substitui pela ideia de *inconsciente maquínico*, que “não está essencialmente centrado na subjetividade humana, colocando em jogo os fluxos materiais e os sistemas sociais mais diversos” (GUATTARI, 2022 [1985], p. 129).

A máquina, e a máquina desejante em específico, se constitui como um “*sistema de cortes*” em que “Toda máquina está, em primeiro lugar, em relação com um fluxo material contínuo (*hylê*) que ela corta” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 54. Grifo no original). Ou seja, há um fluxo qualquer e há uma máquina que corta o fluxo em determinado momento, lugar, e faz passar o fluxo em outro. Assim, por exemplo, o fluxo de leite materno, a mama e a boca do bebê, ou o fluxo de leite, a mamadeira e a boca do bebê, em que o leite é o “fluxo material contínuo” e a relação boca-mama é a máquina desejante, que faz passar/corta o fluxo. “A máquina define-se como um sistema de corte de fluxo. O fluxo define-se, por sua vez, como o processo, a produção não qualitativa (fluxo de fala ou de merda, assim como fluxo de automóvel). Deste ponto de vista há apenas uma produção, e não se distinguem como essencialmente diferentes as máquinas desejantes, as máquinas sociais, as máquinas técnicas” (FURTOS; ROUSSILLON, 1976, p. 37). (Ponto importante é que a noção de máquina desejante não deve ser tomada do modelo (ou em metáfora) da máquina técnica (uma máquina de encher linguiça, por exemplo), visto que é a máquina técnica que é um caso particular dessa noção abstrata de máquina como sistema de corte de fluxos). As máquinas desejantes constituem, portanto, como que a base do sistema conceitual, na medida em que são os agentes produtores e produzidos pela libido-trabalho. É nesse sentido que é dito que as máquinas desejantes são do registro *molecular*, que contrapõem o registro *molar*, próprio aos grandes números e conjuntos.

¹²² “é a própria concepção do inconsciente que me parece ter de ser revisada. Hoje em dia, o inconsciente deve supostamente fazer parte da bagagem mínima de todo mundo. Ninguém parece duvidar de sua existência. Falamos dele como da memória ou da vontade, sem nos questionarmos muito sobre o que está em jogo na realidade. O inconsciente deve ser algo que se aloja atrás da cabeça, uma espécie de caixa-preta em que se amontoam os segredos íntimos, os sentimentos perturbadores, as segundas intenções suspeitas. Em todo caso, algo que deve ser manejado com cautela. [...] Aqui vamos tratar de um inconsciente de natureza totalmente diferente. [...] não deveríamos mais nos contentar em defini-lo meramente em termos de entidade intrapsíquica, tal como fazia Freud na época em que estava elaborando suas diferentes tópicas” (GUATTARI, 2022 [1985], p. 128-9; cf. tb. p. 256).

Entretanto, molecular e molar são ambos constituídos pelas máquinas desejantes, e *o molar não é uma totalização* daquelas, mas a sua tomada sob o ponto de vista estatístico: “as máquinas desejantes são exatamente isto: a microfísica do inconsciente, os elementos do microinconsciente. Mas, enquanto tais, elas nunca existem independentemente dos conjuntos molares históricos, das formações sociais macroscópicas que elas constituem estatisticamente. É neste sentido que há tão somente o desejo e o social” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 242-3). Assim, a diferença fundamental na análise é sempre entre as máquinas desejantes e as máquinas molares, podendo estas ser de ordem social, técnica ou orgânica (2010 [1972], p. 378), sendo os três casos os de uma perspectiva molar sobre as máquinas desejantes, que as constituem reduzindo os diferentes fluxos, cortes e “órgãos parciais” ou “peças de máquina” a um funcionamento coeso e completo (“Todo”). Entre molecular e molar, portanto, há diferença de perspectiva e diferença perspectivista, na medida em que o olhar do molecular sob o molar não é o mesmo que o do molar sob o molecular, o molecular sempre sendo mais amplo (VIVEIROS DE CASTRO, 2015) (não “mais verdadeiro”, pois o registro da molaridade é tão essencial ao funcionamento maquínico quanto o molecular¹²³).

Outro ponto importante é que, embora os autores por vezes deem a entender isso, a distinção entre molar e molecular não equivale àquela entre macro e micro (ainda que determinados objetos ou fenômenos possam fazer casar as distinções). “A escola, a família etc. são estruturas molares na maior parte do tempo. Elas são macrosociais, mas molares. Não se deve confundir molecular com microssocial¹²⁴” (GUATTARI, 2016, p. 83-4). Como Guattari colocou em glossário, o essencial da distinção é:

Molecular/molar: os mesmos elementos existentes nos fluxos, nos estratos, nos agenciamentos, podem organizar-se segundo um modelo molar ou segundo um modelo molecular. A ordem molar corresponde às estratificações que delimitam objetos, sujeitos, representações e seus sistemas de referência. A ordem molecular, ao contrário, é a dos fluxos, dos devires, das transições de fases, das intensidades. Essa travessia molecular dos estratos e dos níveis, operada pelas diferentes espécies de agenciamento, será chamada de ‘transversalidade’ (1986, p. 321).

Guattari nomeia de “transversalidade” essa espécie de privilégio da perspectiva molecular, visto que ela pode transpassar os diferentes níveis que o molar segrega. Tanto a distinção molar-

¹²³ Embora o deleuzeanismo por vezes esqueça disso, Deleuze & Guattari não descartam o molar e sua importância: “Opor uma política molar das grandes organizações, presentes em qualquer nível da sociedade (micro ou macro), a uma função molecular que considera as problemáticas da economia do desejo, igualmente presentes em qualquer nível da sociedade, não implica uma valorização na qual o molecular seria o bom e o molar, o mau. Os problemas se colocam sempre e, ao mesmo tempo, nos dois níveis” (GUATTARI, 1986, p. 133).

¹²⁴ “é preciso desconfiar sempre de nossas categorias. Essa oposição entre molar e molecular pode ser uma armadilha. Eu e Gilles Deleuze sempre tentamos cruzar essa oposição com uma outra, a que existe entre micro e macro. As duas são diferentes. O molecular, como processo, pode nascer no macro. O molar pode se instaurar no micro” (GUATTARI, 1986, p. 128).

molecular, quanto a transversalidade proposta, nos interessam na medida em que seguimos a sugestão de Diego Viana¹²⁵ de tomar o dinheiro como um “ponto de convergência” excepcional das duas perspectivas, na medida em que é atravessado, por um lado, pelas grandes políticas econômicas e monetárias, pela taxa de juros, pela inflação, pela taxa de crescimento, pelo grande capital, pela produção social, e, de outro, é atravessado pelo desejo, pelos modos de investimento do campo monetário, pelo endividamento de massa, pelo consumismo, pelo desejo de entesouramento, pela economia libidinal¹²⁶. Não é anormal o uso dos termos “horizontal” e “vertical” em discussões de teoria monetária, para falar, de um lado, dos fenômenos “laterais” que ocorrem “no mercado”, e de outro, das políticas de cima pra baixo vindas “do Estado” (estou simplificando) (cf. COCCO; CAVA, 2020), e acreditamos que a distinção entre molar e molecular pode ser aproximada, nesse sentido, da entre vertical e horizontal. Deleuze já colocava como a transversalidade tinha a ver com essa distinção: “Acho que se pode chamar transversal uma dimensão que não é nem horizontal nem vertical, supondo, naturalmente, tratar-se de um plano” (DELEUZE, 2016 [1975b], p. 43).

Voltemo-nos a outro aspecto da distinção máquina molecular X máquina molar. Deleuze & Guattari explicitamente afirmam uma filiação ao que chamam de método *funcionalista*: “reclamamos os direitos de um novo funcionalismo: não mais o que quer dizer, mas como isso marcha, como isso funciona. É como se o desejo não quisesse dizer mais nada e fosse um agenciamento de pequenas máquinas, *máquinas desejanter*, sempre numa relação particular com as grandes máquinas sociais e as máquinas técnicas” (DELEUZE, 2006 [1972f], p. 308. Grifo no original). Isso implica em duas coisas: 1) os problemas não são colocados em termos de “o que isso quer dizer?”, “o que isso significa?”, nem de “porque”, mas a pergunta fundamental se torna o *como*: “como isso funciona?”. Ou seja, como essa máquina (seja ela qual for) funciona? 2) Entretanto, o funcionalismo é um método restritivo: ele deve se aplicar somente ao molecular, visto que é ali, no registro das máquinas desejanter, que há *coincidência entre funcionamento e formação* — ou seja, no nível submicroscópico as máquinas funcionam como são formadas. Já no nível molar (máquinas técnicas, sociais, orgânicas), há uma separação entre modo de funcionamento e formação: elas não funcionam da mesma forma que são formadas (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 380). É com o método funcionalista

¹²⁵ Diego Viana, “O divino dinheiro”, Revista Inteligência, edição 55. Disponível em: <https://inteligencia.insightnet.com.br/o-divino-dinheiro/>. Acesso em: novembro de 2022. Embora tomemos a sugestão do dinheiro como ponto de convergência entre molar e molecular de Viana, o conteúdo e o sentido que damos a essa convergência é de nossa responsabilidade.

¹²⁶ O trabalho de Cocco & Cava (2018), embora não explicita nesses termos, parece colocar em prática as intuições metodológicas de trabalhar o dinheiro como transversal ao molecular e ao molar. Conferir a nossa resenha do livro em (FORTES; PIROLA, 2022).

(buscando responder o *como isso funciona*) que a máquina desejante opera como a “unidade mínima de análise”, mas que, a partir dela, se formam as grandes unidades molares do campo da produção social: “O funcionalismo não deve conhecer outras unidades-multiplicidades que não sejam as próprias máquinas desejantes e as configurações que elas formam em todos os setores de um campo de produção (o ‘fato total’)¹²⁷” (2010 [1972], p. 240).

Mesmo se Deleuze & Guattari se colocam, mais ou menos, em uma filiação marxiana ou marxista, bem como o faz uma série de seus comentadores, há um ponto metodológico que os diferencia bastante da metodologia marxista tradicionalmente utilizada. Ele concerne à diferenciação entre uma infraestrutura material e uma superestrutura ideológica, portanto, ao conceito de ideologia. Como os autores colocam, “O princípio mais geral da esquizoanálise é este: o desejo é sempre constitutivo de um campo social. De qualquer maneira, ele concerne à infraestrutura, não à ideologia: o desejo está na produção como produção social, assim como a produção está no desejo como produção desejante” (2010 [1972], p. 461). A noção de superestrutura ideológica, do materialismo marxista tradicional, acaba por operar, novamente, uma separação entre produção social e desejante ao relegar a “subjetividade” à esfera ideológica, que seria simplesmente determinada em última instância pela infraestrutura econômica. O real que deve ser objeto de análise, nessa separação infra e superestrutura, acaba por se tornar um dado econômico fetichizado e reificado, mesmo se pensado na ótica das relações de produção. No limite, esta operação separa produção e representação de modo a deixar tudo o que concerne à economia libidinal no lado da representação: “É preciso, em primeiro lugar, desfazer-nos de uma hierarquia estereotipada entre uma infra-estrutura opaca e superestruturas sociais e ideológicas concebidas de tal modo que recalcam as questões do sexo e da enunciação para o lado da representação, o mais afastado possível da produção” (GUATTARI em DELEUZE, 2006 [1972a], p. 279). Em uma palavra, é possível dizer que a

¹²⁷ “Somos puramente funcionalistas: o que nos interessa é como alguma coisa anda, funciona, qual é a máquina. [...] O que explica o fracasso do funcionalismo é que tentaram instaurá-lo em domínios que não são os seus — grandes conjuntos estruturados: estes não podem formar-se, não podem ser formados da mesma maneira que funcionam. Em compensação, o funcionalismo impera no mundo das micromultiplicidades, das micromáquinas, das máquinas desejantes, das formações moleculares. Neste nível, as máquinas não são qualificadas como isto ou aquilo [...]. A única questão é como isso funciona, com intensidades, fluxos, processos, objetos parciais, todas coisas que não querem dizer nada” (GUATTARI em DELEUZE, 2013 [1972], p. 33-4 [35-6]).

divisão entre infraestrutura material e superestrutura ideológica introduz um método *economicista*¹²⁸.

Portanto, como coloca Sibertin-Blanc a respeito do freudo-marxismo, “não se trata de ampliar as coordenadas ideológicas da superestrutura, integrando aí as aventuras da libido, mas de complexificar a noção de infraestrutura” (2022, p. 28). Antes, a esquizoanálise “transforma o materialismo histórico de modo a incluir todo o escopo dos fatores libidinais e semióticos em suas explicações da estrutura e do desenvolvimento sociais” (HOLLAND, 1999, p. 4). Ou seja, não é a noção de superestrutura que é ampliada (empreitada reichiana e marcuseana), e, adicionamos, não é a proposição de que a superestrutura tem uma causação própria e que ela “reage” sobre a infraestrutura que seria uma solução ao problema do economicismo; a única solução é fazer passar o desejo, a economia libidinal, para a própria infraestrutura: “Não é um problema ideológico, de desconhecimento e ilusão, mas um problema de desejo, e o desejo faz parte da infraestrutura” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 143. Grifo no original).

Mais uma vez, essa colocação do desejo na infraestrutura, e o fim da divisão entre esta e superestrutura ideológica, nos dá meios de recolocar a problemática monetária. Por um lado, não será na ideologia que se poderá encontrar a resposta ao problema da repressão social, mas ela terá que ser encontrada no próprio mecanismo sócio-libidinal-econômico: “*É no nível dos fluxos, e dos fluxos monetários, não no nível da ideologia, que se faz a integração do desejo*” (2010 [1972], p. 318. Grifo nosso). Como veremos no capítulo 4, no capitalismo, é no *funcionamento* mesmo do dinheiro que se encontra a resposta ao enigma da repressão (ou, ao menos, parte dela). E ainda, a introdução do desejo na infraestrutura nos coloca em melhores lençóis para lidar com certos fenômenos monetários ligados à *confiança*, como enfatizado por economistas na esteira de Keynes. A produção de subjetividade, geralmente ligada por Deleuze & Guattari à economia desejante, irá atravessar e ser atravessada, *infraestruturalmente*, pela problemática monetária, na medida em que há uma relação íntima entre sistema monetário e desejo, via subjetividade. Assim, coloca Guattari:

Os diferentes registros semióticos que concorrem para o engendramento da subjetividade não mantêm relações hierárquicas obrigatórias, fixadas definitivamente. Pode ocorrer, por exemplo, que a semiotização econômica se torne dependente de

¹²⁸ “Entender o capital, ou qualquer outro modo de produção, como uma economia é cair no que foi chamado de “economicismo”. Economicismo, resumidamente, é a garantia da adequação da economia à sua própria reprodução sem a necessária implicação de outros fatores, ou elementos, como o Estado, a ideologia, a lei ou a subjetividade. O economicismo toma a natureza legal da economia como um dado e entende seus efeitos sobre outros elementos como sendo uma simples causa linear” (READ, 2003b, p. 29). A proposta de Deleuze & Guattari poderia ser entendida como um economicismo sócio-libidinal, no sentido em que o complexo das máquinas desejantes efetivamente determinam o campo social. Entretanto, a essa altura, a noção perderia qualquer sentido, visto que não há mais, justamente, uma instância propriamente econômica separada do que não o é.

fatores psicológicos coletivos, como se pode constatar com a sensibilidade dos índices da Bolsa em relação às flutuações da opinião (2012 [1992], p. 11).

Assim, a proposição teórica de Deleuze & Guattari consegue lidar melhor do que o economicismo marxista (dificilmente imputável a Marx) com o fato que as flutuações nas inclinações desejanças (subjetivas) dos *animal spirits* keynesianos, como a propensão a investir, a confiança, o “nervosismo do mercado”, a propensão a entesourar, a preferência pela liquidez, produzam verdadeiros efeitos econômicos de larga escala.

Resta um aspecto metodológico que queremos brevemente mencionar, pois tê-lo como pressuposto poderá facilitar o entendimento de certos momentos de nosso desenvolvimento, sobretudo tendo em vista um leitor de formação marxista-dialética. Para Deleuze & Guattari, o importante na definição de uma dada sociedade, modo de produção ou máquina social, não são as contradições, mas as *linhas de fuga*: “Diz-se erroneamente (sobretudo no marxismo) que uma sociedade se define por suas contradições¹²⁹. Mas isso só é verdade em grande escala. Do ponto de vista da micropolítica, uma sociedade se define por suas linhas de fuga, que são moleculares” (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980c], p. 103). Novamente, o princípio vai ao encontro da posição metodológica mais geral dos autores, a entre o molecular (micropolítico) e o molar (macropolítico), que faz justamente o seu funcionalismo perspectivista. Basicamente, o princípio coloca que o essencial a investigar em uma sociedade está em como se dão e se produzem, nela, linhas de fuga, pontas de desterritorialização que tendem a fazer os fluxos escoarem para fora dela, a fugirem de seus centros de controle, da mesma forma que deve-se atentar ao como essas mesmas linhas de fuga são limitadas, controladas e reterritorializadas. A crítica da contradição está ligada ao fato de que, para Deleuze & Guattari, não é que elas não existam, mas elas concernem apenas ao nível molar e, sobretudo, elas não são determinantes, pois não tendem a qualquer resolução. Elas não operam a ruína, gradual ou em um lance, de uma sociedade; pelo contrário, a sociedade justamente se alimenta delas, gira com elas (2010 [1972]; GUATTARI; BERARDI; BERTETTO, 2022 [1977], p. 71). Essa primazia metodológica das linhas de fuga e dos modos com os quais elas são controladas é importante na problemática monetária na medida em que o dinheiro será considerado, justamente, como uma linha de fuga (relativa) em relação às máquinas sociais pré-capitalistas, controlada na medida do possível pelo Estado Despótico e logo após capturada pelo capitalismo.

¹²⁹ Como veremos na seção 3.2.2 essa crítica se dirige também a Lévi-Strauss no âmbito específico da problemática antropológica estrutural.

2.3 Desejo, fluxo, territórios e códigos

Agora trata-se de conceitualizar melhor algumas noções fundamentais do léxico deleuzo-guattariano, que já vimos utilizando. Destas noções, a mais propriamente conceitualizada pelos autores é a de desejo, enquanto as de fluxo, território (e desterritorialização e (re)territorialização) e código (e descodificação, sobrecodificação e recodificação) são utilizadas a esmo pelos autores, mas com poucas definições, ou definições apenas formais. De maneira geral, é muito difícil falar dessas noções em isolado, sobretudo as de desejo e fluxo, que, como já vimos, estabelecem o funcionamento básico do maquinismo proposto. Segundo a definição da psicanalista e filósofa Monique David-Ménard, o desejo em Deleuze & Guattari é “como uma força que constitui seu próprio campo de imanência, habitado por multiplicidades” (2014, p. 55). O desejo é produtivo do seu próprio campo de atuação, é como uma força produtiva da realidade mesma (não meramente da realidade psíquica ou libidinal). Assim, o famoso tema da crítica das concepções que tomam o desejo como *falta*, que vêm de Platão, passando pela revolução kantiana, até Freud e Lacan: “erro metafísico a propósito das relações entre o desejo e o negativo” (DAVID-MÉNARD, 2014, p. 32). O desejo não é falta subjetiva de um objeto externo que bastaria ao desejo alcançar para “se realizar”:

E talvez seja assim a cada vez que se pensa o desejo como uma ponte entre um sujeito e um objeto: o sujeito só pode ser clivado, e o objeto, de antemão, perdido. [...] O desejo não é, portanto, interior a um sujeito, tampouco tende para um objeto: é, estritamente, imanente a um plano ao qual ele não preexiste, a um plano que precisa ser construído, onde partículas se emitem, fluxos se conjugam (DELEUZE; PARNET, 1998 [1977], p. 105).

Assim, o desejo e seu campo de atuação são indistinguíveis, o desejo e os fluxos com os quais se conecta sendo uma coisa só, cortada diferencialmente pelo sistema maquínico — “Apenas os fluxos são a objetividade do próprio desejo” (DELEUZE; PARNET, 1998 [1977], p. 94). É nesse sentido que se deve entender que “*Só há desejo agenciado ou maquinado. Você não pode apreender ou conceber um desejo fora de um agenciamento determinado*” (DELEUZE; PARNET, 1998 [1977], p. 112. Grifo no original).

A ideia de que o desejo não é falta é estritamente ligada ao fato de o desejo ser correlato imediato dos mais diferentes fluxos, tanto que, em definição de glossário, Guattari não consegue definir fluxo sem definir, à contrabando, também o desejo: “*Fluxo*: os fluxos materiais e semióticos ‘precedem’ os sujeitos e os objetos. O desejo, portanto, não é, de início, nem subjetivo, nem representativo: ele é economia de fluxos” (1986, p. 319). Como a crítica da “ideologia psicanalítica” do desejo como falta (DAVID-MÉNARD, 2014) e a proposição do

desejo como produtivo de seu objeto em uma rede de fluxos se dão a muitos mal entendidos, fazemos uma longa citação de Deleuze se explicando sobre este ponto em entrevista:

Quando dissemos que o desejo não era falta, mas produção, não queríamos dizer, evidentemente, que ele produzia seu próprio objeto. Não queremos dizer que a fome do bebezinho produz e basta para produzir leite. Como todo mundo, sabemos que o desejo não produz seu objeto. O que estamos dizendo é que a divisão objeto do desejo/pessoa distinta/sujeito desejante já implica um corte que pode vir do campo social, que pode vir também da natureza. É um corte sobre fundo de fluxos que fluem, e o desejo é, fundamentalmente, essa fluência de fluxos onde nada falta. Porém, que dois fluxos não se encontram, por exemplo, que o fluxo de fome do bezerro e o fluxo de leite da vaca não se encontram — se o bezerro perdeu sua vaca, isso nós já sabemos como todo mundo. Mas nós dizemos que o desejo, em sua essência, são encontros ou não encontros de fluxos, assim como há fenômenos de desgosto, porque fluxos podem se encontrar e produzir efeitos de repulsa, ou então não se encontrar e, assim, produzir efeitos que são sentidos como faltas por *um* sujeito, e não pelo próprio fluxo, obviamente. Sabemos muito bem que há faltas. Sabemos também que a sociedade é organizada para distribuir a falta em tal lugar, o excesso em tal outro. De maneira alguma estamos dizendo que não há falta. Dizemos: os fenômenos de falta, isso não é o desejo (em DELEUZE; GUATTARI, 2018 [1973a], p. 202-3. Primeiro grifo nosso e segundo no original).

Portanto, é parte essencial do argumento de Deleuze & Guattari a ideia de que há efetivamente falta, mas esta não faz parte do funcionamento mesmo da subjetividade desejante, e é antes uma separação que a organização social efetiva, privando o desejo não exatamente de seu objeto, mas de sua fruição: “a falta é um real efeito posterior [*after-effect*] de forças muito reais, e surge não da natureza universal da psicologia humana, mas porque certas formas de organização social privam ativamente os sujeitos de seus objetos de desejo, seus meios de vida, seu ser objetivo” (HOLLAND, 1999, p. 52).

Assim, o desejo está ligado aos fluxos mais variados, fluxos que Deleuze diz ter precisado enquanto uma noção genérica, um não conceito, que substitui as noções de sujeito e objeto, ou ao menos as antecede, mudando seu sentido¹³⁰: “o fluxo era uma noção de que precisávamos como noção qualquer não qualificada. Isso pode ser um fluxo de palavras, de ideias, de merda, de dinheiro, pode ser um mecanismo financeiro ou uma máquina esquizofrênica: isso supera todas as dualidades” (DELEUZE, 2006 [1972a], p. 280). “Estamos nos fluxos, não somos pessoas diante de objetos. A ideia de fluxo não é um conceito, basta olhar qualquer coisa que flui, o leite, o mijo, o esperma, o dinheiro, é isso a realidade” (DELEUZE em DELEUZE; GUATTARI, 2018 [1973a], p. 203). Esta relação entre fluxos e desejo coloca, mais uma vez, o plano de imanência a ser conceituado na investigação dos autores, a infraestrutura social em sentido amplo: “a teoria geral da sociedade é uma teoria generalizada dos fluxos; é em função desta que se deve estimar a relação entre a produção social e a produção

¹³⁰ A noção de objeto terá apenas uma positividade “entre aspas”, visto que a realidade primeira é a do fluxo, e o objeto é apenas o seu “congelamento”: “Todo ‘objeto’ supõe a continuidade de um fluxo, e todo fluxo supõe a fragmentação do objeto” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 16).

desejante, as variações desta relação em cada caso, os seus limites no sistema capitalista” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 348). Portanto, o capitalismo, para não falar da história universal (retraotivamente) serão entendidos através desse esquema de fluxos de desejo:

Certamente, o capitalismo foi e continua a ser uma formidável máquina desejante. Os fluxos de moeda, de meios de produção, de mão de obra, de novos mercados, tudo isto é desejo que escorre. [...]. Basta considerar a soma de contingências que estão na origem do capitalismo para ver até que ponto foi cruzamento de desejos, e que a sua infraestrutura, a sua própria economia, foram inseparáveis de fenômenos de desejos (DELEUZE, 2006 [1973c], p. 337).

Chama a atenção o quanto o dinheiro ou correlatos são sempre dados como exemplos de fluxo pelos autores, mas isso apenas reflete o quanto essa ontologia social de fluxos é afim às discussões econômicas e monetárias. Essa rede de fluxos econômicos constitui o que Deleuze & Guattari chamam de semântica ou semiótica *assignificante*, fluxos de matéria, e que *funcionam antes de significar*. O desejo, da mesma forma, será dito assignificante — “a produção de desejo procede segundo uma semântica assignificante” (GUATTARI em DELEUZE; GUATTARI, 2018 [1973a], p. 217-8) (essa preponderância da semiótica assignificante está relacionada ao fato de a pergunta de investigação ser o “*como isso funciona?*” e não o “*o que isso significa?*”). Assim, o desejo se imiscui entre os fluxos econômicos como mais um dentre uma gama variada de fluxos quaisquer, descodificados e desterritorializados no capitalismo. Toda a economia capitalista, portanto, e sobretudo a monetária, é também economia libidinal e economia política, produção desejante e produção social. Assim, no capitalismo, “o desejo não é a expressão da subjetividade humana; ele emerge do agenciamento de fluxos humanos e não humanos, de uma multiplicidade de máquinas técnicas e sociais” (LAZZARATO, 2014, p. 49), do dinheiro.

Como aponta Dodd em seu estudo sobre *A vida social do dinheiro*, “os espaços monetários de hoje são possivelmente mais heterogêneos do que eles jamais o foram, e é por isso que pesquisadores têm crescentemente usado metáforas sobre *fluxo*, derivados do trabalho de Deleuze & Guattari, para enfrentar as complexidades da paisagem monetária” (2014, p. 227. Grifo no original). A abordagem teórica de Deleuze & Guattari possui uma afinidade com o funcionamento econômico, e em especial com o fluxo de moeda. Entretanto, o que Dodd não atenta é que a própria noção de fluxo como aparece na obra dos autores possui como uma de suas principais linhas genealógicas (senão *a principal*) uma origem econômica. Em aula de 14 de dezembro de 1971, Deleuze faz referência ao trabalho *L'étude des flux et des stocks*, do economista keynesiano Daniel Antier, publicado em 1957. Embora esse texto não seja referenciado em *O anti-Édipo*, é seguro afirmar que foi uma das principais inspirações de

Deleuze no seu uso das categorias de fluxo, estoque e polo, essenciais para a economia do livro, fato que ele mesmo dá a pista em aula (2021, p. 43). Além disso, Deleuze também afirma que a *Teoria geral*, de Keynes, foi “a primeira grande teoria dos fluxos”, e Antier (1957) coloca o mesmo livro como seu primeiro exemplo de uma pesquisa que parte da natureza dos fluxos e estoques. Se em *O anti-Édipo* a referência é a Keynes, através das aulas podemos ver o quanto a posição de Deleuze é influenciada pela leitura de Antier, que, enquanto autor keynesiano, continuava a “tradição do fluxo” inaugurada por aquele ao pensar a economia em um modelo dinâmico, não estático — “Na esteira de Keynes, fluxo e estoque tornaram-se agora dois conceitos básicos na análise de sistemas dinâmicos em geral” (SMITH, 2012, p. 165).

Antier faz do estudo dos fluxos e estoques o ponto de partida da teoria (1957, p. 15), fazendo eco à afirmação de Deleuze sobre a teoria da sociedade ser uma teoria generalizada dos fluxos. O economista parte, também, de uma concepção bastante ampla e abstrata da noção de fluxo, estritamente correlata da noção de polo:

Do ponto de vista econômico, pode-se chamar de fluxo o valor das quantidades de bens e serviços ou de moeda que são transmitidos de um polo a outro, sabendo que chamamos polo a um indivíduo, uma empresa, um conjunto de indivíduos ou empresas, até mesmo as frações de empresas quando as operações efetuadas por elas possam ser descritas em um sistema contábil coerente. Os fluxos constituem o conjunto dos movimentos de valor entre os polos¹³¹ (ANTIER, 1957, p. 10).

A noção de polo será, ainda, essencial na caracterização deleuzo-guattariana dos investimentos libidinais de desejo, nas quais os dois polos de investimento opostos são o polo esquizofrênico de desterritorialização e descodificação, e o polo reacionário-paranoico de reterritorialização e recodificação ou sobrecodificação (cf. sessão 4.5). Aliás, é válido atentar o quanto a noção de *investimento* libidinal já possui uma natureza econômica: se faz investimentos monetários no mesmo sentido em que se fazem investimentos desejan-tes.

Embora a noção de fluxo seja a central das inspiradas em Antier, Deleuze também recorre à noção de estoque, que lhe é gêmea:

Do ponto de vista econômico, chamaremos de estoques de bens e estoques de moeda aos bens detidos e à moeda detida por um polo, no sentido em que nós havíamos definido, cada polo sendo caracterizado a cada instante por um conjunto de fluxos e de estoques. A utilidade dos estoques é variável de acordo com o caso, mas ela é ligada de uma forma ou de outra, em um momento ou em outro, à existência dos fluxos. No entanto, enquanto os fluxos permitem desacoplar os movimentos de valor entre os polos diferentes, os estoques representam as somas de valor à disposição de um polo (ANTIER, 1957, p. 12).

Assim, tem-se que as três noções — fluxo, estoque e polo — funcionam em conjunto na análise dinâmica do processo econômico: “ou tem-se a impressão muito clara de que fluxo e estoque

¹³¹ Deleuze cita esta passagem, fragmentando-a, em aula (2021, p. 43-4).

são a mesma coisa, sendo um a passagem de um polo ao outro e o outro a atribuição a um dos dois polos” (DELEUZE, 2021, p. 45). Ainda, é importante salientar que se o foco de Deleuze (e, em parte, de Antier) se dá sobre o fluxo, em detrimento do estoque, mesmo sendo ambos “a mesma coisa”, é porque o fluxo está ligado à análise dinâmica, enquanto o estoque está ligado à análise estática. Como coloca Smith,

devidos observar que estoques e fluxos são uma e a mesma coisa, mas que se referem a unidades fundamentalmente diferentes: estoque é a atribuição de valor em um determinado momento, enquanto fluxo é o que altera o valor do estoque ao longo do tempo (uma entrada [*inflow*] adiciona ao estoque, uma saída [*outflow*] subtrai do estoque). Estoque é qualquer entidade que acumula ou diminui em valor ao longo do tempo, enquanto um fluxo é a taxa de variação de um estoque. Os estoques têm um determinado valor a cada momento no tempo, enquanto um fluxo (entrada e saída) é o que altera os valores de um estoque ao longo do tempo (valorização e depreciação) (2012, p. 171).

Em *O anti-Édipo*, esta teoria, bastante formalista, dos fluxos e dos estoques, é colocada para trabalhar no maquinismo ontológico proposto, em que será dito que uma máquina, em sua atividade de corte de fluxos, “contém” em si um estoque do dado fluxo. Entretanto, como a análise dinâmica tem primazia, sabemos que o estoque em questão só tem um sentido limitado, visto que é imagem estática da economia de fluxos incessantes (o que não quer dizer que ele seja falso ou menos verdadeiro). Segundo Smith, o estoque é relacionado com a própria noção de propriedade, e podemos, aqui, entender a noção no sentido mais amplo possível: “Se o fluxo é o que se move de um polo a outro, de uma conta para outra, o estoque é o que está relacionado a um desses polos como sua posse material ou jurídica: minha conta bancária ou o valor dos meus investimentos — esta é minha parte do fluxo, minha parcela do fluxo, ‘então é meu’” (SMITH, 2012, p. 166). Como Deleuze atenta, entretanto, é o fluxo que é o objeto de estudo da economia (libidinal e política, como visto), e o estoque contido no polo é apenas um interceptor desses fluxos: “o fluxo é algo que em uma sociedade desliza de um polo a outro e que passa pelas pessoas apenas na medida em que elas são interceptores” (2021, p. 29).

Voltando ao comentário de Dodd sobre o uso da noção de fluxo deleuzeana em teoria monetária, o essencial a reter é que uma economia de fluxo possibilita uma abordagem dinâmica da moeda, própria a um tratamento do fenômeno econômico que se mantém mais fiel à sua natureza impessoal e generalizada:

Em vez de pensar no dinheiro como uma série de unidades discretas que aceitamos, possuímos e passamos adiante, eles sugerem que cada um de nós age como um *interceptor de fluxos*, ao mesmo tempo em que produzimos *novos fluxos*: ‘cada ‘objeto’ pressupõe a continuidade de um fluxo’. Por exemplo, interrompemos o fluxo do dinheiro para consumir coisas (por exemplo, fazendo compras ou comendo); usamos o dinheiro para nos juntar a fluxos materiais existentes (por exemplo, viajando) e para criar novos fluxos (por exemplo, investindo). O dinheiro nunca é um fluxo discreto em si mesmo, mas parte de uma série complexa de fluxos inter-

relacionados de pessoas, bens, imagens, corpos e ideias (DODD, 2014, p. 232-3. Grifo no original).

Outro bloco de conceitos essencial para o entendimento da leitura de Deleuze & Guattari sobre o capitalismo e o econômico, bem como sobre a história em suas diferentes máquinas sociais, é o das noções correlatas ao *território* — territorialização, desterritorialização, reterritorialização. Uma primeira pista sobre a origem do conceito de *desterritorialização* vem de uma entrevista de Guattari, em que ele afirma:

Encontrei esse conceito na antropologia, na etnologia, onde descrevem um certo tipo de poder territorializado que denomina, em algumas tribos africanas, a oposição entre o chefe da terra e outros sistemas políticos, relativos, por exemplo, a diferentes tipos de filiação. A partir daí, nos interessamos por sistemas políticos para os quais não existe uma territorialização de poder. E assim, a partir do momento em que cunhamos o termo desterritorialização, essa palavra começou a funcionar em outros campos e percebemos que poderíamos falar de religiões desterritorializadas, sentimentos desterritorializados e que existia um movimento geral de desterritorialização em certas sociedades¹³² (GUATTARI, 2020, p. 36).

Em uma primeira definição, bastante formal, portanto, podemos dizer que o território é o que é formado por um processo de territorialização ou reterritorialização, que circunscreve em um determinado campo (social, existencial, político, econômico, biológico, etológico, cultural, desejante etc.) fluxos de determinada natureza. Outra pista é dada por Holland, que diz o termo advir do contexto lacaniano:

‘Territorialização’ é um termo derivado da análise de Lacan do processo pelo qual o cuidado parental, começando com a amamentação materna, mapeia as zonas erógenas do bebê, carregando órgãos específicos e objetos correspondentes com energia erótica e valor (os lábios e o seio, por exemplo). A territorialização programa, assim, o desejo para valorizar certos órgãos e objetos em detrimento de outros, e em detrimento do que Freud chamou de ‘perversão polimorfa’: a forma de desejo livre e relativamente não fixa que Deleuze e Guattari chamam de esquizofrenia. [...] Como seria de esperar, o termo ‘desterritorialização’ da esquizoanálise designa, no registro psicológico, o oposto da territorialização lacaniana — ou seja, o processo de libertar o desejo de órgãos e objetos estabelecidos (1999, p. 19).

Se tomarmos a primeira noção, bastante genérica e social (sem reduzir o social ao humano), tomada a partir da entrevista de Guattari, e a colocarmos ao lado desta dada por Holland, proveniente do contexto psicanalista, devemos lembrar que, para Deleuze & Guattari, só há desejo e o social, que constituem uma e mesma economia de fluxos. Portanto, a relação do desejo com os objetos, em seu movimento de territorialização e desterritorialização, é a mesma que se dá no caso social, como nos sistemas de poder mencionados por Guattari.

¹³² Em outro lugar, Guattari coloca: “nosso termo *desterritorialização* é formado a partir de um conceito de território emprestado da antropologia norte-americana. Essa referência foi rapidamente esquecida, e o termo foi ligado a problemáticas bem diferentes, onde adquiriu dimensões sintáticas, retóricas e até mesmo estilísticas que nos guiaram de algum modo” (2022 [1985], p. 151. Grifo no original).

Assim, em um primeiro sentido pode-se pensar que um campo qualquer é povoado por fluxos territorializados, e em um segundo momento, estes fluxos se desterritorializam, efetuam um movimento de desterritorialização. Entretanto, há um sentido mais profundo, em conformidade com o espírito geral da obra de Deleuze & Guattari, no qual a desterritorialização é o movimento primário: “a desterritorialização, sob todas as suas formas, ‘precede’ a existência de estratos e territórios” (GUATTARI, 1988 [1979], p. 15). Ou seja, todo “território” está sempre já engajado em um movimento de desterritorialização. Este, porém — e esta é uma tese essencial de *Capitalismo e esquizofrenia*, por vezes esquecida — é sempre acompanhado de seu revés: toda desterritorialização implica em uma reterritorialização, que lhe acompanha, ainda que seja um movimento, de direito, diferente: “A reterritorialização consistirá numa tentativa de recomposição de um território engajado num processo desterritorializante” (GUATTARI, 1986, p. 323). Deleuze & Guattari (2012 [1980e]), inclusive, distinguem entre dois tipos de desterritorialização, uma relativa e uma absoluta; mas isso não quer dizer que à absoluta não se segue a reterritorialização, mas sim que a uma desterritorialização absoluta se segue uma reterritorialização absoluta (o que resulta no que os autores chamam de uma “nova terra”), e a uma desterritorialização relativa se segue uma reterritorialização relativa (é válido mencionar que o caso normal é o dos movimentos relativos, sendo os absolutos casos raros).

Um exemplo de uso sócio-histórico da noção de desterritorialização é o próprio caso da proletarização que está na base do capitalismo: “Deleuze & Guattari usam ‘desterritorialização’ — agora no registro social — para designar a libertação da força de trabalho de meios específicos de produção, como no caso dos camponeses ingleses que foram banidos ou ‘libertos’ pelas Leis de Cercamento (1709-1869) das terras comuns quando foram cercadas para pastagem de ovelhas” (HOLLAND, 1999, p. 19). Assim, conectado mais uma vez ao tema da economia em sentido unívoco, os termos correlatos ao “território” funcionam indistintamente em qualquer dos tipos de fluxo:

Os termos desterritorialização e reterritorialização portanto pressupõem e reforçam a noção de uma ‘essência comum... do desejo e do trabalho’, referindo sem distinção ao desligamento e ao ligamento das energias da ‘produção em geral’ (incluindo ‘consumo’) aos objetos de investimento de todos os tipos, sejam convencionalmente considerados ‘psicológicos’ ou ‘econômicos’ (HOLLAND, 1999, p. 20).

Além de qualificar o movimento de proletarização (desterritorialização do fluxo de trabalho), os autores também movimentam a categoria para qualificar o movimento de desterritorialização da riqueza, do dinheiro enquanto capital, que se desterritorializa em relação, por exemplo, a setores específicos da produção econômica. Outro sentido frutífero de aplicação da noção ao dinheiro, é o efetuado, por exemplo, por Cava & Cocco (2020), que investigam o

movimento histórico de desterritorialização da moeda em direção ao capitalismo, bem como a sua eventual reterritorialização no ouro.

Um bloco de noções primo do bloco de noções relativas ao “território” é o das noções relativas ao código: codificação, sobrecodificação, recodificação e descodificação. Segundo Holland (1999, p. 20), enquanto os termos desterritorialização e reterritorialização se referem a objetos concretos, os termos “decodificação” etc. têm a ver antes com representações. Isso não quer dizer, entretanto, que o código não seja ligado a fluxos reais: ele é uma operação social que *codifica*, ou seja, coloca em certo regime de representação, um determinado fluxo material. Fluxo e código são estritamente ligados, ao menos nas sociedades pré-capitalistas, em que imperam fluxos codificados, ao contrário da sociedade capitalista, onde a regra são fluxos descodificados (discutiremos isso ao longo do terceiro e quarto capítulos). Um código é o que torna representável um fluxo enquanto fluxo, e o qualifica — “Codificar é qualificar um fluxo. Assim, segundo um exemplo de Deleuze, os fluxos de cabelos são codificados qualitativamente como ‘penteados’” (LAPOUJADE, 2015, p. 159). Como coloca Deleuze em aula:

Nunca há primeiro um fluxo e depois um código que venha sobre ele. Os dois coexistem. [...] Me parece que elevar algo ao coeficiente de fluxo é uma operação social: a operação social fluxo. Ao nível da sociedade não há mulheres, há um fluxo de mulheres. E esse fluxo remete a um código — código de coisas, de idades, de clãs, de tribos. Nunca há um fluxo de mulheres e depois, em segundo lugar, um código. O código e o fluxo se conformam um em frente ao outro (DELEUZE, 2021, p. 29)

Portanto, o código, ou a codificação, é o que determina a passagem dos fluxos, bem como seu bloqueio em tal ou qual lugar, em tal ou qual momento: “O código social quer dizer que algo do fluxo deve passar, correr; algo não deve passar; e em terceiro lugar algo deve fazer passar ou bloquear. Estes seriam os três termos fundamentais de um código” (DELEUZE, 2021, p. 30). O código, portanto, está ligado intimamente ao que é comumente tido como a moralidade e o costume, além da Lei, e é por isso que o dinheiro, sobretudo o capitalista, se ligará com uma descodificação.

Se o fluxo e o desejo são íntimos, como vimos, o código forma o terceiro termo dessa equação, como uma espécie de tecnologia social de regulação dos fluxos desejanter: “Se há duas séries distintas (série A — fluxo desejanter; série B — códigos instituídos), a máquina social busca sempre tomar a série A e traduzi-la, reduzi-la, à série B” (HUR, 2020, p. 181). Segundo Holland (1999, p. 21), as categorias relativas à (des)codificação fornecem a Deleuze & Guattari uma “semiótica materialista” própria a acompanhar a sua psiquiatria e economia política materialistas, na medida em que *a codificação tem a ver com fluxos materiais significantes e a descodificação com fluxos materiais assignificantes*. Os códigos, portanto,

juntamente com a noção prima, território, são ligados aos regimes de poder enquanto formas sócio-econômicas: “Cada dispositivo de poder é um complexo código-território” (DELEUZE; PARNET, 1998 [1977], p. 150) e “os códigos garantem que os fluxos se coagulem dentro de uma configuração ou forma social particular. As formas específicas que essas codificações assumem definem diferentes sistemas históricos de propriedade e poder” (DODD, 2014, p. 230).

Da mesma forma que o capitalismo se constitui com uma desterritorialização dos fluxos, ele necessita também de uma descodificação dos mesmos — ele “descodifica porque ele define e mede valor em termos de quantidades abstratas, porque a sua instituição básica é o mercado” (HOLLAND, 1999, p. 20). Nesse sentido, o esforço de Deleuze & Guattari em qualificar o capitalismo como descodificado é análogo ao esforço de diversos autores da teoria social que marcam uma diferença fundamental do processo social capitalista em relação aos pré-capitalistas ao implementar um regime de reificação (Lukács) e racionalização (Weber) (cf. HOLLAND, 1999, p. 20), além de um em que a economia se desenraíza da sociedade (POLANYI, 2012). Em uma fórmula, podemos dizer que o capitalismo se constitui sob fluxos descodificados equivale a ele ser, em última instância, *sem moral e sem Lei* (Deleuze & Guattari (2010 [1972]) chegam a afirmar que com o capital começa a “era do cinismo”). Entretanto, como veremos em tempo, isso serve apenas como primeira aproximação, e será reconfigurado quando introduzirmos a noção de axiomática social, que serve como substituto capitalista ao processo de codificação pré-capitalista.

2.4 Produção, Distribuição e Consumo e as três sínteses do inconsciente

Continuando nossa exposição, agora aprofundamos alguns aspectos da ontologia social proposta, na qual a produção é a categoria central. O primeiro capítulo de *O anti-Édipo*, em que se encontram as bases de nossa ontologia, constrói três sínteses do inconsciente que descrevem o funcionamento da economia desejante e de suas máquinas. Na linha da identidade entre economia libidinal e economia política, estas três sínteses são remetidas à discussão de Marx, na *Introdução de 1857* (presente nos *Grundrisse*), sobre as categorias da produção, da distribuição e do consumo. Guéron (2020, p. 26), inclusive, sustenta que o primeiro capítulo de *O anti-Édipo* é como uma reescrita heterodoxa desse texto marxiano. Entretanto, a base da ontologia da produção e da co-constituição indústria-natureza que atravessa o primeiro capítulo de *O anti-Édipo* é bastante devedora ao artigo de Gérard Granel (2014) sobre a ontologia marxista de 1844 nos *Manuscritos*, por eles referenciado — “Produção, na ontologia marxista dos anos 44/45, é o termo que designa o sentido mesmo do ser” (GRANEL, 2014, p. 60. Grifo

no original) — (na verdade, o primeiro volume de *Capitalismo e esquizofrenia* parece dever mais a esse artigo do que a sua única referência e ele dá a entender). Então, Deleuze & Guattari fundem esta ontologia da produção dos *Manuscritos*, nos quais Marx afirma que “Religião, família, Estado, direito, moral, ciência, arte etc., são apenas formas *particulares* da produção e caem sob a sua lei geral” (2010, p. 106. Grifo no original), a partir da leitura de Granel, com os desenvolvimentos sobre a produção da *Introdução de 1857*, presente nos *Grundrisse*, ligando uma ontologia da produção do “jovem Marx” a uma primazia econômica da produção sobre a distribuição e o consumo, próprias do Marx que já está aprofundado nos estudos da economia política.

Nesse texto, Marx critica a economia burguesa por dois erros correlatos: separar a produção, a distribuição e o consumo em diferentes e independentes momentos do processo econômico; e partir não da produção, mas da circulação (Smith) ou distribuição (Ricardo) como objeto por excelência da ciência econômica. Marx (2011, p. 41), pelo contrário, afirma que é necessário partir da produção em geral, enquanto *abstração razoável*, e que abarca os outros momentos — distribuição e consumo, bem como a produção em sentido particular. Assim, Marx propõe um entendimento do processo econômico enquanto *imaneente*:

as inter-relações da produção, consumo e distribuição poderiam ser consideradas como a exposição de um pensamento da imanência em que é oposto a ambas a asserção teórica de uma cena transcendental de determinação que permanece exterior àquilo que determina (como na maioria das formas de economicismo) ou a suposição de um fundamento transcendental oculto (como no fundamento antropológico da economia clássica). Um pensamento da imanência requer que todas as relações (produção, distribuição e consumo) devam ser pensadas tanto quanto efeito quanto como causa de um ao outro (READ, 2003b, p. 50).

Assim, ao longo dessas páginas, Marx intenta demonstrar, *contra* a economia clássica, que as formas da distribuição e do consumo são tanto determinadas pela produção *lato sensu* quanto determinantes da produção *stricto sensu*, o que quebra com qualquer forma de produtivismo economicista que tomaria a produção em sentido estrito como o objeto próprio da economia.

Marx afirma que, por um lado, “o consumo também medeia a produção ao criar para os produtos o sujeito para o qual são produtos” (2011, p. 46) e, por outro, “a produção, por conseguinte, produz não somente um objeto para o sujeito, mas também um sujeito para o objeto. Logo, a produção produz o consumo, na medida em que 1) cria o material para o consumo; 2) determina o modo do consumo; 3) gera como necessidade no consumidor os produtos por ela própria postos primeiramente como objetos” (2011, p. 47). Consumo e produção não são momentos independentes, mas partes de um mesmo ciclo de (re)produção em que cada um causa o outro imanentemente (Read (2003b) refere à categoria althusseriana de

causalidade estrutural ou imanente ao explicar sobre esse tema). E sobre a relação distribuição-produção, Marx comenta:

A articulação da distribuição está totalmente determinada pela articulação da produção. A própria distribuição é um produto da produção, não só no que concerne ao seu objeto, já que somente os resultados da produção podem ser distribuídos, mas também no que concerne à forma, já que o modo determinado de participação na produção determina as formas particulares da distribuição, a forma de participação na distribuição. [...] antes de ser distribuição de produtos, a distribuição é: 1) distribuição dos instrumentos de produção, e 2) distribuição dos membros da sociedade nos diferentes tipos de produção, o que constitui uma determinação ulterior da mesma relação. (Subsunção dos indivíduos sob relações de produção determinadas.) A distribuição dos produtos é manifestamente apenas resultado dessa distribuição que está incluída no próprio processo de produção e determina a articulação da produção (2011, p. 50-1).

Ou seja, a própria produção, com a dinâmica de relações de produção e forças produtivas, é correlata da distribuição social dos agentes na produção, o que determina a parte do consumo que fica para cada série de agentes (no limite, proletários e burgueses). Marx afirma uma primazia da Produção, no sentido em que é a atividade produtiva do ser humano em sua indistinção processual com o processo natureza-indústria, e que nada tem a ver com um economicismo produtivista vulgar. De forma bastante materialista, os diferentes momentos particulares — distribuição, consumo, produção — são tomados como instâncias da Produção em sentido *lato*, da produção em geral enquanto abstração razoável:

O resultado a que chegamos não é que produção, distribuição, troca e consumo são idênticos, mas que todos eles são membros de uma totalidade, diferenças dentro de uma unidade. A produção estende-se tanto para além de si mesma na determinação antitética da produção, como sobrepõe-se sobre os outros momentos. É a partir dela que o processo sempre recomeça (MARX, 2011, p. 53).

Como atenta Read, essa imbricação dos diferentes momentos, bem como a primazia da Produção, colocam já em Marx uma preocupação econômica com a subjetividade, que não pode ser entendida como transcendência superestrutural:

Para Deleuze e Guattari, a imanência, a imanência da produção, rompe não apenas qualquer divisão entre forças e relações de produção, mas também qualquer divisão entre a produção de coisas materiais e a produção de modos de existência e subjetividade: Consumo, produção e distribuição não estão apenas relacionados a coisas ou objetos, mas aos desejos, inclinações e necessidades relacionadas a essas coisas (READ, 2003b, p. 54).

Fazendo referência a esse princípio metodológico imanentista presente nos *Grundrisse*, Deleuze & Guattari pretendem construir os diferentes momentos do processo de produção do inconsciente na mesma lógica. Assim, a referência a Marx possui um duplo aspecto: por um lado, evoca o sentido unívoco de produção, dando a entender que as instâncias da economia política são as mesmas que as da economia libidinal; por outro lado,

a referência a Marx significa que a produção do inconsciente em seus diferentes momentos será ela mesma pensada sob primazia da produção e em co-dependência (ao contrário de independência) dos diferentes momentos. É assim que as três sínteses do inconsciente, de produção, de registro (ou inscrição, ou distribuição) e de consumo, são articuladas sob um princípio imanentista de determinação pela produção desejante sob a lógica da reprodução dos diferentes momentos (como em Marx):

Quanto à descrição do processo primário do inconsciente, a exposição marxiana apresenta sobretudo o interesse de uma rigorosa cláusula de imanência. [...] a produção [...] confunde-se aí com a *reprodução* desse ciclo¹³³. Deve-se dizer desde logo que a ordem sucessiva de descrições destas três relações de produção do desejo é apenas uma comodidade de apresentação, cada uma supondo as outras e já trabalhando nelas (SIBERTIN-BLANC, 2022, p. 30. Grifo no original).

Assim, Deleuze & Guattari passam, se apoiando no raciocínio de Marx, da economia política à economia libidinal: da mesma forma que Marx criticou a economia burguesa por começar pela troca, distribuição ou consumo, mostrando que esses aspectos eram secundários em relação à produção, e demonstrou, assim, que esse dispositivo teórico acabava por tomar formas fenomênicas ou ideológicas do processo econômico como sendo o essencial, fazendo vista grossa à exploração capitalista, Deleuze & Guattari farão o mesmo em relação ao desejo e à operação psicanalítica. Marx produziu, enquanto abstração razoável, o conceito de produção em geral por trás e determinando as formas fenomênicas desta (distribuição e consumo). Segundo Deleuze & Guattari, a psicanálise, como a economia burguesa, ao partir de um conceito de desejo preso à forma do sujeito, do objeto (completo) e da falta, tende a naturalizar uma repressão social do desejo que é constitutiva dessa mesma forma. Ou seja, a psicanálise parte de uma forma fenomênica e perde o momento mesmo da produção desejante, o seu aspecto genético. A psicanálise apaga a dinâmica da primeira síntese, de produção, em proveito das sínteses de registro e de consumo, e as considera independentes. Entretanto, “não há esferas nem circuitos relativamente independentes: a produção é imediatamente consumo e registro, o registro e o consumo determinam diretamente a produção, mas a determinam no seio da própria produção” (2010 [1972], p. 14). A *produção desejante* será, então, a abstração razoável que impera por detrás da forma fenomênica da economia libidinal (TYNAN, 2009, p. 30), constituída, por exemplo, pelo fantasma, pelo simbólico ou pelo arquetípico, próprios da segunda e terceira sínteses.

¹³³ Esse aspecto é certamente devedor do comentário de Balibar em *Ler o Capital*, referência em *O anti-Édipo*: com a reprodução desaparece “a aparência de separação e independência relativa dos diferentes ‘momentos’ da produção em geral: separação entre a produção propriamente dita e a circulação; entre a produção e o consumo individual, entre a produção e distribuição dos meios de produção e dos meios de consumo. [...] A análise da reprodução mostra que esses momentos não possuem autonomia relativa, não possuem leis próprias, mas que são determinados pelas leis da produção” (1980, p. 227-8).

O funcionamento do desejo, base da construção teórica das grandes máquinas sociais, é apresentado em três *sínteses*: síntese conectiva de produção, síntese disjuntiva de registro, síntese conjuntiva de consumo: “O desejo é esse conjunto de *sínteses passivas* que maquinam os objetos parciais, os fluxos e os corpos, e que funcionam como unidades de produção” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 43. Grifo no original). Na construção teórica dessas sínteses há uma terceira influência, além da psicanálise e de Marx: Kant e a síntese transcendental da apercepção, que torna possível o conhecimento. Entretanto, aqui, as sínteses funcionam para descrever o campo transcendental do inconsciente (LAPOUJADE, 2015, p. 184-5), enquanto meios de processar e constituir as suas experiências (HOLLAND, 1999, p. 25).

A síntese conectiva do desejo é chamada de produção. (É importante atentar, na linha do que vimos com a referência a Marx, que as três sínteses são ditas *produtivas*: a primeira síntese é de *produção de produção*: ou seja, a produção aparece duas vezes, uma em sentido lato, outra em sentido estrito. Da mesma forma, a segunda síntese efetua uma *produção de registro*, e a terceira, uma *produção de consumo*). A primeira síntese é chamada *conectiva*, pois ela “conecta um objeto parcial e um fluxo” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 17), objeto parcial sendo um objeto qualquer situado de um fluxo do desejo¹³⁴: por exemplo, a mama é um objeto parcial para o bebê, e a síntese conectiva conecta a boca e o objeto parcial mama através do fluxo de leite. É fundamental atentar que a síntese conectiva trabalha com objetos parciais que independem de um objeto total: a mama enquanto objeto do desejo *não é referida*, no âmbito da primeira síntese, *à mãe enquanto objeto total*. A síntese de desejo conectiva de produção de produção funciona nessa realidade de direito e de princípio fragmentada, povoada por objetos parciais, e não há razão para supor um objeto total que englobe os parciais (como o faz a psicanálise). Outro sentido que a síntese de produção é dita conectiva é que a ela é associada a preposição “e”: o desejo funciona com isso “e depois” isso, “e... e... e...” (2010 [1972], p. 16), se conectando sempre a diferentes fluxos e objetos parciais. A cada síntese, Deleuze & Guattari associam um tipo de energia específica, e a energia própria da síntese produtiva é chamada de *libido*. Assim, é a Freud, mais uma vez, que se deve a descoberta da síntese conectiva, mesmo se ele acaba por a mistificar. Como coloca Holland,

¹³⁴ O conceito de objeto parcial advém da obra da psicanalista Melanie Klein, louvada pela descoberta ao mesmo tempo em que criticada por remetê-los aos objetos totais. O objeto parcial é colocado, por vezes, como equivalente do “objeto *a*” de Lacan (GUATTARI, 2016, p. 111), que também é louvado como a grande descoberta de Lacan, mas que é apagada em detrimento do significante (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972]).

A síntese conectiva diz respeito aos instintos e pulsões e às formas como eles dotam os objetos de valor ou carga erótica; grosso modo, traduz a noção freudiana de investimento libidinal ou catexia e as funções que ele atribui a Eros ou ao instinto de vida. [...] a produção de tais conexões corresponde aos impulsos freudianos e constitui a base materialista do modelo: as conexões são feitas de modo a explorar uma fonte de energia e obter uma ‘carga’, seja fisiológica, erótica ou ambas (1999, p. 25-6).

O essencial do funcionamento das sínteses na esquizoanálise, *contra* Freud, será que aqui o objetivo é manter até o fim a primazia da síntese produtiva, o que não tira realidade das outras sínteses, mas as coloca sob regência de um mesmo *processo de produção do desejo*, sendo esse processo definido por “inserir o registro e o consumo na própria produção, torná-los produções de um mesmo processo” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 14) e a produção sendo um processo e ciclo cujo desejo é o princípio imanente (2010 [1972], p. 15).

A segunda síntese, dita *disjuntiva*, de produção de registro, é relacionada ao “ou”: “ou... ou... ou”, e responde a uma lei de distribuição, enquanto a síntese conectiva respondia a uma lei de acoplamento. A síntese disjuntiva registra os objetos na ordem do “ou isso, ou aquilo”, e registra no inconsciente as suas conexões produtivas. Entretanto, “a produção do desejo não se registra no inconsciente da mesma maneira que ela se produz lá” (SIBERTIN-BLANC, 2022, p. 34). Assim, “a síntese disjuntiva envolve o funcionamento do prazer, da memória, e dos signos na psique” (HOLLAND, 1999, p. 25). Aquilo que o desejo produz na primeira síntese é inscrito no inconsciente em uma forma secundária, mas objetiva, em um *registro* da produção enquanto movimento objetivo aparente — é aqui, em um uso transcendente da síntese disjuntiva de inscrição, que a relação do desejo com a mama é referida ao objeto total “mãe”, para seguirmos no mesmo exemplo. Na segunda síntese, parte da libido, energia produtiva (trabalho) de conexão, é transformada em *Numen*, energia de registro ou inscrição. Um ponto fundamental da teoria de Deleuze & Guattari aqui é que essa energia disjuntiva é relacionada a uma “potência divina”, a um “pressuposto natural ou divino”, pois o que é registrado na segunda síntese perde de vista a força produtiva da primeira e faz com que o registrado pressuponha algo do registro naturalizado ou divinizado, um dado transcendente antes do que uma produção desejante imanente. Deleuze & Guattari chegam a dizer que a segunda síntese é o momento em que “as conexões produtivas [da primeira síntese] passam das máquinas ao corpo sem órgãos (*como do trabalho ao capital*)” (2010 [1972], p. 25. Grifo nosso). Ou seja, na segunda síntese há um *movimento objetivo aparente*, próprio ao funcionamento do inconsciente, que fetichiza a produção em uma forma dada, em que a produção conectiva dos fluxos da primeira síntese aparece como registro de um dado natural, naturalizado. O processo de produção desejante que faz com que alguém cace um porco-do-

mato ou colha e coma uma fruta, conectando um fluxo de desejo/trabalho a um objeto parcial, é registrado no inconsciente como fruto de um pressuposto natural ou divino como “a terra”, ou o fluxo de desejo que conecta um indivíduo aos meios de produção de um determinado produto é registrado como advindo de um naturalizado capital enquanto propriedade privada. A segunda síntese, assim, possui uma estreita relação com o dinheiro, visto que o corpo do capital-dinheiro é quem encarna essa superfície de registro ou inscrição da produção na sociedade capitalista, fazendo com que a produção desejante seja mistificada, através de um movimento objetivo aparente, no automovimento do capital e fetichizada no dinheiro. O capital-dinheiro, assim, parece ser o que move a produção.

A terceira síntese é dita *conjuntiva*, de produção de *consumo*, na forma do “então era isso”. Enquanto o registro se assentava na produção e era produzida pela produção de produção, a produção de consumo sucede à de registro sendo produzida pela e na produção de registro (2010 [1972], p. 30). A terceira síntese aparece ao final do processo de produção do desejo e de registro desta produção no inconsciente e aparece enquanto uma forma subjetiva, se dá na formação da subjetividade (HOLLAND, 1999, p. 25). Aqui as intensidades que passam pela primeira síntese na conexão da produção desejante são como que definidas retroativamente como sendo a posse, através de uma atividade de consumo, de um sujeito definido, de um “eu”, ainda que móvel e relativo à dinâmica das sínteses: “estranho sujeito, sem identidade fixa, errando sobre o corpo sem órgãos, sempre ao lado das máquinas desejantes, definido pela parte que toma do produto [consumo]” (2010 [1972], p. 30). A energia própria dessa síntese, que continua sendo uma transformação da energia de conexão (libido), passando pela energia de registro (*numen*), é a *voluptas*, e é com ela, no pulo para a terceira síntese, que aparece algo como um sujeito. O sujeito, portanto, está apenas no fim do processo, na terceira síntese, ligado antes ao consumo do que à produção. Como veremos nas próximas sessões, o consumo, aqui, deve ser entendido como uma forma terciária do desejo que aparece na *aquisição*, no *prazer* e na *necessidade*, e é só quando o desejo toma essa forma que pode-se dizer haver sujeito. Outro ponto fundamental é que as transformações energéticas de uma síntese a outra *não devem ser entendidas na chave da sublimação*, e mantém o seu caráter sexual (em sentido amplo): “Damos o nome de libido à energia própria das máquinas desejantes; e as transformações dessa energia (Numen e Voluptas) nunca são dessexualizações nem sublimações” (2010 [1972], p. 383).

2.5 Crítica da psicanálise e crítica do familismo

Deleuze & Guattari tinham uma relação ambígua para com a psicanálise. Guattari frequentava os seminários de Lacan, tendo sido um de seus principais pupilos, cotado como o principal continuador (cf. DOSSE, 2010). Guattari, entretanto, devido a sua militância política e suas inclinações teóricas materialistas, sempre tencionara o lacanismo desde dentro (pode-se dizer que Guattari praticava também na Escola Freudiana de Paris o “entrismo”, prática em que os militantes entravam nas diferentes organizações políticas de esquerda, como o PCF). Deleuze, de seu lado, nos escritos anteriores a *O anti-Édipo* (1972) e ao encontro com Guattari, utilizava bastante a psicanálise, de Freud a Klein e Lacan, sem romper com a mesma¹³⁵. Foi o encontro entre os dois que radicalizou a crítica de Guattari a certas tendências do lacanismo e o que tirou Deleuze da psicanálise (como ele próprio afirma: DELEUZE, 2015 [1988a], p. 184). A relação dos autores com a psicanálise, além de lidar com a própria obra freudiana, é atravessada pelo contexto de dominância intelectual estabelecido pelo lacanismo e pelas inovações que o psicanalista avançou em seu “retorno a Freud”.

Freud é louvado pela descoberta da libido como produção em geral e sem objeto particular ao mesmo tempo em que é criticado por submeter essa descoberta aos parâmetros restritivos da família e de Édipo, que, em um só golpe, substitui a produção pela representação e separa produção desejante e produção social:

A grande descoberta da psicanálise foi a da produção desejante, a das produções do inconsciente. Mas, com o Édipo, essa descoberta foi logo ocultada por um novo idealismo: Substituiu-se o inconsciente como fábrica por um teatro antigo; substituíram-se as unidades de produção inconsciente pela representação; substituiu-se o inconsciente produtivo por um inconsciente pela representação; substituiu-se o inconsciente produtivo por um inconsciente que podia tão somente exprimir-se (o mito, a tragédia, o sonho... (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972]. p. 40).

É importante salientar que com “Édipo”, Deleuze & Guattari se referem a uma série de procedimentos, sendo este o nome genérico de tudo o que vai mal na psicanálise, o aglutinador das suas operações idealistas e de seus paralogismos (portanto, defender a psicanálise da crítica de Deleuze & Guattari apenas relativizando o papel que o complexo de Édipo teria na teoria ou na clínica, concebendo “Édipo” de maneira estreita, perde de vista o objeto estrutural da crítica). Podemos dizer que “Édipo”, para os autores, engloba os seguintes postulados, todos correlatos: uma primazia da representação sobre a produção desejante (concepção idealista); uma primazia da cena familiar e seus objetos (pai, mãe, filhinho) sobre a cena social; uma separação entre

¹³⁵ “Em 1967, Deleuze ainda não rompe com Lacan, ele o interpreta à sua maneira” (DAVID-MÉNARD, 2014, p. 45).

produção social e desejante (e entre economia política e libidinal); a concepção do desejo como falta.

A relação de Deleuze & Guattari com Lacan é complexa. Em *O anti-Édipo* há vários momentos em que Lacan é poupado de suas críticas e, inclusive, louvado — a crítica cairia sobre o lacanismo ou as interpretações edipianizantes de Lacan. Pela leitura dos diários de Guattari sobre a escrita de *O anti-Édipo* (GUATTARI, 2006), além da biografia de Dosse (2010), depreende-se que Deleuze e Guattari (ou ao menos este último) não pretendiam com o livro uma ruptura definitiva, teórica e pessoal, com o psicanalista. Parece que a ruptura veio mais da recepção de Lacan da obra. Além disso, a ruptura da dupla com Lacan é atravessada em 1975 por eventos de política institucional, como fica evidente na crítica pública de Deleuze & Lyotard (2016 [1975]) contra Lacan após o “golpe de estado” efetuado por este e por seus discípulos no Departamento de Psicanálise de Vincennes. Teoricamente, o que é importante salientar é que, para Deleuze & Guattari, a invenção do objeto *a* por Lacan seria a grande linha de fuga para fora do império de Édipo (cf. GENOSKO, 2009, p. 6):

parece-me que Lacan se aplicou a libertar o objeto de desejo de todas as referências totalizantes que o podiam ameaçar: [...] a teoria do objeto ‘a’ contém talvez em germe a liquidação do totalitarismo do significante. Ao tornar-se objeto ‘a’, o objeto parcial destotalizou-se, desterritorializou-se, distanciou-se definitivamente de uma corporeidade individuada; está em condições de cair para o lado das multiplicidades reais e de se abrir aos maquinismos moleculares de qualquer natureza que trabalham a história (GUATTARI em DELEUZE, 2006 [1972a], p. 284).

Entretanto, esta descoberta revolucionária convive com outra tendência imanente à obra de Lacan, o império do significante, do fantasma e de Édipo (na concepção larga que damos), que apagam a potência do objeto *a* em proveito do fantasma — no famoso grafo do desejo, o objeto *a* enquanto objeto qualquer do desejo é o ponto de partida, mas, ao fim do processo, com o grafo completo, é transformado em fantasma, em objeto de realidade meramente psíquica, e o objeto *a* propriamente dito se torna opaco (LACAN, 1998)¹³⁶. Assim, Deleuze & Guattari encontram em Lacan uma potência e uma ambiguidade, mas no lacanismo é dominante a via edipianizante: “Essa interpretação edipianizante do lacanismo não pode ser atribuída aos desvirtuamentos extrínsecos de uma doutrina mal-entendida. Ela deve, ao contrário, servir de fio condutor para instruir *nessa doutrina* as ambivalências e as hesitações subterrâneas pelas quais, de uma maneira ou de outra, deu lugar a determinada interpretação” (SIBERTIN-BLANC, 2022, p. 13. Grifo no original). A psicanálise (sobretudo a lacaniana), portanto, é atravessada pelos autores pois há ali uma descoberta fundamental, mas cheia de hesitações e

¹³⁶ Sobre esse ponto agradecemos ao esclarecimento de Renata Flores em aula do curso “Lacan em perspectiva: diálogos do pensamento psicanalítico”, ministrado na APPH em 2020.

concessões. Dessa forma, embora o resultado tenha sido uma separação, uma ruptura entre psicanálise e esquizoanálise, o objetivo era antes uma libertação interna das potências dessa *práxis*: “não compartilhamos o pessimismo que consiste em crer que essa mudança e essa libertação só possam ocorrer fora da psicanálise. Ao contrário, acreditamos na possibilidade de uma subversão interna que faça a máquina analítica uma peça indispensável do aparelho revolucionário” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 113). A psicanálise, devido ao seu objeto teórico e prático, era uma força importante demais para ser deixada aos psicanalistas e à sua via edipianizante predominante:

Recusamos o golpe do ‘é pegar ou largar’ [...]. Como se toda grande doutrina não fosse uma *formação combinada*, feita de peças e de pedaços, de diversos códigos e fluxos misturados, de parciais e derivadas, que constituem sua própria vida ou devir. [...] a psicanálise é teórica e praticamente feita de uma relação ambígua com aquilo que ela descobre e com as forças que ela maneja (2010 [1972], p. 160. Grifo no original).

Também é importante mencionar que aquilo que é geralmente tido como o avanço de Lacan em relação a Freud, a passagem do registro imaginário das figuras parentais ao registro simbólico estrutural (“o nome-do-pai”, a diferença entre falo e pênis), é ironizado por Deleuze & Guattari como o estabelecimento definitivo do império de Édipo:

quando nos convidam a ultrapassar uma concepção simplista de Édipo, concepção fundada nas imagens parentais, tendo em vista definir funções simbólicas numa estrutura — substituindo-se, assim, o papai-mamãe tradicional por uma função-mãe e uma função-pai — não vemos muito bem o que se ganha com isso, a não ser fundar a universalidade de Édipo para além da variabilidade das imagens, soldar ainda melhor o desejo à lei da proibição, e levar ao máximo o processo de edipianização do inconsciente (2010 [1972], p. 114).

Resta esclarecer a necessidade dessa passagem crítica pela psicanálise, tanto para o projeto dos autores, quanto para a nossa problemática monetária em específico. Por um lado, a psicanálise, em sua influência intelectual e prática, possuía o monopólio do discurso sobre o desejo e o inconsciente, sua descoberta própria. De outro lado, esse monopólio esvaziava seu objeto da sua dinâmica social, apagando a constituição propriamente social, econômica e política do inconsciente, seja por relegar esses problemas a outras ciências, seja por neutralizar esses objetos ao colocá-los no registro da sublimação, da projeção, da introjeção, da analogia. Da mesma forma que Marx teve de passar pela *crítica* da economia política clássica para a construção de seu projeto revolucionário, Deleuze & Guattari precisam passar pela *crítica* da psicanálise em seu projeto de construção de uma psiquiatria materialista ou revolucionária — “à luz da revolucionária autocrítica marxiana Freud é relegado à companhia de ‘apologistas burgueses’, como Ricardo e Adam Smith, que refletem meramente o movimento objetivo aparente da sociedade capitalista, ao invés de proverem uma crítica dela” (HOLLAND, 1999,

p. 121). Holland é preciso: a psicanálise, como a economia clássica criticada por Marx, *reflete o movimento objetivo aparente da realidade social*, e não chega ao ponto de *criticá-la*. A esquizoanálise é uma *crítica*, tanto no sentido marxista quanto no sentido kantiano: “Deleuze & Guattari chamam a sua crítica da metafísica psicanalítica uma crítica ‘transcendental’: ela irá proceder distinguindo operações imanentes e metafísicas no inconsciente” (HOLLAND, 1999, p. 14). Isso quer dizer que a psicanálise efetivamente diz algo sobre o processo do inconsciente, mas capta apenas sua forma fenomênica, perdendo de vista seu aspecto genético e produtivo. Smith e Ricardo captaram a função eminente do capital e da propriedade privada no processo de produção capitalista, mas perderam o fato de que sua produção era fruto da exploração do mais-trabalho, originando em mais-valor, e deixaram passar que a riqueza não se reduz à propriedade e ao capital; Freud e Lacan descobrem a importância da família e de Édipo no processo do inconsciente capitalista, mas perdem de vista que o desejo não se reduz às imagens familiares ou à estrutura simbólica edipiana. É o capitalismo que coloca, através da separação entre meios de produção e força de trabalho, a propriedade efetivamente como condição da produção e como riqueza, e é o familismo capitalista que coloca, através da separação entre produção social e produção desejante, a família efetivamente como a realidade do desejo, que interpõe o triângulo edipiano entre o desejo e o social. Nesse sentido, “a psicanálise, também, assim, apenas reflete o movimento objetivo aparente da família nuclear, ela mesma um produto do capitalismo, e não atinge o ponto de autocrítica” (HOLLAND, 1999, p. 17). Assim, importante salientar, “o problema não é pois que o psicanalista tenha ideias mais ou menos falsas, mas sim que sua prática reproduz a essência da subjetividade burguesa. [...] ele cria uma relação de força que arrasta os investimentos de desejo para fora do campo social” (GUATTARI, 1981, p. 27). Ou seja, Édipo e a restrição do desejo aos objetos familiares não são um erro teórico ou uma invenção da psicanálise; são, inclusive, uma descrição efetiva da realidade¹³⁷. Entretanto, “o Édipo é fundamentalmente um aparelho de repressão das máquinas desejantes, e de modo algum uma formação do próprio inconsciente” (DELEUZE, 2013 [1972], p. 27-8. Grifo nosso). A psicanálise para em um momento descritivo, não chegando a fazer a crítica de Édipo do ponto de vista das produções imanentes e múltiplas do próprio desejo. Para utilizar um termo de Deleuze, a psicanálise opera um *decalque*, ao conceber como transcendental algo que é do registro empírico-histórico, ao ter uma imagem do inconsciente e do desejo que é mero reflexo de sua repressão no contexto social capitalista.

¹³⁷ “Não dizemos que Édipo e a castração nada sejam: somos edipianizados, castrados, e não foi a psicanálise que inventou essas operações às quais ela apenas fornece os novos recursos e processos do seu gênio” (2010 [1972], p. 94).

Outro ponto fulcral na crítica da psicanálise, e que talvez condense a crítica em um ponto, é a de sua concepção do desejo ser marcada pela *falta*, antes do que pela *produção*. Uma das formas que a falta no desejo assume é a da aquisição: “Assim que colocamos o desejo do lado da aquisição, fazemos dele uma concepção idealista (dialética, niilista) que o determina, em primeiro lugar, como falta, falta de objeto, falta do objeto real” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 42). É o desejo como falta que faz com que o real do desejo se torne fantasma psíquico, que a produção desejante do real social-libidinal seja reduzida à produção psíquica-libidinal enquanto realidade à parte: “se o desejo é falta do objeto real, sua própria realidade está numa ‘essência da falta’ que produz o objeto fantasmático. Concebido assim como produção, mas produção de fantasmas, o desejo foi perfeitamente exposto pela psicanálise” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 42). A crítica que nossos autores fazem a tal concepção do desejo, tida como piedosa, e que faz da vida uma falta de ser, da existência uma falta em si, é atravessada pela crítica das máquinas sociais e, mais especificamente, do capitalismo. *Édipo é o cercamento do desejo*: “Não é o desejo que exprime uma falta molar no sujeito; é a organização molar que destitui o desejo de seu ser objetivo” (2010 [1972], p. 44). A falta não é condição constitutiva do desejo, mas objetividade produzida pela repressão. Assim, a falta é redefinida “não como algo que nos constitui aprioristicamente (a falta essencial da relação do sujeito com o significante), mas como efeito de mercado, efeito da produção de consumo: falta produzida, inventada, injetada” (GUATTARI, 1986, p. 292). Mais uma vez, a psicanálise decalcaria no inconsciente transcendental uma falta que é produção histórica, distribuição capitalista de mercado.

A crítica do desejo como falta fica mais compreensível quanto ligada à crítica deleuzeana do prazer. Em seguida, demonstraremos como a diferença entre desejo e prazer deve ser estendida e conectada à diferença entre dinheiro enquanto fluxo produtivo e dinheiro enquanto meio e objeto de troca. Deleuze é explícito: “É o mesmo erro que relaciona o desejo com a Lei da falta e com a Norma do prazer” (DELEUZE; PARNET, 1998 [1977], p. 116). Segundo David-Ménard, a psicanálise concede o desejo à falta ao vinculá-lo ao prazer enquanto descarga pulsional e ao gozo enquanto objeto impossível (podemos legar esquematicamente a centralidade do prazer a Freud, e do gozo a Lacan): “A ideologia psicanalítica da falta, apoiada numa tradição filosófica, pode ser resumida em três axiomas: 1. Sentirás falta a cada vez que desejares. 2. Esperarás apenas descargas. 3. Perseguirás o impossível Gozo” (2014, p. 55). Assim, Deleuze nomeia essa concepção de “trindade falta-prazer-gozo” (2021, p. 198), na qual

o gozo é um coroamento do processo do prazer¹³⁸. Diante da vulgata deleuzo-guattariana anarco-desejante, que acaba por ligar o desejo ao prazer, é curioso notar como há em Deleuze certo ascetismo, mas na condição desse ascetismo ser relacionado ao prazer, e não ao desejo, que são diferentes:

Falando de desejo, não pensamos nem no prazer nem em suas festas. Certamente o prazer é agradável, certamente tendemos a ele com todas nossas forças. Mas na forma mais amável ou mais indispensável, ele vem, antes, interromper o processo do desejo como constituição de um campo de imanência. Nada mais significativo do que a ideia de um prazer-descarga; obtido o prazer, se terá, ao menos, um pouco de tranquilidade antes que o desejo renasça: há muito ódio, ou medo em relação ao desejo, no culto do prazer (DELEUZE; PARNET, 1998 [1977], p. 115).

O prazer, portanto, é essencialmente um dispositivo de reterritorialização do processo desejante, o que faz com que o sujeito se encontre em uma descarga pulsional dada por um dado objeto transcendente — “O prazer é a afecção de uma pessoa ou de um sujeito, é o único meio para uma pessoa “se encontrar” no processo do desejo que a transborda; os prazeres, mesmo os mais artificiais, são reterritorializações” (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980c], p. 20-1) — o prazer, assim, é correlato da terceira síntese, de consumo.

O prazer-gozo são, na psicanálise, o arremate da concepção do desejo como falta, são a forma que o desejo toma ao ser remetido ao um objeto transcendente, o que funda a subjetividade desejante sobre uma falta que seria constitutiva do desejo:

Ao desejo nada falta, escreve Deleuze, é inútil definir a sexualidade pela busca do prazer, pois isso leva ao mesmo tempo a dizer que o prazer visado pelo desejo nunca é atingido, e, portanto, a privilegiar equivocadamente a procura do objeto para sempre faltoso na constituição dos sujeitos, e a relançar a dinâmica da falta ao completar a visada do prazer com aquilo que a impediria de um dia satisfazer-se (DAVID-MÉNARD, 2014, p. 32).

Se a erótica ocidental, em que Freud se situa, pensa o prazer como objeto do desejo, a erótica oriental o pensaria como um prolongamento indefinido do processo do desejo, que até encontra o prazer, de maneira necessária, mas sintética, não sendo este o seu objeto enquanto tal.

Deleuze, aqui, como frequentemente se fez, censura a Freud por não dar nenhum lugar à ideia de que o prazer possa se ocupar de uma busca, de uma tensão, de uma procura [poderíamos dizer de uma produção...]. Ele toma como contraponto a erótica chinesa, que difere indefinidamente o orgasmo, sendo o prazer a arte de retardar que traça ela própria seu caminho — tal é a imanência. O desejo não é, portanto, definido por um termo transcendente e ausente (DAVID-MÉNARD, 2014, p. 56).

¹³⁸ Sobre a relação prazer-gozo vale o esclarecimento: “quando se dá ao desejo o prazer como *telos*, que preencheria a falta ao fazer intervir um termo transcendente — o objeto —, a alternância entre a tensão e o relaxamento orgástico deixaria perpetuamente um resto, um impossível. [...] A noção lacaniana de gozo desenvolveria assim a aberração de uma definição do desejo pela falta de um objeto e pelo prazer [...]; o gozo impossível relança e sacraliza, portanto, a transcendência do objeto. A noção lacaniana de gozo é o índice de que é preciso retomar tudo” (DAVID-MÉNARD, 2014, p. 57).

Como o próprio Deleuze coloca em aula, na erótica chinesa “o desejo é apresentado como puro processo. Aproximadamente, dizem que o prazer ou o orgasmo não são a conclusão do processo, mas sua interrupção ou exasperação. Sem dúvida é necessário que isso chegue, porém também é necessário perceber que esses momentos são como verdadeiras suspensões que permitem voltar a pôr em marcha o processo” (2021, p. 194-5).

Assim, podemos fazer um paralelo entre a concepção faltante do desejo como falta de um objeto de prazer, com o qual se efetua uma descarga libidinal, uma (des)tensão, com a concepção troquista da economia, na qual o objeto da relação econômica é o objeto a obter na troca, e da mesma forma o dinheiro é meio de troca (apenas) e não signo de potência de produção (do Capital, do Estado, via trabalho). Na concepção faltante prazer-gozo, o prazer é pensado como “*unidade de medida*” (DELEUZE, 2021, p. 193): “O desejo-falta implica sempre que o desejo está dirigido sobre uma transcendência. Em efeito, se o desejo carece de algo, o faz como intencionalidade orientada àquilo de que carece. Se define em função de uma transcendência, da mesma maneira que é medido em função de uma unidade que não é a sua, que seria o prazer ou o orgasmo que lhe asseguram a sua descarga” (2021, p. 193). Assim, da mesma forma que o prazer é pensado como uma reterritorialização, via objeto transcendente, no consumo de uma intensidade libidinal reduzida à descarga tensional, o dinheiro na concepção troquista é pensado como uma reterritorialização, via objeto de troca, no consumo de uma mercadoria, reduzindo o processo monetário definidor dos possíveis (fluxo de financiamento) à simples meio de troca. A capacidade definidora do campo dos possíveis D-D’ é reduzida à circulação M-D-M. O dinheiro, enquanto poder de compra, possui um poder de reterritorialização, que faz paralelo, no desejo, com a função do prazer enquanto reterritorialização do desejo em um sujeito definido. O desejo enquanto fluxo produtivo imanente está para o prazer enquanto objeto transcendente, da mesma forma que o dinheiro enquanto fluxo mutante imanente está para o dinheiro enquanto meio de troca a serviço do objeto transcendente de consumo. O desejo está para o fluxo de financiamento, assim como o prazer está para a atualização do meio de pagamento¹³⁹. Como coloca Guéron, “determinar o desejo a partir da falta implica em despejá-lo todo na *aquisição*” (2020, p. 287. Grifo nosso). Do mesmo modo, determinar o dinheiro a partir da troca é despejá-lo na aquisição, e perder a sua dinâmica potencial.

É curioso como essa crítica do prazer e essa crítica do dinheiro se conectam, também, a crítica do contrato psicanalítico e do papel do dinheiro nele, que perpassa *O anti-Édipo*.

¹³⁹ Retornamos a essa discussão na seção 4.3.3.

Guattari atenta que o sentido que é geralmente dado ao prazer e ao gozo é o de uma individuação da subjetividade de modo “hiper-solitário”, encontrando seu terreno de realização no divã do psicanalista — o que difere do processo múltiplo, aberto e desterritorializante da libido e do desejo (1981, p. 173). Deleuze crítica a troca contratual de estados vividos, intensidades, por dinheiro na psicanálise e a operação que os “converte”, “transforma” “em moeda” em vez de “levá-los mais longe” (2006 [1973b], p. 322; 324). Ou seja, o prazer-gozo enquanto reterritorializações em sujeito do processo desejante, aptos ao consultório do analista, são trocados, convertidos, em dinheiro na troca paciente-psicanalista, em uma troca de “fluxo de palavras em troca de fluxo de dinheiro¹⁴⁰” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 79; 152).

Restam dois aspectos centrais da crítica da psicanálise, que interessam em nossa empreitada de economia monetária libidinal: a crítica da sublimação e a crítica do familismo. Na psicanálise, o postulado da sublimação e o postulado do familismo são correlatos, pois a energia sexual (libido) que é naturalmente familista deve se “sublimar” e “dessexualizar” para investir o social (o além da família). Como colocam os autores:

Como energia sexual, a libido é diretamente investimento de massas, de grandes conjuntos e de campos orgânicos e sociais. Não se compreende bem sobre quais princípios a psicanálise apoia sua concepção do desejo, quando supõe que a libido deve dessexualizar-se e até sublimar-se para proceder a investimentos sociais que ela, inversamente, ressexualiza tão só no decurso de processos de regressão patológica. Isso é compreensível se o postulado dessa concepção for ainda o familismo, dado que este sustenta que a sexualidade só opera em família, e que deve se transformar para investir conjuntos mais amplos. Na verdade a sexualidade está em toda parte: na maneira como um burocrata acaricia os seus dossiês, como um juiz distribui justiça, como um homem de negócios faz circular o dinheiro, como a burguesia enraba o proletariado etc. (2010 [1972], p. 386).

Assim, é fundamental romper com qualquer forma de sublimação para manter o princípio imanentista da univocidade da produção social e da produção desejante, na medida em que o desejo investe o social, e é o social, antes do que um seja o resultado sublimado do outro. Como sintetiza Deleuze em aula, “na clássica proposição de Freud de que a libido só investe o campo social na medida em que se ‘dessexualiza’ (ver *O eu e o isso* e *O caso Schreber*) vejo a maneira mais exata de definirmos que o desejo nada tem a ver com o campo social, que o domínio do desejo como desejo inconsciente é Édipo” (2021, p. 65-6). O conceito de sublimação faz com

¹⁴⁰ Além disso, Como Deleuze (2021) atenta em aula, e Guattari em conferência (1984 [1971]) (esse caso também aparece em *O anti-Édipo*), a psicanálise tem uma posição cínica a respeito do papel do dinheiro na análise, pois fica em maus lençóis ao pensar o papel libidinal que o objeto dinheiro possui em um caso de análise no qual o dinheiro que aparece ao psicanalista enquanto meio de pagamento, objeto de troca em relação ao fluxo de palavras e fantasmas, aparece para o analisando como fluxo de financiamento de cujo qual ele não tem poder sobre — o exemplo é de uma esposa infeliz com o casamento que faz análise “financiada” pelo marido, ou de uma criança em relação similar aos seus pais. Segundo Guattari, uma esposa que entra em análise para “resolver os problemas da família” (algo similar é dito a respeito da criança), está efetivamente se engajando em trabalho de (re)produção social, financiada eventualmente pelo marido, e a psicanálise, enquanto recebe na troca contratual analítica, se engaja em um processo de exploração e de absorção de mais-valor.

que a libido enquanto energia desejante só possa investir o social de forma “útil” ou “produtiva” ao se desfazer de uma carga impulsiva de sexualidade e agressividade. O conceito, portanto, mantém uma separação implícita entre a pulsão e a sociedade, e faz com que qualquer investimento do social de forma propriamente sexual seja patologizada¹⁴¹. Para Deleuze & Guattari isso é transformar o império de Édipo no normal, e desinvestir o social de toda libido propriamente dita. Para eles, pelo contrário, “há tão somente uma sexualidade que é a mesma em toda parte e que inunda tudo. Quando dizemos, por exemplo, um burocrata que acaricia seus documentos, isso é sexual, não há a menor sublimação nisso. Essa sexualidade não se sublima no campo social; ela investe diretamente o campo social. Ela é social, política” (GUATTARI em DELEUZE; GUATTARI, 2018 [1973a], p. 212). A mesma libido que investe os objetos ditos “naturalmente” sexuais é a que investe os objetos econômicos, sociais, políticos: partidos, movimentos, o trabalho, o capital, o *dinheiro*.

Desse modo, a crítica da sublimação é necessariamente também a crítica do familismo, pois este acaba sendo, na psicanálise, o campo próprio de atuação do desejo, preso ao triângulo edípiano — “A triangulação do sujeito, de origem familiar, consiste em fixar sua *posição* em relação a dois outros termos representados (pai-mãe-criança)” (DELEUZE; GUATTARI, 2015 [1975], p. 100). Assim, o problema com a psicanálise “não incide no caráter sexual das máquinas desejantes” — como criticam os conservadores —, “mas no caráter familiar desta sexualidade” (2010 [1972], p. 66). “O familismo consiste em negar magicamente a realidade social, em evitar todas as conexões com os fluxos reais, só permanecendo possíveis o sonho e o isolamento infernal do sistema conjugal-familiar” (GUATTARI, 1981, p. 117). Para além do familismo burguês, há a sociedade capitalista real: “Mais importantes que o pai, a mãe, a avó, há todos os personagens que ocupam as questões fundamentais da sociedade, como a luta de classes de nossa época” (DELEUZE, 2006 [1972c], p. 251).

Ao criticar o familismo os autores criticam mais uma operação da psicanálise: o postulado da “adequação” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 75) entre desejo-inconsciente e complexo familiar (Freud) ou mitológico (Jung). Assim, é dito que há uma adequação de direito entre a estrutura do inconsciente e a estrutura familiar, na qual haveria em um a imagem do outro. A crítica dos autores a esse postulado parece reproduzir a problemática da imagem dogmática do pensamento (nesse caso, uma imagem dogmática do desejo): Em um

¹⁴¹ “Há uma tese muito apreciada por Freud: a libido só investe o campo social enquanto tal ao dessexualizar-se e sublimar-se. Se ele a aprecia tanto, é porque ele quer antes de tudo manter a sexualidade no estreito quadro de Narciso e de Édipo, do eu e da família. Assim sendo, todo investimento libidinal sexual de dimensão social parece-lhe dar testemunho de um estado patogênico, “fixação” ao narcisismo, ou “regressão” ao Édipo e aos estados pré-edípicos” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 467).

caso, o pensamento-conhecimento é naturalmente dado ao conhecer-verdade; no outro, o desejo é naturalmente adequado ao objeto familiar-mitológico. No entanto, supor uma adequação de direito perde de vista o aspecto genético que faz com que tais ou quais objetos constituam a cena do desejo.

Entretanto, ainda que o familismo da psicanálise seja criticado, é necessário lembrar que ele diz algo do real. A família é uma instituição central do capitalismo e da ordem burguesa. O problema principal da abordagem psicanalítica seria que ela trata a família como um meio “*expressivo*” do social, antes do que de sua produção, e estabelece entre família e social meras relações de expressão e mediação do social “se persiste em tratar a família como uma matriz, ou melhor, como um microcosmo, como um meio *expressivo* que vale por si mesmo, e que, por mais capaz que seja de exprimir a ação das forças alienantes, as ‘mediatiza’ ao suprimir, precisamente, nas máquinas desejantes, as verdadeiras categorias de *produção*” (2010 [1972], p. 131. Grifos no original). O uso da categoria de expressão, aqui, não deve ser entendido no sentido “positivo” que a categoria tem em outras obras de Deleuze (2017 [1968c]), mas deve ser entendido na esteira de Althusser (1980), que a define e critica como uma espécie de causalidade em que um dado meio é dito conter *em essência*, de maneira expressiva, a causalidade do todo em questão (Althusser remete essa causalidade expressiva a Leibniz e, sobretudo, a Hegel, onde as esferas interiores são ditas exprimirem as esferas exteriores). Como Althusser coloca (cf. READ, 2003, p. 34), há em Marx a tendência (dentre outras) de pensar a causalidade na forma expressiva, como se todo o edifício social pudesse ser explicado *em essência* pela contradição própria da forma-mercadoria (tendência realizada no Lukács de *História e consciência de classe*). Assim, quando Deleuze & Guattari falam que a família é considerada, pela psicanálise, como um meio *expressivo*, isso deve ser entendido no sentido em que a família exprimiria, ali, o todo das problemáticas sociais, políticas e econômicas, o que faz com que a psicanálise até aborde esses objetos, mas apenas enquanto pretensamente exprimidos de modo familiar. Entretanto, “a família nunca é um microcosmo no sentido de uma figura autônoma, ainda que inscrita num círculo maior que ela mediatizaria e exprimiria” (2010 [1972], p. 134). A forma expressiva da família aparece claramente, por exemplo, na analogia doméstica a respeito do gasto público (cf. seção 6.2.1).

A família não simplesmente exprime o campo social, mas o atravessa e é atravessada por ele. Assim, Deleuze & Guattari aceitam que há Édipo, mas mudam completamente o seu sentido em relação ao que lhe dá a psicanálise:

Não existe triângulo edipiano: Édipo está sempre aberto num campo social aberto. Édipo aberto a todos os ventos, aos quatro cantos do campo social (nem mesmo 3 + 1 [a fórmula de Édipo, sendo ‘3’ as figuras familiares e ‘1’ o falo como distribuição da

falta], mas $4 + n$ [sendo '4' todos os elementos da fórmula tradicional e 'n' o aberto e indefinido do social]). Triângulo mal fechado, triângulo poroso ou gotejante, triângulo explodido donde escapam os fluxos do desejo em direção a outros lugares (2010 [1972], p. 132).

Se esta colocação é demasiado formal, Guattari esclarece com exemplos:

se, por trás do padrão, às vezes está o pai — por isso mesmo que se fala em 'paternalismo' -, por trás do pai de uma criança existe também e muito concretamente um padrão ou um superior hierárquico. A função paterna dentro do inconsciente é inseparável da inserção sócio-profissional daquele que é o seu suporte. Por trás da mãe, existe também um certo tipo de condição feminina dentro do contexto de um inconsciente social e político particular. A criança não vive dentro de um mundo fechado, que seria o da família. A família é permeável a todas as forças circundantes, a todas as influências do campo social (1981, p. 170).

Ou seja, do ponto de vista do inconsciente, não é o padrão que é vivido como cena revivida do pai, mas é o pai que se imiscui à autoridade do padrão. Deleuze & Guattari invertem a linha de causalidade: não é a família que exprime o social, nem o social que é vivido em termos familiares, mas a família é imediatamente produzida e produtora do social, que é investido libidinalmente. Assim “cada investimento psíquico [...] é simultaneamente um investimento social, e de fato é antes de tudo um investimento social, mesmo se pode ser percebido ou expresso conscientemente em termos pessoais e familiares” (HOLLAND, 1999, p. 99).

2.6 Klossowski, a repressão imanente e a moeda viva

Nesta seção iremos a uma fonte fundamental da economia libidinal de Deleuze & Guattari: a obra de Pierre Klossowski, principalmente seus últimos textos escritos, *A moeda viva* e *Sade e Fourier*, de 1970¹⁴². A relação entre Klossowski e Deleuze é pouco comentada, talvez por a pesquisa ao redor de Klossowski ser pequena e, causa correlata, por ser um autor de escrita difícil e obscura. Com o engajamento na obra de Klossowski, entretanto, podemos ver mais claramente algumas das origens da teoria da indistinção entre infra e superestrutura, a introdução do desejo na economia e a ideia de que a repressão é um fenômeno que advém do próprio desejo. Além disso, delineamos alguns apontamentos iniciais sobre a relação entre desejo e moeda, que constam explicitamente no texto klossowskiano e aparecem de maneira cifrada ou não referenciada em Deleuze & Guattari.

A obra de Klossowski, incluindo suas traduções de Nietzsche, foi de grande influência para a geração de filósofos a que pertencem Deleuze, Foucault e Lyotard: “seria difícil de exagerar a influência que *A moeda viva* teve na geração de pensadores franceses que atingiram a maioria nos anos 1960” (SMITH, 2017, p. 2). E Smith destaca: “Talvez mais do que

¹⁴² Klossowski viveu até 2001, mas após o início dos anos 1970 ele abandonou a escrita e se dedicou exclusivamente à pintura (cf. SMITH, 2017).

qualquer outro pensador, foi Deleuze quem iria pegar as ideias de *A moeda viva* e levá-las em novas direções¹⁴³” (SMITH, 2017, p. 3). Algumas das teses centrais consideradas como inovações de *O anti-Édipo* a respeito da economia libidinal são remetidas diretamente à Klossowski¹⁴⁴: “A meditação de Klossowski sobre a relação das pulsões e das instituições, sobre a presença das pulsões na própria infraestrutura econômica, é desenvolvida no seu artigo ‘Sade et Fourier’ [...] e, sobretudo, em *La Monnaie Vivante*” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 89, n. 9). Nesse último texto, Klossowski é enfático: “Não poderíamos dizer que as normas econômicas constituem uma subestrutura derivada dos afetos, e não são elas mesmas uma infraestrutura final? E se *houvesse* uma infraestrutura final¹⁴⁵, ela não seria constituída pelo comportamento de nossos afetos e impulsos?” (2017, p. 47. Grifo no original).

Antes de Deleuze & Guattari o tentarem, foi Klossowski, segundo os próprios, quem primeiro abriu o caminho para fora do freudo-marxismo:

nas suas obras mais recentes [*A moeda viva*; *Sade e Fourier*], Klossowski nos indica o único meio de ultrapassar o estéril paralelismo entre Marx e Freud em que nos debatemos: descobrindo a maneira pela qual a produção social e as relações de produção são uma instituição do desejo, e pela qual os afetos ou as pulsões fazem parte da própria infraestrutura. Pois *eles fazem parte dela, estão presentes nela de todas as maneiras*, criando nas formas econômicas tanto a sua própria repressão quanto os meios de romper essa repressão (2010 [1972], p. 90. Grifo no original).

E Deleuze, em carta a Klossowski de 21 de abril de 1970, durante a redação de *O anti-Édipo*, escreve de maneira extremamente elogiosa:

Você introduz o desejo na infraestrutura ou, o que dá no mesmo, você introduz, inversamente, a categoria de produção no desejo. Isso me parece de uma importância

¹⁴³ Entretanto, talvez em um patamar igual, deve-se atentar que o Lyotard de *Economia libidinal* comenta largamente o texto de Klossowski e o toma como ponto de partida teórico.

¹⁴⁴ É válido mencionar que Klossowski já exercera influência em Deleuze em textos anteriores, sendo toda a leitura de Nietzsche de Deleuze (e de Foucault) influenciada pela de Klossowski, que, por sua vez, dedicou seu livro sobre Nietzsche a Deleuze (cf. o texto de Jones (2009), que aborda essa influência anterior, mas ignora *A moeda viva* e *O anti-Édipo*). Em *Lógica do sentido e Diferença e repetição* o tema da diferença entre troca e repetição é remetido à obra literária de Klossowski: “Um tema percorre toda a obra de Klossowski: a oposição da troca e da verdadeira repetição. Pois a troca implica somente a semelhança, ainda que extrema. É ela que tem por critério a exatidão, com a equivalência dos produtos trocados; é ela que forma a falsa repetição, aquela de que todos nós adoecemos. [...] A verdadeira repetição se dirige a algo de singular, que não pode ser trocado e a algo de diferente, sem ‘identidade’. Ao invés de trocar o semelhante e de identificar o Mesmo, ela autentifica o diferente. [...] a verdadeira repetição está no dom, em uma economia do dom que se opõe à economia mercantil da troca (... homenagem a Georges Bataille)” (DELEUZE, 1974 [1969a], p. 296-7. Grifo no original). A relação Bataille-Klossowski é comentada por Kaufman (2003, p. 122-9).

¹⁴⁵ No original: “*infrastructure dernière*”: lembrar da “determinação em última [*dernière*] instância” pelo econômico, dos althusserianos.

imensa; pois é I) o único meio de sair do paralelismo estéril Marx-Freud¹⁴⁶, Dinheiro-Excremento etc., todas essas besteiras; 2) o meio de ser bem-sucedido ali onde Reich, apesar de sua genialidade, fracassou (porque ele fixou no nível de uma crítica das ideologias, não tendo visto, ele também, o ponto de inserção das pulsões na infraestrutura) (DELEUZE, 2018, p. 63. Grifo no original).

Mesmo supondo certo formalismo elogioso da parte de Deleuze, em carta privada ao amigo e parceiro intelectual, salta aos olhos o tom de Deleuze, em que as mesmas fórmulas utilizadas para definir o projeto esquizoanalítico são ditas estarem em funcionamento no texto klossowskiano. Ele ainda coloca: “Eis que, uma vez mais, *eu lhe sigo*. [...] No que você faz há o suficiente para que o duplo imobilismo marxista-psicanalista se movimente, talvez mesmo pule fora, o que seria uma alegria” (2018, p. 63. Grifo nosso); e, por fim, *O anti-Édipo* é dito ser um livro “de seus [de Klossowski] *seguidores*¹⁴⁷” (2018, p. 64. Grifo nosso).

O texto de Klossowski sobre *A moeda viva* (além de *Sade e Fourier*) intenta estabelecer as teses a ele imputadas por Deleuze & Guattari com uma linguagem própria, diferente da que aparece na obra deles. Há em Klossowski uma economia tripartite da “alma”¹⁴⁸, com o primeiro conceito sendo o de *impulso, pulsão ou emoção voluptuosa*, o segundo de *fantasma*¹⁴⁹ e o

¹⁴⁶ É curioso como Foucault, também em carta a Klossowski a respeito de *A moeda viva*, repete o mesmo tema da saída do paralelismo freudo-marxista: “é o maior livro do nosso tempo. Tem-se a impressão de que tudo o que importa de uma forma ou de outra – Blanchot, Bataille, *Além do Bem e do Mal* também – leva direto a ele, insidiosamente. [...] É nisso que deveríamos estar pensando: o desejo, o valor e o simulacro – o triângulo que nos domina e nos constituiu durante muitos séculos de nossa história. [...] Aqueles que diziam então e dizem agora, Freud-e-Marx, e que trabalharam fundo em seus túneis de toupeira: hoje podemos rir deles, e sabemos por quê” (FOUCAULT, 2017, p. 41). Além disso, em sua resenha das obras de Deleuze do fim dos anos 1960, Foucault repete o mesmo tema para falar do trabalho de Deleuze: “Homenagens sejam prestadas a Deleuze. Ele não retomou o slogan que nos cansa: Freud com Marx, Marx com Freud, e todos os dois, se lhes agrada, conosco. Ele analisou claramente o essencial para pensar o fantasma e o acontecimento. Não procurou reconciliá-los (ampliar o limite extremo do acontecimento com qualquer consistência imaginária de um fantasma; ou preencher a flutuação do fantasma adicionando um grão de história real). Ele descobriu a filosofia que permite afirmá-los a ambos disjuntamente” (FOUCAULT, 2000c, p. 242). Kaufman (2003) atenta como o tom da resenha de Foucault é atravessado por Klossowski, que aparece já no primeiro parágrafo e é a última palavra do texto. O tema da relação tripartite Foucault-Klossowski-Deleuze é assinalado por Kaufman (2003, p. 84-5).

¹⁴⁷ Também vale dizer que uma das afirmações sobre Keynes e a relação desejo-moeda adveio provavelmente da leitura de Klossowski. Em *O anti-Édipo* consta: “Uma das contribuições de Keynes foi reintroduzir o desejo no problema da moeda” (2010 [1972], p. 305-6). E em carta de abril de 1971 a Klossowski, Deleuze escreve: “É preciso mesmo que eu me ponha a ler Keynes, pois acredito em sua sugestão de que ele descobre uma estranha conexão desejo-moeda” (DELEUZE, 2018, p. 63). A aula de Deleuze em que parte do economista keynesiano Daniel Antier, que exploramos na seção 2.3, foi dada em dezembro de 1971. É seguro, então, pensar que Deleuze de fato se colocou a ler Keynes devido à leitura de Klossowski (ou, ao menos, um keynesiano).

¹⁴⁸ Klossowski é um autor que habita os debates teológicos, mesmo se a sua teologia é um resgate nietzscheano de teologias pagãs, sendo crítico do judaico-cristianismo. Assim, não deve-se estranhar o uso de noções como “alma”, que podem ser entendidas de maneira materialista (pagã).

¹⁴⁹ Embora os temas e mesmo algumas noções de Klossowski sejam os mesmos da psicanálise, ele explicitamente desvincula a sua empreitada da dela (KLOSSOWSKI, 2017, p. 84). Deleuze, em carta ao autor, já havia sugerido que o seu livro *Nietzsche e o círculo vicioso* abria uma “via singular de ultrapassagem do freudismo” (DELEUZE, 2018, p. 62). Assim, o fato de Klossowski falar em “fantasma” não deve confundir com o fantasma da psicanálise, já criticado. Em carta, Deleuze esclarece: “jamais vi em sua obra o menor ‘fantasma’, no sentido que não me agrada” (2018, p. 65). Ainda, esclarece Smith, “o conceito [de fantasma] foi retomado em sentido mais técnico na teoria psicanalítica (teoria da fantasia), embora para Klossowski um fantasma não seja, como em Freud, uma formação substitutiva” (2017, p. 6).

terceiro de *simulacro* ou estereótipo (este último sendo um tipo restrito do simulacro)¹⁵⁰.

Começemos com a síntese oferecida por Smith:

primeiro, há *impulsos*, com seus aumentos e quedas de intensidade, suas elevações e depressões, que não têm significado ou objetivo em si mesmos; em segundo lugar, esses impulsos dão origem a *fantasmas*, que constituem a profundidade incomunicável e a singularidade da alma individual; terceiro, sob o constrangimento obsessivo do fantasma, são produzidos *simulacros*, que são a reprodução ou repetição do fantasma através do exagero de estereótipos. *Impulsos, fantasmas, simulacros-estereótipos*: um tríptico circuito (2017, p. 10. Grifo no original).

Entender essa economia da alma é essencial para entender o imbricamento entre economia libidinal e política, além do papel do dinheiro nele, visto que Klossowski coloca o problema do seguinte modo: “Como pode uma emoção voluptuosa ser reduzida a um objeto comodificado e desse modo se tornar, na nossa era de excessiva industrialização¹⁵¹, um fator na economia?” (2017, p. 48). O caminho que vai da emoção voluptuosa ao simulacro, que será representado pelo objeto (um marxista diria mercadoria) e, especialmente, pelo dinheiro, é o que dará a resposta.

Enquanto Klossowski fala em emoção voluptuosa ou pulsão, Deleuze and Guattari “usam o termo ‘desejo’ como uma abreviação para indicar a vida dos impulsos” (SMITH, 2017, p. 38, n. 95). Essa emoção voluptuosa é estritamente ligada à noção de *perversão*: Klossowski adota o conceito de perversão do século XIX, esta sendo qualquer ato sexual que foge da norma reprodutiva (considerada normal). Ele entende a sexualidade como tendo duas propensões: uma como instinto de reprodução da espécie; outra como emoção voluptuosa que precede o ato de procriação. A perversão seria uma fixação voluptuosa antes do momento reprodutivo (KLOSSOWSKI, 2017, p. 49). Klossowski fala então em “perversão polimórfica”, mas retirando a restrição infantil estabelecida na psicanálise (2017, p. 85): somos sempre polimorfos perversos, e é essa a base da civilização industrial — “O fenômeno industrial seria portanto a perversão do instinto de conservar e propagar a espécie” (KLOSSOWSKI, 2017, p. 60). A perversão, separando a emoção voluptuosa da reprodução biológica, é um desvio de uma energia à outra. É como se houvesse uma energia de reprodução guardada que é retirada e então redirecionada à outra forma de produção ou criação, tornando as pulsões a base da civilização:

¹⁵⁰ O estereótipo é uma espécie de “média” social do simulacro, seu modo gregário instituído pelo costume. Por um lado o simulacro pressupõe a existência de estereótipos anteriores: “estereótipos – o que Klossowski às vezes chama de ‘o código dos signos cotidianos’ – que expressam o aspecto gregário da experiência vivida de uma forma já esquematizada pelos usos habituais da percepção e do pensamento”. Por outro lado, ao mesmo tempo, todo estereótipo não é mais que um “cansado, exausto, fatigado” simulacro, resíduos de simulacros fantasmáticos que caíram em um uso comum (SMITH, 2017, p. 9). A emoção voluptuosa associada ao fantasma, também, acaba sendo abrigada nos estereótipos, que são determinados pela fabricação industrial (2017, p. 23).

¹⁵¹ Klossowski não utiliza a noção de “capitalismo”, mas as de “industrialização” e “civilização industrial”.

a unidade básica, metodológica, da teoria econômica, não é o indivíduo, mas as pulsões: “*O verdadeiro produtor ou consumidor não é em absoluto a puramente fictícia unidade do indivíduo, mas antes seus fantasmas impulsivos – ou, como as coisas se encontram, sua alegada anormalidade*” (KLOSSOWSKI, 2017, p. 85. Grifo no original).

Assim, introduz-se o segundo termo da série: o fantasma. A separação entre pulsão e fantasma é mais analítica do que real, visto que o fantasma é o objeto necessário da primeira. O termo “fantasma” “vem do grego *phantasia* (aparência, imaginação), e Klossowski o utiliza para se referir a uma imagem obsessiva produzida em nós pelas forças de nossa vida impulsiva” (SMITH, 2017, p. 6). Essa “imagem obsessiva” não deve ser entendida como uma falsidade “imagética”, mas como um objeto real que move a pulsão produtiva desse mesmo objeto: há uma “*habilidade de cada paixão de fabricar seu objeto*” (KLOSSOWSKI, 2017, p. 63. Grifo no original) — o eco deleuzo-guattariano é gritante. Como Smith explica, “um fantasma ‘é algo’ que agarra a turbulência selvagem da libido, algo que ela inventa como um objeto incandescente”¹⁵². Se apaixonar é o mais óbvio exemplo de um fantasma: o amor é um impulso com uma alta intensidade, mas aquilo com que nos apaixonamos é um fantasma ou imagem obsessiva que vem a dominar a totalidade de nossos impulsos” (2017, p. 7).

Passemos ao terceiro termo: o simulacro. O fantasma “perverso” dá o norte da fabricação do simulacro enquanto objeto externo, material ou imaterial. Este é uma espécie de “tradução social” do objeto fantasmático, que pode ser um objeto útil ou inútil, uma obra de arte ou um ídolo religioso (o autor explicitamente o refere às estátuas de deuses do paganismo antigo). Assim, “simulacros são transcrições de fantasmas, artefatos que *contam como* (ou são *equivalentes a*, podem ser trocados por) fantasmas” (SMITH, 2017, p. 8. Grifo no original). O tema da equivalência é essencial aqui, visto que o fantasma é dito ser *incomensurável*, *incomunicável* e *introcável*, enquanto o simulacro efetuará uma trocabilidade e uma equivalência entre fantasmas. Assim, embora o dinheiro não esgote o conceito de simulacro, ele é um de seus principais avatares, ao menos na sociedade industrial, posto que ele consegue efetuar de maneira exemplar essa troca: “O simulacro, por ser comunicável (talvez até destinado a comunicar a intransmissibilidade do fantasma), introduz trocabilidade: portanto é dinheiro, um signo, ele *conta como outra coisa* que seu material ou arranjo, e é devotado à circulação” (LYOTARD apud KAUFMAN, 2003, p. 115-6. Grifo no original). Como explica Kaufman (2003, p. 116), a diferença entre o fantasma e o simulacro é aquela entre a singularidade e a

¹⁵² Smith está aqui citando o Lyotard de *Economia Libidinal*.

generalidade, entre intercambiabilidade e trocabilidade, pois o simulacro “tenta introduzir uma economia de troca recíproca aonde uma tal economia é constitutivamente impossível” (2003, p. 116).

Sobre essa oposição entre troca e não troca, é necessário voltar ao tema do desvio da energia reprodutiva para a energia perversa da emoção voluptuosa. Smith atenta que “Klossowski à vezes chama esses desvios de *prélèvements*, ‘deduções’ ou ‘débitos’, como se estivesse sacando de uma conta” (2017, p. 23). É importante esse uso das expressões monetárias e bancárias, pois ele reflete um ponto importante do argumento do autor: a passagem da emoção voluptuosa, enquanto desvio da reprodução biológica, para o fantasma, é tida como uma espécie de relação de endividamento ou dádiva, na qual a pessoa que *prélève* da energia reprodutiva está efetuando uma espécie de roubo: não há troca entre energia de reprodução e energia de perversão, mas subtração — “a intensidade do fantasma decorre da ausência do princípio de reciprocidade” (KLOSSOWSKI, 2017, p. 95-6, n. 3). Assim, a troca funciona no registro do simulacro apenas, pois antes, no registro do fantasma, há uma “troca” (subtração sem equivalência) entre energia reprodutiva e energia perversa, que dá na emoção voluptuosa e no fantasma. Nessa “troca” de energia há uma espécie de barganha entre o indivíduo e o fantasma que o atormenta, que define quanta energia será desviada ao fim perverso (cf. KLOSSOWSKI, 2017, p. 91). O argumento de Klossowski é difícil, então vale insistir: essas forças que são “deduzidas” [*prélevée*; “subtraídas”] do instinto de reprodução formam a “matéria bruta” para o fantasma, que será “interpretado” pelas emoções. O fantasma aqui funciona como um objeto fabricado.

Esse uso do fantasma por uma força impulsiva [*force pulsionnelle*] coloca seu preço na emoção, que se torna inextricavelmente ligada a esse uso [*qui se confond avec cet use*]; no entanto, a perversão quer que as emoções provocadas pelo seu uso do fantasma sejam *insubstituíveis*. É aqui que surge a primeira valoração de uma emoção vivida: um impulso que consideramos *pervertido* (porque recusa a *realização gregária da unidade individual* na função procriadora) se oferece em sua intensidade como algo intercambiável, sem preço. E embora a unidade do indivíduo possa ser completa fisiologicamente, em sua aparência corporal, de certa forma ela é aqui trocada pelo *fantasma*, sob cuja coerção é agora exclusivamente mantida (KLOSSOWSKI, 2017, p. 49. Grifos no original).

A “valoração” dos impulsos, que se colocam como sem preço estimável, acontece, pois eles são trocados pela energia de manutenção do indivíduo, energia *reprodutiva*, havendo aqui uma troca libidinal primeira, que barganha com o fantasma.

Nada na vida dos impulsos parece ser gratuito, propriamente falando. Assim que uma interpretação dirige seu desenvolvimento (a luta das emoções para se manterem contra o instinto de reprodução), intervém uma avaliação e, portanto, um *preço*. Mas quem acaba por arcar com o custo, quem vai pagar, de uma forma ou de outra, é o sujeito [*suppôt*] que constitui o *lugar* onde a luta é travada, onde um compromisso possível

ou inatingível é disputado e negociado – *o próprio corpo* (KLOSSOWSKI, 2017, p. 65. Grifo no original).

Para entender melhor esse ponto, é necessário esclarecer sobre a categoria de *suppôt* ou de sujeito e introduzir a importância de categoria de *necessidade*, e, através de ambas, adentrar o argumento a propósito da repressão desejante. Como esclarece Smith (2017, p. 31-2, n. 26), “o termo do francês arcaico *suppôt* traduz o termo do latim *suppositum*, que na filosofia escolástica geralmente indicava uma realidade substancial considerada em sua totalidade, e especificamente, um ser dotado de razão; enquanto tal, era usado como um sinônimo de ‘pessoa’ ou de ‘indivíduo’. [...] Klossowski sempre usa o termo em seu sentido escolástico”. Por isso, o *suppôt* pode ser entendido da maneira próxima à noção de “sujeito” (como também aponta Smith) como entendida no estruturalismo e no assim chamado “pós-estruturalismo”, visto que ele é ao mesmo tempo o local e o resultado de uma batalha de forças imanentes e de uma espécie de repressão resultante dessa batalha: “A primeira força de repressão a emergir nos impulsos é a *formação de um agente da unidade orgânica e psíquica*, uma repressão que corresponde, para o agente, ao *constrangimento ao qual ele é sujeito pelo combate entre impulsos conflitivos durante a constituição dessa unidade*” (KLOSSOWSKI, 2017, p. 79-80. Grifo no original). O *suppôt* é a unidade orgânica e psíquica que sobrevoa as forças e pulsões imanentes em conflito, a instância soberana sobre forças múltiplas e centrífugas. O *suppôt*, entretanto, não deixa de ser um fantasma, o mais forte dentre eles (ao menos nos momentos de estabilidade orgânica e psíquica), que é o objeto da pulsão conservativa quando ela leva a melhor no jogo violento de emoções voluptuosas e fantasmas — “nosso fantasma fundamental é o ego ou o *suppôt*, uma entidade complexa e frágil que concede ambas unidade psíquica e orgânica ao caos movente dos impulsos” (SMITH, 2017, p. 9). O *suppôt*, enquanto esta instância orgânica de reprodução do “sujeito”, se relaciona diretamente com a *necessidade* enquanto categoria de reprodução, e é assim que se estabelece o link entre a emoção voluptuosa e as “normas econômicas”, ligando uma repressão interna ao regime das pulsões a uma repressão institucional:

É essa repressão inicial dos impulsos que forma a *unidade orgânica e psíquica do sujeito [suppôt]*. [...] Essa repressão e, portanto, esse conflito, será prolongado fora do sujeito [*suppôt*] enquanto sua unidade individual for integrada e, portanto, definida por uma hierarquia de valores traduzida em uma hierarquia de necessidades. *Essa hierarquia de necessidades é a forma econômica de repressão que as instituições existentes impõem pela e através da consciência do sujeito às forças imponderáveis de sua vida psíquica* (KLOSSOWSKI, 2017, p. 48. Grifo no original).

A necessidade (*besoin*), do ponto de vista da reprodução do organismo (entendido em sentido biopsíquico), é o que reduz as forças — às reprime — ao sujeito (*suppôt*), ligando-o à hierarquia social e econômica. (Não vem daqui a inspirações de Deleuze & Guattari para ligarem a síntese

de consumo ao sujeito?). Assim, a virada de chave na discussão sobre a repressão como feita por Klossowski, que será louvada e seguida por Guattari, será o de pensar a repressão como acontecendo já na natureza do próprio desejo, saindo de um dualismo desejo-sociedade. Como Klossowski coloca, “se estas forças [impulsivas] são expressas especificamente em acordo com normas econômicas existentes, então elas mesmas criam a sua própria repressão [elles se créent elles-mêmes leur propre répression], assim como os meios de romper [com] a repressão ao qual elas são sujeitas em diferentes graus” (2017, p. 48. Grifo no original). Assim, as pulsões imanes, as emoções voluptuosas, são cooptadas pela “sociedade industrial” na direção da reprodução do *suppôt*. “Tal é o paradoxo que Klossowski localiza no cerne do regime industrial: ele é por natureza *perverso*, alimentado por uma emoção voluptuosa que foi desviada de seu papel procriador, mas pega essa energia desviada e a coloca a serviço da manutenção da unidade de o sujeito econômico (o *suppôt*)” (SMITH, 2017, p. 24). A energia perversa que foi em um primeiro momento retirada da energia reprodutiva biológica é agora recolocada a serviço da reprodução social, reprimindo a própria dinâmica das emoções voluptuosas e dos fantasmas: “No regime industrial, os afetos foram reconfigurados em uma mera demanda por bens, o que é uma inversão antagonista de seu próprio ser” (KLOSSOWSKI, 2017, p. 51). O capitalismo, então, passa a produzir e suprir necessidades de acordo com as normas sociais estabelecidas, produzindo simulacros — que ignoram as distinções entre útil e supérfluo e entre necessidade e fantasia (COCCO; CAVA, 2018, p. 177) — para os fantasmas.

Tendo introduzido o argumento sobre a repressão como exposto por Klossowski, antes de seguir à sua discussão sobre o dinheiro, abrimos um parêntese sobre a questão da repressão em Deleuze & Guattari, que, nesse ponto, o seguem. Embora não seja raro um entendimento de *O anti-Édipo* como um manifesto desejante espontaneísta, essa leitura é contrária ao argumento dos autores. Guattari salientava: “Estou longe de qualquer ideia de espontaneísmo no campo da economia do desejo: [...] Não tenho nada a ver com a mitologia libertadora do desejo pelo desejo” (1986, p. 177. Grifo no original). Pelo contrário, o espontaneísmo do desejo é o outro lado da moeda do argumento que entende a repressão enquanto mera repressão social sobre um desejo naturalizado (o que Deleuze & Guattari tendem a apontar no freudo-marxismo). Isso não quer dizer, evidentemente, que não exista algo como a repressão social capitalista, mas que ela não deve ser entendida em dualismo com um desejo supostamente livre. Como esclarece Jacques Donzelot em resenha de *O anti-Édipo*,

Para Deleuze e Guattari a repressão é inseparável da auto-repressão própria da lógica do capitalismo, que só pode existir libertando a produção genérica, mas contendo-a em limites tais que não permitam que isso se esgueire por todos os lados. Ela não é

pois uma condição exterior do capitalismo mas a sua contradição interna. A questão fundamental que *O Anti-Édipo* coloca é pois a seguinte: se o capitalismo é tanto mais poderoso quanto mais produção libertar, e por conseguinte mais desejo, como é que consegue resistir? Tendo em consideração que não basta dizer que o consegue através da repressão, mas que é necessário explicar como é que esta é possível, quais as relações que existem entre a sua eficácia e o desejo (1976, p. 171).

Deleuze & Guattari, portanto, sustentarão que o recalçamento, essa forma de repressão do desejo pelo desejo, depende da repressão social, que se articula à própria dinâmica produtiva do desejo, que é levado a desejar a própria repressão. Não é a repressão social que é compreendida a partir de um recalçamento psíquico; não é, também, o contrário, como se o recalçamento psíquico fosse uma instanciação da repressão social; essas duas possibilidades ainda pecam por separar produção social e desejante. É um e mesmo processo de repressão social-desejante em que as forças produtivas do desejo são simultaneamente recalçadas e reprimidas em prol da reprodução social e suas normas, mas reprimidas por força do próprio desejo. Como Klossowski, eles também enfatizaram o papel da necessidade e do sujeito — da síntese de consumo — nesse processo: “as forças de repressão sempre tiveram necessidade de Eus atribuíveis, de indivíduos determinados, sobre os quais elas pudessem se exercer” (DELEUZE, 2006 [1968b], p. 178). Guéron sintetiza:

Não se trata, como quiseram as correntes freudomarxistas, de ter o desejo instalado no sujeito — no “indivíduo”, que seja — e identificar a repressão à relação social, como se a fórmula desejo versus repressão equivalesse a indivíduo versus sociedade. Trata-se, em vez disso, de identificar o próprio processo pelo qual se constituiu o “indivíduo” como uma violência construída no contexto de uma determinada relação social de produção¹⁵³ (2020, p. 38-9).

Agora passamos finalmente ao papel que o dinheiro tem na teoria de Klossowski. Segundo Smith (2017, p. 21-2), o objetivo de Klossowski não é liberar o mundo dos impulsos

¹⁵³ Toda essa discussão sobre a repressão nos remete a Foucault (1988) e a crítica da “hipótese repressiva”, vagamente atribuída ao ar dos tempos freudo-marxista (Foucault se refere explicitamente a Reich, entretanto). Todavia, *A vontade de saber* foi publicado em 1977, cinco anos após *O anti-Édipo*. Se Deleuze & Guattari concordariam com o ponto de Foucault ao criticar a mitologia espontaneísta e o dualismo, discordariam em dizer que não há repressão social. Guattari esclarece anos depois: “eu não seguirei Michel Foucault em “A vontade de saber”, quando ele parece considerar que uma tendência geral à repressão sexual e o crescimento do capitalismo não foram concomitantes. Provavelmente, há sempre um pouco, mais ou menos, ‘tanta sexualidade’ de uma época à outra! Mas a questão da repressão é bem outra! Ela se refere à natureza do desejo associado a esta sexualidade. A expansão contemporânea dos discursos relativos à sexualidade que sublinha com razão Michel Foucault não constitui em nada uma atenuação dessa repressão. Bem ao contrário! É verdade que todas as formações de poder preocupam-se hoje cada vez mais com a sexualidade: mas é justamente para melhor sujeitá-la aos códigos capitalistas, é para miniaturizar e interiorizar sua repressão. Toda dificuldade provém, talvez, aqui, de que Michel Foucault não coloca nunca suas questões em termos de desejo, mas unicamente de sexualidade” (GUATTARI, 1988 [1979], p. 114. Grifo nosso). Lima (2022, p. 10-1) chama atenção para “a maneira singular com que Guattari, ao longo de toda sua obra, nunca deixou de mobilizar a ideia de repressão, mesmo e sobretudo quando buscava acompanhar as transformações do exercício e da natureza do poder a partir das metamorfoses do capitalismo e de sua concepção do inconsciente”. Conferir, por fim, a distinção proposta por Guattari (2022 [1977b], p. 135-6) entre “repressão pesada” e “repressão leve”, na qual alguns aspectos do que Foucault colocaria sob a égide do poder em seu aspecto produtivo parecem cair sob a segunda categoria.

da repressão pelo *suppôt* ou pela economia, mas é antes demonstrar como a comodificação é inerente aos impulsos, dada a sua habilidade de criar seu próprio objeto, o que explica o porquê deles poderem ser comercializados e tornados em mercadorias. Como o autor mesmo coloca (KLOSSOWSKI, 2017, p. 47), há um “caráter mercantil da vida impulsiva que reside no coração dos indivíduos”, e foi ignorado a partir do momento em que os ídolos religiosos (simulacros) começaram a ser considerados “inúteis”, dando início a uma era onde impera a noção moderna de que o *pathos* não pode ser precificado (segundo o autor, o paganismo antigo observava a relação entre valoração social, inclusive mercantil, e o fantasma, via produção de simulacros). A tese de Klossowski, portanto, não é que a comodificação dos afetos seja uma deturpação da natureza deles, mas que faz parte do seu desenvolvimento sócio-libidinal, mesmo se há efetivamente uma diferença de natureza entre a emoção voluptuosa-fantasma e o simulacro, trocado por eles. Um ponto curioso do argumento do autor, ainda, é sobre uma espécie de condição de possibilidade da precificação que passa por um argumento quase-marxista que poderíamos chamar de um “cercamento do desejo”, que passa por separar alguém de sua capacidade de fruir uma emoção para então poder precificá-la:

A emoção voluptuosa (não comunicada ou incomunicável) é sobretudo *indiferente*: não tem valor enquanto puder ser experimentada por todos e por todos. Mas assim que alguém que ainda é *capaz* de vivê-la não tem mais *meios* de vivê-la imediatamente, a emoção deixa de ser indiferente e ganha em valor. [...] Tal é o projeto mercantilizador da emoção voluptuosa. No entanto, pensar nesta operação como um ato vergonhoso empreendido apenas para o lucro é cegar-se para a natureza da sensação voluptuosa (KLOSSOWSKI, 2017, p. 67-8. Grifo no original).

Há um tipo de cercamento que separa alguém da realização de sua emoção voluptuosa de fantasma em um simulacro, fazendo, então, que o simulacro se torne precificável. É aí que o dinheiro, enquanto simulacro desigualmente distribuído, pode precificar os diferentes fantasmas, que, enquanto tais, seriam “introcáveis” ou “incomunicáveis”: “Já que os fantasmas são incomunicáveis, nenhuma troca direta é possível entre indivíduos no nível de suas perversões. Um *simulacro* de comunicação de fato existe, mas só pode ser provido pelo dinheiro” (SMITH, 2017, p. 26). O dinheiro tem, portanto, uma função de transubstancialização entre emoção voluptuosa e “valor de mercado” (KLOSSOWSKI, 2017, p. 71), e, devido a essa capacidade de ser trocado por qualquer fantasma, o dinheiro se torna, na sociedade capitalista, o fantasma por excelência: “o dinheiro em si não é outra coisa que um fantasma que corresponde a um fantasma” (KLOSSOWSKI, 2017, p. 72. Grifo no original). O argumento de Klossowski passa pela noção de abstração, pela força que o dinheiro teria em se abstrair da multiplicidade intensiva dos fantasmas exatamente para captá-lo e convertê-lo em simulacro trocável: “Porque o fantasma perverso é fundamentalmente ininteligível e não-trocável,

somente a moeda é suficientemente abstrata para constituir seu equivalente inteligível universal” (KLOSSOWSKI, 2017, p. 89; p. 68-9). Essa abstração do dinheiro faz com que ele se torne o objeto do desejo, o objeto da emoção voluptuosa, e que substitua a multiplicidade fantasmática por uma espécie de fantasma abstrato, dinheiro que substitui fantasmaticamente os diferentes objetos do desejo de que o dinheiro é via de acesso: “Se o fantasma requer um gasto *medido em dinheiro* [*déterminée en numéraire*], o dinheiro irá expressar o equivalente concretizado do dinheiro, do qual a riqueza será representada pelo poder de compra do dinheiro. [...] O dinheiro, mesmo quando representa e garante o que existe, agora se torna um signo do *que não existe*, nomeadamente, o fantasma” (KLOSSOWSKI, 2017, p. 69. Grifo no original).

Dada essa conexão pulsão-fantasma-simulacro (dinheiro), Klossowski (2017, p. 55; p. 70; cf. NOYS, 2017)) (inspirado em Sade) utiliza a ideia da *prostituição universal* para qualificar a economia da sociedade industrial — uma prostituição *de facto* material e moral — na medida em que são os corpos mesmos que se vendem e se trocam, através de suas pulsões e fantasmas. Marx já havia sugerido a imagem da prostituição para pensar a condição do trabalhador no capitalismo¹⁵⁴, mas ali a imagem ainda era utilizada para falar da exploração do trabalho, enquanto em Klossowski a imagem serve para pensar as relações econômicas *tout court*, na medida em que são a realização institucional das emoções voluptuosas e dos afetos mais “profundos”¹⁵⁵. Conquanto a imagem da prostituição para pensar as relações econômicas em geral possa ser problematizada de um ponto de vista feminista¹⁵⁶ (cf. NOYS, 2017, p. 169), o essencial é reter que a noção de *prostituição universal* enquanto determinante da “sociedade industrial” é, para Klossowski, indício do imbricamento material e moral entre pulsões e normas econômicas.

Giuseppe Cocco e Bruno Cava (2018; 2020) se apropriam do trabalho de Klossowski em uma direção já bastante marcada pela obra de Deleuze & Guattari. Parte central de sua

¹⁵⁴ “A prostituição é somente uma expressão *particular* da prostituição universal do *trabalhador* e, posto que a prostituição é uma relação na qual entra não só o prostituído, mas também o prostituidor – cuja infâmia é ainda maior – assim cai também o capitalista etc., nessa categoria” (MARX, 2010a, p. 107).

¹⁵⁵ Nos *Grundrisse*, na verdade, Marx utiliza a imagem de modo a pensar as relações monetárias em geral, em um sentido mais próximo ao de Klossowski, mas sem o destaque à natureza das pulsões: “A permutabilidade de todos os produtos, atividades e relações por um terceiro, por algo que pode ser, por sua vez, trocado *indistintamente* por tudo – logo, o desenvolvimento dos valores de troca (e das relações monetárias) é idêntico à venalidade e à corrupção universais. A prostituição generalizada aparece como uma fase necessária do caráter social dos talentos, das capacidades, das habilidades e das atividades pessoais. Expresso de forma mais polida: a relação universal de utilidade e de usabilidade” (2011, p. 110. Grifo no original). Em Marx, ainda, a imagem parece ter um caráter moralizante que em Klossowski desaparece.

¹⁵⁶ Para um uso positivo das noções de prostituição e/ou cafetinagem, nesse sentido de crítica do capitalismo cf. ROLNIK, 2017; NOYS, 2017; COCCO; CAVA, 2018. Também vai nessa direção, inclusive com acento feminista, Paul Preciado (cf. FORTES, 2023).

abordagem do tema da moeda é salientar como o dinheiro é atravessado e movido por *corpos*, corpos vivos e desejanter, o que faz com que a moeda seja, finalmente, *moeda viva*, como dá o título de Klossowski.

O dinheiro não é inerte; não é um equivalente universal ou um mero meio [*medium*] para trocas. É de fato moeda viva, atravessada por intensidades e polaridades apaixonadas, totalmente implantada com corpos. [...] Moeda não é meio [*medium*]; este é um atributo do corpo desejanter, que é um meio [*medium*] humano, demasiado humano. A moeda viva flui através de corpos, objetos e impulsos de acordo com uma economia libidinal. Está viva! (COCCO; CAVA, 2018, p. 178).

Assim, são os corpos que se tornam a base da moeda e da valoração: “a infra-estrutura econômica nada mais é do que o complexo libidinal dos corpos vivos, sobre o qual tudo pode ter um valor” (COCCO; CAVA, 2018, p. 180). Os autores salientam, também, como o simulacro é uma produção que excede os limites da utilidade e da necessidade, levando o funcionamento da economia capitalista para além de qualquer hierarquia entre produtivo e não produtivo, útil e inútil, criando uma tensão entre o sujeito aparentemente racional e a lógica constitutiva do excesso própria ao desejo (COCCO; CAVA, 2018, p. 179; 181). Assim, ponto essencial de sua leitura, é que, com o capitalismo e a submissão de toda a vida das pulsões à lógica do capital — quando o dinheiro se torna o fantasma por excelência —, os corpos se tornam essa espécie de moeda viva que circula pelos circuitos monetários:

o dinheiro nada mais faz do que instalar uma circulação generalizada e mais intensa dos próprios afetos corporais. [...] se o dinheiro deveria ser a mediação entre os corpos produtivos e o capital, então os corpos se tornam mediações para o dinheiro, a verdadeira força governante da produção. *O dinheiro deixou de ser mediação produtiva: são os corpos que se tornaram mediação produtiva para o dinheiro* (COCCO; CAVA, 2018, p. xiii).

Se lembrarmos que a “unidade mínima” da análise econômica não é o indivíduo (*suppôt*), mas as pulsões, sabendo que as pulsões produzem como objeto o fantasma — este sendo substituído pelo fantasma monetário —, é em relação ao dinheiro que as pulsões corporais se movem.

2.7 Corpo sem órgãos, *socius* como corpo pleno e a antiprodução

Para finalizar esse capítulo sobre a ontologia social de base dos capítulos subsequentes, resta explicar sobre um difícil conceito deleuzo-guattariano: o de corpo sem órgãos. Esse conceito abre o caminho para noções importantíssimas como as de *socius*, corpo pleno e antiprodução. O conceito de corpo sem órgãos possui certa equivocidade na obra dos autores, tanto de uma obra para outra (por exemplo, o diferente uso do conceito em *Lógica do sentido*, em *O anti-Édipo* e em *Mil platôs*) quanto internamente à mesma obra — essa equivocidade, entretanto, funciona mais por complementariedade e deslocamentos de sentido do que por contrariedade. Em *O anti-Édipo* o conceito é utilizado tanto no sentido em que já aparecera em

Lógica do sentido, enquanto campo pré-pessoal e pré-orgânico de intensidades múltiplas, quanto em um sentido mais “cósmico” e sócio-político, que aqui nos interessa. O que chamamos de sentido “cósmico” do corpo sem órgãos está relacionado ao funcionamento mesmo da ontologia maquínica deleuzo-guattariana e ao funcionamento das sínteses do inconsciente. Assim, o corpo sem órgãos é um “enorme objeto não diferenciado” que aparece como um terceiro termo em relação aos termos binários do maquinismo produtivo da primeira síntese: da série binário-linear fluxo-objeto, própria da síntese conectiva de produção, aparece o corpo sem órgãos como terceiro termo (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 20). Esse terceiro termo, que está para além e para aquém das conexões maquínicas, grande corpo indiferenciado, é relacionado a um problema de natureza mereológica: “O corpo sem órgãos é produzido como um todo, mas no seu próprio lugar, no processo de produção, ao lado das partes que ele não unifica nem totaliza. [...] O todo não só coexiste com as partes, como também é contíguo a elas, produzindo à parte, e aplicando-se a elas¹⁵⁷” (2010 [1972], p. 63-4). O corpo sem órgãos, é, portanto, uma espécie de todo formado como excesso ou excedente em relação às conexões binárias fluxo-objeto, mas, e isso é fundamental, deve ser entendido como totalidade distributiva, não como totalidade coletiva — um todo aberto antes que uma totalidade totalizante (cf. LAZZARATO, 2010). O tipo de totalidade formada pelo corpo sem órgãos não deve ser pensado como uma totalidade relacional na qual todas as relações são englobadas — forma do todo totalizante, dependente de relações interiores aos termos —, mas como uma totalidade entre outras, produzida contiguamente ao lado das partes, visto que fruto de uma exterioridade das relações aos termos¹⁵⁸. O todo distributivo que é o corpo sem órgãos não é uma totalidade relacional englobante pressuposta por todo termo e relação local, mas é um resultado, um produto, das relações locais exteriores a seus termos, que produzem um todo de maneira igualmente exterior (o que Deleuze & Guattari chamam de todo “ao lado” das

¹⁵⁷ “essa noção de ‘corpo-sem-órgãos’, que é uma aporia, um conjunto sem partes, uma totalidade que não é a totalidade de partes, mas que existe ao lado das partes” (GUATTARI, 2016, p. 67).

¹⁵⁸ Lazzarato (2010), em seu texto sobre os dois modos de totalização, destaca a conexão com a exterioridade ou interioridade das relações aos termos. A exterioridade das relações é colocada por Deleuze, desde seu primeiro livro, sobre Hume (2012 [1953]), como a operação de pensamento que abre o caminho para um empirismo superior, o empirismo transcendental, que está relacionado com o que podemos chamar de um *materialismo transcendental*, que é a base metafísica de *Capitalismo e esquizofrenia*. Com a exterioridade das relações “o verdadeiro mundo empirista desdobra-se pela primeira vez em toda a sua extensão: mundo de exterioridade, mundo em que o próprio pensamento está numa relação fundamental com o Fora, mundo onde há termos que são verdadeiros átomos, e relações que são verdadeiras passagens externas — mundo onde a conjunção ‘e’ destrona interioridade do verbo ‘é’, mundo de Arlequim, mundo disparatado e de fragmentos não totalizáveis onde nos comunicamos por meio de relações exteriores” (DELEUZE, 2006 [1972b], p. 212. Grifo nosso).

partes)¹⁵⁹. Nesse sentido, o corpo sem órgãos não é a “base” da produção (desejante), mas se assenta *sobre* ela (2010 [1972], p. 24). É assim que o corpo sem órgãos possui um sentido cósmico, como a totalidade aberta que está além e aquém das conexões binárias de máquina, como a imensidão indiferenciada de conexões virtuais.

Entretanto, há um segundo sentido do corpo sem órgãos, relativo de imediato à problemática sócio-política, em que ele será relacionado ao que os autores chamam de *socius* ou de *corpo pleno*. Enquanto no sentido cósmico o corpo sem órgãos pode ser dito estar para além do *socius*, nesse segundo sentido o corpo sem órgãos é tornado o corpo sem órgãos de uma forma social — e de um inconsciente — específicos. É assim que Deleuze & Guattari identificarão em cada uma das máquinas sociais um corpo sem órgãos tornado corpo pleno específico: a máquina territorial primitiva remete ao corpo pleno da *terra*; a máquina despótica bárbara remete ao corpo pleno do *déspota*; a máquina capitalista civilizada remete ao corpo pleno do *capital-dinheiro* (a dinâmica de cada máquina é objeto de nossos terceiro e quarto capítulos). Se colocarmos em linguagem conjuntista, podemos dizer que o corpo sem órgãos cósmico contém o corpo sem órgãos enquanto corpo pleno de uma sociedade; podemos dizer também que o corpo pleno é um caso do corpo sem órgãos cósmico, uma redução deste a determinados limites: “O *socius* não é uma projeção do corpo sem órgãos; este é que é, sobretudo, o limite do *socius*, sua tangente de desterritorialização, o último resíduo de um *socius* desterritorializado. O *socius*, isto é, a terra, o corpo do *déspota*, o *capital-dinheiro* são corpos plenos vestidos, como o corpo sem órgãos é um corpo pleno nu; mas este está no limite, no fim, não na origem” (2010 [1972], p. 371). É nesse sentido que o corpo sem órgãos cósmico é acompanhado de um corpo sem órgãos articulado aos limites de um dado *socius* e do que ele deixa ou não passar dos fluxos de desejo — “O problema geral das sociedades é *ligar o desejo*, quer dizer, submeter seu modo de distribuição esquizofrênico a um regime de disjunções exclusivas, de regras diferenciadas, de distribuições estáveis, instauradoras de uma ordem social reprodutível” (LAPOUJADE, 2015, p. 158. Grifo no original). O corpo sem órgãos enquanto *socius*, assim, é uma *superfície de registro*, em que a produção desejante das sínteses conectivas é registrada, seja enquanto inscrição diretamente nos corpos da máquina primitiva, seja enquanto registro da Lei e do livro contábil do *déspota* e do capitalista. Como atenta Jon Roffe, essa superfície não pode ser entendida separadamente do que é registrado ou inscrito nela:

¹⁵⁹ É válido mencionar que essa maneira de pensar a relação partes-todo no maquinismo e no corpo sem órgãos é análoga à maneira que Deleuze compreende a relação modos/atributos e substância em Spinoza, na qual a substância é produto daqueles, formando um spinozismo sem substância. Não é à toa que Deleuze & Guattari cheguem a comparar o corpo sem órgãos e a substância spinozana (2010 [1972], p. 408-9, n. 28).

a noção de superfície absoluta é uma que não pode ser concebida como se estivesse fora ou abaixo daquilo que a ocupa – os próprios temas mnêmicos, e a inscrição social nada mais é do que a constituição de uma memória social para Deleuze e Guattari – mas os possui como modificações desta própria superfície. Em vez de ser uma mesa sobre a qual foi colocado um vaso de flores, ou um pedaço de papel riscado com grafite ou tinta, ele se assemelha muito mais à superfície do oceano, cujas características são suas próprias variações (2017b, p. 593).

Há uma série de elementos que devem ser bem entendidos para captar a importância da noção de corpo pleno na maquinaria conceitual aqui proposta. Vamos por partes. Em primeiro lugar, é válido perguntar porque se fala em *socius*, e não, por exemplo, em sociedade. Em aula de dezembro de 1971, Deleuze esclarece: “chamo *socius* não à sociedade, mas uma instância social particular que desempenha o papel de corpo pleno. Toda a sociedade é apresentada como um *socius* ou corpo pleno sobre o qual gotejam fluxos de toda natureza, os quais são cortados” (2021, p. 43). Jason Read aproxima a noção de *socius* da noção althusseriana de “efeito sociedade”, ambas diferindo da noção empiricista e reificante de “sociedade”. Não há uma “sociedade” dada, mas uma forma específica de causação em que dado conjunto de relações remete a uma instância tida como a entidade sociedade:

o que é um efeito do modo de produção e sua extração particular de trabalho excedente, o tipo particular de sociabilidade, como no despotismo, é mal reconhecido como uma causa (e, portanto, em certo sentido funciona como uma causa) trabalhando para garantir e normalizar as relações próprias desse modo de produção. Este é o problema do que Althusser chamou de ‘efeito de sociedade’ (*l’effet de société*) ou o que Deleuze & Guattari chamam de ‘*socius*’ (READ, 2003b, p. 41).

O comentário de Sibertin-Blanc também vai na linha de aproximação com preocupações althusserianas:

Todo modo de produção social suscita, como condição de sua própria reprodução, a formação de uma instância especial que funciona como um corpo pleno (do qual o corpo sem órgãos *stricto sensu* ocupa a posição limite de um corpo pleno dessocializado) que polariza os investimentos coletivos do desejo do qual os agentes e as relações sociais são o objeto. Denominado *socius*, tal instância sóciolibidinal de antiprodução mediatiza, assim, a maneira pela qual o desejo investe o campo social e, conseqüentemente, a maneira pela qual indivíduos e grupos sociais se relacionam com suas próprias condições de existência (2022, p. 42).

Esses aspectos do *socius* podem ser aproximados de dois aspectos da teoria da ideologia como proposta por Althusser: em primeiro lugar, a ideologia é por este entendida como a maneira imaginária que dado conjunto de agentes se relaciona com as suas próprias condições de reprodução; em segundo lugar, a ideologia é, para Althusser, uma constante social: não existe sociedade sem ideologia. A produção social, para Deleuze & Guattari, necessariamente implica

um dado *socius* como corpo pleno¹⁶⁰ que, influi ou reflui na própria dinâmica da produção desejante-social: o corpo sem órgãos é “perpetuamente re-injetado na produção” (2010 [1972], p. 21). Ou seja, como o regime das sínteses passivas do inconsciente, que determina a produção sócio-libidinal, deve ser entendido sempre já enquanto ciclo *reprodutivo*, a primeira síntese, de conexão, sofre, em seu funcionamento, influência do próprio modo de registro próprio da segunda síntese, na qual aparece o corpo sem órgãos enquanto superfície de registro, fazendo com que o corpo pleno não apenas registre as produções, mas faça parecer como se ele as produzisse.

Assim, introduzimos o problema de como pensar a causalidade própria à relação produção desejante-corpo pleno/*socius*, além do conceito que lhe refere: o de *quase-causalidade*. Como os autores colocam, o *socius* “não se opõe às forças produtivas em si mesmas”, mas se assenta sobre a produção, “constitui uma superfície na qual se distribuem as forças e os agentes de produção, de modo que se apropria do sobreproduto e atribui a si próprio o conjunto e as partes do processo, que, então, parecem emanar dele como de uma quase-causa” (2010 [1972], p. 22). A relação de quase-causalidade é o que faz com que haja uma espécie de inversão causal, pois a produção desejante *aparece* causada ela mesma pelo corpo pleno: o (mais-)valor aparece fruto do capital, não do trabalho; as grandes obras e a colheita aparecem como realizações do déspota (rei, faraó, imperador), não dos camponeses ou escravos. Assim, como coloca Read,

Essa aparência é frequentemente descrita como uma inversão de causa e efeito, na qual os efeitos de uma determinada atividade ou prática aparecem como sua causa. Essa aparência ou atitude, no entanto, não pode ser descartada como um simples efeito ou epifenômeno – ela tem sua própria efetividade ao ser incorporada aos atos, ideias e comportamentos do conjunto das relações humanas dentro de um modo particular de produção. É, portanto, o que Deleuze & Guattari chamam de quase-causa [...]. Para Deleuze & Guattari, uma quase-causa é uma entidade paradoxal porque envolve a causalidade retroativa e a efetividade do que é em si um efeito. Esse efeito, a aparência ou atitude em relação ao que aparece como pressuposto de um modo de produção, ou mais geralmente o que parece estar fora da historicidade e da história da prática e da produção, é ele mesmo uma causa na medida em que molda e afeta as atitudes daqueles que vivem dentro desse modo particular de produção (2003b, p. 42).

O conceito de quase-causa, utilizado em *O anti-Édipo* para descrever a forma de causalidade do corpo pleno para a produção, já havia sido utilizado por Deleuze em *Lógica do sentido* para falar sobre a forma de causalidade que vai dos corpos para os efeitos incorporais, quanto da causalidade entre os próprios efeitos incorporais. Ali Deleuze chega a ligar a quase-causa com uma *causalidade imanente*:

¹⁶⁰ “um corpo pleno qualquer — seja o corpo da terra ou do déspota, seja uma superfície de registro, um movimento objetivo aparente, um mundo perverso enfeitado fetichista — sempre pertence a todos os tipos de sociedade como constante da reprodução social” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 24).

Um tal efeito não é em absoluto uma aparência ou uma ilusão; é um produto que se estende ou se alonga na superfície e que é estritamente co-presente, coextensivo à sua própria causa e que determina esta causa como causa imanente, inseparável de seus efeitos, puro *nihil* ou *x* fora de seus efeitos. Tais efeitos, um tal produto, são habitualmente designados por um nome próprio ou singular (1974 [1969a], p. 73).

Tais nomes singulares que designam, ali, o efeito incorporal, podem ser ditos, exatamente, *a Terra, o Déspota, o Capital*, como será feito em *O anti-Édipo*, posto que estes designam precisamente esta quase-entidade singular que será tomada *em aparência* como a causa da produção em sua multiplicidade. Pensar o corpo pleno enquanto quase-causa, com o auxílio da teoria dos incorporais de *Lógica do sentido*, também nos ajuda a entender a natureza dessas entidades, como *O Capital* ou *o capitalismo*, que, muitas vezes, são ditas não existirem propriamente, afirmação baseada em um empirismo ingênuo. Como Deleuze (1974 [1969a]) coloca, não só os incorporais existem como efeitos dos corpos, como *insistem* enquanto quase-causalidade que reflui e determina a própria natureza dos corpos. O capital, enquanto relação social, certamente não é uma entidade da mesma natureza que uma cadeira ou um bolo de chocolate, mas não é por isso que ele não deve ser encarado em toda a sua realidade.

Uma das fontes de Deleuze & Guattari para a construção do conceito de corpo pleno é a própria obra de Marx. Como eles colocam, a produção social implica um *corpo pleno determinado como socius*, e qualificam: “É dele [corpo pleno] que Marx diz: não é o produto do trabalho, mas aparece como seu pressuposto natural ou divino” (2010 [1972], p. 22). Em seu texto sobre as *Formas que precederam a produção capitalista*, Marx afirma que as condições de produção são sempre atravessadas por uma *aparência dada por pressupostos tidos como naturais ou divinos*. Marx, inclusive, nas duas vezes em que utiliza a qualificação de pressupostos *divinos* (a de *naturais*, desacompanhada de “divinos”, aparece várias vezes), remete à terra e ao Estado¹⁶¹, como nas duas máquinas pré-capitalistas de Deleuze & Guattari. Ao mencionar pressupostos naturais ou divinos, Marx está tentando pensar a natureza daquilo que aparece aos agentes sociais como sendo um dado naturalizado, um ponto de partida *em aparência* necessário, a-histórico, não produzido e não problematizado pelos (re)produtores da

¹⁶¹ “A terra é o grande laboratório, o arsenal, que fornece tanto o meio de trabalho quanto o material de trabalho, bem como a sede, a *base* da comunidade. Eles se relacionam com a terra, ingenuamente, como *propriedade da comunidade*, e da comunidade que se produz e reproduz pelo trabalho vivo. Somente como parte, como membro dessa comunidade, cada indivíduo singular se comporta como *proprietário* ou *possuidor*. A *apropriação* real pelo processo do trabalho se realiza sob esses *pressupostos*, que não são eles mesmos *produto* do trabalho, mas aparecem como seus pressupostos naturais ou *divinos*” (MARX, 2011, p. 389. Grifo no original). “Como a comunidade, não obstante aqui já *produto histórico*, não só de fato, mas já reconhecida enquanto tal, e, por isso mesmo, *originada*, é aqui o pressuposto da *propriedade* da terra – *i.e.*, da relação do sujeito trabalhador com os pressupostos naturais do trabalho como pertencentes a ele –, esse pertencimento, no entanto, é mediado pelo seu ser como membro do Estado, pelo ser do Estado – em consequência, por um *pressuposto* que é encarado como divino etc.” (MARX, 2011, p. 391. Grifo no original). A citação sobre os pressupostos naturais ou divinos aparece também no texto de Balibar para *Ler O Capital* (1980, p. 173).

vida biossocial. Deleuze & Guattari ampliam a intuição para abarcar também o Capital, o corpo do capital-dinheiro, como o pressuposto natural ou divino da máquina capitalista, para além das máquinas pré-capitalistas.

A melhor definição do corpo pleno dada por Deleuze & Guattari talvez seja a seguinte: “São estes os dois aspectos do corpo pleno: superfície encantada de inscrição, lei fantástica ou movimento objetivo aparente; mas também agente mágico ou fetiche, quase-causa. Não lhe basta inscrever todas as coisas; ele deve fazer como se as produzisse” (2010 [1972], p. 181). Assim, introduzimos mais uma noção fundamental para o entendimento do conceito: a de *fetiche*, inspirada claramente em Marx. Se a quase-causa é relativa ao tipo de efeito de causalidade própria ao corpo pleno, o fetiche é processo que faz com que o corpo pleno apareça como quase-causa. Ele é movimento objetivo aparente que faz com que a superfície de inscrição/registro apareça como produtora, quase-causa da produção (2010 [1972], p. 24). O essencial do conceito de fetichismo é que, com ele, “são atribuídas relações sociais às coisas” (FLECK, 2012, p. 145). Entretanto, em Marx, há três tipos: o fetichismo da mercadoria, o fetichismo do dinheiro, e o fetichismo do capital, mais especificamente, do capital portador de juros (cf. GONÇALVES; CHAGAS, 2021). Deleuze & Guattari levam o conceito de fetichismo a funcionar em um patamar inédito, que engloba o corpo sem órgãos enquanto corpo pleno do *socius* e totalidade distributiva do social. A abordagem dos autores “não faz mais o fetichismo característico do modo de produção capitalista depender — como explicava o início de *O Capital* — do movimento da mercadoria no interior do qual as relações sociais de produção aparecem objetivamente como relações entre as coisas, mas, desde o princípio, de um fato de estrutura” (SIBERTIN-BLANC, 2022, p. 43-4). Assim, o fetiche é estrutural.

Mais uma vez, ainda, podemos aproximar Deleuze & Guattari de Althusser sobre o problema do fetichismo. Segundo a dupla, a “falsa consciência” que advém do processo do fetiche, também chamado de processo *miraculante*, que se dá na passagem da produção da primeira síntese para a inscrição da segunda síntese, se dá na forma do delírio, de um registro miraculoso do delírio. O ponto fundamental, todavia, é que “a falsa consciência [do processo miraculoso] é consciência verdadeira de um falso movimento, percepção verdadeira de um movimento objetivo aparente, percepção verdadeira do movimento que se produz na superfície de registro” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 23). Se trata, portanto, de um delírio do próprio registro do *socius*, e não um “delírio da consciência” (2010 [1972], p. 23). A falsa consciência é um reflexo real de um *movimento objetivo aparente*: o delírio é o registro do desejo, e o desejo está para além da distinção simplista entre verdadeiro e falso. Althusser já ia na mesma direção ao apontar a ambiguidade que a noção de fetichismo toma no texto marxiano:

Ficou claro que o fetichismo não era um fenômeno subjetivo, pertinente às ilusões e à percepção dos agentes do processo econômico, de modo que não se pode reduzi-lo aos *efeitos subjetivos* produzidos nos sujeitos econômicos pelo lugar deles no processo, na estrutura. No entanto, quantas passagens de Marx nos apresentam o *fetichismo como uma 'aparência'*, uma 'ilusão' pertinente unicamente à 'consciência', mostrando-nos o movimento real, interno, do processo, 'aparecendo' sob a forma fetichizada à 'consciência' dos mesmos sujeitos, sob a forma do movimento aparente! E, no entanto, quantas outras passagens de Marx nos asseguram que essa aparência nada tem de subjetiva, mas é, pelo contrário, sempre objetiva, a 'ilusão' das 'consciências' e das percepções sendo por sua vez secundária, e deslocada pela estrutura dessa primeira 'ilusão' puramente objetiva! (1980, p. 143-4. Grifo no original).

Ou seja, uma das vias do conceito de fetichismo em Marx, a seguida por Althusser e por Deleuze & Guattari, estes provavelmente na esteira de *Ler O Capital*, não pensa ele como falsa consciência subjetiva, mas como consciência real de uma aparência objetiva. O modo como o *socius* é organizado faz com que, necessariamente, se registre no inconsciente uma produção miraculada pela instância do corpo pleno — terra, déspota, capital. No capitalismo, é objetivamente que toda a produção aparece como fruto do capital-dinheiro.

Há um último conceito relacionado ao conceito de corpo pleno, ainda que não se reduza a ele, que nos interessa, o de *antiprodução*, na medida em que o corpo pleno também é dito ser uma instância antiprodutiva. O conceito parece abarcar coisas díspares como: as relações de produção; a instância do corpo pleno; as atividades do poder de Estado, como burocracia e polícia; o exército e o complexo industrial-militar; atividades de queima de excedente e de consumo suntuoso; o campo que se constitui ao redor das máquinas em suas conexões produtivas; a pulsão de morte. Em *O anti-Édipo*, bem como nos diferentes textos de Guattari, a antiprodução parece ter um sentido equívoco e confuso em demasia. Talvez Deleuze (que teve a palavra final sobre a *redação* de *O anti-Édipo*) e Guattari nunca tenham estado de total acordo sobre a abrangência do conceito. Na segunda carta de Deleuze a Guattari durante a redação e pesquisa para *O anti-Édipo*, em julho de 1969, Deleuze escrevia:

minha inquietação maior é com a coerência do seu conceito de antiprodução. Pois ele agrupa coisas tão diversas como: a) o campo no qual surgem e funcionam as máquinas (compreendendo aí as conexões de produção); b) as instituições sociais não produtivas (por exemplo, a família) da qual uma das funções normais na sociedade é uma espécie de registro; c) esse tipo inteiramente outro de registro que pertence à máquina à título de superfície, graças ao qual ela registra seu próprio processo de produção (2018, p. 46).

Essas reticências e dúvidas iniciais de Deleuze a respeito da noção são índice de que ela talvez tenha continuado a ser equívoca, mesmo se eventualmente tenha sido melhor talhada.

Em uma nota de rodapé ao apêndice de *O anti-Édipo* (2010 [1973b], p. 535, n. 14), publicado em revista em 1973 e adicionado à segunda edição do livro, consta uma citação, sem

qualquer referência, sobre o conceito. Essa citação advém, na verdade, do texto *Máquina e estrutura*, em que Guattari se baseou em *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido* para lançar as primeiras teses da filosofia maquínica, texto que provocou o encontro dos dois autores. A citação em questão é a seguinte: “A antiprodução será, entre outras coisas, o que foi posto sob o registro das relações de produção” (GUATTARI, 2004 [1969], p. 313-4). O conceito de relações de produção não é utilizado sistematicamente por Deleuze & Guattari, talvez por eles mesmo afirmarem que “nada é mais obscuro, desde que nos interessemos pelos detalhes, do que as teses de Marx sobre as forças produtivas e as relações de produção” (2010 [1973b], p. 529). Portanto, ter em mente as relações de produção ao pensar o que cai sob a alçada da antiprodução pode nos ajudar a entender a que o conceito responde. Em uma mesa redonda, Guattari esclarece: “As relações de produção e as relações de reprodução participam no mesmo par das forças produtivas e das estruturas antiprodutivas. Trata-se de fazer passar o desejo para o lado da infra-estrutura, para o lado da produção, enquanto se fará passar a família, o eu e a pessoa para o lado da antiprodução” (em DELEUZE, 2006 [1972a], p. 279). Pode-se especular que a antiprodução tem a ver, portanto, com o nível do registro da produção, tanto a nível social quanto a nível libidinal, registro da produção das forças produtivas que é feito no registro social de determinadas relações de produção (por exemplo, a relação social que é o Capital, mas também a família e o Estado). Assim, Deleuze coloca em aula que a operação de antiprodução tem um duplo aspecto: de uma parte, inibir e limitar as forças produtivas; de outra, se dobrar sobre elas para as apropriar (2021, p. 134). O corpo pleno do socius, enquanto instância antiprodutiva, não produz produção de produção, apenas produção de registro, mas é justamente esta que faz com que ele se aproprie de todo o excedente sócio-libidinal, que toda a produção seja remetida a ele, e não apenas em um sentido representacional, mas no que concerne aos fluxos materiais mesmo, aos fluxos de valor socialmente determinados (por exemplo: a acumulação de capital). Podemos entender a ideia de antiprodução, por fim, como uma espécie de produção (produção de registro), um momento da produção e da reprodução sociais, que engloba tudo aquilo que não está relacionado à produção em sentido estrito, mas que é essencial para as colocar em movimento: a burocracia, a família, o Estado, o exército, a polícia, o capital. Assim, na medida em que Deleuze & Guattari intentam uma univocidade do conceito de produção, em que estas instâncias todas devem ser entendidas como englobadas pela Produção lato sensu, talvez a substituição do conceito de relações de produção pelo de antiprodução possa ser entendida em analogia à ideia de anti-herói. O anti-herói não é simplesmente o contrário de um herói, mas um herói de estatuto diferenciado, que segue outras leis do que o herói tradicional. A antiprodução é também produção, e é essencial para a produção, mas segue outras

leis, as leis de distribuição e de consumo da segunda e terceira sínteses, produção de registro e produção de consumo¹⁶². Assim, a antiprodução acaba tendo uma função de destinação (distribuição) do excesso e dos modos de seu consumo, seja suntuário, reprodutivo, produtivo ou destrutivo. É aí que instituições tão variadas como a família, o Estado e o exército tem uma função similar: a de simultaneamente regular e reprimir a produção e de realizar o mais-valor por ela produzido. Como coloca Tynan,

o capital inclui em seu vasto processo produtivo um momento de antiprodução, algo que impede o consumo imediato. De fato, o capital pode ser definido como a unidade da produção e da antiprodução, pois o que intervém para separar os produtores do produto (o Estado, sua polícia e seu exército) também funciona para impedir os consumos, mesmo por parte dos capitalistas, que não servem aos interesses do capital. Deve haver algo para impedir o avanço tecnológico desenfreado, um fluxo de estupidez para conter o fluxo de conhecimento; deve haver um ascetismo para contrariar o fluxo do excesso, e um arcaísmo para contrariar a tendência à desterritorialização absoluta. O capital produz muito mais do que pode acomodar e, portanto, deve trazer seus vastos recursos de repressão para suportar tudo o que escapa à realização (2009, p. 46).

É assim que a antiprodução é, pelo mesmo movimento e lógica, instância de repressão da produção e de absorção do excedente.

Esse tópico sobre a antiprodução como destinação e consumo do excedente tem como uma de suas influências a *economia geral* de Georges Bataille, como é declarado em *O anti-Édipo* (2010 [1972], p. 14), e que nos ajuda a esclarecer o conceito. Segundo Holland, a própria esquizoanálise não seria possível sem a precedência da economia geral, que tem como princípio básico a ideia de que “*não é a necessidade mas seu contrário, o ‘luxo’, que coloca para a matéria viva e para o homem seus problemas fundamentais*” (BATAILLE, 2013, p. 39. Grifo no original).

[O] sentido social de antiprodução é derivado em grande parte da noção de *dépense* ou *expenditure* de Bataille. Na verdade, a *expenditure* já possui no próprio Bataille dimensões psicológicas e antropológicas, mas é principalmente esta última que nos interessará aqui, pois fornece uma crítica nietzscheana devastadora da economia política burguesa e da filosofia utilitarista que suplementa crucialmente a de Marx dentro da perspectiva esquizoanalítica. Os insights de Bataille são tão importantes que, se ele não tivesse existido, a esquizoanálise teria que inventá-los. Nenhuma sociedade, insiste Bataille, realmente se organiza em torno de necessidades e da produção de valores de uso para atender às necessidades – por mais necessária que essa produção possa ser para todas as formas de vida social. Em vez disso, a organização social é sempre baseada no gasto do excesso, e a atividade produtiva deriva seu significado e propósito desse gasto, e não o contrário. [...] Para a

¹⁶² A antiprodução também é relacionada à pulsão de morte no sentido específico em que eles a concebem, em crítica à psicanálise: “Este é o papel da versão de Deleuze e Guattari do instinto de morte: paralisar o desejo produtivo, suspender ou congelar as conexões que ele fez, para que novas e diferentes conexões se tornem possíveis; preferem, portanto, o termo ‘antiprodução’ a ‘instinto de morte’ [...] a antiprodução sob o capitalismo passa a aparecer como um “instinto” e é como tal é mal compreendida pela psicanálise” (HOLLAND, 1999, p. 28).

esquizaanálise, as forças de produção permanecem importantes e mantêm seu próprio dinamismo autônomo como lócus e expressão do desejo, mas (em consonância com Bataille) elas recebem forma e propósito pelas relações de *anti*-produção. São essas relações de antiprodução que organizam o gasto social do excedente de maneiras que inibem ou fomentam a instituição de relações de poder de vários tipos (HOLLAND, 1999, p. 62-3. Grifo no original).

Contra o marxismo produtivista, e em certo sentido a economia burguesa de maneira geral, Bataille salienta o aspecto do consumo e do dispêndio como sendo primeiro em relação à produção: “se é verdade que a produção e a aquisição, mudando de forma ao se desenvolverem, introduzem uma variável cujo conhecimento é fundamental para a compreensão dos processos históricos, elas, no entanto, são apenas meios subordinados ao dispêndio” (BATAILLE, 2013, p. 24). Entretanto, se o marxismo tradicional havia entortado o graveto em demasia para o lado da produção em sentido economicista, Bataille aponta em demasia ao sentido do consumo. Deleuze & Guattari, em uma leitura não economicista de Marx, fazem a distinção entre produção em sentido lato, que engloba a distribuição e o consumo (a antiprodução), e a produção em sentido estrito, propriamente econômico, distinção que Bataille não faz, perdendo a primazia da produção (em sentido lato). Entretanto, o ponto fundamental que a sua obra ressalta, e que é imprescindível para Deleuze & Guattari, é que pensar a economia 1) deve sempre supor o excesso e o excedente e 2) deve ter nos modos de dispêndio deste uma preocupação central, não secundária. Esses princípios, que compõem a noção de antiprodução, ajudam a explicar economicamente uma série de fenômenos que muitas vezes são colocados fora da alçada econômica, como a guerra, a festa, o sacrifício, toda uma série de fenômenos mais ou menos *destrutivos*, antes do que produtivos. Como Bataille coloca:

Partirei de um fato elementar: o organismo vivo, na situação determinada pelos jogos da energia na superfície do globo, recebe em princípio mais energia do que é necessário para a manutenção da vida: a energia (a riqueza) excedente pode ser utilizada para o crescimento de um sistema (de um organismo, por exemplo); se o sistema não pode mais crescer, ou se o excedente não pode ser inteiramente absorvido em seu crescimento, é preciso necessariamente perdê-lo sem lucro, despendê-lo, de boa vontade ou não, gloriosamente ou de modo catastrófico (2013, p. 45).

Como destacam Cocco & Cava, entretanto, Bataille reserva essa primazia do dispêndio às sociedades pré-capitalistas:

O princípio organizativo das economias pré-capitalistas não é dado pela produção, mas pelos mecanismos de antiprodução, o que Bataille chama de *consumo improdutivo*, um esbanjamento antieconômico voltado à destruição e ao despojamento. São exemplos desses mecanismos o sacrifício humano nos astecas, as oferendas aos deuses, os potlachs, como também as despesas suntuárias dirigidas à glória e ao esplendor dos impérios. Com isso, energias poderosas circulantes pelo tecido social são despendidas sem retorno econômico. Os rituais de dispêndio, entretanto, são fundamentalmente para a reprodução e renovação dos laços sociais, a expulsão de excessos pulsionais desintegradores, e a revigoração do instinto na coletividade (2020, p. 121).

Para Bataille a economia capitalista ou burguesa substituiria a centralidade dos rituais e mecanismos de dispêndio pré-capitalistas por uma primazia da produção pela produção que deixa pouco ou nenhum espaço para o consumo improdutivo. Jean-Joseph Goux (cf. COCCO; CAVA, 2018, p. 174-5), dessa forma, critica Bataille por não estender a sua lógica da economia do excesso, do desperdício, essencialmente suntuária, ao capitalismo, reservando essas características aos “modos de produção” anteriores. Segundo Goux, isso acontece pois Bataille se alinha à escola weberiana, que vê no espírito ascético protestante a condição de possibilidade necessária ao desenvolvimento do capitalismo (posição que também é tomada pela Escola de Frankfurt). Entretanto, o motor do capitalismo seria antes desejante e dado às manias do excesso, da moda, da frivolidade, do que ao cálculo racionalista da burguesia puritana (ou, ao menos, o capitalismo “pós-moderno” assim o seria, após o “momento puritano-weberiano”). A posição de Deleuze & Guattari nesse debate é ambígua, o que talvez queira dizer que eles o coloquem de outro modo. Para eles, há efetivamente uma diferença em relação aos mecanismos de antiprodução nas economias pré-capitalistas e na capitalista, mas a diferença é menos se há ou não consumo improdutivo no capitalismo do que o fato de que com a máquina capitalista a instância de antiprodução é tornada imanente e indissociável da produção. Enquanto na máquina territorial e na máquina despótica a instância de antiprodução, que a regula e absorve o excesso, é transcendente (o déspota e sua corte ou o *potlatch* e o sacrifício como momento de consumo *separado* do momento produtivo), no capitalismo a antiprodução é imanentizada, havendo uma indistinção entre produção e antiprodução, entre produção e destruição, entre produção e absorção improdutiva do mais-valor.

O princípio batailliano do excesso da produção bio-social é evidentemente ligado ao tema deleuzo-guattariano da crítica do desejo como falta. Entretanto, ele se liga a essa temática exatamente na medida em que a falta é entendida como *distribuída*, dentro do excesso próprio à produção sócio-libidinal, pela instância antiprodutiva, pelo corpo pleno. “A falta é arrumada, organizada, na produção social. É contraproduzida pela instância de antiprodução que se assenta sobre as forças produtivas e se apropria delas. Ela nunca é primeira: a produção nunca é organizada em função de uma falta anterior; a falta é que vem alojar-se, vacuolizar-se, propagar-se de acordo com a organização prévia¹⁶³” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 45). Assim, a falta tanto não é um dado do desejo, como já vimos, quanto não é, enquanto escassez,

¹⁶³ Nesse ponto, inclusive, os autores (2010 [1972], n. 25, p. 45) criticam o marxismo de um modo geral remetendo a uma crítica de Maurice Clavel (1970, p. 330) a Sartre contra a noção de escassez [*rareté*]: “uma filosofia marxista não pode permitir a si própria introduzir logo de início a noção de escassez”.

um dado necessário e ponto de partida da produção, mas é sempre determinada pela instância de antiprodução, que distribui desigualmente o excedente para consumo:

de acordo com a esquizoanálise, a escassez não é meramente administrada socialmente, mas é fabricada socialmente para fundar e assegurar a organização social em várias formas. Seguindo Bataille, Deleuze & Guattari insistem que as sociedades sempre produziram um excedente, não importa quão terríveis as circunstâncias possam ter parecido e quão mínimo esse excedente possa ter sido: a organização social gira em torno da determinação de como e por quem esse excedente será gasto ou distribuído (HOLLAND, 1999, p. 5).

No capitalismo, o dinheiro, enquanto instanciação do corpo pleno capital-dinheiro, é o principal meio de distribuir socialmente a falta, de produzir artificialmente a escassez no seio mesmo de uma produção sempre excedente e em excesso, tanto social quanto libidinal.

Podemos falar, ainda, na *escassez como um postulado dogmático* da imagem ortodoxa da economia, que é transferido à imagem ortodoxa do dinheiro, na medida em que a economia hegemônica tende tanto a pensar a economia na lógica da falta, da necessidade e da escassez, quanto tende a pensar o valor do dinheiro como advindo de sua escassez, e preza por políticas monetárias que produzem essa escassez monetária que, evidentemente, se traduz em escassez real (mesmo se diferencialmente distribuída).

CAPÍTULO 3 — HISTÓRIA UNIVERSAL DA CONTINGÊNCIA 1: AS MÁQUINAS SOCIAIS PRÉ-CAPITALISTAS

Nosso terceiro capítulo introduz as duas primeiras máquinas sociais da chamada história universal da contingência proposta por Deleuze & Guattari, junto a seus corpos plenos. Decidimos manter em um capítulo único as máquinas pré-capitalistas pois, ainda que exista corte entre uma e outra (o corte efetuado pelo Estado), as duas diferem em relação à máquina capitalista pois elas funcionam por (sobre)códigos e (sobre)codificação, enquanto a capitalista se constrói sobre uma descodificação generalizada, diferença em que o dinheiro cumpre um papel essencial. Por isso, inclusive, “a história do dinheiro é um dos tópicos primários na leitura retrospectiva da história de Deleuze” (SMITH, 2011, p. 166). O nosso quarto capítulo prolonga essa mesma “sequência” de máquinas sociais ao se dedicar à máquina capitalista. Para entender o funcionamento da dívida, do dinheiro e do Estado nas máquinas pré-capitalistas, começemos por explicar sobre o sentido que pode ter a noção de “história universal da contingência”.

O terceiro capítulo de *O anti-Édipo*, intitulado “Selvagens, Bárbaros, Civilizados”, escrito em um “estilo provocativamente arcaizante” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 113), como o título já indica, utiliza de um modo singular e original, contra o evolucionismo, as suas próprias categorias etapistas de base (as categorias “selvageria”, “barbárie” e “civilização” foram propostas por Henry Morgan, autor maior do evolucionismo do século XIX). Os autores utilizam a forma de expressão evolucionista de maneira irônica para, simultaneamente, quebrar com todos os pressupostos metodológicos básicos do evolucionismo¹⁶⁴ e afirmar que, se há História Universal, essa “história é a da contingências e dos encontros” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 258; cf. tb. 1992 [1991], p. 123; p. 125). Como destaca Deleuze em aula, “toda filosofia da história é, ou bem teológica, ou bem história das contingências e encontros imprevistos” (2021, p. 51). O único “evolucionismo” que há em *O anti-Édipo*, portanto, é em um sentido retrospectivo dado pelos processos de desterritorialização generalizada que desembocam no capitalismo — mas nada indica que essa chegada no

¹⁶⁴ “Não só os autores empregam a sequência tradicional selvageria-barbárie-civilização na função de moldura expositiva, como as abundantes referências etnográficas são tratadas de um modo que se poderia chamar de ‘comparação descontrolada’. Mas o mesmo leitor não demorará a se dar conta de que o *topos* dos três estágios é ali submetido a uma interpretação que pode ser tudo, menos tradicional, e que a impressão de descontrolo comparativo deriva do fato de os *controles* usados pelos autores serem outros que os usuais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 96. Grifo no original).

capitalismo fosse uma *necessidade histórica*, sendo antes, justamente, fruto de uma série infinita de encontros e contingências que poderiam nunca ter ocorrido.¹⁶⁵

A principal base teórica de Deleuze & Guattari para a sua proposição de uma história universal da contingência é, talvez surpreendentemente, a obra de Marx¹⁶⁶. Nos *Grundrisse*, Marx coloca:

A sociedade burguesa é a mais desenvolvida e diversificada organização histórica da produção. Por essa razão, as categorias que expressam suas relações e a compreensão de sua estrutura permitem simultaneamente compreender a organização e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, com cujos escombros e elementos edificou-se, parte dos quais ainda carrega consigo como resíduos não superados, parte [que] nela se desenvolvem de meros indícios em significações plenas etc. A anatomia do ser humano é uma chave para a anatomia do macaco. Por outro lado, os indícios de formas superiores nas espécies animais inferiores só podem ser compreendidos quando a própria forma superior já é conhecida. Do mesmo modo, a economia burguesa fornece a chave da economia antiga etc. Mas de modo algum à moda dos economistas, que apagam todas as diferenças históricas e veem a sociedade burguesa em todas as formas de sociedade. [...] Por conseguinte, se é verdade que as categorias da economia burguesa têm uma verdade para todas as outras formas de sociedade, isso deve ser tomado *cum grano salis*. Elas podem conter tais categorias de modo desenvolvido, atrofiado, caricato etc., mas sempre com diferença essencial. O assim chamado desenvolvimento histórico se baseia sobretudo no fato de que a última forma considera as formas precedentes como etapas até si mesma, e as concebe sempre unilateralmente, uma vez que raramente critica a si mesma, do que é capaz apenas em condições muito determinadas (2011, p. 58-9).

Dessa forma, para Marx, a história universal é produzida como um resultado retrospectivo, e até retroativo, pela formação social atual. Entretanto, é apenas na medida em que *critica a si mesma*, que faz *autocrítica* (MARX, 2011, p. 59), que esta sociedade consegue se conceber e conceber as formações anteriores em termos efetivamente históricos, sem qualquer naturalização ou projeção. Os diferentes fluxos e encontros de fluxos, processos de codificação e descodificação, desterritorialização e reterritorialização, são a história, que é analisada do ponto de vista do resultado atual, mas que deve ser criticado enquanto resultado e, portanto,

¹⁶⁵ Conferir o comentário sobre o evolucionismo feito por Guattari em (GUATTARI; BERARDI, BERTETTO, 2022 [1977], p. 69-70).

¹⁶⁶ Não podemos deixar de mencionar que, ao menos em parte, essa atribuição de um “contingencialismo histórico” a Marx já havia sido proposto por Balibar (1980) em seu texto em *Ler o capital*, proposição que Althusser (2005a) desenvolveu e radicalizou em seu último período, no chamado “materialismo do encontro” ou “aleatório”. Para um balanço da relação entre as proposições em *Ler o capital* e no último Althusser cf. nosso texto (PIROLA, 2016b).

também histórico¹⁶⁷. Assim, Deleuze & Guattari afirmam que “a história universal não é apenas retrospectiva, mas também contingente, singular, irônica e crítica” (2010 [1972], p. 186).

Nessa história da contingência há elementos que vêm e vão, alguns são destruídos, outros se transformam radicalmente com um encontro que os captura, outros são reativados após séculos, fazendo com que a história seja feita por múltiplos caminhos desconexos, antes do que um movimento linear e cumulativo. Como Deleuze coloca,

as multiplicidades são históricas. Não são meros compostos de coexistência — elas são inseparáveis de ‘vetores temporais de derivação’; e, quando uma nova formação aparece, com novas regras e novas séries, nunca é de um só golpe, numa frase ou numa criação, mas em ‘tijolos’, com a sobrevivência, o deslocamento, a reativação de antigos elementos que subsistem sob as novas regras” (DELEUZE, 1991 [1986c], p. 32).

O sistema do registro delirante e fetichista também é relacionado com a história universal da contingência, que é a realização histórica dos corpos plenos investidos pelo desejo. Como esclarece Lapoujade,

a história universal de *O anti-Édipo* é tanto uma história das formações sociais quanto uma história do inconsciente, uma história dos diferentes corpos sociais produzidos no e pelo inconsciente. [...] Tais corpos sociais são delírios do inconsciente. Esses delírios não têm nada de subjetivo, muito pelo contrário. O delírio não se acrescenta à realidade social, mas constitui essa realidade e assegura o seu funcionamento. Não se trata apenas de dizer que os delírios do inconsciente são diretamente políticos e sociais, mas de afirmar que *todo campo social e político é imediatamente delirante*. Toda sociedade se apresenta como um vasto delírio, com suas causalidades miraculosas, seus fetiches, seus ídolos e seus simulacros (2015, p. 157. Grifo no original).

Nesse sentido, a produção desejante e o inconsciente maquínico são imediatamente históricos, e a história é imediatamente desejante. Assim, na medida em que o desejo faz parte do *materialismo histórico-maquínico* (SIBERTIN-BLANC, 2016) de Deleuze & Guattari, um “colapso nas estruturas de crença e desejo — por exemplo, a crença no poder do déspota — é

¹⁶⁷ A proximidade deste procedimento com a genealogia evocada no primeiro capítulo é evidente. Entretanto, Foucault recusa falar em termos de história universal (“Nós sempre tivemos inclinação por uma história universal, que ele [Foucault] detestava” (DELEUZE, 2013 [1988a], p. 192). Sobre isso, é curioso como em *O anti-Édipo* os autores se perguntam: “como encontrar inocência suficiente para fazer história universal?” (2010 [1972], p. 185), e Deleuze, perguntado sobre o elogio feito por Foucault, que afirmou que “um dia talvez o século será deleuzeano” (2000c, p. 230), respondeu: “Não sei o que queria dizer Foucault, nunca lhe perguntei. Ele tinha um humor diabólico. Talvez quisesse dizer isto: que eu era o mais ingênuo entre os filósofos de nossa geração. [...] Jamais fui sensível à superação da metafísica ou à morte da filosofia, e nunca fiz um drama da renúncia ao Todo, ao Uno, ao sujeito. Não rompi com uma espécie de empirismo, que faz uma exposição direta dos conceitos. Não passei pela estrutura, nem pela linguística ou pela psicanálise, pela ciência ou mesmo pela história, porque penso que a filosofia tem sua matéria-prima que lhe permite entrar em relações exteriores, tanto mais necessárias, com essas outras disciplinas. Talvez seja isso que Foucault queria dizer: eu não era o melhor, porém o mais ingênuo, uma espécie de arte bruta, por assim dizer; não o mais profundo, porém o mais *inocente* (*o mais desprovido de culpa por ‘fazer filosofia’*)” (DELEUZE, 2013 [1986c], p. 115-6. Grifo nosso). Desprovido de culpa, portanto, também por fazer filosofia da história.

tão ameaçador à reprodução dos modos de produção pré-capitalistas quanto uma transformação das relações econômicas” (READ, 2003b, p. 17).

Por fim, vale destacar que a atividade retrospectiva da história universal proposta por Deleuze & Guattari possui no capitalismo um ponto de vista privilegiado por este ser o momento atual, em que impera a descodificação, que coloca as formações pré-capitalistas como o seu “negativo”, na medida mesmo em que estas são sociedades codificadas, que buscavam de todas as formas não cair na descodificação. Assim, “de certa maneira, o capitalismo assombrou todas as formas de sociedade, mas as assombra como seu pesadelo terrificante, o medo e pânico que elas têm de um fluxo que se furtaria a seus códigos” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 186). Portanto, nessa história universal da contingência, de resultado contingentemente capitalista, há uma tendência caracterizada por “um processo de descodificação dos fluxos de produção”, na qual a única coisa que poderia ser dita um “sujeito da história” é o limite que cada formação social possui enquanto a instância que, ultrapassada, faria com que ela se desfizesse e transformasse em outra coisa, “o limite como instância complexa de toda estrutura social, diversamente investido segundo as formações históricas para conjurar e reprimir a descodificação tendencial” (SIBERTIN-BLANC, 2022, p. 65). A história universal da contingência de Deleuze & Guattari, portanto, pode ser dita uma filosofia da história, mas uma radicalmente diferente de suas proposições clássicas humanistas, teleológicas e etapistas (cf. LAMPERT, 2006).

A análise das máquinas territoriais primitiva e despótica nos abre a possibilidade de explorar a influência de Nietzsche no trabalho de Deleuze & Guattari, com sua noção de dívida, também explorada por Clastres, bem como o debate (com Mauss e Lévi-Strauss) sobre a natureza da dívida/dádiva/troca nas sociedades primitivas. Com a máquina despótica exploramos a influência da noção marxiana do “modo de produção asiático”, e como possível link de passagem entre uma máquina e outra exploramos a noção de dívida infinita ou primordial.

3.1 Codificação e sobrecodificação

As máquinas sociais pré-capitalistas, a territorial primitiva e a despótica bárbara, funcionam respectivamente por codificação e sobrecodificação. Em glossário, Guattari define esses conceitos da seguinte forma: “*Código/sobrecodificação*: a noção de ‘código’, aqui, é empregada numa acepção bem ampla: ela pode dizer respeito tanto aos sistemas semióticos quanto aos fluxos sociais e aos fluxos materiais” (1986, p. 318). Segundo a definição de

Lapoujade, “a codificação consiste em distribuir os direitos e as potências sociais. Ela determina o que é permitido, proibido, que alianças devem ser favorecidas, quais são as regras de circulação dos bens e das pessoas” (2015, p. 161). Formalmente, a codificação produz os códigos sociais que definem quais fluxos passam e quais não, em determinado momento e lugar. Por exemplo, um código que aparece em várias sociedades estudadas pela antropologia, há a proibição do caçador comer a própria caça, ocorrendo uma “maldição” ao caçador que o fizer, tornando-o mau caçador, pois estará se colocando para fora do mundo social — o mundo dos códigos — ao negar-se ao processo social das prestações recíprocas. Essa proibição, também, mantém a coesão do grupo, pois o caçador que intentasse se separar dele e viver sozinho ou apenas com sua família iria morrer de fome (CLASTRES, 2020, p. 30; p. 214-5; 2013, p. 131; KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 95; p. 617, n. 14). Esse é um exemplo de código que mantém um grupo unido e a sua quebra incorreria em um processo de descodificação social, podendo colocar os caçadores (com ou sem suas unidades familiares imediatas) em uma deriva independente e autárquica. Assim, a própria definição do que é um código é estritamente relacionada à problemática econômica, seja em sua produção, distribuição ou consumo, pois um código sempre incide sobre um fluxo que poderia ser tornado fator econômico independente (descodificado), mas que é remetido à fatores sociais, morais, religiosos etc.: “um código nunca é pois econômico, mas o econômico deve ser rigorosamente codificado” (FURTOS; ROUSSILLON, 1976, p. 41).

A sobrecodificação, por sua vez, é o modo que o Estado (ou Império), enquanto máquina despótica bárbara, utiliza para se sobrepor aos códigos da máquina primitiva. Do ponto de vista conceitual, não há diferença essencial entre codificação e sobrecodificação, a diferença sendo unicamente que a sobrecodificação é uma codificação que se dá, justamente, *sobre* a codificação primeira, sendo uma espécie de codificação de segundo nível: “A sobrecodificação é um regime de inscrição dupla: ela deixa subsistir os antigos códigos (primeira inscrição) mas sobrepõe a eles um novo código (segunda inscrição) que os subordina a uma unidade transcendente destacada, a figura do déspota ou de seu deus” (LAPOUJADE, 2015, p. 165). Como Guattari exemplifica, “as sociedades agrárias primitivas funcionam segundo seu próprio sistema de codificação territorializado e são sobrecodificadas por uma estrutura imperial, relativamente desterritorializada, que lhes impõe sua hegemonia militar, religiosa, fiscal etc.” (1986, p. 318). Na passagem da máquina primitiva para a máquina imperial a sobrecodificação despótica se coloca *sobre* a codificação primitiva, fazendo com que os códigos primitivos se

mantenham, mas já sejam remetidos à essa instância transcendente de poder e comando, que faz, por exemplo, que os rituais indígenas remetam ao Deus-déspota imperial como sobrecódigo. “O conceito de ‘sobrecodificação’ forjado por Deleuze e Guattari compreende precisamente esse desdobramento da inscrição e essa subordinação de um conjunto de códigos sociais à um sistema que os retoma, os transpõe e os traduz a um novo plano, e os faz convergir para um princípio de unificação do qual eles parecem emanar como de uma fonte transcendente” (SIBERTIN-BLANC, 2022, p. 98). Assim, a sobrecodificação pode pegar diferentes códigos locais, diferentes divindades de diferentes povos, por exemplo, e remetê-los a um mesmo código transcendente, sobrecódigo, enquanto Deus único de que o poder do imperador deriva ou que com ele se confunde.

Conceitualmente, pode-se falar em codificação para se referir ao modelo despótico, pois a sobrecodificação não deixa de ser codificação, de depender de códigos (ao contrário da máquina capitalista, que deles se livra). Assim, seja na máquina primitiva, em que o corpo pleno é a Terra, seja na máquina bárbara, em que o corpo pleno é o déspota, há uma estreita relação entre regime de (sobre)codificação e corpo pleno enquanto instância de antiprodução que se constitui de modo separado da instância dita econômica: “só há código quando um corpo pleno como instância de antiprodução se assenta *sobre a* economia de que se apropria” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 329. Grifo nosso). Portanto, as máquinas sociais que analisamos neste capítulo possuem (sobre)códigos que definem de maneira extra-econômica (religiosa, política, social, moral) o destino dos fluxos “econômicos” — dos bens, pessoas, produção, atividades, trabalho, sexo, fluídos corporais, alimentação etc. —, sendo o código correlato dos aparelhos de antiprodução que se apropriam dos fluxos de produção.

3.2 A máquina territorial primitiva

A máquina territorial primitiva corresponde ao que é muitas vezes chamado de “sociedade primitiva” (p. ex. CLASTRES, 2013), mas sem atribuir carga semântica pejorativa ou evolucionista ao termo “primitivo”¹⁶⁸. Ela é uma construção conceitual que remete às sociedades empíricas estudadas em geral pela antropologia indigenista, mas sem se confundir com elas. Como esclarece Sibertin-Blanc sobre a tipologia das máquinas sociais de *O anti-*

¹⁶⁸ Devido à inevitável carga que o termo “primitivo” possui, tanto em sentido evolucionista quanto em sentido pejorativo, seria melhor, para fins políticos contemporâneos, não utilizar o termo, substituindo-o por “sociedades extramodernas”, “povos indígenas” ou “originários” etc. Entretanto, como é o termo utilizado no conceito de Deleuze & Guattari, o utilizaremos.

Édipo, “o tipo primitivo é um ideal-tipo cuja unidade é *de razão*, subsumindo teoricamente uma pluralidade de sociedades de fato heterogêneas, comparáveis apenas de maneira extrínseca” (2022, p. 94-5. Grifo no original). Para a construção teórica desse objeto, a “máquina territorial primitiva”, Deleuze & Guattari se aprofundaram nos estudos da antropologia de sua época, chegando a consultar alguns antropólogos (Michel Cartry, Alfred Adler e Andras Zempléni) e ter reuniões com estes para conversas a partir de esboços iniciais do texto (cf. DOSSE, 2010, p. 2010, p. 168-9). Como destaca Viveiros de Castro, “o díptico *Capitalismo e esquizofrenia* apoia muitos de seus argumentos em uma vasta bibliografia sobre povos não-ocidentais, dos Guayaki aos Kachin e dos Nuer aos mongóis, desenvolvendo a partir dela teses ricas em implicações antropológicas — ricas demais, talvez, para certas constituições teóricas mais delicadas” (2007, p. 93). Não é à toa, já que *O anti-Édipo* “reescreve do zero, por assim dizer, a teoria da socialidade primitiva” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 107). A relação do livro com a antropologia e com seu objeto de estudo por excelência, por fim, é de mão dupla: ele tanto se baseou largamente nela quanto a antropologia posterior o tomou como uma grande fonte de inspiração teórica (cf. GOLDMAN, 1999). Como Clastres já colocava à época, “*O anti-Édipo* é também uma teoria geral da sociedade e das sociedades. Por outras palavras, Deleuze e Guattari escrevem a propósito dos Selvagens e dos Bárbaros o que até agora os etnólogos não tinham escrito. [...] Parece-me que os etnólogos deveriam se sentir em *O anti-Édipo* como em sua casa” (em DELEUZE, 2006 [1972a], p. 288-9). Portanto, também fazemos recurso às discussões antropológicas para explicar sobre a máquina primitiva, seus sistemas de codificação e o papel da dívida nelas. Mais que isso, indo na direção do conceito de “contradinheiro”, que aparece ao final da discussão sobre a máquina primitiva (seção 3.2.4), alinhado às teses clastreanas que afirmam que a “sociedade primitiva” é contra o Estado e contra a economia, utilizamos os conhecimentos antropológicos, bem como a obra de autores indígenas como Davi Kopenawa, para explorar as potencialidades da “crítica indígena” (MADARASZ, 2022a) contra os imperativos políticos e econômicos coloniais e capitalistas. A exploração conceitual da “máquina territorial”, portanto, bem como do que chamaremos de “contradinheiro”, pode nos dar bons elementos para a construção de um sistema econômico e, sobretudo, monetário, de viés emancipatório, que é nosso objeto no sétimo e último capítulo da tese.

A instância que se coloca como instância de antiprodução e que faz emanar de si toda a produção desejante, enquanto quase-causa, na máquina primitiva, é a terra: “A unidade

primitiva, selvagem, do desejo e da produção é a terra” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 187):

Porque a terra não é apenas o objeto múltiplo e dividido do trabalho, mas também a entidade única indivisível, o corpo pleno que se assenta sobre as forças produtivas e delas se apropria como seu pressuposto natural ou divino. O solo pode ser o elemento produtivo e o resultado da apropriação, mas a Terra é a grande estase inengendrada, o elemento superior à produção que condiciona a apropriação e a utilização comuns do solo. Ela é a superfície sobre a qual se inscreve todo o processo da produção, sobre a qual são registrados os objetos, os meios e as forças de trabalho, sobre a qual se distribuem os agentes e os produtos (2010 [1972], p. 187).

Na máquina primitiva toda a produção é registrada sobre a terra e, de certo modo, advém dela, à diferença do registro despótico no corpo do despota (Estado) ou do registro civilizado no corpo do capital-dinheiro. Essa oposição fica muito claro, por exemplo, quando o xamã yanomami Davi Kopenawa opõe a terra ao ouro ou à mercadoria, enquanto instâncias empíricas do capital:

Sei apenas que a terra é mais sólida do que nossa vida e que não morre. Sei também que ela nos faz comer e viver. Não é o ouro, nem as mercadorias, que faz crescer as plantas que nos alimentam e que engordam as presas que caçamos! Por isso digo que o valor de nossa floresta é muito alto e muito pesado. Todas as mercadorias dos brancos jamais serão suficientes em troca de todas as suas árvores, frutos, animais e peixes (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 354-5).

A terra enquanto corpo pleno é a instância última à qual são registrados os fluxos, através do processo de codificação. Aqui, como veremos, o registro desejante na superfície de inscrição que é a terra é duplicado pelo processo de inscrição material dos códigos nos corpos: “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 terra¹⁶⁹” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 191). Essa marcação social, essa codificação e esse registro inconsciente e corporal demarcam, na máquina primitiva, uma “vontade livre de não deixar escapar para fora de seu ser nada que possa alterá-lo, corrompê-lo e dissolvê-lo” (CLASTRES, 2013, p. 211). Assim, “os órgãos selvagens pertencem ao grupo e não a egos ou “sis” [*selves*] privados (que emergem apenas mais tarde)”

¹⁶⁹ Podemos lembrar aqui do adágio indígena/quilombola, repetido em variações por lutadores sociais, de que “A terra não pertence a nós. Nós pertencemos à terra” (cf. SANTOS, 2018). Uma variação, mais radical ainda, é “Nós não somos donos da terra, nós somos a terra” (entrevista com Casé Angatu Xukuru Tupinambá. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/582140-nos-nao-somos-donos-da-terra-nos-%20somos-a-terra-entrevista-especial-com-case-angatu-xukuru-tupinamba>. Acesso em: janeiro de 2023.

(HOLLAND, 1999, p. 72), havendo um *investimento coletivo dos órgãos*¹⁷⁰ (pensemos, por exemplo, nos órgãos reprodutivos e nas regras de casamento, ou nos órgãos digestivos e nas regras de alimentação). Assim, há uma série de injunções positivas e prescrições negativas que fazem com que os códigos mantenham a reprodução social no mesmo esquema de (re)produção, não deixando que nada escape.

Aqui, na máquina primitiva, tanto os regimes de filiação quanto os regimes de aliança são registrados sobre a terra, codificados ao máximo, fazendo com que, inclusive, o incesto e sua proibição tenham uma função radicalmente diferente da que têm na nossa sociedade:

o que conhecemos como o ‘tabu do incesto’ funciona de uma maneira muito diferente – para não dizer oposta – na sociedade selvagem. Enquanto pensamos no ‘tabu’ do incesto como uma injunção *contra* as relações sexuais entre os membros da família, ele funciona na sociedade selvagem, ao contrário, como um incitamento *a favor* do estabelecimento de vínculos no campo social. De fato, falar do ‘tabu’ do incesto como uma proibição, uma *proscrição* relacionada à reprodução, já é, de certo modo, impor uma perspectiva edípiana moderna sobre a organização social selvagem. Pois o imperativo social sob a selvageria é, ao contrário, preeminentemente positivo: uma *prescrição* para formar ou fortalecer alianças familiares, para compartilhar ou distribuir riqueza, para tecer laços sociais, insistindo em que os jovens encontrem seus cônjuges de forma exogâmica, fora de seu grupo familiar ou clã (HOLLAND, 1999, p. 69. Grifo no original).

É por essa série de mecanismos sociais de codificação “positivos” e “negativos”, como o investimento dos órgãos e a injunção à exogamia, que a máquina primitiva se constitui como uma máquina de “*antecipação-conjuração*” (SIBERTIN-BLANC, 2016, p. 40. Grifo nosso), que presente a descodificação do poder político (Estado) e dos fluxos econômicos de troca (mercado) e investe com todas as suas forças para a impedir ou bloquear. (Esse aspecto da máquina primitiva é bastante devedor do trabalho de Pierre Clastres (2013), que logo analisaremos).

3.2.1 Dívida finita e sistema da crueldade

A dívida e suas transformações são um fator determinante das diferentes máquinas sociais da história universal da contingência. Na máquina territorial impera o que Deleuze & Guattari chamam de *blocos finitos de dívida*, ou simplesmente *dívida finita circulante*. Nela há uma circulação incessante de dívidas e créditos sempre se pagando e se recriando, com

¹⁷⁰ “o procedimento da máquina territorial primitiva é o investimento coletivo dos órgãos; [...] As unidades nunca estão nas pessoas, no sentido próprio ou ‘privado’, mas nas *séries* que determinam as conexões, as disjunções e as conjunções de órgãos. [...] É o investimento coletivo de órgãos que liga o desejo ao *socius* e reúne num todo, sobre a terra, a produção social e a produção desejante” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 189. Grifo no original).

tendência ao desequilíbrio. Nesse sentido, “finito” se refere a cada dívida, que é sempre paga e recebida, abrindo-se outras, e não ao movimento geral das dívidas, que pode ser dito contínuo. Esse sistema de dívida finita é correlato de um *sistema da crueldade* (DELEUZE, 2011 [1993]) em que o essencial é a marcação, nos corpos, das relações de crédito e débito. Com essa primazia da marcação e da dívida Deleuze & Guattari batem de frente com a concepção estruturalista, em sua leitura troquista, hegemônica à época: “não vemos razão alguma para aceitarmos o postulado subjacente às concepções da sociedade baseadas na troca; 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 a permite” (2010 [1972], p. 188-9). Assim, os autores se colocam contra qualquer interpretação das relações sociais primitivas como tendendo a um equilíbrio estabelecido pela reciprocidade das trocas: “Para Deleuze, o regime da dívida finita possui um desequilíbrio sem produção de intercâmbio” (CANGI, 2019, p. 133). Esse processo de marcação social dos corpos é o que crava eles e sua produção desejante na terra enquanto corpo pleno: “A essência do *socius* registrador, inscritor, enquanto atribui a si próprio as forças produtivas e distribui os agentes de produção, consiste nisso: tatuar, excisar, incisar, recortar, escarificar, mutilar, cercar, iniciar” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 191-2). Assim, a marcação é primeira em relação à dívida, que é primeira em relação à qualquer aparência troquista: “Em que pese a impressão inicial, no lugar da troca não entra a dívida, que não é fundadora, mas parte de um processo à qual está submetida. Este processo é o da mnemotecnica, a ‘inscrição territorial primitiva’, o ‘*socius* inscritor’” (VILLELA, 2001, p. 204-5). Contra o postulado troquista, o mesmo que vimos em nosso primeiro capítulo a respeito da imagem ortodoxa da economia, aqui funcionando nas relações econômicas e de parentesco primitivas, Deleuze & Guattari afirmam a primazia da dívida, que é, inclusive, um modo de antecipação-conjuração de qualquer espécie de troca mercantil ou valor de troca: “Segundo Deleuze e Guattari, o problema central de uma sociedade não é o da circulação nem o da troca. Para eles a dívida não aparece como uma superestrutura que recobre uma realidade inconsciente que subjaz a ela. Em *O anti-Édipo*, a troca e a equivalência são coisas que, nas sociedades primitivas, devem ser esconjuradas” (VILLELA, 2001, p. 206).

A importância que a obra de Nietzsche possui nesse momento da argumentação dos autores é tremenda (cf. RIBEIRO, 2012). Como eles colocam, um tanto provocativamente,

O grande livro da etnologia moderna é menos o *L'Essai sur le don*, de Mauss, do que a *Genealogia da moral*, de Nietzsche. Pelo menos deveria sê-lo. Porque a *Genealogia*,

na segunda dissertação, é, sem igual, a mais bem-sucedida tentativa de interpretar a economia primitiva em termos de dívida, na relação credor-devedor, eliminando toda consideração de troca ou de interesse ‘à inglesa’¹⁷¹. E se são eliminados da psicologia, não é para colocá-los na estrutura [Lévi-Strauss]. Nietzsche conta apenas com um material reduzido, o antigo direito germânico, um pouco de direito hindu. Mas ele não hesita, como Mauss, entre a troca e a dívida (Como Bataille também não hesitará, levado pela sua inspiração nietzscheana¹⁷²). Nunca foi posto de maneira tão aguda o problema fundamental do *socius* primitivo — que é o da inscrição, do código, da marca¹⁷³ (2010 [1972], p. 251-2).

Portanto, é o caso de explorar o texto nietzscheano para melhor compreender as proposições de Deleuze & Guattari a respeito da máquina primitiva e seu combate contra as posições troquistas, pois nestas “tratou-se de procurar o equilíbrio e a homeostase subjacentes ao movimento e ao desequilíbrio permanente das forças sociais. O dom foi a armadura encontrada para colocá-las na forma. No caso da abordagem nietzscheana trata-se de procurar o movimento e o desequilíbrio, o combate, que se escondem sob a aparente estabilidade” (VILLELA, 2001, p. 215). Nietzsche é também o recurso teórico para introduzir a história, a dinâmica, a política e o desejo na abordagem teórica das sociedades primitivas, que o estruturalismo lévi-straussiano havia reduzido a uma combinatória estrutural e formal (ou ao menos assim se entendia). Essa oposição entre as abordagens se dá justamente pela oposição entre a centralidade conceitual da troca, num caso, e da dívida, no outro.

A segunda dissertação da *Genealogia da moral*, intitulada “‘Culpa’, ‘má consciência’ e coisas afins”, coloca como um de seus problemas fundamentais investigar a gênese da moralidade, que o autor liga à capacidade de prometer: “Criar um animal que pode *fazer promessas* — não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema *do* homem?” (2009, p. 43. Grifo no original). A resposta de Nietzsche tem três aspectos essenciais: a relação credor-devedor, a crueldade e a memória, todos articulados à uma problemática da temporalidade, visto que é a articulação dos três que

¹⁷¹ Os autores estão, aqui, se referindo à economia política inglesa em geral e ao utilitarismo em particular, o último explicitamente mencionado por Nietzsche.

¹⁷² Cf. sobretudo *A parte maldita* (BATAILLE, 2013).

¹⁷³ Em texto tardio Deleuze insiste: “Esse texto [*Genealogia da moral*, II] tão importante só pode ser avaliado em relação aos textos etnográficos posteriores, especialmente sobre o *potlatch*: apesar de um material restrito, ele dá testemunho de um avanço prodigioso” (2011 [1993], p. 164, n. 6). Sobre a questão do material de base e das fontes etnográficas de Nietzsche: “as informações a respeito das sociedades primitivas não lhe eram totalmente estranhas. Sua estadia na Basileia o pôs em contato com o jurista-antropólogo suíço Jean-Jacques Bachofen. É bem verdade que os dados fornecidos por Bachofen em sua íntima convivência eram predominantemente referentes à antiguidade clássica e não aos povos primitivos. No entanto, foi através da obra e da amizade de Bachofen que Nietzsche pôde constituir a sua ideia de pré-história. Os dados propriamente referentes aos povos primitivos, à pré-história europeia e ao direito comparado vieram de diversos autores. Mas é possível que os dados mais fundamentais para a construção das teorias expostas na *Genealogia da moral* tenham sido retirados da biologia de Wilhelm Roux e W. Rolph” (VILLELA, 2001, p. 199).

faz o ser humano se voltar para o futuro: “apenas sob condições em que uma memória esteja em processo de constituição ou esteja constituída é possível haver credores e devedores, pois a memória voltada para o futuro possibilita a própria dívida. [...] certamente não se pode criar dívida onde se esquece a palavra empenhada no mesmo instante em que se a pronuncia” (VILLELA, 2001, p. 205). Para o filósofo alemão, a crueldade e a dor são essenciais para produzir a memória, memória das dívidas e das promessas¹⁷⁴:

‘Como fazer no bicho-homem uma memória? Como gravar algo indelével nessa inteligência voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana, nessa encarnação do esquecimento?’... Esse antiquíssimo problema, pode-se imaginar, não foi resolvido exatamente com meios e respostas suaves; talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua *mnemotécnica*. ‘Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória’ — eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra. [...] Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória; os mais horrendos sacrifícios e penhores (entre eles o sacrifício dos primogênitos), as mais repugnantes mutilações (as castrações, por exemplo), os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos (todas as religiões são, no seu nível mais profundo, sistemas de crueldades) — tudo isso tem origem naquele instinto que divisou na dor o mais poderoso auxiliar da mnemónica (NIETZSCHE, 2009, p. 46).

É essa crueldade que, dirão Deleuze & Guattari, produz o próprio movimento da *cultura*¹⁷⁵, dos códigos sociais que se inscrevem nos corpos e o registram na terra enquanto unidade última da produção desejanse primitiva:

A crueldade nada tem a ver com uma violência qualquer ou com uma violência natural, com que se explicaria a história do homem; ela é o movimento da cultura que se opera nos corpos e neles se inscreve, cultivando-os. É isto que significa crueldade. Esta cultura não é o movimento de uma ideologia: ao contrário, é à força que ela põe a produção no desejo e, inversamente, é à força que ela insere o desejo na produção e reprodução sociais (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 193).

A crueldade, enquanto *mnemotécnica*, efetiva o movimento da cultura. E é nesta que Nietzsche, e, em sua esteira, Deleuze & Guattari, colocam o papel das relações de dívida, das relações credor-devedor, na medida em que, para Nietzsche, na “pré-história” (na máquina primitiva), o

¹⁷⁴ Como lembra Graeber, “Em inglês, *thank you* deriva de *think*. Originalmente, significava ‘eu me lembrarei do que você fez por mim’” (GRAEBER, 2016, p. 159). Ou seja, a palavra para o reconhecimento de uma dívida (o agradecimento) era também a que afirmava a persistência da memória dela no futuro

¹⁷⁵ Em sua monografia sobre Nietzsche, de 1962, Deleuze já colocava: “Cultura significa adestramento e seleção. [...] seu objetivo principal é o de reforçar a consciência. É preciso dar a essa consciência, que se define pelo caráter fugidio das excitações, que se apoia na faculdade do esquecimento, uma consistência e uma firmeza que ela não tem por si mesma. A cultura dota a consciência de uma nova faculdade, que, aparentemente, se opõe à faculdade do esquecimento: a memória. [...] Ela é faculdade de prometer, engajamento do futuro, lembrança do próprio futuro. Lembrar-se da promessa feita não é se lembrar de que foi feita em tal momento passado, mas de que deve ser mantida em tal momento futuro. Eis precisamente o objetivo seletivo da cultura: formar um homem capaz de prometer, portanto de dispor do futuro, um homem livre e potente. Só um homem assim é ativo; ele age suas reações, nele tudo é ativo ou agido. A faculdade de prometer é o efeito da cultura como atividade do homem sobre o homem; o homem que pode prometer é o produto da cultura como atividade genérica” (DELEUZE, 2018 [1962b], p. 171-3).

credor tem um poder sobre o devedor¹⁷⁶, e pode sobre ele infligir os mais graves danos e dores¹⁷⁷:

A cultura sempre empregou o seguinte meio: fez da dor um meio de troca, uma moeda, um equivalente; precisamente o exato equivalente de um esquecimento, de um dano causado, de uma promessa não cumprida. [...] Dano causado = dor sofrida: eis a equação do castigo que determina uma relação do homem com o homem. Essa relação entre os homens é determinada, segundo a equação, como *relação de um credor e de um devedor*: a justiça torna o homem *responsável por uma dívida*. A relação credor-devedor expressa a atividade da cultura em seu processo de adestramento ou de formação. [...] É no crédito, não na troca, que Nietzsche vê o arquétipo da organização social. O homem que paga com sua dor o dano que causa, o homem considerado responsável por uma dívida, o homem tratado como responsável por suas forças reativas: aí está o meio utilizado pela cultura para atingir seu objetivo (DELEUZE, 2018 [1962b], p. 174. Grifo no original).

É nessa relação entre cultura, ou moralidade, e dívida, que Nietzsche funda seu argumento sobre a centralidade das relações de dívida¹⁷⁸: “o grande conceito moral de “culpa” teve origem no conceito muito material de “dívida¹⁷⁹”” (NIETZSCHE, 2009, p. 48). Deve-se explorar a ambiguidade tripla do termo, aqui, visto que dívida e culpa são uma e mesma palavra (em alemão e em outras línguas antigas) e, no limite, *o mesmo conceito*. Além disso, “culpa” exprime tanto o sentido jurídico “objetivo”, de alguém ser culpado de algo, quanto o sentido

¹⁷⁶ “Nietzsche se baseia na tese de Rudolf Ihering na qual, no direito romano, a relação entre credor e devedor é uma relação de poder contratual que define o valor do ser humano, o que já seria um tipo de secularização do termo original de culpa. Mesmo em Roma, a culpa jurídica diante dos deuses seria, para Nietzsche, a fonte da consciência de culpa moral, alcançando no Deus cristão seu ápice” (PORTO, 2021, p. 24-5).

¹⁷⁷ “Através da “punição” ao devedor, o credor participa de um *direito dos senhores*; experimenta enfim ele mesmo a sensação exaltada de poder desprezar e maltratar alguém como “inferior” — ou então, no caso em que o poder de execução da pena já passou à “autoridade”, poder ao menos *vê-lo* desprezado e maltratado. A compensação consiste, portanto, em um convite e um direito à crueldade” (NIETZSCHE, 2009, p. 50. Grifo no original). É válido mencionar que em alemão há apenas uma palavra para “castigo” e para “pena judicial” (cf. NIETZSCHE, 2009, p. 146, n. 14).

¹⁷⁸ Apesar de Graeber não concordar com a posição nietzscheana (ver GRAEBER, 2016, cap. 4 (acho)), ele intui como Nietzsche a relação fundamental entre moralidade e dívida, como o alemão expôs em sua *Genealogia da moral*: “Afim de contas, a moralidade em si não diz respeito a pagar as próprias dívidas? Dar às pessoas o que lhes é devido? Aceitar as próprias responsabilidades? [...] Quebrar uma promessa ou se recusar a pagar uma dívida não são os exemplos mais óbvios de como fugir da própria responsabilidade?” (GRAEBER, 2016, p. 11).

¹⁷⁹ Reproduzimos a nota do tradutor, Paulo César de Souza: “‘Culpa e ‘dívida’: em alemão há uma só palavra para as duas, *Schuld*. Ter presente essa identificação é essencial para acompanhar o argumento de Nietzsche. E é bom recordar, a propósito, a mudança introduzida na oração do ‘Padre-Nosso’ pela Igreja católica: ‘perdoai nossas dívidas, assim como nós perdoamos aos nossos devedores’ deu lugar a ‘perdoai nossas ofensas, assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido’” (em NIETZSCHE, 2009, p. 146, n. 4). Sobre a oração do Pai-Nosso cf. ATWOOD, 2009, p. 43): as traduções (para o inglês) da oração alternaram de tempos em tempos entre o termo para “dívidas” e o termo para “transgressões”, mas “no aramaico, a língua semítica falada por Jesus, a palavra para ‘dívida’ e a palavra para ‘pecado’ eram a mesma. Assim, é possível traduzir a passagem como ‘Perdoai nossas dívidas/pecados’, ou até como ‘nossas dívidas pecaminosas’”. Graeber também comenta: “*Opheilema* no original grego, [...] significa ‘aquilo que é devido’, ‘dívidas financeiras’ e, por extensão, ‘pecado’. Esse termo foi aparentemente usado para traduzir o aramaico *hojween*, que também significa ‘dívida’ e, por extensão, ‘pecado’” (GRAEBER, 2016, p. 110; p. 521, n. 25). Essa relação etimológica entre “dívida” e “culpa”, “falta” ou “pecado” se repete em diversas línguas, como nas línguas europeias e mesmo no quíchua (língua Inca) (GRAEBER, 2016, p. 156-7; 514, n. 33; 557, n. 28)

psicológico “subjetivo”, no sentido de se sentir culpado por algo. É exatamente isso o que Nietzsche explora. As relações jurídicas entre devedor e credor estão na origem tanto do sentimento de culpa, da culpabilidade, quanto da culpa jurídica, e é na crueldade que envolve as relações de débito e crédito que se efetiva esse direito: “*Nesta esfera, a das obrigações legais, está o foco de origem desse mundo de conceitos morais: ‘culpa’, ‘consciência’, ‘dever’, ‘sacralidade do dever’ — o seu início, como o início de tudo grande na terra, foi largamente banhado de sangue*” (NIETZSCHE, 2009, p. 50).

Aspecto central dessa abordagem nietzscheana, que liga dívida e culpa ou moralidade através da crueldade e do poder do credor sobre o devedor, é que ela introduz nas relações de dívida um aspecto que em muitos casos a abordagem estritamente econômicas é ignorado: *as relações entre credor e devedor são relações de poder assimétricas*. Desse modo, toda relação de dívida envolve sempre, e necessariamente, mesmo em nossas sociedades modernas, ainda que de modo transformado (como explora Lazzarato, 2017), aspectos morais e políticos, sendo mais do que mero quantitativismo aritmético em transações econômicas. É nesse sentido, também, que as relações de dívida se sobrepõem às de troca, pois a troca é a ilusão transcendental da igualdade, da equivalência e do equilíbrio, sendo que na dívida aparecem as desigualdades, as assimetrias, os desequilíbrios.

David Graeber (2016) comenta que a base antropológica de Nietzsche em suas elucubrações sobre a dívida e a crueldade seria “imaginária”, que ele não teria fontes. Enquanto o raciocínio de Nietzsche é, realmente, de natureza antes especulativa e filosófica (transcendental) do que histórica ou etnológica (empírica), há uma instituição importante que parece ligada à intuição nietzscheana: o chamado *Wergild* (ou *Wergeld*), ou “dinheiro de sangue”¹⁸⁰. *Wer*, do antigo alemão para “homem”, e *Geld*: dinheiro, valor, pagamento, taxa¹⁸¹, literalmente “valor do homem”, é uma instituição proto-jurídica do antigo direito germânico, durante o quinto e o sexto século entre os povos germânicos que se situavam nas e ao redor das fronteiras do Império Romano (DODD, 2014, p. 24),¹⁸² que estipulava valores a serem pagos

¹⁸⁰ É interessante notar como uma das origens etimológicas da palavra para dinheiro em hebraico (DaMim) é sangue (DaM) (COCCO; CAVA, 2018, p. 151, n. 12).

¹⁸¹ “*Geld* deriva de *gild*, significando taxa, e ambas as palavras ressoam com o antigo islandês *gjald* (recompensa, punição, pagamento) e o antigo inglês *gield* (substituir, indenização, sacrifício)” (DODD, 2014, p. 24).

¹⁸² Entretanto: “Muitas vezes se assumiu que as tarifas monetárias para homicídio nos códigos de leis bárbaros derivavam da lei germânica e foram introduzidas como consequência das ‘invasões germânicas’, mas deve-se notar que a prática de pagamento com dinheiro de sangue pode ser encontrada em muitas, se não a maioria das sociedades do passado e do presente” (ESDERS, 2021, p. 6). Instituições similares ao *Wergild* são comuns no mundo arcaico e “primitivo”. Peacock (2013) às investiga sobre o caso grego. Foucault (2002, p. 55-6), nesse sentido, comenta como o Direito Germânico era muito parecido com o Direito Grego Arcaico (em contraposição ao Clássico), visto

pelo perpetrador de um crime para a vítima, podendo compensar um assassinato ou ferimentos infligidos. Esses valores, no caso germânico, geralmente eram contabilizados em gado e pagos em metal precioso (GRIERSON, 1977, p. 18-9). Segundo os estudiosos, a compensação (proto)monetária é uma criação que neutraliza os ciclos de vendetas, fazendo com que alguém aceite o pagamento e não incorra em mais atos violentos. Como formaliza Peacock, o *Wergild* funciona do seguinte modo:

Homicídio ou lesão pode resultar em atos de vingança. Se A mata B, os parentes de B podem se vingar matando A; se os parentes de A não deixarem o assunto de lado, eles podem retaliar matando o assassino de A, e um ciclo de violência se inicia. Wergeld (o 'valor de um homem') é projetado para interromper essa escalada especificando multas a serem pagas à vítima de lesão (se ela sobreviver) ou à família da vítima em caso de sua morte. O pagamento dessas multas pelo infrator compensa o prejuízo sofrido pela vítima e a priva do direito de retaliação. A paz é assim estabelecida entre as partes¹⁸³. Códigos legais antigos – celtas, eslavos, germânicos, indianos – especificam pagamentos de compensação a serem pagos pelo perpetrador de acordo com a gravidade da lesão e o status (por exemplo, homem livre, mulher livre, escrava, monarca) da vítima (2013, p. 282).

Mais do que os assassinatos, entretanto, os diferentes códigos do tipo *wergild*, em diferentes povos, estipularam também, nos mínimos detalhes, quais deveriam ser os pagamentos para diferentes tipos de ferimentos: “a perda de um membro específico ou mesmo de uma unha tinha um preço, assim como a quantidade de golpes na cabeça” (DODD, 2014, p. 24); “compensações específicas pela perda de um braço, uma mão, um dedo indicador, uma unha, por uma pancada na cabeça de modo que o cérebro fique visível e o osso se projete” (GRIERSON, 1977, p. 20); “multas diferentes para cortar a orelha de alguém e o dobro de multa se a audição for perdida; se um olho for arrancado, deve-se pagar três vezes mais do que pagaria se o olho permanecesse na órbita e a visão fosse perdida; dentes individuais (e sua perda) também são valorizados (os molares sendo duas vezes mais valiosos que os incisivos)” (PEACOCK, 2013, p. 282). Nietzsche também afirma que o direito de infligir dor do credor no devedor é juridicamente detalhado. Como o *Wergild* é uma instituição do antigo direito germânico (embora sistemas

que o litígio era sempre uma prova, prova de juramento (como a dos gregos arcaicos) entre dois, nunca três agentes. Não havia uma figura do terceiro, seja juiz ou testemunha. Da mesma forma, não havia intervenção “governamental”, ação pública de qualquer tipo sobre os litígios. O Direito era uma forma de “guerra particular” regrada, uma forma de conduzir as lutas dos litigantes, de encadear os atos de vingança. O assassinato (vingativo) de um assassino deve seguir certas formas, relativas ao modo como o primeiro assassinato fora cometido. Entretanto, *essa vingança ritual judiciária pode ser substituída por um acordo, também judiciário, entre os litigantes, sendo que efetua-se então uma “transação” e paga-se uma “soma em dinheiro que substitui o resgate”*. “O sistema que regulamenta os conflitos e litígios nas sociedades germânicas daquela época [isto é, antes da influência do Direito Romano] é, portanto, inteiramente governado pela luta e pela transação; é uma prova de força que pode terminar em uma transação econômica” (FOUCAULT, 2002, p. 57. Grifo nosso).

¹⁸³ “Leis de *Wergild* intentavam prevenir direta e violenta retaliação: o pagamento era essencialmente um pacificador” (DODD, 2014, p. 24). “O inglês ‘to pay’ vem, através do francês ‘payer’, do latim *pacare*, pacificar” (DODD, 2014, p. 24, n. 12; cf. GRIERSON, 1977, p. 21).

similares, com outros nomes, apareçam em outros lugares e épocas), que é sabidamente uma das fontes de Nietzsche em *Genealogia da moral*, causa surpresa que comentadores deixem passar a semelhança das intuições do filósofo a respeito da relação entre dívida e crueldade com o funcionamento do *Wergild*. Entretanto, um e outro funcionam de maneira invertida, pois segundo Nietzsche há primeiro o endividamento, que é então compensado pelo ato de crueldade pela parte do credor, e no *Wergild* o ato violento é primeiro e, então, transformado em transação econômica na forma jurídica da compensação. O fundamental, entretanto, é que Nietzsche percebe a relação, presente no *Wergild*, entre a violência (crueldade) e a compensação (proto)monetária, entre o conflito jurídico e a transação econômica¹⁸⁴.

É de especial importância essa relação da intuição de Nietzsche com o *Wergild* pois alguns autores, na esteira de Grierson (1977), argumentam que a origem do dinheiro estaria nessa instituição.

As condições sob as quais essas leis foram elaboradas parecem satisfazer, muito melhor do que qualquer mecanismo de mercado, os pré-requisitos para o estabelecimento de um sistema monetário. As tarifas por danos foram estabelecidas em assembleias públicas, e os padrões comuns foram baseados em objetos de algum valor que se espera que um chefe de família possua ou que possa obter de seus parentes (1977, p. 20).

Entretanto, no *Wergild*, as compensações são restritas aos casos estipulados juridicamente, e o mecanismo “monetário” é utilizado apenas diante desses casos; não há uma moeda utilizada largamente em sentido econômico e comercial, sentido que avança com o tempo e contingentemente (cf. ESDERS, 2021) — por isso, ao falar do *Wergild*, falamos em relações “proto-monetárias”. O argumento de Grierson é que o hábito contábil criado pela instituição do *Wergild*, através de diferentes genealogias, transitou para as relações econômicas de um modo geral e se tornou, assim, dinheiro.

O antropólogo francês Pierre Clastres é um dos principais autores a levar adiante as intuições nietzscheanas da *Genealogia da moral*. Clastres, inclusive, tanto influenciou quanto foi influenciado por *O anti-Édipo*, além de ter sido aluno de Deleuze (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 197-8; 201; 251; CLASTRES, 2013, p. 200; PRADO JUNIOR, 2004). A análise nietzscheana de Clastres tem dois aspectos: 1) sobre a importância da dívida,

¹⁸⁴ Essa relação entre crueldade (castigo) e transação também é percebida em contexto antropológico por Polanyi, quando este afirma que, em (algumas) sociedades primitivas “o castigo aproxima-se do pagamento quando o processo de livrar-se da culpa é enumerável, como quando as chicotadas, as voltas na roda de orações ou os dias de jejum eliminam a transgressão” (2012, p. 338). Outro autor, leitor de Nietzsche, que atenta à importância dessa relação e do *wergild*, é Simmel (2011) (cf. SINGH, 2016).

que vemos na próxima subseção; 2) sobre a importância da crueldade e da marcação nos corpos, que analisamos agora. Clastres é explícito ao admitir a importância de Nietzsche em seu trabalho:

Posso reconhecer e afirmar claramente a influência de Nietzsche, sobretudo da Genealogia da moral. Porque, se não tivesse refletido um pouco sobre a Genealogia da moral, eu teria tido mais dificuldade de escrever algo como “Da tortura nas sociedades primitivas”. Isso é certo. Mas aqui a referência não é mais literária e para fazer bonito; ela é séria. A gente percebe que alguém como Nietzsche, que provavelmente desconhecia e era indiferente (com razão) à etnologia de sua época, via com uma clareza infinitamente maior que todos em sua época a questão da memória, da marca... (2013, p. 266).

No texto mencionado, “Da tortura nas sociedades primitivas”, publicado em 1973, em que Clastres utiliza a noção nietzscheana da crueldade “primitiva” e remete a questão da marcação a Deleuze & Guattari (2013, p. 200), o antropólogo se dedica à análise dos rituais de iniciação dos Guayaki, grupo com que conviveu e etnografou (cf. sua etnografia em CLASTRES, 2020). Esses rituais de iniciação dos jovens à vida adulta são marcados por práticas de extrema crueldade, em que os corpos são submetidos à dor sistemática e colocados ao limite para que as “leis” e costumes (os *códigos*) da sociedade se estabelecem o quanto possível: “Um homem iniciado é um homem marcado. O objetivo da iniciação, em seu movimento de tortura, é marcar o corpo: no ritual iniciático, *a sociedade imprime a sua marca no corpo dos jovens*” (CLASTRES, 2013, p. 196. Grifo no original). Em sua etnografia, Clastres enfatiza a precisão e o detalhe das técnicas de marcação próprias a esse sistema da crueldade:

O homem se vai à procura de uma pedra; por vezes, é preciso ir longe, não se a encontra senão no leito de certos riachos. Ela deve ter um lado bem cortante, mas não como a lasca de bambu que corta muito facilmente. Escolher a pedra adequada exige então golpe de vista. Todo o aparelho dessa nova cerimônia se reduz a isso: um seixo. [...] Não é uma incisão leve e superficial, que permitiria por exemplo a lasca de bambu afiada como uma navalha; é verdadeiramente uma fenda nas costas, sobre toda a espessura da pele. [...] Toda a superfície das costas é assim trabalhada, em linhas retas e paralelas, de uma espádua a outra; há pelo menos dez incisões. O sangue corre abundantemente, o rapaz está coberto de sangue, e os braços do oficiante, a árvore e todo o chão em torno dele. A dor é atroz, dizem os Aché [Guayaki] (CLASTRES, 2020, p. 131-2).

É assim que “*a sociedade dita a sua lei aos seus membros, inscreve o texto da lei sobre a superfície dos corpos*” (CLASTRES, 2013, p. 198. Grifo no original). Clastres demonstra etnograficamente a intuição nietzscheana que liga a crueldade e a codificação social, a “humanização” social, o processo mnemotécnico que faz do “bicho homem” um “animal capaz de prometer”, para falar como Nietzsche, um “animal social”. Só com a dor se cria sociedade, a dor sendo o mecanismo da cultura: “A marca é um obstáculo ao esquecimento, o próprio corpo traz impresso em si os sulcos da lembrança — *o corpo é uma memória*” (CLASTRES,

2013, p. 197. Grifo no original). É essa inscrição no corpo, essa marcação do código diretamente nos corpos, o que é a forma de *escrita* da “lei” primitiva, mas lei imanente, subjacente, enquanto a Lei do Estado, registrada no livro, escrita no livro, será transcendente: “As sociedades primitivas são, dizem-nos com veemência os autores do *Anti-Édipo*, sociedades da *marcação*. E, nessa medida, as sociedades primitivas são, de fato, sociedades sem escrita, mas, na medida em que a escrita indica antes de tudo a lei separada, distante, despótica, a lei do Estado” (CLASTRES, 2013, p. 200. Grifo no original).

Assim, a marcação social dos corpos, a codificação, faz com que as dívidas devam ser retribuídas, as promessas serem lembradas e pagas. Este mecanismo pode ser dito o equivalente nietzscheano do que Mauss (2013) identificou nas sociedades primitivas como a obrigação de dar, receber e retribuir. Entretanto, aqui, em Nietzsche, Clastres e Deleuze & Guattari, é a marcação que é primeira, e não a reciprocidade: “Longe de ser uma aparência tomada pela troca, a dívida é o efeito imediato ou o meio direto da inscrição territorial e corporal. A dívida decorre diretamente da inscrição” (DELEUZE; GUATTARI, p. 252). Assim, “o mau devedor é que deve ser compreendido como se as marcas não o tivessem ‘marcado’ [*pris*] suficientemente, como se ele fosse ou tivesse sido desmarcado” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 252). Na sociedade primitiva tudo *deve* ser compartilhado, deve entrar no jogo das dívidas circulantes e finitas, fazendo com que se retribua todo e qualquer crédito, a pena de perda de prestígio ou estima social. Esse mecanismo que marca a lei social nos corpos e os faz lembrar das dívidas é o mecanismo por excelência que demarca o sentido do consumo do excedente e o faz ser compartilhado: “Todos devem compartilhar ou distribuir os frutos de seu trabalho; ou, inversamente, ninguém pode apropriar-se do que produziu – caçou, coletou, colheu – mas deve antes entregá-lo à rede de obrigações de dívida que constitui a própria estrutura das relações selvagens de antiprodução” (HOLLAND, 1999, p. 70).

3.2.2 Debate antropológico 1: Mauss, Lévi-Strauss e Clastres

Há um debate antropológico sobre as noções de reciprocidade, troca e dívida que atravessa *O anti-Édipo* e os nomes centrais de Mauss, Lévi-Strauss e Clastres, além de Edmund Leach. Esse debate concerne à primazia da dívida e do desequilíbrio sobre os modelos de reciprocidade geral e equilíbrio nas relações de parentesco de sociedades primitivas, na qual a posição nietzscheana que vimos se mostra fundamental contra os postulados troquistas do estruturalismo lévi-straussiano. Além disso, com Clastres, o problema da dívida, antes que da

troca, se mostra uma das bases da teoria que afirma a máquina primitiva como constituída por mecanismos de antecipação-conjuração do mercado e do Estado, o que se afirma na famosa tese clastreana da *sociedade contra o Estado*.

Em *O anti-Édipo* os autores afirmam que Mauss ainda hesitava, em seu influente *Ensaio sobre a dádiva*, entre uma posição troquista e uma posição que colocasse em primazia a dívida, mas que Lévi-Strauss deixará essa hesitação e afirmará com todas as forças a tendência de leitura troquista. Assim, comecemos com Mauss: Mauss foi o antropólogo que lançou com mais força e eloquência a tese de que nas sociedades ditas primitivas há uma relação essencial entre as dádivas que circulam socialmente e o prestígio das pessoas, formando uma espécie de sistema “econômico” de natureza bastante diferente do de nossa economia moderna, pois lá a circulação dos dons, que podem ser bens, gestos, convites, festas, casamentos, etc. é sempre eminentemente social e não se reduz à esfera econômica em sentido economicista, além de o “gasto”, o dom e o contradom, serem os signos da riqueza, do prestígio, da autoridade, antes do que a posse de bens¹⁸⁵. Como o autor coloca, no sistema de dádiva “acontece de coisas que uma pessoa adquiriu e deu voltarem a ela no mesmo dia, idênticas” (MAUSS, 2013, p. 55), além de, por vezes, efetuarem a passagem de dom e contradom objetos de mesma função ou mesmo praticamente idênticos (um presente de colares de conchas é retribuído com colares de conchas). Além disso, parte essencial da tese de Mauss é que na dádiva há, por trás de uma aparência de voluntariedade, uma *obrigatoriedade de dar, receber e retribuir*, sendo que as retribuições são de caráter usurário, ou seja, devem ser de “valor equivalente ou superior”, nunca inferior (MAUSS, 2013, p. 25; p. 16): “É preciso retribuir mais do que se recebeu. A ‘devolução’ é sempre maior e mais cara” (MAUSS, 2013, p. 112). No caso de retribuição inferior, ou da ausência delas, o custo é a perda de prestígio pela parte do “mau devedor”, do “não generoso”. Outro elemento fundamental dos sistemas de dádiva é que essas trocas possuem caráter *agonístico*, o que fica claro nos rituais que ficaram conhecidos pelo nome de *potlatch*, palavra que Mauss utiliza em sentido bastante amplo, significando no limite, conceitualmente, o próprio sistema de dádiva. O *potlatch* é uma espécie de ritual, que se repete de formas diversas nas mais diferentes sociedades primitivas, em que há trocas de presentes e homenagens, geralmente entre diferentes grupos aglutinados na figura de seus respectivos chefes, em um contexto de banquete e abundância. O sistema do *potlatch* é um sistema de “*prestações totais de tipo agonístico*”

¹⁸⁵ Sobre o costume de fazer circular os objetos cf. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 412-3): “não paramos de trocá-las entre nós, para que nunca se detenham em suas jornadas”.

(MAUSS, 2013, p. 16; cf. GRAEBER, 2016, p. 151 e ss.), na medida em que as prestações são uma espécie de batalha, uma “batalha de presentes”, por prestígio, honra, autoridade, no qual quanto mais generoso e maior o dom doado, mais prestígio se ganha. No *potlatch*, também, nos casos extremos, chega-se a destruir bens, em vez de dá-los, para que não seja nem possível o pensamento de que a doação estivesse esperando a retribuição, de modo interesseiro: “chega-se até a batalha, até a morte dos chefes e nobres que assim se enfrentam. Por outro lado, chega-se até a destruição puramente suntuária das riquezas acumuladas para eclipsar o chefe rival” (MAUSS, 2013, p. 15). “O princípio do antagonismo e da rivalidade está na base de tudo. [...] Os bens se perdem no *potlatch* como são perdidos na guerra, no jogo, na luta. Em alguns casos, não se trata sequer de dar e de retribuir, mas de destruir, a fim de nem mesmo querer dar a impressão de desejar ser retribuído” (MAUSS, 2013, p. 66).

Outro aspecto importante da proposição e Mauss é que as dádivas são retribuídas apenas após certo tempo:

As dádivas circulam, como vimos, na Melanésia e na Polinésia, com a certeza de que serão retribuídas, tendo como ‘garantia’ a virtude da coisa dada que é, ela própria, essa ‘garantia’. Mas, em toda sociedade possível, é da natureza da dádiva obrigar a termo. Por definição, uma refeição em comum, uma distribuição de *kava*, um talismã que se leva não podem ser retribuídos imediatamente. O ‘tempo’ é necessário para executar qualquer contraprestação (MAUSS, 2013, p. 64).

Esse *delay* entre o dom e o contradom, além do fato de que as contraprestações devem ser usurárias, nos parece, aproxima Mauss mais de Nietzsche e de sua perspectiva de primazia da dívida, do que da perspectiva da troca, em que tenderia haver simultaneidade entre o ato de dar e o de receber, além de equivalência¹⁸⁶. Portanto, é importante salientar que Deleuze & Guattari colocam Mauss como *hesitando* entre troca e dívida, havendo as duas tendências em seu pensamento. É apenas com Lévi-Strauss que a troca toma conta do jogo.

Lévi-Strauss, em seu *Estruturas elementares do parentesco* (2003a), pegou a intuição maussiana da dádiva e a transformou em princípio, no *princípio de reciprocidade*. O princípio

¹⁸⁶ Nesse sentido, Viveiros de Castro coloca: “Essa diferença entre Mauss e Nietzsche parece-me forçada ao ponto da caricatura n’*O Anti-Édipo*. A distinção entre “troca” e “dívida” não corresponde a nenhum desenvolvimento maussiano reconhecível, e está longe de ser tão evidente quanto os autores fazem-na parecer. Afinal, o que se troca, no *potlatch* como no *kula*, são dívidas; no primeiro caso, sobretudo, o objetivo da troca agonística de dons é “matar” (às vezes, literalmente) o parceiro pelo endividamento. A noção de “troca”, n’*O Anti-Édipo*, é sempre forçada ou para o lado da troca mercantil capitalista (o que permite aos autores opor “troca” e “dom”), ou para o lado do contrato social, ideias que estão indubitavelmente presentes no *Ensaio*, mas claramente subordinadas, penso, à ideia mais fundamental de *obrigação*, concebida por Mauss menos como norma transcendente que como divisão interna do sujeito, como dependência deste face a uma alteridade imanente” (2015, p. 135-6). O comentário de Viveiros de Castro, portanto, leva Mauss à interpretação nietzscheana, enquanto Lévi-Strauss o leva à interpretação troquista. Marcos Lanna (2013) também intenta pensar a reciprocidade sob a lógica da dívida, abandonando o conceito de troca.

de reciprocidade afirma haver, nas sociedades primitivas, uma reciprocidade geral que aparece nas formas da troca direta ou indireta, em sistemas de troca restrita ou generalizada. Além disso, sua inovação principal, Lévi-Strauss fundamentou a proibição do incesto e a exogamia¹⁸⁷ nessa noção de troca e reciprocidade, aplicando-a à instituição social do parentesco.

Para entender esse movimento é importante reter, apesar da problemática sexista dessa linguagem, utilizada largamente por Lévi-Strauss, que as “mulheres” são “trocadas” entre os grupos da mesma forma que os bens: “a troca, fenômeno total, é primeiramente uma troca total, compreendendo o alimento, os objetos fabricados e esta categoria de bens mais preciosos, as mulheres” (LÉVI-STRAUSS, 2003a, p. 100). No argumento de Lévi-Strauss a troca está na base da “hominização”, na medida em que ela é fundamento da exogamia, que é o outro lado da moeda da proibição do incesto, regra social universal que o autor afirma ser a instituição que separa a cultura da natureza¹⁸⁸. Como ele coloca,

Afirmamos, com efeito, que a proibição do incesto e a exogamia constituem regras substancialmente idênticas [...]. Como a exogamia, a proibição do incesto é uma regra de reciprocidade, porque não renuncio à minha filha ou à minha irmã senão com a condição que meu vizinho também renuncie. A violenta reação da comunidade em face do incesto é a reação de uma comunidade lesada (2003a, p. 101-2).

Nesse sentido, o autor insiste que a proibição do incesto (ao menos nas sociedades primitivas) tem caráter positivo, não negativo, o essencial sendo que a proibição do incesto é apenas o negativo da verdadeira regra, a da exogamia, que obriga a renunciar às mulheres de parentesco próximo e se casar com as distantes, obtendo assim, “cunhados” e afirmando a socialidade entre os grupos (LÉVI-STRAUSS, 2003a, p. 521-6). Lévi-Strauss não deixa de insistir, entretanto, que essa exogamia própria aos sistemas de parentesco é regrada pelo princípio de reciprocidade, pela troca: “É sempre um sistema de troca que encontramos na origem das regras do casamento. [...] é a troca, sempre a troca, que aparece como base fundamental e comum de todas as modalidades da instituição matrimonial¹⁸⁹” (LÉVI-STRAUSS, 2003a, p. 519).

¹⁸⁷ Fenômeno em que os casamentos são sempre feitos com membros de grupos externos ao grupo de origem do indivíduo, pessoas não aparentadas ou de parentesco distante. Entretanto, as definições do que é ou não parente e do grau de distância aceitável para o casamento varia consideravelmente a depender do contexto etnográfico.

¹⁸⁸ “A troca é uma totalidade e Lévi-Strauss pretende encontrar a realidade subjacente que é a totalidade da troca. Pode-se dizer que a reciprocidade de base é a exogamia, ela própria uma condição de possibilidade, uma garantia para o estabelecimento de uma troca. A exogamia está para além da proibição do incesto, ou seja, na cultura; e para aquém, quer dizer, na natureza. Na cultura ela é uma troca e sobretudo uma aliança. Na natureza, age em termos de inconsciente estrutural. A proibição do incesto é ela própria uma síntese; um fenômeno de natureza e de cultura; é uma ‘regra universal’, ‘lugar preciso da passagem da natureza à cultura’” (VILLELA, 2001, p. 189).

¹⁸⁹ Há uma relação clara, assim, entre a proibição do incesto e a reciprocidade. Da mesma forma, a rejeição de Deleuze & Guattari ao paradigma troquista em antropologia está ligado à sua crítica do Édipo na psicanálise: “A concepção lévi-straussiana do parentesco, fundada na dedução transcendental da proibição do incesto enquanto condição da sociogênese, é recusada por Deleuze e Guattari sob o argumento de que ela é uma generalização

O autor, portanto, vai em uma direção que, segundo Deleuze & Guattari, era apenas uma tendência entre outras na obra de Mauss: a de fundamentar as relações de dádiva-dívida em uma suposta troca de fundo, tornada princípio de reciprocidade. Em seu texto de “Introdução à obra de Marcel Mauss” fica claro o deslocamento do autor em relação a Mauss:

Mauss mostra-se ali [no *Ensaio sobre a dádiva*], com razão dominado por uma certeza de ordem lógica, a saber, que a *troca* é o denominador comum de um grande número de atividades sociais aparentemente heterogêneas entre si. Mas essa troca, ele não consegue vê-las nos fatos. A observação empírica não lhe fornece a troca, mas apenas — como ele próprio diz — ‘três obrigações: dar, receber, retribuir’. Toda a teoria reclama assim a existência de uma estrutura, da qual a experiência não oferece senão os fragmentos, os membros esparsos, ou melhor, os elementos. Se a troca é necessária e se ela não é dada, é preciso então construí-la. [...] O único meio de escapar ao dilema teria sido perceber que a troca é que constitui o fenômeno primitivo, e não as operações discretas nas quais a vida social a decompõe (2003b, p. 34).

Assim, a essas “operações discretas”, que podemos entender como relações de dívida-dádiva, que em Mauss tomavam a forma do dar, receber e do retribuir, são substituídas por Lévi-Strauss por uma troca enquanto “fenômeno primitivo”, primeiro. Como colocam Deleuze & Guattari, “Mauss tinha pelo menos deixado aberta a questão: será que a dívida é primeira em relação à troca ou será tão somente um modo de troca, um meio a serviço da troca?” (2010 [1972], p. 245). Lévi-Strauss fecha o problema de modo definitivo: “Parece que Lévi-Strauss fechou esta questão com uma resposta categórica: a dívida é apenas uma superestrutura, uma forma consciente onde se converte em moeda [*où se monnaie*] a realidade social inconsciente da troca” (2010 [1972], p. 245; cf. tb. DELEUZE, 2011 [1993], p. 164). Lévi-Strauss subsume a dívida como momento fenomênico da troca, estrutura transcendental¹⁹⁰, levando Mauss para o lado troquista, enquanto Deleuze & Guattari, na esteira de Nietzsche, acabam por apostar na possibilidade, entrevista por Mauss, da primazia da dívida (cf. JANVIER, 2012). Lévi-Strauss só consegue avançar em seu caminho, entretanto, ao lançar a hipótese da troca generalizada, encontrada por ele como uma “necessidade teórica” (2003, p. 279) que fundamente a ideia de reciprocidade nas sociedades (a maioria delas) em que aparentemente há apenas troca direta,

antropológica do Édipo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 109). “pode-se duvidar que o incesto seja um verdadeiro obstáculo à instauração da sociedade, como dizem os partidários de uma concepção de sociedade baseada na *troca* [d'une conception *échangiste*]” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 158)

¹⁹⁰ “Em Lévi-Strauss a heterogeneidade é só uma aparência. A realidade verdadeiramente real é sintética e homogênea. [Segundo Lévi-Strauss,] Se Mauss não atingiu a homogeneidade, e portanto os universais gerais, foi por falta de procedimentos científicos; se não atingiu a realidade mais profunda da troca foi porque se manteve no nível das superfícies conscientes que lhe forneciam apenas as obrigações [dissociadas] de dar, receber e retribuir” (VILLELA, 2001, p. 188). Entretanto, em Lévi-Strauss, “a troca não é formada por elementos dissociados aguardando uma síntese *a posteriori*. Ela é sintética *a priori*. Síntese formulada não no nível das consciências, mas no inconsciente. A reciprocidade está fundada no inconsciente” (VILLELA, 2001, p. 189).

restrita. Assim, se na troca direta um grupo A troca mulheres com um grupo B, na troca indireta há mais grupos (pelo menos três) que trocam indiretamente:

A fórmula simples da troca generalizada é: A dá uma mulher a B, B dá uma mulher a C, C dá uma mulher a A. Se estruturalmente todos se beneficiam, ou, na linguagem de Lévi-Strauss, se, do ponto de vista de estrutura, alguém ‘sempre ganha’, é ‘na condição, é claro, de aceitar o risco inicial’. Ao dar uma mulher a B, A abre para ele um crédito que faz funcionar o sistema de troca; e cada pessoa, por sua vez, deve repetir esse gesto com seu parceiro. Uma lógica da dívida se sobrepõe à lógica da reciprocidade como um de seus momentos. A relação do credor com o devedor prevista por Mauss permite a Lévi-Strauss subsumir a dívida na reciprocidade. Para que o ciclo seja aberto, o indivíduo que participa do jogo de trocas tem que demonstrar confiança: [...] O princípio da reciprocidade se divide em um princípio transcendental de reciprocidade sincrônica do ponto de vista da estrutura, como vimos, e o princípio empírico da confiança, operando a síntese psicológica do tempo (o ‘atraso’) como uma diacronia, do ponto de vista dos indivíduos (JANVIER, 2012, p. xi).

Há em Lévi-Strauss o mesmo postulado troquista¹⁹¹ da imagem do pensamento e do dinheiro que vimos, em nosso primeiro capítulo, a operar na economia *mainstream*¹⁹². Lévi-Strauss coloca como objetivo (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 245, n. 39) explicar o porquê as coisas não aparecem explicitamente como o regime das trocas que operaria no “inconsciente” enquanto forma vazia. Deleuze & Guattari parecem apontar aí o problema: já que Lévi-Strauss chega a admitir que “no aparecer” não parece ser a troca que impera, porque seria o caso de postulá-la? “Perguntar-se-á: se o desejo ignora a troca, será que é porque a troca é o inconsciente do desejo? E isto ocorreria em virtude das exigências da troca generalizada? [Posição de Lévi-Strauss] *Mas com que direito declarar que os cortes de dívida são secundários em relação a uma totalidade ‘mais real’?*” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 246. Grifo nosso). Lapoujade arremata: “Prestações e contraprestações não corroboram a primazia da troca, como supõe o Lévi-Strauss das *Estruturas elementares do parentesco*, mas uma primazia da dívida, da relação credor/devedor. *Dar não é instaurar uma troca, é gerar uma dívida*” (2015, p. 163. Grifo nosso). O desejo ou o inconsciente não conhecem a troca, apenas o dom e o roubo, que geram dívida.

¹⁹¹ É válido mencionar que esse Lévi-Strauss “troquista” talvez se restrinja ao Lévi-Strauss das *Estruturas elementares do parentesco* (1949) ou da *Antropologia estrutural* (coletânea de textos reeditados em 1958). Os próprios Deleuze & Guattari já atentavam: “É verdade que as séries das *Mythologiques* [1964-71] elabora uma teoria dos códigos primitivos, das codificações e de fluxos e de órgãos, que transborda por todos os lados uma tal concepção da troca” (2010 [1972], p. 245, n. 39). A empreitada de Viveiros de Castro (2015; 2008) pode ser dita a de levar Lévi-Strauss nessa direção apontada por Deleuze & Guattari, e de ler inclusive o Lévi-Strauss criticado pela dupla em uma linha não “troquista”. (cf. MADARASZ, 2016, p. 40; 2022b, p. 35-6).

¹⁹² Graeber (2016, p. 38; 507, n. 9; 519, n. 8), por exemplo, relaciona, criticamente, a posição de uma natureza troquista em Adam Smith com a posição de Lévi-Strauss. E critica a ideia de reciprocidade generalizada (próxima à troca generalizada de Lévi-Strauss): “se resolvermos que todas as relações se baseiam na reciprocidade, sempre poderemos definir o termo de maneira ampla o suficiente para torná-lo verdadeiro”; Marshall Sahlins “cunhou a expressão ‘reciprocidade generalizada’ para descrever esse tipo de relação, segundo o princípio de que, se tudo circula livremente, no fim todas as contas serão contrabalanceadas” (GRAEBER, 2016, p. 524, n. 21).

Deleuze & Guattari (2010 [1972], p. 247-9) chegam a enumerar cinco postulados da concepção troquista em antropologia, próprios da antropologia estrutural como criticada em Lévi-Strauss e seus seguidores. O *primeiro postulado* seria que nas estruturas de parentesco como as concebe Lévi-Strauss se procede “como se as alianças decorressem das linhas de filiação e das suas relações, embora as alianças laterais e os blocos de dívida condicionem as filiações extensas no sistema em extensão, e não o inverso”. Aqui introduzimos mais um ponto em que a noção de dívida é de fundamental importância: as relações de dívidas são, segundo Deleuze & Guattari, o modo com que os diferentes grupos forjam alianças, sendo noções gêmeas. Um grupo aliado é um grupo ao qual devo uma esposa ou uma festa, ou que deve ao meu. Assim, as alianças laterais, o regime dos matrimônios, é imediatamente atravessado por, na verdade é idêntico às, relações políticas de aliança e inimizade.

O segundo, o terceiro e o quarto postulado são bastante próximos ao apontarem como a concepção troquista depende de um sistema fechado, lógico-formal (combinatória) e que tende ao equilíbrio. O *segundo postulado* é que a antropologia estrutural tende a fazer do sistema de parentesco uma combinatória lógica, formal, antes do que um “sistema físico no qual se repartem intensidades” que se exprime em termos de dívidas-alianças, como querem Deleuze & Guattari (2010 [1972], p. 247)¹⁹³.

O *terceiro postulado* é que “a concepção estrutural que se baseia na troca tem a tendência de *postular um tipo de equilíbrio dos preços, de equivalência ou de igualdade primeira dos princípios*¹⁹⁴, pronta a explicar que as desigualdades se introduzem necessariamente nas consequências” (2010 [1972], p. 247. Grifo nosso). É uma espécie de “lei de Say” aplicada ao sistema de parentesco primitivo, que reduz sua dinâmica física e política a uma combinatória formal, fechada e que tende *de direito* ao equilíbrio¹⁹⁵. Ao criticarem esses

¹⁹³ “trata-se menos do exercício de uma combinatória lógica destinada a reger um jogo de trocas, como queria Lévi-Strauss, do que da instauração de um sistema físico que se exprimirá naturalmente em termos de dívidas. [...] E, nesse sistema em extensão, não há filiação primeira, nem primeira geração ou troca inicial, mas sempre e desde logo alianças” (2010 [1972], p. 209).

¹⁹⁴ “As teorias que apontam a reciprocidade fundadora da sociedade ou de uma dada relação social são frequentemente mitos de origem e a ‘fundação’ é a vitória da ordem (estabilidade) sobre o caos inicial (desequilíbrio)” (VILLELA, 2001, p. 215).

¹⁹⁵ O tema da crítica do postulado do equilíbrio (“lei de Say”) em diferentes áreas do pensamento é tema constante em Deleuze & Guattari: “O processo implica a ideia de ruptura permanente dos equilíbrios estabelecidos” (GUATTARI, 1996, p. 321). A termodinâmica também é criticada por causa de seu “princípio sacrossanto” de equilíbrio (cf. GUATTARI, 1988 [1979], p. 12). Em aula de 19 de novembro de 1985, Deleuze afirma: “você jamais estarão na situação de um sistema homogêneo em equilíbrio. Nunca. É um sonho de ciência? Não, talvez seja um sonho de pseudociência, pois assim que a ciência avança ela destrói seus próprios sistemas de equilíbrio. Vejam a física, a química etc. Nada pode ser definido em equilíbrio” (DELEUZE, 2017, aula 5, p. 7).

postulados Deleuze & Guattari se apoiam na crítica do antropólogo Edmund Leach a Lévi-Strauss¹⁹⁶, pois seria exemplar dessa postulação de equilíbrio a polêmica entre os dois autores sobre o casamento kachin, na qual o francês identifica um conflito ou *contradição* entre as condições de princípio igualitárias da troca e as suas consequências empíricas “aristocráticas”, consequências que causariam desigualdades. Segundo Lévi-Strauss das *Estruturas elementares* o sistema do casamento kachin leva a que as classes de cima se tornem acumuladoras, mas para o autor isso resulta em uma *contradição* no sistema que o levaria ao colapso. “Porém, o problema é bem outro: trata-se de saber se o desequilíbrio é patológico e de consequência, como crê Lévi-Strauss, ou se é funcional e de princípio, como Leach pensa. A instabilidade é derivada em relação a um ideal de troca, ou já é dada nos pressupostos, compreendida na heterogeneidade dos termos que compõem as prestações e contraprestações?” (2010 [1972], p. 248). Essa crítica de Leach a Lévi-Strauss, portanto, é uma das bases da proposição de Deleuze & Guattari de que as contradições não exprimem a ruína de uma dada sociedade, mas, pelo contrário, a máquina social se alimenta delas (cf. JANVIER, 2012, p. xiii). Na contradição que Lévi-Strauss identifica como um fato de consequência que contraria os princípios troquistas e equilibristas, Deleuze & Guattari (através de Leach) identificam o mecanismo mesmo que faz a máquina funcionar em seu próprio desequilíbrio: “parece que a interpretação correta deva ser, antes de tudo, atual e funcional: é *para* funcionar que uma máquina social deve *não funcionar bem* [...] — os disfuncionamentos fazem parte do seu próprio funcionamento, e este não é o aspecto menos importante do sistema da crueldade” (2010 [1972], p. 201-2. Grifo no original). Assim, como esclarece Dosse, “Deleuze & Guattari obviamente se distanciam da antropologia estrutural. Eles apelam para Edmund Leach, para quem a ausência de estrutura caracteriza todo um conjunto de dados empíricos diretamente observados – o que não significa que não haja estrutura em Leach, mas apenas que *a estrutura é o princípio de seu próprio desequilíbrio*” (DOSSE, 2012, p. 141. Grifo nosso). Essa estrutura em desequilíbrio, portanto, está mais próxima do conceito de máquina (social), de Deleuze & Guattari, do que do de estrutura, de Lévi-Strauss: “A diferença entre máquina e estrutura aparece nos postulados que animam implicitamente a concepção estrutural e de troca do *socius*, com os correlativos que é preciso introduzir nela para que a estrutura esteja apta a funcionar” (2010 [1972], p. 247).

¹⁹⁶ Cf. também a oposição entre Leach e Lévi-Strauss estabelecida por Deleuze em aula de janeiro de 1986 (DELEUZE, 2020, aula 1, p. 30-3), na qual eles são tomados, respectivamente, como exemplo de abordagem microfísica e macrofísica do social em etnologia.

Pode-se dizer que o que Deleuze & Guattari fazem, ao transformar a estrutura, com seu postulado troquista e equilibrista, em máquina, é introduzir nela “um grão” de história e de política, *de desejo*, o que torna o sistema um sistema aberto em perpétuo desequilíbrio. Quanto mais se presta atenção ao jogo das transações de dívida-aliança, mais se percebe a natureza do sistema em extensão aberta e o mecanismo de uma espécie de mais-valor primitivo, que é o que circula no desequilíbrio próprio ao sistema, e tende a produzir desigualdades sempre em movimento no suposto sistema de “trocas”. Assim, temos o *quarto postulado*: “a concepção que se baseia na troca tem necessidade de postular um sistema fechado, estatisticamente fechado, e de trazer à estrutura o apoio de uma convicção psicológica (‘a confiança de que o ciclo se fechará’)” (2010 [1972], p. 248). Entretanto, “o sistema de alianças que constitui a rede de dívidas-obrigações é sujeito à renegociação constante, e portanto nunca forma um sistema fechado” (HOLLAND, 1999, p. 72). Pode-se dizer que toda a inspiração dessas críticas é ainda nietzscheana, introduzindo as dinâmicas de *poder* necessariamente no sistema, como coloca Janvier:

A originalidade da análise nietzschiana consiste em problematizar a relação social a partir dos poderes aqui exercidos, e das relações de poder em jogo, mais do que a partir de uma lógica de ordem e reprodução do sistema social, garantida em direito em sua dimensão estrutural ideal. [...] ao contrário, a análise nietzschiana da dívida nos incita a ver aqui uma relação de poder, que implica duas consequências: a imprevisibilidade do fechamento do sistema, que por definição permanece aberto como estratégia de conquista do poder; e a instabilidade da relação diferencial de poder, que o poder conquistado cumpre (2012, p. x-xi).

O *quinto postulado* troquista na análise da antropologia estrutural, pode-se dizer, reúne todos os outros, é a sua base:

tudo isto depende de *um postulado que tanto agravou a etnologia que se baseia na troca quanto determinou a economia política burguesa: a redução da reprodução social à esfera da circulação*. Retém-se o movimento objetivo aparente tal como é descrito no *socius*, sem levar em conta a instância real que o inscreve, nem as forças econômicas e políticas com as quais ele é inscrito; não se vê que a aliança é a forma sob a qual o *socius* se apropria das conexões de trabalho no regime disjuntivo das suas inscrições (2010 [1972], p. 248-9. Grifo nosso).

Baseando-se aqui no antropólogo marxista Emmanuel Terray¹⁹⁷ (1979), Deleuze & Guattari afirmam que a antropologia estrutural segue os caminhos da economia burguesa ao reduzir o sistema político primitivo, das dívidas-alianças, que seria um sistema de relações de

¹⁹⁷ “Terray nos permite ver uma abordagem semelhante na etnologia de Lévi-Strauss, em relação à economia das sociedades primitivas, à dos economistas burgueses em relação à economia das sociedades capitalistas. Ambas reduzem as relações socioeconômicas à sua aparição na esfera da circulação, onde trocam bens. Elas são baseadas em uma dupla farsa” (JANVIER, 2012, p. v).

(re)produção e “repartição da força de trabalho” a uma “representação ideológica” que a sociedade tem de sua própria base econômica, que faz essas relações de (re)produção aparecerem enquanto relações de troca e circulação, “representação ideológica” que a própria antropologia duplica em seu discurso teórico, dando “*toda sua extensão colonial à economia burguesa*” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 249. Grifo nosso; cf. DOSSE, 2012, p. 141-2). Essa última colocação dá a entender que Deleuze & Guattari não fazem apenas um paralelo entre a economia burguesa e a antropologia troquista, mas que uma é a continuação da outra na empreitada da colonização. A antropologia troquista é uma extensão da economia burguesa na medida em que avança o postulado troquista, com direito inclusive a uma espécie de “lei de Say” primitiva, àquelas sociedades, apenas refletindo o movimento aparente da inscrição (troca) e sem adentrar o terreno da produção: as forças econômicas e políticas que fazem andar o sistema primitivo em seu regime de alianças-dívidas e que determinam as aparentes “trocas de mulheres”. Levando esse postulado da troca às sociedades primitivas a antropologia estende o poder da economia clássica e o projeto burguês de transhistoricizar a ideia de que a troca é o fundamento da sociedade e que ela tende ao equilíbrio e à autorregulação, mesmo se ali a troca se apresentaria de modo diverso¹⁹⁸.

* * *

Agora trata-se de introduzir a obra de Pierre Clastres no avanço que antes anunciamos: a importância de sua tese da “sociedade contra o Estado” na construção, por Deleuze & Guattari, da ideia de que as máquinas sociais primitivas são máquinas de *antecipação-conjuração* (SIBERTIN-BLANC, 2016), seja do poder político separado, seja da acumulação de riqueza em uma classe ou indivíduo, seja da economia enquanto modo de produção, distribuição e consumo da riqueza de maneira independente da codificação social. A discussão sobre a troca

¹⁹⁸ Ainda, vale mencionar, é possível ligar também a crítica deleuzeana da dialética (hegeliana) com a crítica do postulado troquista e do princípio da reciprocidade em sua vertente “equivalentista”. Deleuze critica a dialética por, nas relações entre um “mesmo” e um “outro” o negativo toma o papel de negação do outro termo, como força negativa. Na teoria das forças nietzscheana, pluralista, uma força sempre toma outra força por objeto, havendo duas positivities diferenciais e assimétricas (DELEUZE, 2018 [1962b], p. 17-8). Na leitura de Deleuze, “toda relação dialética *necessariamente* seria construída por oposições de forças da mesma natureza e sentido contrário” (MAESO, 2020, p. 33. Grifo no original). Toda a questão é saber se na dialética o negativo toma também a forma de uma equivalência em sentido contrário, o que implicaria na contradição: (A ~A). Se lembrarmos da origem contábil do próprio termo *Aufhebung*, procedimento mor da dialética, como a anulação matemática dos números positivos e negativos nos dois lados de uma balança comercial, resultando em zero (SHELL, 1978, p. 133-5; devemos essa referência a Eduardo Garcia Lara: LARA, 2020), essa associação entre a crítica da reciprocidade equivalencial (troca) e a crítica da dialética fica mais clara ainda. No mesmo sentido: “O significado mais amplo da assimetria é o de uma alternativa à dialética” (CULP, 2020, p. 83).

que tivemos é atravessada por esse aspecto da máquina territorial, já que a troca é negada enquanto constituição transcendental e realidade inconsciente, mas é colocada na posição daquilo mesmo que o jogo das dívidas circulantes deve evitar que se desenvolva:

No entanto, a troca é conhecida, bem conhecida — mas como aquilo que deve ser esconjurado, embutido, severamente esquadriado, para que não se desenvolva valor algum correspondente como valor de troca que introduziria o pesadelo de uma economia mercantil. O mercado primitivo procede mais por troca direta do que por fixação de um equivalente que traria consigo uma descodificação dos fluxos e a derrocada do modo de inscrição do *socius*¹⁹⁹ (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 246).

Nesse aspecto também há uma estreita colaboração entre Clastres e Deleuze & Guattari, há mútua influência²⁰⁰. A partir do trabalho de Marshall Sahlins, Clastres afirma que a sociedade primitiva não é apenas contra o Estado, mas *contra a economia*. O “modo de produção primitivo funciona

como produção de consumo (assegurar a satisfação das necessidades) e não como produção de troca (obter lucro comercializando os excedentes). O que se impõe, no final das contas [...], é a descoberta de que as sociedades primitivas são sociedades da recusa da economia. [...] A sociedade primitiva atribui à sua produção um limite estrito que ela se proíbe franquear, sob pena de ver o econômico escapar do social e voltar-se contra a sociedade, abrindo a brecha da heterogeneidade da divisão entre ricos e pobres, da alienação de uns pelos outros. Sociedade sem economia, certamente, porém, mais ainda, sociedade contra a economia (CLASTRES, 2004, p. 128).

Deleuze & Guattari vão em direção muito similar ao afirmar que a máquina primitiva se constitui pela conjuração, pelo bloqueio, de qualquer elemento que poderia se desenvolver em elemento econômico autônomo: “A máquina primitiva não ignora a troca, o comércio e a indústria, mas ela os esconjura, localiza-os, quadricula-os, encaixa-os, mantém o mercador e o ferreiro numa posição subordinada, para que os fluxos de troca e de produção não venham quebrar os códigos em proveito de suas quantidades abstratas ou fictícias” (2010 [1972], p.

¹⁹⁹ Karl Polanyi, em comentário sobre a troca e as sociedades primitivas, vai exatamente nessa direção: “a troca com preços flutuantes visa a um ganho que só pode ser obtido mediante uma atitude que envolve uma clara relação de antagonismo entre os parceiros. O elemento de antagonismo que acompanha essa variante de troca, por mais que seja diluído, é inerradicável. Nenhuma comunidade firmemente decidida a proteger a fonte de solidariedade entre seus membros pode permitir que se desenvolva uma hostilidade latente em torno de uma questão tão vital para a existência física — e, por conseguinte, capaz de despertar angústias tão desgastantes — quanto é o alimento. Daí a proibição universal de transações de natureza lucrativa com a comida e os gêneros alimentícios na sociedade primitiva e arcaica. A proibição do regateio em torno de alimentos, largamente difundida, retira automaticamente os mercados formadores de preço do campo das instituições primitivas” (2012, p. 309).

²⁰⁰ Como coloca Guattari em entrevista: “É preciso dizer que eu gostava muito de trabalhar com Pierre Clastres, que era meu amigo e que, na época em que propus a ideia do *Urstaat*, ou seja, de um certo tipo de Estado que existe potencialmente em todas as sociedades arcaicas, ele também trabalhava essa temática em *A sociedade contra o Estado*” (GUATTARI, 2016, p. 59). Guattari reproduz a seu modo a tese de Clastres: “Estas sociedades [primitivas] se organizam, em particular, contra a desterritorialização de um ‘objeto signifiante das alturas’, sob a forma de uma capitalização do poder ao nível das circunscrições, ou sob a forma de uma concentração dos sistemas de servidão semiótica nas máquinas técnicas ou máquinas de escrever” (GUATTARI, 1988 [1979], p. 58).

204). O que melhor caracteriza essa quebra dos códigos, a descodificação da economia enquanto elemento independente, é justamente essa “quantidade abstrata ou fictícia”, o *dinheiro*. Podemos dizer, portanto, que a máquina primitiva é também *contra o dinheiro e contra o mercado*, se estes forem entendidos em seu sentido restrito economicista²⁰¹.

Por enquanto, apenas afirmamos que as sociedades primitivas são contra a economia e contra o Estado. Resta esclarecer o mecanismo identificado por Clastres. Como veremos, é em um sentido bastante próximo que a sociedade primitiva é contra ambas as instâncias, de um poder separado e de uma economia independente, e isso novamente passa por uma crítica à posição troquista de Lévi-Strauss²⁰². A tese da sociedade contra o Estado afirma, basicamente, que as sociedades primitivas não são “sem Estado”, no sentido de que há uma falta ou ausência nelas dessa instituição, raciocínio geralmente acompanhado da ideia de que evolutivamente a tendência é que o Estado se desenvolva. Clastres afirma que essas sociedades são, precisamente, *contra o Estado*, contra a instituição de um poder político de dominação e separado da sociedade, e que, portanto, haveria um corte radical entre as sociedades contra o Estado, de antecipação-conjuração, e as sociedades *pelo Estado*. Clastres analisa dois objetos por excelência para desenvolver sua tese: a chefia indígena e a guerra (deixamos o comentário do segundo para o quinto capítulo).

A chefia indígena analisada pelo antropólogo, para começo de conversa, é sabidamente uma chefia “sem poder coercitivo”, “de mando”: não há dominação política pela parte do chefe. Na mesma lógica que vimos com Mauss, Clastres identifica uma relação entre a aquisição de *prestígio* (que deve ser dissociado e diferenciado do *poder*) pela parte do chefe indígena com o fato de que ele *deve ser* extremamente generoso para com o seu grupo:

traço característico da chefia indígena, a generosidade, parece ser mais que um dever: uma servidão. Com efeito, os etnólogos notaram entre as mais diversas populações da América do Sul que essa obrigação de dar, à qual está preso o chefe, é de fato vivida pelos índios como uma espécie de direito de submetê-lo a uma pilhagem permanente. E se o infeliz líder procura frear essa fuga de presentes, todo prestígio, todo poder lhe são imediatamente negados. [...] Avareza e poder não são compatíveis, para ser chefe é preciso ser generoso (CLASTRES, 2013, p. 49-50).

²⁰¹ Graeber vai em direção similar, ainda que não afirme explicitamente a tese da antecipação-conjuração: “Sociedades sem Estado tendem também a não terem mercados” (2016, p. 68).

²⁰² Referimos, nesse sentido, a nosso TCC em filosofia (PIROLA, 2014), que serve como introdução à obra de Clastres em geral, bem como à apropriação de Deleuze & Guattari, e nosso artigo sobre a função da noção de dívida em sua obra (PIROLA, 2015).

Outros traços fundamentais da chefia indígena são que ele deve ser um apaziguador profissional, ser um bom orador e, por fim, possui o privilégio da poliginia (pode casar com várias mulheres). Enquanto generoso e bom orador, é exigido do chefe que distribua bens e que faça belos discursos, ou seja, distribua palavras. Enquanto poligâmico, o grupo lhe concede o direito de ter mais mulheres do que o restante dos homens. Assim, segundo Clastres, a antropologia estrutural oferece desse quadro uma interpretação troquista, na qual haveria uma troca entre as palavras e os bens que vão do chefe ao grupo e as mulheres que vão do grupo ao chefe. Clastres identifica nessa relação entre grupo e chefe uma estrutura básica e central das sociedades ameríndias.

Com efeito, é notável constatar que essa trindade de predicados – dom oratório, generosidade, poliginia – ligados à pessoa do líder, concerne aos mesmos elementos cuja troca e circulação constituem a sociedade como tal, e sancionam a passagem da natureza para a cultura. É inicialmente pelos três níveis fundamentais da troca de bens, de mulheres e de palavras que se define a sociedade; e é igualmente por referência imediata a esses três tipos de “sinais” que se constitui a esfera política das sociedades indígenas (CLASTRES, 2013, p. 56-7).

Essa troca, e o sentido dos objetos trocados, estrutura a instituição política, ou seja, o espaço do poder, a chefia. Entretanto, afirma que essa relação é apenas “*aparentemente* de troca” (2013, p. 55. Grifo no original): “Aparentemente, o poder é fiel à lei de troca que funda e rege a sociedade; tudo se passa, ao que parece, como se o chefe recebesse uma parte das mulheres do grupo, em troca de bens econômicos e de signos linguísticos” (CLASTRES, 2013, p. 57). Entretanto, esta interpretação troquista logo se mostra insuficiente. A demanda do grupo por bens da parte do chefe excede demasiadamente as suas capacidades produtivas, e ainda que as suas mulheres “extra”, advindas de seu privilégio à poligamia, o ajudem a produzir, há materiais, como arcos, que só o chefe pode produzir. Há uma impossibilidade estrutural, portanto, de que o chefe supra a demanda do grupo de maneira completa. Além disso, ponto fundamental, Clastres critica o pressuposto de equivalência que estaria operando no argumento estruturalista troquista, afirmando que não há equivalência possível entre bens e mulheres:

Sabe-se também, por outro lado, que nas sociedades ‘primitivas’ as mulheres são os valores por excelência. Como pretender, nesse caso, que essa troca aparente acione duas “massas” equivalentes de valores, equivalência com a qual deveríamos entretanto contar, se o princípio de reciprocidade trabalha de fato para articular a sociedade com seu poder? É evidente que, para o grupo, que renuncia em proveito do chefe a uma quantidade importante de seus valores mais essenciais – as mulheres –, as arengas cotidianas e os fracos bens econômicos de que o líder pode dispor não constituem uma compensação equivalente (CLASTRES, 2013, p. 58).

“Querer analisar em termos de troca a relação do poder com o grupo só leva a acentuar melhor o paradoxo” (2013, p. 58): as mulheres vão do grupo ao chefe de maneira unidirecional — “não

se trata aqui então de troca, mas de doação pura e simples do grupo ao seu líder, doação sem contrapartida” (2013, p. 59) —, e os bens e palavras vão do chefe ao grupo de maneira também unidirecional. Assim, recusando o postulado troquista que anima a interpretação de Lévi-Strauss da chefia ameríndia, vê-se que cada “signo” da *aparente* troca tem seu próprio circuito, e cada um dos três (palavras, bens, mulheres) deixa de ser “valor de troca”, a reciprocidade cessa e cada um cai para “fora do universo da comunicação”, havendo uma espécie de ruptura da reciprocidade entre o grupo e o chefe, o espaço do poder. Segundo Clastres, há aí uma intuição própria à sociedade primitiva quando ela percebe que o poder é “antissocial”, é uma recusa da própria sociedade (2013, p. 60-1). Assim, “o chefe que quer bancar o chefe, é abandonado: a sociedade primitiva é o lugar da recusa de um poder separado, porque ela própria, e não o chefe, é o lugar do poder” (CLASTRES, 2013, p. 171. Grifo no original). É o chefe que é, de certo modo, submetido. Assim, Clastres salienta, não é que não exista poder na sociedade primitiva, mas que ele é neutralizado, colocado em um espaço esquadrihado em que ele não pode se exercer enquanto poder coercitivo. É assim que, negando a perspectiva troquista, é a dívida a noção que impera na relação entre chefe e grupo, pois o chefe *deve* ao grupo um fluxo tanto de bens quanto de palavras. As palavras, entretanto, não tem *poder*, não são palavras de ordem, mas palavras esvaziadas de poder. Clastres salienta como é curioso que os discursos dados pelos chefes são sistematicamente ignorados pelo grupo: “O discurso do chefe é vazio justamente por não ser discurso de poder: o chefe está separado da palavra porque está separado do poder” (CLASTRES, 2013, p. 171). “O dever de palavra do chefe, esse fluxo constante de palavra vazia que ele *deve* a tribo, é a sua *dívida infinita*; a garantia que proíbe que o homem de palavra se torne homem de poder²⁰³” (CLASTRES, 2013, p. 172. Primeiro grifo no original e segundo nosso). A dívida do chefe sobredetermina o mecanismo da dívida finita circulante primitiva, formando a relação de dívida territorial. Esse dispositivo de contra-poder

²⁰³ Em sua etnografia, Clastres esclarece: “A obrigação de manipular cada vez que necessário o instrumento da não-coerção — a linguagem — submete assim o chefe ao controle permanente do grupo: toda palavra do líder é uma segurança dada a sociedade de que seu poder não a ameaça; seu silêncio em revanche inquieta. Decerto, os Guayaki não elaboram a teoria de seu poder político, eles se contentam em pôr em prática e em manter uma relação inscrita na estrutura mesma de sua sociedade e que se encontra, recorrente, em todas as tribos índias. O “poder”, encarnado pelos chefes, não é aí autoritário, não no sentido de que essas sociedades primitivas teriam ainda grandes progressos a fazer para chegar a se proporcionar uma verdadeira instituição política (quer dizer, semelhante à que se encontra em nossa própria civilização), mas no sentido de que essas sociedades ‘selvagens’ *recusam*, por um ato sociológico e portanto inconsciente, deixar seu poder tornar-se coercitivo. Os chefes são impedidos de utilizar sua função para fins pessoais; eles devem velar para que seus desígnios individuais não ultrapassem jamais os interesses da comunidade, estão a serviço do grupo, são seus instrumentos. Submetidos a seu controle permanente, os líderes não podem transgredir as normas que fundam e subtendem toda a vida social” (CLASTRES, 2020, p. 78-80. Grifo no original).

que a máquina primitiva encontra na dívida será por nós resgatado ao final do último capítulo, com a ideia de crédito infinito.

Pode-se simplificar o mecanismo da dívida do chefe ao grupo em dois termos: prestígio e generosidade. A obrigação de generosidade da parte do chefe (seja em bens ou palavras) não é uma contrapartida troquista da poligamia — que é, segundo Clastres, antes um meio do chefe conseguir suprir, via trabalho das mulheres “extra”, a produção de bens para doação —, nem mesmo do prestígio de que ele adquire ao ser generoso, mas é a expressão de uma dívida. A influência de Nietzsche em Clastres é mais uma vez clara, pois é ele quem oferece a categoria da dívida para escapar da armadilha da troca²⁰⁴. Assim, há uma estreita relação entre dívida e poder, relação que será mantida e ampliada por Deleuze & Guattari:

O líder está em situação de dívida para com a sociedade na medida, justamente, em que é o líder. E essa dívida, ele não pode jamais quitar, ao menos enquanto quiser continuar sendo o líder: se ele deixa de sê-lo, a dívida é imediatamente abolida, pois ela marca exclusivamente a relação que une chefia e sociedade. No núcleo da relação de poder se estabelece a relação de dívida (CLASTRES, 2004, p. 138).

Como coloca Clastres (2004, p. 139), o mecanismo por excelência desse endividamento que neutraliza o poder é o desejo do chefe por prestígio, que lhe prepara uma armadilha na qual por querer manter e aumentar o seu prestígio, a dívida se torna *infinita* (mas do chefe ao grupo, enquanto a dívida circulante no grupo e entre os grupos se mantém *finita*). Assim, a dívida é mecanismo essencial da tese da *sociedade contra o Estado*, e um dos aspectos da máquina territorial primitiva enquanto máquina de conjuração-antecipação do Estado. Desse modo, a relação constitutiva entre poder e dívida se mantém quando o poder se torna poder separado da sociedade, poder coercitivo, *poder de Estado*, pois “os que detêm o poder, em qualquer sociedade, marcam sua realidade e provam que o exercem impondo aos que se submetem o pagamento do tributo. Deter o poder e impor o tributo é a mesma coisa, e o primeiro ato do déspota consiste em proclamar a obrigação de pagá-lo” (CLASTRES, 2004, p. 133). Entretanto, o fundamental é que aqui há inversão na lógica da dívida:

A natureza da sociedade muda com o sentido da dívida. Se a relação de dívida vai da chefia para a sociedade, é que esta permanece indivisa, é que o poder é restringido pelo corpo social homogêneo. Se, ao contrário, a dívida vai da sociedade para a chefia, é que o poder separou-se da sociedade para concentrar-se nas mãos do chefe, é que o ser doravante heterogêneo da sociedade contém a divisão em dominantes e dominados. Em que consiste o corte entre sociedades não divididas e sociedades divididas? Ele se produz quando há inversão do sentido da dívida, quando a instituição desvia em seu proveito a relação de poder para voltá-la contra a sociedade, a partir de

²⁰⁴ Ele chega a ironizar: “há um instrumento conceitual que, desconhecido geralmente dos etnólogos, permite resolver muitas dificuldades: trata-se da categoria de dívida” (2004, p. 132).

então dividida entre uma base e um topo em direção ao qual não cessa de subir, sob a forma do tributo, o eterno reconhecimento da dívida (CLASTRES, 2004, p. 133)

É essa dívida que vai da sociedade para o déspota, o tributo, o que Deleuze & Guattari chamarão de *dívida infinita*. Voltamos a ela em nossa discussão sobre a máquina despótica bárbara, ainda nesse capítulo.

3.2.3 Debate antropológico 2: contribuições marxistas

Outra contribuição conceitual importante na maquinaria conceitual de Deleuze & Guattari vem da antropologia marxista, mais precisamente a de recorte althusseriano, que se desenvolveu na esteira dos trabalhos fundadores de Althusser e seu grupo em 1965 (*Por Marx e Ler O Capital*). Janvier (2012), inclusive, comenta que a necessidade, sentida por Deleuze e Guattari, de confrontar a antropologia estrutural de Lévi-Strauss se deve a uma transformação à época recente no campo antropológico, que é a onda de antropologia marxista inspirada pelos textos de Althusser, que atravessa a concepção de parentesco lévi-straussiano e a transforma, fazendo com que o confronto com Lévi-Strauss deva ser pensado por esse acontecimento. A principal contribuição althusseriana (ALTHUSSER, 2015) nesse debate, utilizado de maneira excepcional por Emmanuel Terray (1979; originalmente de 1969), é a distinção entre o que seria uma instância *determinante*, que, para esses autores, é sempre a economia, e uma instância *dominante*, que pode ser política, ideológica, religiosa, no caso das formações sociais pré-capitalistas, ou pode ser também econômica, caso que se reserva unicamente ao capitalismo.

Segundo Sibertin-Blanc, o plano de fundo da tipologia das máquinas sociais de Deleuze & Guattari é a concepção althusseriana *topológica*

do todo social em termos de ‘estrutura complexa com dominante’. Contra a identificação simples da determinação em última instância à instância econômica — e contra a interpretação de que esta identificação favorece no marxismo um devir das sociedades mecanicamente causado pelo desenvolvimento de sua estrutura econômica —, essa concepção forjada por Louis Althusser visa a dar ênfase à maneira pela qual as relações de produção podem determinar, como é o caso das formações sociais não capitalistas, que uma instância *não econômica* ‘[ocupe] o lugar de uma determinação em última instância’, ou que seja ‘dominante’ na estrutura social considerada (2022, p. 43-4).

Uma das bases dessa hipótese de dar a devida importância às instâncias não econômicas no caso de sociedades não capitalistas ao mesmo tempo em que mantém a importância determinante do econômico está no próprio texto de Marx quando este afirma que “a Idade Média não podia viver do catolicismo, assim como o mundo antigo não podia viver da política. Ao contrário, é o modo como eles produziam sua vida que explica por que lá era a política, aqui o catolicismo que desempenhava o papel principal” (2013, p. 157, n. 33). Assim, a “economia”, que é a base

determinante da estrutura social, deve ser entendida em sentido bastante amplo, para além de qualquer economicismo, como a produção e a reprodução materiais e sociais — como as “*artes da subsistência*”, para usar a expressão que Marx e Engels admiram em Morgan (TERRAY, 1979, p. 58). Desse modo, as diferentes esferas ou instâncias sociais “têm seu conteúdo e suas leis de estrutura próprias”, “mas são subordinadas à arte de subsistência” no sentido em que têm de “respeitar” determinadas “leis de compatibilidade/incompatibilidade” e porque “as formas que se realizam” nas diferentes esferas “têm como função resolver os problemas colocados na esfera da subsistência. Em outras palavras, cada esfera com seus conteúdos e suas leis de estrutura específicos constitui um conjunto de instrumentos de que a sociedade dispõe para assegurar, face às dificuldades que lhe opõe seu meio, a continuidade de sua existência como sociedade” (TERRAY, 1979, p. 62). Ou seja, a “economia”, entendida enquanto a esfera material da produção e da reprodução através das “artes de subsistência”, *determina* um problema específico a ser o *problema dominante*, e a instância que responde a esse problema será a instância dominante — “A esfera determinante assinala limites, cria possibilidades, exclui as outras; ela decide, por outro lado, da identidade da esfera dominante, que comanda por sua vez, o conjunto da organização social” (TERRAY, 1979, p. 68). Vejamos como isso funciona na “sociedade primitiva”.

Segundo Terray (1979, p. 64), na sociedade primitiva, “o homem que é o bem mais precioso; ele é em particular a única fonte de energia disponível”, e isso determina o *problema dominante*, qual seja, o da reprodução social e humana, que atravessa a reprodução biológica da espécie. A solução, portanto, nessas sociedades, se dá na esfera das relações de parentesco. O próprio Althusser aponta nessa direção em texto sobre Lévi-Strauss:

Quando Lévi-Strauss analisa a estrutura, as estruturas das relações de parentesco, o que ele não diz é que se as relações de parentesco desenvolvem nas sociedades primitivas um papel tão importante é porque elas fazem de fato o papel de relações de produção, relações de produção que são compreensíveis em função dos modos de produção dos quais são as relações de produção (e da combinação desses modos de produção) (2005b, p. 201).

Mais uma vez o postulado troquista impede Lévi-Strauss de captar a materialidade da produção, pois ele concebe as relações de parentesco como sendo elas mesmas a atividade social, visto que efetuam a troca que torna possível a socialidade. Lévi-Strauss, como coloca Janvier (2012, p. v), considera efetivamente as relações de parentesco como tendo um papel econômico, mas esse papel econômico é pensado no registro das trocas. Entretanto, é a troca mesma que tem que ser explicada, e ela só se explica passando ao domínio das relações de parentesco *enquanto*

relações de produção. Assim, para os marxistas, “a organização das trocas de mulheres – casamentos – nada mais é do que o controle da produção dos produtores e a distribuição dessa produção e, portanto, a distribuição das forças produtivas, essenciais para o processo de produção na economia primitiva” (JANVIER, 2012, p. viii). Deleuze & Guattari concordam com essa crítica à antropologia estrutural ao dizerem que “os marxistas têm razão ao lembrar que, se o parentesco é dominante na sociedade primitiva, ele o é por ser determinado a isso pelos fatores econômicos e políticos” (2010 [1972], p. 196).

O que difere essencialmente as sociedades primitivas é que nelas a instância determinante e a instância dominante *não são as mesmas*, enquanto no capitalismo a esfera econômica é tanto determinante quanto dominante: “As sociedades primitivas são, de fato, *determinadas* pela infra-estrutura econômica, na medida em que a organização das relações sociais é explicada pelas relações de produção e pela distribuição dos diferentes fatores de produção (recursos e força de trabalho). No entanto, eles não são dominados pela instância econômica do mesmo modo como o modo de produção capitalista” (JANVIER, 2012, p. ii. Grifo no original). Na verdade, essa diferença vale para todas as sociedades pré-capitalistas. Fundamental a ser retido dessa discussão é que a distinção entre determinante e dominante nos joga luz sobre a própria distinção entre as máquinas sociais que operam por *codificação* (pré-capitalistas) e a máquina capitalista, que opera por *descodificação*. Há código (primitivo) ou sobrecódigo (despótico) quando é uma instância não econômica que é dominante: “*um código nunca é econômico, e não pode sê-lo*: ele exprime, ao contrário, o movimento objetivo aparente por meio do qual as forças econômicas ou as conexões produtivas são atribuídas, como se delas emanassem, a uma instância extraeconômica que serve de suporte e de agente de inscrição” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 328. Grifo nosso). Já vimos como isso funciona no caso primitivo, em que o “parentesco” (o sistema político de dívida-aliança) é colocado como dominante. Ou seja, há ali codificação social extraeconômica da distribuição econômica das relações de produção e das forças produtivas. Entretanto, isto não vale apenas para o caso primitivo: como Deleuze & Guattari destacam:

É o que Althusser e Balibar mostram tão bem: como relações políticas e jurídicas são *determinadas a serem dominantes*, no caso da feudalidade, por exemplo, porque o sobretrabalho como forma de mais-valor constitui um fluxo qualitativa e temporalmente distinto do fluxo de trabalho, devendo, portanto, entrar num composto também qualitativo que implica fatores não econômicos (2010 [1972], p. 328-9. Grifo no original).

Já no capitalismo, quando é a mesma instância, a econômica, que é determinante e dominante, há a descodificação generalizada, justamente porque *não pode haver código econômico*. Isso

está intimamente ligado ao poder que o dinheiro ganha no capitalismo, pois ele é o que melhor exprime a descodificação, o que melhor mobiliza fluxos descodificados²⁰⁵.

3.2.4 Problema antropológico: Existe dinheiro primitivo? O contra-dinheiro

Um debate que atravessa a teoria monetária e, sobretudo, a antropologia, é se haveria algo que possa ser chamado de “dinheiro” ou de “moeda” nas sociedades ditas primitivas. Esse problema tem implicações diretas no debate sobre a própria natureza do dinheiro e seu caráter. Há uma posição burguesa e ideológica, que podemos descartar de partida, que fala que o dinheiro sempre existiu, ou que existiu desde tempos imemoriais, já que ele desenvolveria como consequência lógica necessária do escambo, ele mesmo uma tendência natural. Essa posição genérica fala que sim, houve dinheiro em sociedades primitivas e que, inclusive, foi sua invenção que possibilitou o desenvolvimento destas. Nessa posição, o debate sobre a natureza do dinheiro e sobre a diferença específica de algo que poderia ser conceituado como dinheiro nas sociedades primitivas é mistificado em favor de uma posição que repete o esquema formalista e a-histórico da teoria do escambo. Assim, se equiparam conceitualmente uma nota de dólar e um cauri (concha) utilizado como “moeda” ou “substituto monetário” em sociedades primitivas. Essa posição “resolve” o problema do dinheiro primitivo sem efetivamente adentrar nele, pois transpõe o dinheiro como o conhecemos, como objeto e instituição que agrega as capacidades de meio de troca, meio de pagamento, reserva de valor ou meio de entesouramento e unidade de conta ou padrão de valor (cf. POLANYI, 2012), transpõe esse conceito de dinheiro para o que seriam as “moedas” ou o “dinheiro” das sociedades primitivas. Essa posição, formalista, não resiste à mínima pesquisa substancial, histórica, arqueológica ou antropológica.²⁰⁶

É contra essa posição burguesa que antropólogos se contrapuseram no início do século XX ao afirmarem que não existe dinheiro ou moeda nas sociedades primitivas. O nome de maior destaque dessa posição é o de Bronisław Malinowski, como coloca Waizbort:

²⁰⁵ A diferença entre determinação e dominação e seu uso para diferenciar o capitalismo do que é pré-capitalista, foco desta subseção, pode ser aproximado da distinção feita por Polanyi (2012) entre sociedades em que a economia é *enraizada* em outras instâncias (religiosas, políticas, sociais etc.) — que são as pré-capitalistas —, e a sociedade em que a economia é *desenraizada* dessas instâncias, sendo elas, pelo contrário, enraizadas na economia (o capitalismo). A comentadora Michele Cangiani (2012, p. 18), inclusive, baseada em antropólogos marxistas, utiliza os termos “determinante” e “dominante” para explicar a diferença que o conceito polanyiano de *(des)enraizamento* esclarece. No mesmo sentido, em linhas gerais, podemos dizer que o enraizamento se aproxima da codificação da mesma forma que o desenraizamento se aproxima da descodificação.

²⁰⁶ Estamos utilizando a oposição entre teorias econômicas formais e substanciais como proposta por Polanyi (2012).

Malinowski, analisando a circulação de talismãs, objetos mágicos, afirma não serem eles dinheiro, por seu valor ser variável, oscilando em função da variação do prestígio de seus possuidores. Sustenta, por exemplo: ‘Vaygu'a nunca é usado como meio de troca ou como medida de valor, que são as duas funções mais importantes da moeda ou dinheiro’. Ambos, Simiand e Malinowski, reservam o termo moeda, ou seja, dinheiro, para situações em que as funções de meio de troca e de estalão de medição de valor (ou seja: *unit of account*) fazem-se presentes (2020, p. 1).

Deleuze & Guattari parecem estar de acordo com essa posição quando caracterizam a sociedade primitiva como de “economia fria”, “sem investimento nítido, *sem moeda nem mercado*, sem relação de troca” (2010 [1972], p. 199). Nos parece, entretanto, que a discussão sobre se há ou não dinheiro ou moeda nessas sociedades precisa entrar no nível conceitual e sair do nível das palavras, pois diferentes autores podem estar entendendo coisas diferentes quando usam as palavras “dinheiro” ou “moeda” (inclusive distinguindo as duas entre si). Assim, esclarecemos: de acordo com o *conceito* de dinheiro utilizado por Deleuze & Guattari, as sociedades primitivas não o possuem; mas não é por isso que a discussão, feita por outros autores, sobre a existência de dinheiro nessas sociedades não possa nos jogar luz, inclusive, sobre a concepção de dinheiro proposta pela dupla de franceses.

Como coloca Polanyi (2012), diante da descoberta, pela parte de antropólogos como Malinowski, da inexistência de dinheiro nessas sociedades, os economistas, que antes as mencionavam como fundamentação de suas posições teóricas transhistóricas e naturalizantes, passaram a ignorar por completo o tema das sociedades primitivas, pois nelas não haveria nada de interessante para a teoria monetária. Entretanto, é de grande interesse a pesquisa sobre essas outras formas de “dinheiro” (as aspas se justificam ou não a depender do conceito utilizado) para 1) entender a natureza do fenômeno monetário “em geral”, se é que algo nesse sentido pode ser admitido; 2) entender a diferença específica não apenas do dinheiro primitivo, mas do moderno; 3) sobretudo, admitir uma “pluralidade monetária”. A ideia de que há diferentes dinheiros pode nos ajudar a pensar em outras formas que o dinheiro pode tomar em nossas sociedades e na transformação delas, em sentido de reforma, revolução ou utopismo monetários.

A posição que nega a existência de dinheiro primitivo, por parte de antropólogos, geralmente se justifica por tomar como dado o conceito de dinheiro proposto pelos economistas, que é essencialmente um meio de troca, se desdobrando dessa função as funções secundárias: meio de pagamento, de entesouramento e unidade de conta (POLANYI, 2012). Assim, ao se depararem com objetos que preencheriam alguma(s) dessas funções, mas não outras, alguns

autores utilizam noções substitutas à de “dinheiro”, como “equivalente funcional do dinheiro” ou “objeto” ou “substituto monetário”. Essa seria uma posição que, em relação à posição negativa de Malinowski, avança na identificação da diferença específica do dinheiro primitivo. Entretanto, como argumenta Polanyi, essa posição ainda é insuficiente, pois ao usar esses termos substitutos insiste-se em reservar a palavra e o conceito de dinheiro para o dinheiro moderno. Por que seria o caso de fazer essa reserva? “Se os conceitos de religião ou organização política primitivas não podem ser devidamente analisados em termos daqueles que nos são familiares na sociedade ocidental, como a maioria dos antropólogos hoje sustenta, por que deveríamos esperar o contrário no que diz respeito ao dinheiro? Cada ‘dinheiro’ deve ser considerado no contexto da sociedade em que existe” (GRIERSON, 1977, p. 15).

O primeiro autor que levou essa empreitada adiante com força, ainda que de modo fragmentário, foi Mauss. É inclusive se colocando contra Malinowski, além de Simiand, seu colega na “escola” de Durkheim, que Mauss afirma que é sim possível o uso da noção de moeda para falar da instituição primitiva do *kula* (complexo sistema de reciprocidade estudado por Malinowski nas ilhas Trobriand). Em outro texto, porém, Mauss generaliza a posição: “não é certo que tenha havido, dentre as sociedades que conhecemos ou que representamos por hipótese, nenhuma que fosse completamente desprovida de noções ao menos análogas àquela que designamos em termos práticos sob o nome de moeda” (MAUSS apud WAIZBORT, 2020, p. 4). Assim, Mauss começa por diferenciar um sentido *estrito* de moeda, no qual

só houve valor econômico quando houve moeda, e só houve moeda quando coisas preciosas, riquezas condensadas e signos de riqueza foram realmente amoedados, isto é, intitulados, impessoalizados, separados de toda relação com pessoas morais, coletivas ou individuais que não sejam a autoridade do Estado que se impõe. [...] *define-se desse modo somente um [...] tipo de moeda: a nossa* (MAUSS, 2013, p. 167, n. 29. Grifo nosso).

Entretanto, Mauss atenta que a noção de moeda deve ser expandida: “Em todas as sociedades que precederam as que amoedaram o ouro, o bronze e a prata, houve outras coisas — pedras, conchas e metais preciosos, em particular — que foram empregadas e serviram de meio de troca e de pagamento; num bom número das que nos cercam ainda, esse sistema funciona de fato, e é ele que descrevemos” (2013, p. 167, n. 29). Todavia, Mauss é perspicaz ao salientar as diferenças entre a “nossa” moeda e a moeda primitiva: aquela é, também, um fator religioso, político e moral, além de econômico, o que fica claro em sua característica de serem *talismãs*: *por um lado*, esses objetos preciosos, “além de sua natureza econômica, de seu valor”,

“possuem uma natureza mágica e são sobretudo talismãs”, “*life givers*”, “seu valor é ainda subjetivo e pessoal” (MAUSS, 2013, p. 167-8, n. 29). *Por outro lado*,

sob dois pontos de vista, essas coisas preciosas têm as mesmas funções que a moeda de nossas sociedades, e portanto merecem ser classificadas pelo menos no mesmo gênero. Elas têm um poder de compra, e esse poder é calculado em números. [...] A ideia de número está presente, ainda que este seja fixado de outro modo que não por uma autoridade de Estado e varie na sucessão dos *kula* e dos *potlatch*. Além disso, esse poder de compra é verdadeiramente liberatório²⁰⁷. Mesmo sendo reconhecido apenas entre indivíduos, clãs e tribos determinados, ainda assim ele é público, oficial, fixo (MAUSS, 2013, p. 168, n. 29).

Assim, há uma passagem entre o talismã enquanto objeto de estatuto mágico, o que perpassa as esferas do moral, do pessoal, do político e do religioso, e a função monetária do “poder de compra”. Em outro texto, ele destaca essa relação ainda mais:

A moeda – qualquer que seja a definição que adotemos – é um valor estalão, é também um valor de uso que não é fungível, que é permanente, transmissível, que pode ser objeto de transações e de usos sem se deteriorar, mas que pode ser o meio de se obter outros valores fungíveis, transitórios, prazeres, prestações. Ora, o talismã e sua posse têm, podemos dizer, desde cedo, sem dúvida desde as sociedades muito primitivas, desempenhado esse papel de objetos igualmente desejados por todos, e cuja posse conferia a seu detentor um poder que se tornava facilmente um poder de compra. [...] O poder de compra da moeda primitiva é, antes de tudo, em nosso entender, o prestígio que o talismã confere àquele que o possui e que dele se serve para comandar os outros (MAUSS apud WAIZBORT, 2020, p. 5).

O talismã seria uma espécie de origem da moeda: “o talismã tem poder, confere poder a seu possuidor; esse poder é de natureza mágico-religiosa. Entretanto, esse poder é também, diz-nos Mauss, poder de compra. Assim, há uma passagem do poder religioso para o poder econômico” (WAIZBORT, 2020, p. 6). O raciocínio de Mauss, ainda, tem um elemento etapista (e talvez demasiado evolucionista), que faz passar do talismã enquanto poder de compra e meio de circulação de valores, em uma “primeira” fase, à descoberta deste como “meio de contagem” (unidade de conta) em uma “segunda fase”, e, finalmente, o que condiz com o “nosso” dinheiro, a terceira fase: “dinheiro moderno: impessoalizado, medida geral, equivalente universal, unidade contábil, meio de compra, meio de pagamento, expressão e depositário de valor” (WAIZBORT, 2020, p. 2). Vale a citação longa:

Em nossa opinião, a humanidade tateou por muito tempo. Na primeira fase, ela descobriu que certas coisas, quase todas mágicas e preciosas, não eram destruídas pelo uso, e estas foram dotadas de poder de compra; (Naquele momento, havíamos encontrado apenas a origem remota da moeda.) Depois, segunda fase, após ter conseguido fazer circular essas coisas, na tribo e fora dela, à distância, a humanidade descobriu que esses instrumentos de compra podiam servir de meio de contagem e circulação de riquezas. [...] E foi a partir desse estágio, numa época bastante remota

²⁰⁷ “como instrumento liberatório, ele libera: de uma dívida, de um dever, de uma obrigação” (WAIZBORT, 2020, p. 2).

[...] que se inventou — terceira fase — o meio de separar essas coisas preciosas dos grupos e das pessoas, de fazer delas instrumentos permanentes de medida de valor, de medida universal, se não racional [...]. *Houve portanto, a nosso ver, uma forma de moeda que precedeu as nossas* (MAUSS, 2013, p. 169, n. 29. Grifo nosso).

Como coloca Dodd (2014, p. 32), Malinowski, ao negar o estatuto de moeda aos objetos monetários primitivos, os lê “retrospectivamente”: “Ou seja, ele assume que algo é dinheiro apenas quando corresponde às concepções modernas dele como uma entidade que é inscrita, impessoalizada e separada de todas as relações que não sejam com um estado emissor”. Se lembrarmos da “história universal da contingência”, e do papel importante que a história do dinheiro tem nela (SMITH, 2011, p. 166), também temos que o método de Marx, extraído por Deleuze & Guattari, é *retrospectivo*. Entretanto, não à maneira burguesa, que, como vimos, coloca no primitivo a mesma forma que é exclusiva do moderno. É curioso que, contra a posição da economia burguesa, Malinowski comete o mesmo erro de uma má retrospectão: ele supõe o mesmo conceito de dinheiro, mas, enquanto a economia burguesa tentava aplicá-lo ao primitivo, o antropólogo encontra apenas a sua ausência, daí sua tese negativa: não há moeda primitiva. Mauss, a seu modo, está fazendo uma boa análise retrospectiva, segundo o princípio marxiano de que “a anatomia do ser humano é uma chave para a anatomia do macaco” (MARX, 2011, p. 58-9). Pode-se dizer que Mauss produz o conceito de “moeda” como uma abstração razoável, e, com este, consegue identificar no caso primitivo o que seria a moeda, bem como sua *diferença específica*. É essa diferença específica que nos esclarece não apenas sobre o dinheiro primitivo, mas sobre o moderno. Ora, se lembrarmos da discussão da seção anterior, temos que no caso primitivo o econômico é dominado pelo social, pelo moral e pelo religioso (é por ele *codificado*). O dinheiro primitivo, da mesma forma, será um dinheiro *codificado*, dependente das séries de elementos extraeconômicos que fazem a integração da economia. Como ele mesmo coloca,

A noção de valor funciona nessas sociedades; excedentes muito grandes, em termos absolutos, são acumulados; eles são gastos em geral inutilmente, com um luxo relativamente enorme e que nada tem de mercantil; há signos de riqueza, espécies de moedas, que são intercambiados. Mas toda essa economia muito rica está cheia de elementos religiosos: *a moeda ainda tem seu poder mágico e ainda está ligada ao clã e ao indivíduo*; as diversas atividades econômicas, por exemplo, o mercado, ainda estão impregnadas de ritos e de mitos; conservam um caráter cerimonial, obrigatório, eficaz (MAUSS, 2013, p. 122. Grifo nosso).

Assim, as moedas primitivas “*não têm apenas um sentido econômico e um valor econômico, mas estão ainda vinculados a dimensões extraeconômicas, ocasionalmente mágicas*” (WAIZBORT, 2020, p. 1. Grifo nosso). Nesse sentido, podemos falar em dinheiro primitivo, em conceituação deleuzo-guattariana, se fizermos a importante ressalva de que ele é *codificado*,

no sentido mesmo em que um código é uma instância extraeconômico que incide sobre uma instância econômica.

O que vimos antes, sobre a máquina primitiva ser uma máquina de antecipação-conjuração, se aplica também ao caso do dinheiro. A sociedade primitiva não desconhece a moeda, mas a enquadra, a codifica, para que ela não se desenvolva enquanto valor de troca descodificado, enquanto equivalência. Viana salienta sobremaneira esse aspecto quando destaca que a moeda em Mauss está ligada precisamente ao mecanismo de *diferenciação social das pessoas*, antes do que a um mecanismo de *troca econômica equivalentista de objetos*: “o fundamento da moeda é ser o mediador das distinções, e não das equivalências” (2019, p. 420); “Se os objetos que Mauss vincula ao conceito de moeda servem para medir algo, não é a equivalência entre dois bens, mas a diferença, a distinção entre duas pessoas, que normalmente são chefes de clãs” (2019, p. 417). É apenas no caso da nossa moeda, moderna, ocidental e capitalista (a “terceira fase” de que fala Mauss), que Mauss considera um caso *particular* da “moeda”, *universal* (cf. VIANA, 2019), que a moeda se torna indiferente às pessoas e relaciona a equivalência de objetos, que ela se torna *troquista*. De Paula (2016), atenta como a noção de *preço* muda essa situação, na medida em que o valor é impessoalizado e as trocas (agora compras e vendas) passam a ignorar as pessoas que as efetuam ou o que é trocado. Como coloca Graeber, “o que caracteriza a troca comercial é o fato de ser ‘impessoal’: a pessoa que nos vende algo ou compra algo de nós deve ser, em princípio, totalmente irrelevante. Estamos apenas comparando o valor de dois objetos. [...] Quando o objeto muda de mãos, não se espera mais que as duas partes tenham alguma coisa a ver uma com a outra” (2016, p. 134-5). E: “nas trocas, os objetos permutados são vistos como equivalentes. Desse modo, por implicação, também o são as pessoas, ao menos no momento em que a oferta recebe uma contraoferta, ou o dinheiro passa de uma mão para outra” (GRAEBER, 2016, p. 140). *A troca implica a igualdade formal* (GRAEBER, 2016, p. 141).

Após Mauss, Polanyi (2012) foi provavelmente o maior autor que reivindicou o conceito de dinheiro para as sociedades primitivas. Ele introduz uma importante distinção conceitual, a entre “dinheiro para todos os fins” e “dinheiro para fins específicos”:

O dinheiro para fins específicos é usado no mundo não industrial, ou sociedade sem mercado, e só pode ser trocado por uma gama limitada de bens. O dinheiro de uso geral, por outro lado, é usado no mundo industrial, ou sociedade de mercado, e pode ser usado para comprar praticamente qualquer coisa. Há um aspecto cultural importante no argumento de Polanyi. A tese subjacente é que os dinheiros para fins específicos circulam onde os sistemas de troca são *culturalmente enraizados*, por

exemplo, nos sistemas de parentesco. Às vezes, eles são chamados de dinheiro “primitivo”²⁰⁸ (DODD, 2014, p. 282. Grifo no original).

Assim, um primeiro elemento é que o dinheiro para fins específicos, o primitivo, funciona para categoria específicas de bens, serviços ou pagamentos de qualquer espécie, à diferença do nosso, “para todos os fins”, no qual há um dinheiro que compra virtualmente toda e qualquer coisa ou serviço. Entretanto, um segundo e mais importante elemento que caracteriza a distinção, e que é correlato do primeiro, é que no “dinheiro para todos os fins” as quatro funções do dinheiro — meio de troca, meio de pagamento, reserva de valor e unidade de conta — são todas reunidas em um mesmo “objeto” (seja físico, seja ideal), e no “dinheiro para fins específicos” o normal é ter diferentes “objetos” (físicos ou ideais) cumprindo diferentes funções. Assim, no dinheiro para fins específicos, pode-se calcular com a unidade de conta “gado” ou “escravos”, fazer pagamentos com cauris ou porcos e entesourar valor com metal precioso (ou uma série de variações etnográficas com diferentes elementos) (POLANYI, 2012). Além do mais, Polanyi destaca, no caso do dinheiro para fins específicos a função “meio de troca” tende a não aparecer, ou a ter uma papel bastante secundário, pois a troca mercantil enquanto regime independente é bloqueada em prol da preservação da solidariedade do grupo. Ao contrário, no caso do dinheiro para todos os fins, em que o *mesmo* dinheiro cumpre todas as funções, Polanyi destaca que elas se coagulam na função meio de troca, derivam dela. Assim, uma distinção importante para entender o dinheiro para fins específicos é a de entender que *a função meio de pagamento e a função meio de troca são separadas e diferentes*. Isso está ligado à primazia econômica da dívida, e não da troca, pois, como coloca o autor, “para que o dinheiro seja usado como meio de pagamento, é necessário que haja (1) algum tipo de dívida ou obrigação *pela qual* pagar e (2) algo *com que* pagar” (2012, p. 354. Grifo no original). Assim, a função meio de pagamento serve para pagar dívidas e obter o efeito liberatório dado pelo ato do pagamento, mas esse pagamento não é de natureza troquista. Por exemplo, essas obrigações

²⁰⁸ “O conceito de dinheiro primitivo é epitomizado pelo fascinante estudo de Paul Einzig, *Primitive Money*, publicado em 1949. Einzig lista uma gama notável de objetos como exemplos de dinheiro usado em sociedades pré-modernas, incluindo tapetes, dentes e presas, ratos, pedras, contas, porcos, penas, conchas, inhame, arroz, tambores, bronze, cera de abelha, búfalos, gado, caldeirões, machados, jarros, estanho, ouro em pó, prata, chumbo, chá, cocos, grãos, renas, sementes de tamarindo, camelos, ferro, sal, calico (pano de algodão), escravos, latão, pele, álcool, wampum, cacau, milho, flechas e armas. Significativamente, ele rejeita a visão mengeriana de que os dinheiros que ele lista devem ter surgido de escambo. Segundo Einzig, parece mais provável que os objetos tenham sido usados como dinheiro por meio de associações com pagamentos matrimoniais, políticos ou religiosos. Essa ideia sugere que o dinheiro não é, por si só, uma instituição comercial, mas está ligado a um repertório de práticas sociais, rituais e costumes. Graeber, por exemplo, sugere que muitos dos dinheiros, como os que Einzig lista, eram formas de adorno ligadas à exibição de riqueza. Esses adornos, de acordo com Polanyi, são dinheiro para fins específicos” (DODD, 2014, p. 282).

de pagamento são do tipo “presente da noiva” (o que antigamente era chamado de “preço da noiva”), “preço do sangue” (*Wergild*), “multa” por infração”, transações cerimoniais por prestígio, ritual de iniciação etc., nos quais são usados diferentes “objetos” como o dinheiro de pagamento (inclusive o castigo, em sintonia com Nietzsche). Assim, o autor destaca a “capacidade de a sociedade primitiva produzir um *endividamento de natureza não econômica*. [...] A dívida é contraída não como resultado de uma transação econômica, mas de eventos como casar, matar, chegar à maioridade, ser desafiado para o *potlatch*, ingressar numa sociedade secreta etc.” (2012, p. 355. Grifo no original). Por separar, no dinheiro primitivo, as funções que no dinheiro moderno são unificadas no mesmo objeto “dinheiro”, Polanyi consegue identificar, como Mauss, a diferença específica do dinheiro primitivo e o abarcar no conceito de dinheiro. Ele também, por sua vez, destaca como esse dinheiro é *codificado* por o que ele chama de *status* (em oposição ao nosso dinheiro, de *contrato*), pois nas sociedades primitivas, em que a economia é enraizada na religião, no parentesco, na moral, há diferentes categorias de *status* que envolvem diferentes pessoas, diferentes tipos de “dinheiros” ou “objetos monetários” e diferentes categorias de bens, serviços ou objetos pelos quais se paga. Poderíamos resumir, em nossas palavras, dizendo que há diferentes “circuitos monetários” relativos a diferentes *status*. Segundo o autor (2012, p. 177), há, entre os tiv, por exemplo, inclusive uma distinção entre transações feitas dentro da mesma categoria e entre uma categoria e outra de *status*, este último caso resultando em alteração do grau de *status* dos envolvidos. Hart (1986) também destaca, a partir do trabalho de Malinowski, como há dois circuitos de “troca” de direito diferentes entre os trobriandeses: uma é uma troca cerimonial e feita entre grupos pela via de seus chefes, na forma da dádiva; outra é uma troca direta, pechinchada, entre os indivíduos de um e outro grupo, não ritualizada. Como é de se esperar, o que pode ser trocado em um e outro circuito são objetos diferentes, sendo os de *status* maior reservados ao cerimonial.

Graeber é um importante autor recente que relançou o debate sobre a natureza do dinheiro primitivo, o que ele chama de *moedas sociais*. Segundo ele (2016, p. 52), o que os antropólogos geralmente encontram nas economias de dádiva é um sistema de diferentes “esferas de troca”, que definem diferentes subsistemas em que determinados itens podem ser trocados por determinados outros, que não podem ser trocados por os de outra categoria, que possui, por sua vez, os seus itens de reciprocidade possível. Essas “esferas de troca” diferentes, mais uma vez, são um forte exemplo de codificação dos fluxos sociais e econômicos. As

“moedas sociais”, encontradas onde não há Estado ou mercado, e a literatura antropológica sobre elas, diz Graeber, são negligenciadas pelos economistas, pois ela é usada

quase exclusivamente para tipos de transação de que os economistas não gostam de falar. [...] aquelas moedas não eram usadas para compra ou venda. Em vez disso, eram usadas para criar, sustentar e reorganizar as relações entre as pessoas: arranjar casamentos, estabelecer a paternidade dos filhos, evitar rixas, consolar parentes em velórios, procurar perdão em casos de crime, negociar alianças, conseguir seguidores — quase tudo, exceto o comércio de batatas, pães, porcos ou jóias (2016, p. 168).

Estas moedas sociais “*assinalam uma concepção totalmente diferente sobre a essência do dinheiro ou da própria economia*” (2016, p. 169. Grifo nosso), justamente porque ali não há economia propriamente dita, enquanto dominante social, enquanto desenraizada da sociedade. Assim, um importante avanço conceitual que podemos fazer, é o de dizer que enquanto há dinheiro *codificado* não há economia propriamente dita, e que a descodificação do econômico é correlato necessário da descodificação do dinheiro. Nesse sentido, a depender do modo como se conceituar o dinheiro, *ou o dinheiro primitivo é dinheiro codificado, ou não é dinheiro*, pois não funciona como equivalente geral destinado a trocar mercadorias de valor abstrato e descodificado, *sendo antes instrumentos essenciais no próprio sistema de codificação das relações do socius*. Ou seja, no conceito de Deleuze & Guattari, não haveria dinheiro primitivo.

Por fim, deve-se ou não falar em dinheiro primitivo? Nos parece que conceitualmente colocamos os pontos nos I's, e o que resta é uma questão terminológica. Ao mesmo tempo que aceitamos os argumentos de autores como Mauss e Polanyi sobre a importância de identificar as moedas e o dinheiro de uso específico nessas sociedades, achamos perigoso falar que há dinheiro nessas sociedades justamente pelo perigo de ser mal interpretado pela posição burguesa que diz, precisamente, que há dinheiro primitivo, que “sempre houve”, mas em um raciocínio de má retrospectão, que reproduz o esquema da Origem e de projeção que vimos em nosso primeiro capítulo. Falar que não há dinheiro, entretanto, pode ser um raciocínio do tipo evolucionista que, como falava Clastres a respeito das sociedades “sem Estado”, faz parecer que as sociedades “sem dinheiro” vivem em uma ausência, uma falta, que oportunamente virá a ser preenchida. Nesse sentido, propomos chamar essas moedas primitivas, moedas sociais, de *contra-dinheiro*, justamente por serem uma forma de dinheiro/moeda que ao mesmo tempo em que cumpre algumas das funções que normalmente associamos com o fenômeno monetário, como o pagamento, a unidade de conta e a reserva de valor, e mesmo a troca direta circunscrita, rompe com outras características, como a impessoalidade, a abstração, a universalidade, a equivalência e o formalismo. Falar em “contra-dinheiro” e admitir a ideia de que as “sociedades

tradicionais” possuem conhecimento teórico e prático sobre o problema monetário entendido de um modo geral, faz com que a “crítica indígena” seja introduzida na discussão sobre a moeda e a dívida, antes do que relegados a um espaço totalmente pré-monetário que não teria condições de contribuir para a construção de utopias monetárias. Como atentava Clastres, é totalmente diferente ser “*sem*” Estado e ser “*contra*” o Estado. No primeiro caso o objeto não é presente, em outro, sim. O mesmo pode ser dito sobre o dinheiro.

Um sentido importante que podemos dar a essa noção de “contra-dinheiro” está na obra de Graeber, quando ele propõe que o “pagamento” com as moedas sociais seria, justamente, um “não pagamento”, mas o reconhecimento de algo impagável: “O dinheiro da riqueza da noiva é oferecido [em prestações de moeda social] não para sanar uma dívida, mas como um tipo de reconhecimento da existência de uma dívida que *não pode* ser sanada pelo dinheiro” (2016, p. 172-3. Grifo no original). Essas dívidas de “riqueza de noiva” (antigamente entendido como “preço da noiva”) só podem ser pagar com outra mulher, com outra pessoa, e não são efetivamente pagas com a moeda social; ou ainda, o “preço de sangue” (*Wergild*), o assassinato, só poderia ser pago com outra vida tomada (a *vendetta*). Assim, não seria a moeda social um “contra-dinheiro”, exatamente no sentido em que ele não libera o pagante das relações pessoais de dívida em que ele está envolvido? Assim, “o dinheiro [primitivo] é, antes de tudo, o reconhecimento de que se deve algo muito mais valioso do que dinheiro” (2016, p. 173).

Outro sentido em que esse dinheiro primitivo seria melhor entendido como um contra-dinheiro, no sentido em que difere e se opõe ao nosso dinheiro moderno, está no modo de valorização deste. Na economia de dádiva, em regra geral, quem mais tem poder/prestígio, poderíamos dizer, paga uma “taxa de juros maior”. Se espera do quem tem mais prestígio que retorne uma dádiva de maneira exponencial. De quem tem prestígio baixo se espera um retorno menor. Os dons e contradons são relacionados ao *status* dos envolvidos. Em compensação, na economia monetária moderna parece haver o contrário: quanto mais prestígio (encarnado em poder político e dinheiro) se tem, menos é a taxa de juros cobrada, devido ao “fator segurança”, a espera de um retorno seguro pela parte do emprestador. Por exemplo, Dodd (2014, p. 257) destaca como após a crise de 2008 houve uma mudança nas taxas de juros europeia que aumentou as taxas sobre a Grécia, que já estava em uma situação complicada. A dimensão essencialmente moral da economia e do dinheiro parece estar tanto aqui quanto lá, mas em sentido inverso.

Além disso, último sentido em que o dinheiro primitivo é um “contra-dinheiro”, como vimos, no sistema de dádiva os bens e as moedas possuem a tendência a circular, e quem não os faz circular é mal visto, a acumulação é condenada como a-social. Paradoxalmente, se ganha prestígio (riqueza) quando se doa. Assim, a economia de dádiva, parece operar com um mecanismo, via prestígio e obrigação de dar, receber e retribuir, em que há algo similar a uma *demurrage* (desvalorização progressiva do dinheiro acumulado/parado), um mecanismo anti-entesouramento proposto por alguns autores da teoria monetária no início do século XX (DODD, 2014, p. 349), em que o dinheiro e quem o possui (acumula) não são indiferentes um ao outro, mesmo se em sentidos diferentes. Essa “*demurrage* primitiva”, porquanto liga dinheiro e pessoa, também se aproxima de outro mecanismo primitivo de natureza “contra-monetária”: na máquina territorial os “preços” (no sentido limitado e analógico em que se pode falar de “preços” nesse contexto) não são uma objetividade dada por um mercado impessoal, mas são correlatos das pessoas envolvidas nas transações e pagamentos. De quem tem mais se cobra mais, de quem tem menos se cobra menos. Isso se aproxima do que Simmel propõe, na leitura de Dodd (2012, p. 164), como um mecanismo monetário utópico de “preços *desiguais*”, no qual um sistema sócio-econômico (monetário) “perfeito” funcionaria na base de uma variação dos preços que não é relativa apenas à variação entre quantidade de moeda e mercadorias, mas também às pessoas e à quantidade de riqueza que elas possuem: “Um ideal completo de justiça moldaria os preços, não apenas co-determinando as complicações e mudanças de momentos supraindividuais, mas também a extensão do estado dos bens pessoais dos consumidores. As circunstâncias individuais também são fatos objetivos muito importantes para a realização de compras individuais” (SIMMEL, 2011, p. 342). Esse sistema monetário de “preços desiguais” constituirá o que o autor denomina de “igualdade relativa”, em oposição à “igualdade absoluta”: “O preço desigual deve levar em conta a capacidade de pagamento dos consumidores, sendo, portanto, um preço que contempla o princípio da *igualdade relativa*” (DODD, 2012, p. 164. Grifo no original). Novamente com a lógica da pessoalização contra a da impessoalização, esse é mais um mecanismo que faz com que o “dinheiro” primitivo seja um “contra-dinheiro” e o difira significativamente do dinheiro capitalista.

3.3 A máquina despótica bárbara

Agora nos voltamos à segunda máquina social da história da contingência de Deleuze & Guattari: a máquina despótica bárbara. É só com ela que o dinheiro, no sentido que Deleuze & Guattari dão à palavra, aparece — mas, salientamos, na medida em que na máquina despótica

também não há independência de uma esfera econômica, o dinheiro aqui se mantém codificado, mais precisamente, *sobrecodificado*, pelo Estado enquanto instância política, além das correlatas esferas religiosa e moral. As principais inspirações do conceito de máquina despótica são o modo de produção asiático, de Marx, e a *Genealogia da moral*, de Nietzsche²⁰⁹.

Se a máquina primitiva tinha uma “unidade de razão” que subsumia sob o mesmo conceito uma pluralidade empírica de formações sociais, a máquina despótica tem uma unidade de outra natureza: Ela possui uma “*unidade real* onipresente, de modo atual ou virtual, em *todo* o campo social — não só nas formações ditas asiáticas ou tributárias, que dela apresentam simplesmente ‘as mais puras condições’, mas também nas sociedades sem Estado e nas próprias sociedades modernas, e por toda a parte sob a forma paradoxal de retorno de um originário que nunca teve lugar” (SIBERTIN-BLANC, 2022, p. 95. Grifo no original). Há, assim, uma sintonia clara entre máquina despótica e Origem, da mesma forma que entre imagem estatal do pensamento e imagem dogmática do pensamento. Dessa forma, a máquina despótica bárbara, que podemos simplificar pelo nome de “Estado”, como fazem os autores — atentando que o termo abarca bem mais que o Estado nação moderno, mas também impérios antigos e arcaicos —, possui uma relação especial com a *história*: “A produção dita asiática, com o Estado que a exprime ou que constitui o seu movimento objetivo, não é uma formação distinta; é a formação de base que está no horizonte de toda a história” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 288). Em certo sentido, arriscamos dizer, é o Estado que faz a História, se esta for entendida em seu sentido teo-teleológico, linear e evolucionista, enquanto, justamente, história do

²⁰⁹ Em menor medida, talvez possamos incluir a obra de Kafka, especialmente o texto “Da construção da Muralha da China (2000), que contém vários aspectos do conceito de máquina despótica, ou de modo mais preciso, do modo de produção asiático. “Ninguém soube mostrar como Kafka que a lei não tinha nada a ver com uma totalidade natural harmoniosa, imanente, mas que agia como unidade formal eminente, e que *reinava enquanto tal sobre fragmentos e pedaços* (a muralha e a torre). Assim, o Estado não é primitivo, mas origem ou abstração; ele é a essência abstrata originária que não se confunde com o começo [...]. Quanto aos próprios subconjuntos, máquinas primitivas territoriais, eles são certamente o concreto, a base e o começo concretos, mas os seus segmentos entram aqui em relações que correspondem à essência, tomam precisamente essa forma de tijolos que assegura sua integração à unidade superior, e seu funcionamento distributivo está em conformidade com os desígnios coletivos desta mesma unidade (grandes trabalhos, extorsão da mais-valor, tributo, escravatura generalizada)” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 263-4. Grifos no original).

Estado²¹⁰. Esse não é um problema teórico, apenas, pois esse Estado faz parte da própria produção do inconsciente em seu delírio histórico, político e social, faz parte das condições transcendentais do próprio pensamento, ainda que não as esgotem. É esse o sentido da tese do *Urstaat*, do Estado original. Segundo Guéron (2020, p. 99-100) há dois enunciados fundamentais da teoria do Estado de Deleuze & Guattari, que se constituem em rompimento com o evolucionismo: primeiro, a ideia de que *o Estado sempre existiu*; segundo, a ideia de que *o Estado surge de uma vez só*. Deleuze & Guattari, na esteira de antropólogos como Clastres, mas também de historiadores, afirmam que não há nada na sociedade primitiva que prefigure o desenvolvimento do Estado — pelo contrário, como vimos, ela se constitui de maneira a que, justamente, ele *não* se desenvolva. Contra o marxismo (mas não só), os autores se contrapõem a qualquer tese evolucionista ou dialética que encontre em elementos primitivos o germe do desenvolvimento do Estado, por exemplo na forma do “desenvolvimento das forças produtivas” e do excedente de produção que resultaria da divisão da sociedade em classes (castas). Assim, o Estado é ao mesmo tempo uma ruptura factual e uma precedência e um excesso virtual, com a virtualidade sempre excedente ao Estado de fato, empírico. O autor que melhor desenvolve essa problemática é Sibertin-Blanc: O Estado original deve ser considerado como um *fantasma de grupo*, como uma fantasia inconsciente transindividual que “habita” o inconsciente maquínico e perpassa a história, gerando o Estado: “fantasia de um Estado original como fantasia *originando* o Estado” (2016, p. 41. Grifo no original). Enquanto tal, ele é “o operador de uma *tomada de poder* nas produções transindividuais do inconsciente, que reorganiza os cenários fantasiosos em que se regulam as identificações coletivas e os modos de subjetivação dos sujeitos sociais” (SIBERTIN-BLANC, 2016, p. 23. Grifo no original). Como argumenta o autor, assim, a forma-Estado, enquanto “idealidade cerebral”, enquanto momento fantasmático do pensamento e da própria teoria (pensemos na imagem estatal do pensamento), se constitui como que *em excesso* em relação a seus próprios aparatos materiais, o que cria uma impossibilidade de identificar forma-Estado e seu aparato material (SIBERTIN-BLANC, 2016,

²¹⁰ Pode-se evocar, nesse sentido, a concepção marxista da história como a história da luta de classes (MARX; ENGELS, 2002, p. 40), mas com a importante ressalva, posteriormente descoberta pelos próprios Marx e Engels através do trabalho de Morgan (cf. a nota de Engels em MARX; ENGELS, 2002, p. 40, n. 2; e ENGELS, 2019), de que houveram sociedades sem classes e que a história da luta de classes é a “história escrita”. Portanto, nesse sentido bastante restrito, enquanto o Estado introduz a divisão de “classes” (castas), além da escrita, *História é história de Estado*. Não deve-se confundir, entretanto, essa posição deleuzo-guattariana com a posição, presente em Lévi-Strauss, de que as sociedades primitivas (“frias”) são sem história no sentido de não haver nelas movimento. Uma das críticas dos autores à antropologia estrutural passa justamente por introduzir a história e a política na análise da sociedade primitiva. Deleuze & Guattari explicitamente denunciam o “tema absurdo da sociedade sem história, ou de sociedade contra a história” (2012 [1980e], p. 127-8).

p. 24-5). É o que Deleuze & Guattari querem dizer quando colocam que “o Estado despótico é certamente a origem, mas a origem como abstração que deve compreender sua diferença em relação ao começo concreto” (2010 [1972], p. 290). Assim, o Estado tem uma dimensão “ideal” que é um dos polos de investimento do desejo, com a sobrecodificação despótica dos fluxos sendo desde sempre uma possibilidade aberta na “socialidade”, mas conjurada pela máquina primitiva, como vimos. Assim, temos outro ponto que esculhamba o evolucionismo que as noções de “selvagens”, “bárbaros” e “civilizados” podem trazer por engano, pois se o Estado sempre existiu, ao mesmo tempo em que nasce em um corte, não podemos pressupor de maneira simples que há uma cronologia que vai da máquina primitiva à máquina despótica. Tanto há Estado virtual na máquina primitiva, antecipado-conjurado, quanto o Estado se constrói de maneira transcendente *sobre* as máquinas primitivas.

Assim, *no limite, já não se sabe verdadeiramente quem é primeiro*, nem se a máquina territorial de linhagens não pressupõe uma máquina despótica da qual ela extrai os tijolos ou que ela, por sua vez, segmenta. E, de certa maneira, é preciso dizer o mesmo do que vem após o Estado originário, daquilo que este Estado recorta. Ele sobrecorta o que vem antes, mas recorta as formações posteriores. Também aí ele é como que a abstração que pertence a uma outra dimensão, sempre em atraso e marcado pela latência, mas que ressurgue e retorna tanto melhor nas formas ulteriores que lhe dão uma existência concreta. Estado proteiforme, mas sempre houve apenas um só Estado (2010 [1972], p. 291. Grifo nosso).

A temporalidade do Estado é *sui generis*, e o esquema proposto já supõe uma multicronologia, com o Estado estando tanto atrasado em relação àquilo em que ele age quanto “adiantado”, produzindo um “anterior” e um “posterior” à sua ação de recorte.

Como vimos, uma máquina social precisa de um corpo pleno, e na máquina territorial este era a terra. Assim, o surgimento do Estado, que se dá *sobre* as máquinas territoriais, precisa lidar com a terra e introduzir um novo corpo pleno que a substitua. Lapoujade resume bem esse processo, que veremos por partes:

as duas operações essenciais do Estado solapam as próprias fundações da máquina territorial — a saber, o corpo pleno da terra e o sistema de dívida que dele decorre. *Em primeiro lugar*, os territórios primitivos se veem desterritorializados no próprio movimento através do qual o Estado se apropria deles; permanecem o que eram, mas são redistribuídos como ‘propriedades’ num espaço de coexistência que os engloba: a Terra como propriedade do Estado. *Em segundo lugar*, com a introdução do dinheiro, as antigas dívidas são abolidas ou transformadas em benefício de um imposto estatal que torna a dívida infinita. Assim, o corpo pleno do déspota se apropria de toda a produção, como se apropria de todo o sobretrabalho (2015, p. 165. Grifo no original).

Uma tese comum em filosofia ou ciência políticas é que o Estado tem um fundamento *territorial*. Enquanto Deleuze & Guattari (2010 [1972], p. 194) entendam e saibam que o Estado constitui um território específico como o seu, e que subdivide o povo em propriedades

territoriais, eles afirmam que a máquina propriamente territorial é a primitiva, no qual os corpos pertencem a terra e esta é a superfície de registro. O Estado, antes, se constituiria através do *primeiro grande movimento de desterritorialização*: “Quando a divisão incide sobre a própria terra devido a uma organização administrativa, fundiária e residencial, não se pode ver nisso uma promoção da territorialidade, mas, ao contrário, o efeito do primeiro grande movimento de desterritorialização sobre as comunidades primitivas” (2010 [1972] p. 194). É um movimento de desterritorialização pois ele se distancia da terra, a divide, transferindo a unificação pelo corpo pleno a uma instância transcendente, que é *o corpo do déspota*: “a instauração dum princípio de repartição geográfica é já uma primeira etapa da de desterritorialização, pois institui uma terra dividida, cortada, substituída dessa vez como princípio de unificação por uma instância transcendente, a unidade de Estado, o novo corpo pleno” (DONZELOT, 1976, p. 177). Como eles colocam em seu último livro, “nos Estados imperiais, a desterritorialização é de transcendência: ela tende a se fazer em altura, verticalmente, segundo um componente celeste da terra. O território tornou-se terra deserta, mas um Estrangeiro celeste vem re-fundar o território ou reterritorializar a terra” (DELEUZE; GUATTARI, 1992 [1991], p. 114). O complemento necessário do movimento Estatal de desterritorialização é o déspota como unidade transcendente do socius, enquanto nova superfície de registro.

Em relação à máquina primitiva, é importante insistir que o Estado se constitui sobre elas, às sobrecodificando, submetendo seus códigos locais aos códigos transcendentais do déspota e do Deus imperiais, que se confundem e identificam. Um dos aspectos que esse movimento se faz, que é bem demonstrado pelo caso das realezas africanas, é que o déspota se constitui em uma filiação direta com o deus e, ao mesmo tempo, constitui o grupo como sua filiação (2010 [1972], p. 255). Além disso, esse movimento é já a introdução de algo como “castas” desigualmente distribuídas: “Por onde quer que passe um déspota e o seu exército, tomam parte do seu cortejo doutores, padres, escribas, funcionários” (2010 [1972], p. 256).

A teoria da máquina despótica é, curiosamente, um dos fronts de luta contra o lacanismo. Guattari vincula a teoria lacaniana do significante e da castração a essa imagem estatal do pensamento, a esse *Urstaat* enquanto fantasma de grupo e polo do inconsciente, que não deve ser desconectado dos Estados e impérios da história factual: “É com a colocação de uma máquina do Estado que o poder significante adquire verdadeiramente sua autonomia” (GUATTARI, 1988 [1979], p. 62). “Como poderia um sujeito sobreviver sem o objeto total, tão afastado dele: corpo do déspota. A idade bárbara é uma introdução à falta, à castração do

objeto completo separado” (FURTOS; ROUSSILLON, 1976, p. 43). Deleuze & Guattari criticam Lacan por não perceber, ou talvez por não lidar com, essas implicações imperiais de sua teoria, que acabam por conceber o inconsciente pela imagem que o Estado faz dele. Entretanto, “um certo tipo de ditadura do significante é inseparável de um certo contexto histórico e, em consequência, não poderia ser considerado como imutável, nem como universal²¹¹” (GUATTARI, 1988 [1979], p. 59). O inconsciente submetido ao significante, lacaniano, reproduz o mecanismo de sobrecodificação do Estado sobre os mais variados fluxos, além do horror aos fluxos descodificados, ao movimento esquizofrênico libidinal e histórico: “A *sobrecodificação* é precisamente a operação que constitui a essência do Estado, que mede ao mesmo tempo sua continuidade e sua ruptura com as antigas formações: o horror dos fluxos do desejo que não seriam codificados, mas também a instauração de uma nova inscrição que sobrecodifica e que faz do desejo a coisa do soberano” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 264. Grifo no original). Assim, tanto a codificação primitiva quanto a sobrecodificação despótica se colocam contra a descodificação, *inclusive do dinheiro*: “A máquina despótica tem isto em comum com a máquina primitiva, reforçando-a: o horror aos fluxos descodificados, fluxos de produção, mas também fluxos mercantis de troca e de comércio que escapariam ao monopólio do Estado, ao seu esquadriamento, à sua rolha” (2010 [1972], p. 261).

É só na máquina despótica que o dinheiro propriamente dito aparece, pois Deleuze & Guattari se colocam na linha de uma teoria estatal-tributária do dinheiro, na qual a sua instituição é inseparável da do tributo ou imposto. Enquanto na máquina primitiva os estoques eram circulantes e destinados ao consumo excessivo e destrutivo no *potlatch* — imperava, basicamente, o sistema das dívidas finitas circulantes —, na máquina despótica “os estoques são objeto de uma acumulação, os blocos de dívida devêm uma relação infinita sob forma de tributo” (2010 [1972], p. 258). Esta mudança no regime “econômico”, na produção e reprodução sociais, “atravessa todas as sínteses [do inconsciente], as de produção com a máquina hidráulica, a máquina mineira, a inscrição com a máquina contábil, a máquina de escrever, a máquina monumental, o consumo, enfim, com a manutenção do déspota, de sua corte e da casta burocrática” (2010 [1972], p. 258). O déspota aparece como instância de antiprodução, que ao mesmo tempo em que faz parecer enquanto movimento objetivo aparente

²¹¹ “Nossa hipótese é a seguinte: o signo do grande Déspota (a Idade da escrita), ao retirar-se, teria deixado uma praia decomponível em elementos mínimos com relações regradas entre eles. Tal hipótese pelo menos dá conta do caráter tirânico, terrorista e castrador do significante. É um enorme arcaísmo, que remete aos grandes impérios” (GUATTARI em DELEUZE, 2013 [1972], p. 33).

que emana de si, como quase-cause, toda a produção, se apropria do excedente sob a forma do tributo. É por isso que Sibertin-Blanc (2022) usa a expressão “formações tributárias” para se referir à máquina despótica. O comentador que mais atenta à importância do dinheiro enquanto tributo na máquina despótica é Eugene Holland, que destaca que enquanto a antiprodução primitiva assegurava o compartilhamento dos frutos do trabalho, a antiprodução imperial força à extração de tributo dos povos subordinados, das máquinas primitivas que são colocadas sob o poder unificante e transcendente do déspota. Esse tributo é dedicado ao glorioso gasto dispendioso (do qual falamos com Bataille) pelo déspota e sua corte, e não mais em festas “comunitárias” como o *potlatch*: “A lei geral da organização social despótica não é a lei selvagem de que qualquer coisa de valor deve circular em circuitos horizontais de dívida e obrigação, mas que tudo é devido ao déspota” (HOLLAND, 1999, p. 74).

A introdução monetária aqui é fundamental, pois é o Estado quem define o que ele aceita ou não como tributo, fazendo com que as moedas primitivas, que definimos como contra-dinheiro, não sejam aceitas, em regra geral. Como coloca Holland,

o tributo despótico não é pagável nas várias ‘moedas’ codificadas localmente dos povos sujeitos ao déspota: objetos de significado especial para este ou aquele grupo não significam nada para o déspota; eles não têm valor fora do grupo. Em vez disso, um *único* representante do valor [...] se torna o privilegiado significante do valor universal, e essa ‘sobrecodificada’ forma de mais-valor – expressando não codificação local mas uma lei transcendente e um *padrão imposto* de valor – flui continuamente aos cofres sem fundo do déspota. Do que havia sido uma rede de relações reciprocamente constituídas, instituindo e refletindo o acordo coletivo, um termo privilegiado foi extraído e sobreposto como medida e garantia do valor imperial (HOLLAND, 1999, p. 65. Grifo no original).

Mais uma vez, essa colocação de um significante maior, ponto que os autores criticam em Lacan, passa justamente pela elevação de um dinheiro-tributo específico exigido pela instância soberana. O dinheiro é um elemento fundamental da colocação do significante imperial, pois é o veículo que representa a subjugação no fluxo de tributo na direção da instância de antiprodução. Sintoma disso é como nos casos de moeda cunhada há “impressa” a face do soberano.

Essa posição de Deleuze & Guattari, em sintonia com a posição da teoria estatal da moeda, afirma que é através da instituição do tributo que se institui o dinheiro, e através desse mecanismo, os mercados. Como coloca Graeber, nessa linha, “ao afirmar que aceitavam apenas as próprias moedas para o pagamento de multas, taxas ou impostos, esses governos conseguiram sufocar as moedas sociais existentes nas regiões interiores, estabelecendo assim algo parecido com mercados nacionais uniformes” (2016, p. 289). Retornaremos a essa

discussão em nosso quinto capítulo, quando introduzirmos a teoria do Aparelho de Captura, presente no segundo volume de *Capitalismo e esquizofrenia*, de 1980. Mas por ora vale dizer que esse mecanismo de criação do mercado e do dinheiro via tributo se dá pois a exigência de um único meio de pagamento, que se torna a tendência com os Estados imperiais, acaba por fazer com que os diferentes agentes sociais subjugados, mesmo se de diferentes regiões ou grupos, tenham uma demanda pela mesma “moeda” (não necessariamente moeda cunhada), visto que possuem obrigações que só podem ser sanadas com ela. Assim, a tendência é que se crie um mercado e um “espaço monetário” (INGHAM, 2004, p. 12) unitários. Além disso, esse dinheiro estatal tende a padronizar a unidade de conta, fazendo com que diferentes objetos comecem a ser medidos pela mesma unidade valorativa: duas ovelhas valem 10 *deben* (unidade de conta egípcia que referia a 91 gramas de metal precioso), da mesma forma que uma vaca vale 10 *deben*, o que torna possível que a ovelha e a vaca sejam comparadas em valor com o recurso à mesma unidade de conta, e inclusive trocadas entre si, mas sem que o dinheiro esteja envolvido enquanto moeda concreta, meio de troca efetivamente utilizado na troca, apenas operando como o possibilitador da equivalência²¹². As teorias estatais do dinheiro tendem a focalizar a *unidade de conta* como o aspecto essencial do dinheiro, outro aspecto que faz com que só no Estado arcaico (máquina despótica bárbara) o dinheiro apareça efetivamente.

Entretanto, é importante salientar que esse dinheiro imperial ainda não é o dinheiro descodificado capitalista. A tendência de sobrecodificação da máquina despótica busca controlar os fluxos monetários e não deixar que eles escapem, seja na direção da acumulação privada, seja na direção de algo como o livre capital. O valor de troca ainda não deve se autonomizar, e o Estado faz de tudo para que esses fluxos sejam canalizados e controlados. Ao mesmo tempo, porém, é essencial salientar que esse dinheiro estatal é já um avanço no sentido da desterritorialização, pois ele se desvincula dos laços pessoais, de parentesco e morais que constituíam as moedas sociais. Arriscamos dizer, usando o conceito de Polanyi, que o dinheiro estatal é um passo importante na direção do “dinheiro para todos os fins”, pois ele tende a unificar as diferentes funções do dinheiro em um mesmo objeto, aquele aceito pela instância soberana, que será então utilizado nas trocas, nos pagamentos, na unidade de conta e na reserva de valor. Essa é apenas uma tendência aberta pelo dinheiro estatal, entretanto, e é contraposta pelo Estado em seu poder sobrecodificador. Há uma ambiguidade enorme no dinheiro

²¹² Sobre esse assunto conferir o texto de (EZZAMEL; HOSKIN, 2002, p. 350), a partir de evidência da Mesopotâmia e do Antigo Egito.

(propriamente dito), portanto, entre a sua tendência de descodificação e desterritorialização na direção de transações em uma esfera economicamente independente e autônoma, e o Estado em seu poder de controle e dominação política dos fluxos comentados, ambiguidade que aparece sob diversas formas a depender dos objetos utilizados para cada função em tal ou qual momento de um Estado arcaico determinado. Como vimos, entretanto, essa ambiguidade não deve ser pensada sob a lógica da contradição, mas sob a da *linha de fuga*, o dinheiro sendo uma linha de fuga possível ao poder de sobrecodificação estatal do econômico, que tenta recuperá-la e bloqueá-la. Como coloca Holland, o dinheiro como tributo, nesse sentido, é uma desterritorialização primeira que vai na direção do *valor abstrato*, do valor de troca, mas que ainda não se torna valor de troca enquanto tal, pois é sobreposto pela dominação política.

o dinheiro [...] como tributo representa a primeira grande desterritorialização dos códigos e do significado pelo valor abstrato: o valor é evacuado dos objetos significativos e, em vez disso, se acumula no ouro ou no dinheiro como equivalente universal. Sob o despotismo, entretanto, o dinheiro ainda é um padrão de valor *imposto*; é ainda uma ‘moeda estrangeira’ para as ordens simbólicas locais dos povos obrigados a pagá-la. O dinheiro do tributo ainda não é a ‘moeda comum’ do dinheiro comercial que integra economicamente toda a sociedade de mercado, mas um sinal de subordinação política; o valor abstrato do dinheiro do tributo ainda não é valor de troca, mas valor de dívida, por assim dizer. O dinheiro ainda não medeia relações contratuais voluntárias entre partes (formalmente) iguais, ainda não gera dinheiro por si só, como acontecerá sob o capitalismo: ele deve ser extraído à força (HOLLAND, 1999, p. 65-6).

Mesmo assim, o dinheiro estatal (ou das cidades-Estado gregas, por exemplo), é já um elemento de descodificação possível. Graeber, por exemplo, coloca que a aristocracia grega mantinha certa atitude de desdém em relação ao dinheiro e aos mercados, tentando se distinguir socialmente em relação às classes pobres, que permeavam esse espaço e utilizavam desse meio. Entretanto,

o que parecia realmente incomodá-los em relação ao dinheiro era o simples fato de eles o desejarem demais. Como o dinheiro podia ser usado para comprar quase tudo, todo mundo o queria. Ou seja: ele era desejável *porque* era indiscriminado. [...] Poderíamos dizer, então, que o dinheiro introduziu certa democratização do desejo. De repente, todos buscavam a mesma substância promíscua²¹³ (2016, p. 243-4. Grifo no original).

3.3.1 Nietzsche e o *Urstaat*

Das duas fontes principais que identificamos para o conceito de máquina despótica bárbara, podemos dizer que vem de Nietzsche o aspecto mais “ideal”, que envolve o

²¹³ Sobre o caso grego, vale conferir o texto de Polanyi (2012) intitulado “Aristóteles descobre a economia”, no qual o autor demonstra a relação entre as descobertas teóricas de Aristóteles e o grau de incipiência que o mercado e a moeda tinham em sua época, preservando elementos “primitivos”, mas ao mesmo tempo abrindo caminho para elementos “de mercado”.

inconsciente e o pensamento, e de Marx o aspecto mais material, que envolve as relações de produção e a história efetiva²¹⁴. É de Nietzsche que eles tiram a ideia de que o Estado nasce pronto na “mente” de seus fundadores:

O Estado despótico originário não é um corte como os outros. De todas as instituições, é talvez a única a surgir completamente armada no cérebro daqueles que a instituem, ‘os artistas de olhar de bronze’. [...] *Ela não é uma formação entre as outras, nem a passagem de uma formação a outra*. Dir-se-ia que ela está em atraso em relação ao que corta e ao que recorta, como se desse testemunho de uma outra dimensão, idealidade cerebral que se acrescenta à evolução material das sociedades, ideia reguladora ou princípio de reflexão (terror) que organiza as partes e os fluxos num todo (2010 [1972], p. 289-90. Grifo no original).

Assim, introduzimos outro elemento da teoria do Estado de Deleuze & Guattari: enquanto *Urstaat*, enquanto Estado originário, fantasma de grupo e idealidade cerebral, *sempre houve um e único Estado*, que se apresenta factualmente, materialmente, em uma diversidade de modos. Nessa crítica veemente do Estado, vemos certa simpatia anarquizante da parte de Deleuze & Guattari, que veem no Estado, baseados em Nietzsche, o agente de um *terror* e a origem da *má consciência* e do *ressentimento*:

E Nietzsche sugere qual é o procedimento do novo *socius*: um terror sem precedentes em relação ao qual o antigo sistema da crueldade, as formas de adestramento e castigo primitivas nada são. Uma destruição combinada de todas as codificações primitivas, ou, pior ainda, sua irrisória conservação, sua redução ao nível de peças secundárias da nova máquina e novo aparelho de recalçamento. O que era essencial na máquina de inscrição primitiva, os blocos de dívidas móveis, abertos e finitos, ‘parcelas do destino’, tudo isto é capturado numa engrenagem imensa *que torna a dívida infinita* e forma uma única e mesma fatalidade esmagadora [...]. A terra devém um asilo de alienados (2010 [1972], p. 254-5. Grifo no original).

Esse sistema de *terror* substitui o sistema da crueldade primitivo e se apropria da crueldade como prática de Estado. Mais uma vez, temos uma divisão entre histórico e pré-histórico, na qual a história fica ao regime de Estado. No sistema da crueldade a cultura enquanto trabalho mnemotécnico de marcação era considerada do ponto de vista “pré-histórico”, “genérico”, e se produziam homens capazes de prometer. Agora a cultura é considerada do ponto de vista histórico, em que é revirada: “A história nos apresenta toda a violência da cultura como propriedade legítima dos povos, dos Estados e das Igrejas, como a manifestação da força *deles*” (DELEUZE, 2018 [1962b], p. 178. Grifo no original). Esse “cercamento da crueldade” pelo Estado, que a torna em castigo e punição, está na origem da *má consciência* e do *ressentimento*.

²¹⁴ Em “Pensamento nômade” Deleuze chega a identificar explicitamente os fundadores de Estado da *Genealogia da moral nietzscheana* (II, § 17) com o modo de produção asiático marxiano: “Voltemos ao grande texto de *A Genealogia*, sobre o Estado e os fundadores de Impérios: ‘Eles chegam como o destino, sem causa, sem razão’... etc. Pode-se reconhecer aí os homens da produção dita asiática. Sobre a base de comunidades rurais primitivas, o déspota constrói sua máquina imperial que sobrecodifica o todo, com uma burocracia, uma administração que organiza os grandes trabalhos e se apropria do trabalho excedente” (DELEUZE, 2006 [1973b], p. 326).

Vejo 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. [...] Aqueles terríveis bastiões com que a organização do Estado se protegia dos velhos instintos de liberdade — os castigos, sobretudo, estão entre esses bastiões — fizeram com que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre e errante se voltassem para trás, *contra o homem mesmo*. A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição — tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: *esta é a origem da má consciência* (NIETZSCHE, 2009, p. 67-9. Grifo no original).

É curioso como na leitura de Deleuze da tese de Nietzsche sobre a origem do ressentimento há uma ressonância marxista, pois há ali uma privação, um cercamento, que faz com que a força se volte contra si mesmo: “Eis o objeto do ressentimento sob seus dois aspectos: privar a força ativa de suas condições materiais de exercício; separá-la formalmente do que ela pode. [...] qualquer que seja a razão pela qual uma força ativa é falseada, privada de suas condições de exercício e separada do que ela pode, *ela se volta para dentro, volta-se contra si mesma*” (DELEUZE, 2018 [1962b], p. 165. Grifo no original).

Nietzsche é enfático ao relacionar a má consciência e o ressentimento, que, em sua terminologia, são indícios de fraqueza, de subjugação, de decadência — em uma palavra, de *niilismo* —, com o surgimento desse monstro que é o Estado original. Nos permitimos, pela beleza do texto e seu poder imagético e explicativo, introduzir o parágrafo inteiro (II, § 17) do texto nietzscheano sobre os fundadores de Estado:

Essa hipótese sobre a origem da má consciência pressupõe, em primeiro lugar, que a mudança não tenha sido gradual nem voluntária, e que não tenha representado um crescimento orgânico no interior de novas condições, mas uma ruptura, um salto, uma coerção, uma fatalidade inevitável, contra a qual não havia luta e nem sequer ressentimento. Em segundo lugar, que a inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável, assim como tivera início com um ato de violência, foi levada a termo somente com atos de violência — que o mais antigo “Estado”, em consequência, apareceu 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*. Utilizei a palavra ‘Estado’: está claro a que me refiro — algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa a existir o ‘Estado’ na terra: penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que o fazia começar com um ‘contrato’. Quem pode dar ordens, quem por natureza é ‘senhor’, quem é violento em atos e gestos — que tem a ver com contratos! Tais seres são imprevisíveis, eles vêm como o destino, sem motivo, razão, consideração, pretexto, eles surgem como o raio, de maneira demasiado terrível, repentina, persuasiva, demasiado “outra”, para serem sequer odiados. Sua obra consiste em instintivamente criar formas, imprimir formas, eles são os mais involuntários e inconscientes artistas — logo há algo novo onde eles aparecem, uma estrutura de domínio *que vive*, na qual as partes e as funções foram delimitadas e relacionadas entre si, na qual não encontra lugar o que não tenha antes recebido um ‘sentido’ em relação ao todo. Eles não sabem o que é culpa, responsabilidade, consideração, esses organizadores natos; eles são regidos por aquele tremendo egoísmo de artista, que tem

o olhar de bronze, e já se crê eternamente justificado na ‘obra’, como a mãe no filho. Neles não nasceu a má consciência, isto é mais do que claro — mas *sem* eles ela não teria nascido, essa planta hedionda, ela não existiria se, sob o peso dos seus golpes de martelo, da sua violência de artistas, um enorme *quantum* de liberdade não tivesse sido eliminado do mundo, ou ao menos do campo da visão, e tornado como que latente. Esse *instinto de liberdade* tornado latente à força — já compreendemos —, esse instinto de liberdade reprimido, recuado, encarcerado no íntimo, por fim capaz de desafogar-se somente em si mesmo: isto, apenas isto, foi em seus começos a *má consciência*’ (NIETZSCHE, 2009, p. 69-70. Grifo no original).

A dívida, tornada *infinita*, impagável, é o índice dessa reviravolta desejante que introduz o ressentimento. Enquanto a dívida é tornada longínqua, distante, na direção do Deus-déspota, a culpa é interiorizada ao máximo, nascendo enquanto sentimento de *culpabilidade*. Esse é um mecanismo simultaneamente desejante, moral, político e econômico — em suma, sócio-libidinal —, pois faz com que os subalternos, os súditos, sejam capturados nessa relação de poder:

A moeda, por meio da qual os senhores cobram os tributos, é o modo como a disseminação da relação assimétrica de poder se converte em relação de débito e crédito, levando a uma economia social endividada. Nesse sentido, a dívida não é apenas um assunto econômico quantitativo, mas também concerne à fabricação antropológica de súditos marcados, desde o nascimento, a pagarem indefinidamente ao soberano (COCCO; CAVA, 2020, p. 116).

Essa relação de dívida é, ainda, integrada por um aspecto religioso, e, em certo sentido, é só com esse aspecto que a dívida pode ser tornada dívida infinita. Como coloca Nietzsche,

A relação de direito privado entre o devedor e seu credor, da qual já falamos longamente, foi mais uma vez, e de maneira historicamente curiosa e problemática, introduzida numa relação na qual talvez seja, para nós, homens modernos, algo inteiramente incompreensível: na relação entre *os vivos e seus antepassados*. Na originária comunidade tribal — falo dos primórdios — a geração que vive sempre reconhece para com a anterior, e em especial para com a primeira, fundadora da estirpe, uma obrigação jurídica (2009, p. 71. Grifo no original).

Eventualmente, com esse processo de endividamento com os mortos, “o ancestral termina necessariamente transfigurado em *deus*” (NIETZSCHE, 2009, p. 72. Grifo no original). As dívidas circulantes e finitas, portanto, só podem ser submetidas ao regime da dívida infinita passando pela figura do *ancestral*, mais precisamente, pela *captura desta figura pelo déspota*, resultando em uma trindade que identifica déspota e Deus, de um lado, Deus e ancestral, de outro, e, ainda, o déspota como o senhor legítimo da linhagem, como descendente eminente²¹⁵. É nesse sentido que “o despotismo [...] sempre abre o caminho para algum monoteísmo”

²¹⁵ Essa relação entre déspota e divindade é destacada por Graeber, inclusive tendo em vista a mudança no regime das dívidas: “os reis mesopotâmicos só tinham condições de [anular as dívidas privadas ou dos consumidores] por causa de suas pretensões cósmicas: ao assumirem o poder, eles se viam literalmente como recriadores da sociedade humana, e por isso tinham condições de passar uma borracha em todas as obrigações morais anteriores” (GRAEBER, 2016, p. 87).

(NIETZSCHE, 2009, p. 73), com o despotismo se imiscuindo em um sentimento de culpa com relação à divindade, donde o “par infernal, o Déspota e o Sacerdote” (DELEUZE, 2011 [1993], p. 185). A dívida infinita para com o Deus é correlata da dívida infinita para com o Estado na forma de tributo. Ou, como colocam Deleuze & Guattari, “há sempre um monoteísmo no horizonte do despotismo: a dívida devém *dívida de existência*, dívida da existência dos próprios sujeitos. Vem o tempo em que o credor nada emprestou ainda, ao passo que o devedor não para de pagar” (2010 [1972], p. 262. Grifo no original).

3.3.2 Marx(ismo) e a forma asiática de produção

Se é de Nietzsche que Deleuze & Guattari retiram o principal da parte “ideal” do conceito de máquina despótica, a parte “material” vem, sobretudo, do conceito de modo de produção asiático, de Marx e do marxismo. Em uma primeira aproximação, podemos dizer que o conceito se refere a um modo de produção com centralidade do Estado, grandes obras “públicas” (de natureza “hidráulica”, segundo alguns autores, incluindo Marx), escravidão generalizada, propriedade estatal das terras, exploração via tributo e subjugação das comunidades locais, se aplicando, não sem polêmica, a diferentes locais histórico-geográficos, como a Índia, a China, a Rússia, os Impérios Inca²¹⁶, Maia e Asteca, os etruscos, o antigo Egito, a Mesopotâmia e certos reinos africanos pré-coloniais²¹⁷. A noção tem uma história repleta de controvérsias e vaís e vens²¹⁸. Ela aparece, primeiramente, na obra de Marx e Engels, sendo o

²¹⁶ Sobre os Inca, Clastres coloca: “é verdade que as formações imperiais impõem uma sobre-codificação dos elementos selvagens integrados no Império, mas sem destruírem forçosamente a codificação dos fluxos que persiste no nível local de cada elemento. O exemplo do Império Inca ilustra perfeitamente o ponto de vista de Deleuze e Guattari” (CLASTRES em DELEUZE, 2006 [1972a], p. 289).

²¹⁷ As realezas africanas parecem estar entre as sociedades mais polêmicas de serem incluídas sob o conceito de modo de produção asiático. Suret-Canale distingue dois tipos de sociedades africanas pré-coloniais: as “sem Estado”, com organização aldeã e familiar, e as “sociedades que conheceram uma *organização estatal* e estão dotadas de uma *estratificação social* bem caracterizada, mas que repousa sobre as mesmas bases que as precedentes (família patriarcal, aldeia)” (SURET-CANALE, 1978, p. 186). “Parece que pode-se comparar o modo de produção preponderante nas regiões mais desenvolvidas da África negra com o que Marx denominou ‘modo de produção asiático’” (SURET-CANALE, 1978, p. 188). Segundo Sibertin-Blanc (2022, p. 96), é a análise do *Urstaat* enquanto estrutura que pressupõe a si mesma é o que permite a Deleuze & Guattari juntar dois elementos que antes tendiam a estar separados: as realezas africanas e o estudo do modo de produção asiático: “A antropologia africanista permite a Deleuze e a Guattari mostrar nos sistemas sociais nos quais o rei pode ter apenas um poder político efetivo fortemente restrito, em que mesmo nada de assinalável do ponto de vista de uma sociologia comparativa aparece da ordem de um aparelho de Estado, a montagem de uma nova superfície de registro e, por conseguinte, uma nova posição de desejo no campo social: a emergência de um ‘desejo de Estado’, de um ‘desejo do desejo de Estado’, que não decorre mecanicamente do grau de desenvolvimento objetivo das estruturas institucionais correspondentes”.

²¹⁸ Vale mencionar, também, que o conceito tem uma “pré-história” que vem do Iluminismo. Sobre isso, ver ANDERSON, 1995, p. 461-71. Esse texto de Anderson é a principal referência crítica ao conceito. Os próprios Deleuze & Guattari atentam a isso: “A própria ideia de uma formação despótica asiática aparece no século XVIII, especialmente em Montesquieu, mas para descrever um estado evoluído dos impérios, e em correspondência com

texto com o maior desenvolvimento da noção as *Formas econômicas que precederam a produção capitalista* (dos *Grundrisse* [1957-8]), mas é válido mencionar que o conceito aparece na correspondência dos autores, em seus textos jornalísticos, no primeiro volume de *O Capital* [1867] e no *Anti-Duhring* [1878], e, após ser abandonado por Engels na *Origem da família, da propriedade privada e do Estado* [1884], reaparece nos volumes II e III de *O Capital* [1885 e 1894], editados por Engels²¹⁹. Na Segunda Internacional o conceito era utilizado de maneira crítica por autores como Lenin, Trotsky e Rosa Luxemburgo para entender a situação de países como a Rússia e a China. Com o dogmatismo crescente do stalinismo, entretanto, o conceito entrou em desuso e rejeição, chegando a ser “definitivamente” excluído do léxico marxista quando Stalin propôs um movimento histórico unidirecional dos modos de produção em *Materialismo dialético e materialismo histórico* (1979 [1938], p. 43), que passava por comunismo primitivo, escravatura, feudalismo, capitalismo e socialismo, excluindo, portanto, o modo de produção asiático. Com a exclusão do conceito pelo dogmatismo stalinista, que envolvia tanto questões teóricas quanto práticas, já que o conceito poderia servir para usos pejorativos e propagandísticos a respeito da situação da China e da Rússia socialistas, os historiadores e antropólogos se viram na posição de, diante de sociedades com modo de produção que tenderiam a se encaixar nessa conceituação do modo de produção asiático, a utilizar os conceito de escravatura ou de feudalismo (daí polêmicas do tipo: a China é ou era feudal? A Índia é ou era feudal? etc.). O conceito de modo de produção asiático ressurgirá das cinzas, enfim, com a desestalinização e na esteira do influente livro de Karl Wittfogel intitulado *Oriental Despotism* [1957], ele próprio vindo na sequência de uma série de artigos sobre o tema. A abertura e a inovação conceitual possibilitada por Wittfogel é essencial²²⁰, como coloca Sibertin-Blanc:

Wittfogel levantou a questão do modo de produção asiático combinando a construção historicamente informada por um paradigma de tipo ideal (‘estados hidráulicos’) e

a monarquia absoluta. Bem outro é o ponto de vista de Marx, que recria a noção para definir os impérios arcaicos” (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980e], p. 125, n. 9).

²¹⁹ Sobre as razões da ausência do conceito em *A origem da família...*, que se explicam sobretudo à leitura de Morgan, cf. GODELIER, 1969, p. 32 e ss. Nossa exposição sobre as desventuras do conceito é baseada em Godelier (1969), Anderson (1995) e, sobretudo, em Sofri (1977).

²²⁰ Mesmo se o autor liga suas teses, de maneira obsessiva, a fins anticomunistas que intentavam dizer que a China e a Rússia socialistas eram um exemplo de “despotismo oriental”, é inegável a influência e a importância do livro do autor, quando separados o joio e o trigo (SOFRI, 1977, p. 109 e ss.). O próprio Deleuze comenta em aula de novembro de 1979: “Wittfogel, marxista arrependido, renegado, baseava seu livro inteiro, intitulado *O despotismo oriental*, sobre um paralelismo bastante difícil do tipo: Stalin e o imperador da China. É verdade, e é muito curioso, que Stalin bloqueou radicalmente, censurou radicalmente todas as investigações sobre este tipo de formações. Inclusive os texto de Marx só foram conhecidos mais tarde, primeiramente às escondidas... Enfim, é uma longa história. Abandonamos a questão de saber se Stalin é o mestre de um império arcaico, não é muito interessante para nós no ponto em que estamos” (DELEUZE, 2017, p. 54).

uma abordagem comparando esse modelo às formações de estado contemporâneas. Com o objetivo de renovar a compreensão desse modo de produção por meio da identificação das funções de seu aparato burocrático de poder, este estudo introduziu uma série de tensões nos pressupostos do marxismo clássico. Levava a considerar o aparelho de Estado não como uma autoridade dominante garantindo externamente as condições de apropriação do excedente do trabalho social, mas como um poder de organização diretamente econômico e socializador do trabalho que condiciona internamente as relações de produção que tornam o excedente possível. Iniciador de grandes projetos monumentais, hidráulicos e urbanos; agente da monetização de renda e trocas por meio de impostos e créditos; criador de mercados comerciais sob controle dos poderes públicos; iniciador do planejamento em forma embrionária ou desenvolvida, o Estado asiático ou tributário organiza o trabalho excedente e condiciona o excedente de produção de que simultaneamente se apropria. Remetendo o modo de produção asiático ao imponente aparato de poder burocrático que o enquadra, o estudo de Wittfogel abriu uma perspectiva incômoda em relação à concepção instrumentalista do Estado (como ‘instrumento’ nas mãos de uma classe dominante), já que apresentava um modo de dominação e exploração da força de trabalho por um aparelho de Estado que produziu sua própria classe dominante, ou melhor, sua dominação político-religiosa de castas²²¹ (2016, p. 33-4).

O forte ressurgimento da pesquisa em torno do conceito de modo de produção asiático, incluindo uma tradução do livro de Wittfogel em 1963, teve grande impacto na França, e produziu uma literatura que possibilitou o uso singular que Deleuze & Guattari fizeram do conceito²²². Para começo de conversa, devemos entender que o conceito de modo de produção asiático é atravessado pela discussão mesma de o que significa fazer modelos de “modo de produção” e quais a sua relação com as formações históricas empírico-históricas efetivas. Também, discussão correlata, se trata de saber o que significam os esquemas de desenvolvimento histórico com diferentes modos de produção alinhados. Nesse ponto, nos parece importante sublinhar que a recepção de Deleuze & Guattari do conceito é marcada pelo estruturalismo marxista de autores como Godelier, que pensam na esteira de Althusser e

²²¹ Siberetin-Blanc (2016, p. 34) continua: “Assim, a obra de Wittfogel não era apenas um convite a uma avaliação comparativa do poder burocrático nas formações imperiais despóticas e na história moderna dos Estados capitalistas, ela visava diretamente a burocracia soviética e não deixava de suscitar críticas apaixonadas dos defensores da economia planificada ao dar ao marxismo de Estado uma filiação embaraçosa”. Como apontam Deleuze & Guattari (2010 [1972], p. 290, n. 67), essa afinidade entre a forma asiática e o Estado soviético colocou a perspectiva de Wittfogel em uma situação desconfortável frente aos debates socialistas, o que o fez colocar a questão se não teria sido essa afinidade a razão do descarte da categoria. Sobre a deriva do conceito de modo de produção asiático na história marxista (cf. SIBERTIN-BLANC, 2022, p. 91-2; SOFRI, 1977; ANDERSON, 1995).

²²² Cf. SOFRI, p. 119-31, sobre a pesquisa ao redor do modo de produção asiático na França (*talvez* seja sintomático da importância que as pesquisas ao redor do conceito tomaram na França o fato de Sofri dedicar 12 páginas ao país e apenas 3 ao “segundo colocado”, a Inglaterra). Nessas páginas o autor comenta, dentre outros, todos os autores que Deleuze & Guattari tomam como referência. Além de Wittfogel: Maurice Godelier (1969; 1978), Jean Suret-Canale (1978), Charles Parain (1978), que fizeram parte, com outros nomes, da obra coletiva *Sur le mode de production asiatique*, publicada pelo *Centre d'études et recherches marxistes* (CERM) em 1969, referenciada diversas vezes por Deleuze & Guattari. Uma obra de mesmo título do sinólogo húngaro Ferenc Tökei, publicada em 1966, é também base de Deleuze & Guattari e teve forte influência na França, como aponta Sofri, tendo influenciado os três outros nomes franceses, sobretudo o texto de Godelier. Por fim, Deleuze & Guattari e Sofri referem-se ao texto de Pierre Vidal-Naquet de introdução à edição francesa do livro de Wittfogel.

Balibar. Como coloca Godelier, em texto referenciado por Deleuze & Guattari, “ditos esquemas não pretendem nem podem constituir a história real das sociedades, senão uma teoria abstrata de realidades reduzidas a suas estruturas essenciais, uma vista retrospectiva da razão de ser de sua evolução tomada como desenvolvimento das possibilidades e impossibilidades *internas* dessas estruturas” (1969, p. 16). Assim, é fundamental não confundir o conceito de modo de produção asiático, em sua abstração estrutural, com as sociedades empíricas que venham a encarná-lo, visto que haverão idiosincrasias que um conceito não pode, não deve, englobar. Segundo Sofri, já era esse o procedimento de Marx — “Mesmo que eventualmente lance mão de exemplificações, Marx hesita bastante em identificar *tout-court* tais ‘formas’ com entidades historicamente determinadas” (1977, p. 41). Nesse sentido, ponto fundamental é que, apesar do nome e da inegável carga de orientalismo que ele carrega e carregava no texto marxiano, o conceito de modo de produção asiático não se refere apenas aos Estados asiáticos, mas a qualquer Estado que apresente a estrutura essencial em questão. Entretanto, saber disso não é suficiente para entender o que Deleuze & Guattari fazem a partir do conceito. Eles pegam o conceito e, saindo da polêmica histórica e antropológica de saber quais sociedades devem ser reunidas sob o “modo de produção asiático”²²³, fazem dele uma estrutura mesma da “história do inconsciente maquínico”, tornam ele a base de todo e qualquer forma de Estado, da forma-Estado. “A ancoragem da teoria do *Urstaat* na teoria do modo de produção asiático produz [...] esse efeito paradoxal de impor a construção conceitual, não de um paradigma de Estado, mas de um momento paradigmático de todo Estado, um momento de abstração, de idealidade e de transcendência como dimensão objetiva de cada Estado histórico” (SIBERTIN-BLANC, 2022, p. 95). Ou, como também coloca Sibertin-Blanc, em outro texto,

A aporia da impossibilidade de identificação da forma-Estado à materialidade de seus aparelhos explica, ao contrário, a centralidade ocupada pelas categorias do modo de produção asiático e do Estado asiático na teoria do Estado de Deleuze e Guattari *por causa* das próprias dificuldades que eles representam para o marxismo, e que esses autores pretendiam resolver, não eliminando essas categorias, mas dando-lhes um alcance sem precedentes ao transformar seu significado conceitual (2016, p. 31. Grifo no original).

O conceito marxiano de modo de produção asiático, portanto, justamente por ser de difícil manejo e ocupar um lugar incerto nos esquemas de desenvolvimento histórico, já que é difuso, impreciso e vago (por isso a confusão com os conceitos de escravatura e de feudalismo), acaba

²²³ “As próprias afirmações de Marx parecem situar o oriente no Peru ou no México tanto quanto na Índia ou na China [...]. É precisamente por causa desses problemas, que são tanto problemas de coerência teórica quanto de aplicação histórica, que o modo de produção asiático foi abandonado em sua maior parte da teoria marxista propriamente dita” (READ, 2003b, p. 171, n. 70).

por dar a imagem mesmo da transcendência estatal em geral, que se coloca sobre as pequenas comunidades.

Olhemos mais de perto os caracteres do conceito. Deleuze & Guattari o reportam a Marx do seguinte modo:

É assim que Marx define a produção asiática: uma unidade superior do Estado instaura-se sobre a base de comunidades rurais primitivas que conservam a propriedade do solo, ao passo que o Estado é o seu verdadeiro proprietário em conformidade com o movimento objetivo aparente que lhe atribui o sobreproduto, que lhe reporta as forças produtivas nos grandes trabalhos, e faz com que ele próprio apareça como a causa das condições coletivas da apropriação²²⁴ (2010 [1972], p. 257).

Na apropriação do sobreproduto pelo Estado é já destacado o papel do tributo: “Uma parte de seu trabalho excedente pertence à coletividade mais elevada que existe finalmente como pessoa; trabalho excedente este que se manifesta seja no tributo etc., seja no trabalho coletivo para a glorificação da unidade²²⁵, em parte do déspota real, em parte do ente imaginário do clã, do deus” (MARX, 2011, p. 389-90) — é claro o eco nietzscheano. É também com a noção de modo de produção asiático que Deleuze & Guattari definem o próprio conceito de sobrecodificação, pois este aspecto de instância transcendente e sobrecodificante é dado pelo fato de o Estado, ao mesmo tempo em que domina e explora as comunidades locais, deixá-las subsistirem em seus códigos:

É disto que advém o caráter específico da produção asiática: as comunidades rurais autóctones subsistem, continuam a produzir, a inscrever, a consumir; e o Estado só tem de ocupar-se com elas. As engrenagens da máquina de linhagem territorial subsistem, mas são apenas peças trabalhadoras da máquina estatal. Os objetos, os órgãos, as pessoas e os grupos mantêm, pelo menos, uma parte da sua codificação intrínseca, mas estes fluxos codificados do antigo regime acham-se sobrecodificados pela unidade transcendente que se apropria do mais-valor. A antiga inscrição permanece, mas ladrilhada pela e na inscrição do Estado (2010 [1972], p. 259-60).

Os autores que Deleuze & Guattari referenciam insistem nesse ponto: “uma minoria domina e explora às comunidades sem intervir diretamente em suas condições de produção, porém

²²⁴ (MARX, 2011, p. 388 e ss.) sobre a definição dada por Marx, que é bem mais truncada, mas efetivamente contém todos os elementos apontados por Deleuze & Guattari, inclusive a ideia de que o Estado aparece como condição e executor da produção. Sobre ele se constituir sobre as comunidades primitivas: “não a contradiz de maneira alguma o fato de que, como na maioria das formas asiáticas fundamentais, a unidade coletiva que se situa acima de todas essas pequenas comunidades apareça como o *proprietário supremo ou o único proprietário*, ao passo que as comunidades reais apareçam apenas como *possuidoras hereditárias*” (MARX, 2011, p. 389. Grifo no original).

²²⁵ Ou seja, as “grandes obras”, como as pirâmides egípcias e incas. Godelier, todavia, propõe dividir o modo de produção asiático em dois tipos: com ou sem grandes trabalhos, e os sem grandes trabalhos, como os reinos de Ghana, Mali e Songhai, estariam antes relacionados com “o controle do comércio intertribal ou inter-regional exercido pelas aristocracias tribais no intercâmbio de produtos preciosos, ouro, marfim, peles etc.” (GODELIER, 1978, p. 129). Deleuze & Guattari (2010 [1972], p. 261, n. 51), em referência a Godelier (1969) e Suret-Canale (1978) atentam a esse ponto, em que o “controle do comércio” é mais importante do que “os grandes trabalhos”.

intervindo indiretamente ao apropriar-se de um excedente de trabalho ou de produtos” (GODELIER, 1978, p. 128); “Essas comunidades aldeãs cessaram, em efeito, de existir independentemente, e é esse o ponto em que diferem radicalmente das comunas primitivas. Agora estão integradas dentro de um conjunto econômico mais vasto, estão submetidas à autoridade de um Estado” (CHESNEAUX, 1978, p. 111);

O funcionamento das coletividades familiares ou aldeãs no marco da produção não é modificado: simplesmente os campos coletivos se convertem, por partes, em campos do chefe ou dos chefes, destinados a cobrar o tributo em produtos (este é o modo mais usual na África). [...] Os explorados não são [explorados] enquanto indivíduos, senão enquanto membros de uma coletividade (aldeã, como regra geral). A organização aldeã se converte nestas sociedades em regra porque constitui um marco cómodo para o recebimento de tributos, aluguéis e prestações (SURET-CANALE, 1978, p. 198).

Como todos esses autores comentam, portanto, não é lateral o fato de o modo de produção asiático se constituir sobre as comunas primitivas que se tornam, podemos dizer, independentes em seus códigos e produção, mas exploradas pela unidade transcendente²²⁶. Esse aspecto da sobrevivência relativa das comunidades é correlato da forma de exploração específica do modo de produção asiático, que Deleuze chama, acompanhando Marx, de “escravidão generalizada”²²⁷, que se diferencia da “escravidão propriamente dita” (SURET-CANALE, 1978) ou “privada” por não passar por uma dominação do indivíduo, mas da comunidade: “a exploração toma, pois, a forma de dominação, não de um indivíduo sobre outro, senão de um indivíduo, que personifica uma função, sobre a comunidade” (GODELIER, 1969, p. 22). Na medida em que o Estado é o proprietário eminente do solo, da terra — a própria terra é registrada no corpo do déspota —, e as comunidades são apenas posseiros, toda a produção escoo na direção do déspota na forma do tributo, pois, em seu movimento objetivo aparente, a produção é do déspota, emana dele, e as próprias comunidades e seus indivíduos são peças dele, dessa grande máquina. O imposto ou tributo é a forma tradicional de extração do mais-trabalho no

²²⁶ O próprio Marx atenta a esse fato em *O Capital*: “O organismo produtivo simples dessas comunidades autossuficientes, que se reproduzem constantemente da mesma forma e, sendo ocasionalmente destruídas, voltam a ser construídas no mesmo lugar, com os mesmos nomes, fornece a chave para o segredo da imutabilidade das sociedades asiáticas, que contrasta de forma tão acentuada com a contínua dissolução e reconstrução dos Estados asiáticos e com as incessantes mudanças dinásticas. A estrutura dos elementos econômicos fundamentais da sociedade permanece intocada pelas tormentas que agitam o céu da política” (MARX, 2013, p. 432).

²²⁷ Deleuze & Guattari (2012 [1980e], p. 159, n. 38) referem ao texto de Charles Parain (1978) a respeito da diferença entre escravidão generalizada, escravidão privada e servidão feudal. O autor define: “*Escravidão generalizada*. Em geral, se trata de uma mão de obra que se tem a possibilidade de utilizar na mesma medida em que é disponível e de uma mão de obra, senão gratuita, ao menos de custo ínfimo, no sentido em que somente é mantida, e muito sumariamente (simplesmente alimentada, e o mais preciso), durante o tempo que se utiliza. Não é necessário comprar ao trabalhador como no caso da escravidão propriamente dita [privada], em que o proprietário de escravos se vê obrigado a proporcionar a todas as necessidades elementares (alimento, alojamento e vestes)” (PARAIN, 1978, p. 234)

modo de produção asiático, como todos os autores citados destacam, incluindo Marx²²⁸, justamente porque a propriedade da terra é do déspota, o que faz com que “a renda da terra se confund[a] com o imposto” (GODELIER, 1969, p. 24). O tributo em trabalho, espécie ou moeda, o Estado como proprietário eminente das terras, e a escravidão generalizada, através da submissão das comunas à unidade transcendente do déspota, constituem os elementos essenciais na leitura que Deleuze & Guattari fazem do conceito, e esses aspectos se transformam na sobrecodificação da máquina despótica bárbara.

Um ponto importantíssimo, ainda, é que o próprio Marx, em *O Capital*, refere à capacidade do déspota “asiático” de aparecer como condição objetiva da produção no modo de produção asiático quando ele está a definir, justamente, como esse mecanismo funciona no capitalismo:

Como cooperadores, membros de um organismo laborativo, eles próprios [os trabalhadores] não são mais do que um modo de existência específico do capital. A força produtiva que o trabalhador desenvolve como trabalhador social é, assim, força produtiva do capital. A força produtiva social do trabalho se desenvolve gratuitamente sempre que os trabalhadores se encontrem sob determinadas condições, e é o capital que os coloca sob essas condições. Pelo fato de a força produtiva social do trabalho não custar nada ao capital e, por outro lado, não ser desenvolvida pelo trabalhador antes que seu próprio trabalho pertença ao capital, ela aparece como força produtiva que o capital possui por natureza, como sua força produtiva imanente. *O efeito da cooperação simples se apresenta de modo colossal nas obras gigantescas dos antigos asiáticos, egípcios, etruscos etc. [...] Na sociedade moderna, esse poder dos reis asiáticos e egípcios ou teocratas etruscos etc. migrou para o capitalista, quer ele se apresente como capitalista isolado, quer, como nas sociedades por ações, como capitalista combinado* (MARX, 2013, p. 408-9. Grifo nosso).

Haveria, portanto, uma continuidade entre o modo de produção asiático e o capitalismo? Veremos que o essencial não é uma suposta continuidade, pois há a maior das rupturas na passagem ao capitalismo, quando este *submete* o Estado a seus fins. O importante é que o próprio Marx já atentava a passagem do corpo pleno do déspota enquanto quase-causa, ao corpo pleno do capital-dinheiro enquanto o novo fetiche estrutural, a nova superfície de registro, que *objetivamente* faz com que a produção apareça como emanando de si. Mas no modo de produção asiático o tributo é a forma monetária de extração, que ainda é dominado por uma instância extra-econômica: a dominação política das comunidades. A dominação passa pelo dinheiro, mas de maneira transcendente. Com o capitalismo, a dominação é imediatamente econômica, e, com o salário, é no próprio dinheiro, de forma imanente, que há a extração do sobretrabalho.

²²⁸ Bartra (1978, p. 72-5) reúne todos os momentos em que Marx destaca a importância do tributo para o modo de produção asiático.

3.3.3 A escrita e o dinheiro

Deleuze & Guattari, na esteira de diversos autores, afirmam que as máquinas primitivas são sem escrita (poderíamos dizer “contra a escrita”). Segundo o argumento de Leroi-Gourhan, em que se baseiam, as sociedades primitivas são orais não por não terem grafismo, mas porque nelas o grafismo é independente da voz e marca os signos diretamente nos corpos, enquanto

as civilizações bárbaras são escritas, não porque tenham perdido a voz, *mas* porque o sistema gráfico perdeu sua independência e suas dimensões próprias, ajustando-se pela voz, subordinando-se à voz, pronto para extrair dela um fluxo abstrato desterritorializado que ele retém e faz ressoar no código linear da escrita. Em suma, o grafismo se põe a depender da voz num mesmo movimento em que induz uma voz muda das alturas ou do além que se põe a depender do grafismo. É à força de se subordinar à voz que a escrita à suplanta (2010 [1972], p. 268. Grifo no original).

A escrita é uma criação de Estado, que é uma das tecnologias da transcendência desse regime, movimento de desterritorialização pelas alturas:

O grafismo da mão perde sua independência e subordina-se à voz. A mão, aliás, segue tão bem o que a voz lhe dita que acaba por suplantá-la; é assim que a escrita nasce. Por sua vez, a voz se torna uma ‘voz muda das alturas ou do além’, uma voz fictícia que se põe na dependência da escrita e alimenta seu fluxo. Finalmente, o olho se torna cego. Não vê mais nada, limita-se a ler. A partir de então, tudo é subordinado à voz silenciosa das alturas. *A escrita desprende o homem da terra*, o desterritorializa e o submete a novos regimes de signos. Nos selvagens, se fala e se vê; nos bárbaros, se escreve e se lê (LAPOUJADE, 2015, p. 167. Grifo no original).

Os autores apontam em diferentes momentos que há uma conexão entre o regime da escrita enquanto invenção dos Estados e a invenção do dinheiro-tributo e de alguma forma de registro contábil: “os mais antigos autores viram bem que o déspota é que faz a escrita, que a formação imperial é que faz do grafismo uma escrita propriamente dita. Legislação, burocracia, *contabilidade, cobrança de impostos*, monopólio do Estado, justiça imperial, atividade dos funcionários, historiografia, tudo se escreve no cortejo do déspota” (2010 [1972], p. 268. Grifo nosso). Há uma relação explícita entre escrita, Estado, Lei, contabilidade e tributo/imposto. A superfície de inscrição material da produção de registro inconsciente muda de estatuto entre a máquina primitiva e a máquina bárbara: passa dos corpos no sistema da crueldade aos livros da Lei²²⁹ e da contabilidade dos impostos e do controle da produção, além das próprias moedas: “Os signos já não se inscrevem em plena carne, mas sobre pedras, pergaminhos, moedas, listas”

²²⁹ Exemplar disso é a oposição feita por Davi Kopenawa: “Não temos leis desenhadas em peles de papel [...]. Guardamos nossa lei dentro de nós, desde o primeiro tempo, continuando a seguir o que *Omama* ensinou a nossos antepassados” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 390-1). *Omama* é o demiurgo yanomami. Também: “Só desenhamos em nosso corpo [...] eles [brancos] pararam de pintar a própria pele e passaram a só usar as tinturas na pele de seu papel” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 456).

(2010 [1972], p. 280). A máquina primitiva era sem escrita; mais que isso: “sem escrita — portanto, sem contabilidade” (POLANYI, 2012, p. 101). Já com a escrita, como atenta Graeber, os registros contábeis aparecem como os mais antigos: “Alguns dos primeiros documentos escritos que chegaram até nós são tabuletas mesopotâmicas com registros de créditos e débitos, provisões distribuídas pelo templo, dinheiro devido pelo aluguel das terras do templo, com o valor de cada item especificado precisamente em grãos e prata” (2016, p. 33). A escrita da contabilidade, na medida em que registra os impostos, é indissociável da escrita da Lei e das punições. Os “códigos de leis bárbaras estipulavam nos mínimos detalhes as punições e os pagamentos, bem como o meio de pagamento a ser usado, e os crimes em suas múltiplas determinações. Havia, assim, uma relação tríplice entre a Lei, a penalidade e a equivalência matemática (GRAEBER, 2016, p. 81-2). Já vimos isso com o *Wergeld*, mas agora esse mecanismo foi capturado pelo Estado, pela figura transcendente do déspota, que faz da escrita da Lei o significante despótico a ser seguido: “A oposição exclusiva e coercitiva entre significante e significado está tomada pelo imperialismo do Significante, tal como ele emerge com a máquina de escrita. Tudo passa a ser referido, de direito, à letra. É a própria lei de sobrecodificação despótica” (GUATTARI em DELEUZE, 2013 [1972], p. 33). Assim, “a escrita existe em função da lei, a lei habita a escrita” (CLASTRES, 2013, p. 190).

Nos baseando no texto de Ezzamel & Hoskin (2002) sobre a invenção da contabilidade, do dinheiro e da escrita no Antigo Egito e na Mesopotâmia vemos uma clara relação co-constitutiva entre todos esses elementos. Os autores, baseados em Derrida, identificam em um processo simples de “*token accounting*” a “arqui-escrita” que vem antes da escrita propriamente dita: “o que vem antes da escrita não é outra forma de escrita, mas contabilidade de *token*” (EZZAMEL; HOSKIN, 2002, p. 339). Os autores, ainda tomando Derrida como referência conceitual, afirmam que há uma lógica de *suplementos* múltiplos que derivam desse sistema simples de *token accounting* e que vem a formar o dinheiro, ele próprio um suplemento, mas que toma protagonismo sobre aquilo que ele suplementa. Assim, a fórmula a que eles chegam é a seguinte, *nessa ordem* histórica “contabilidade + contagem + escrita = dinheiro” (EZZAMEL; HOSKIN, 2002, p. 347).

Começamos pelo começo. Os registros mais antigos de *tokens* que eram utilizados em simples sistemas de contabilidade datam de 8000 a.C, na Mesopotâmia, e eram feitos de argila. Segundo os autores, tanto a escrita quanto a “contagem”, ou seja, a disposição de contar objetos

a partir de *numerários*, tornando a ideia de quantidade independente do objeto contado, se constituíram como suplementos a esse sistema de *tokens*. Esses tokens eram usados para propósitos administrativos “em relação à identificação e obtenção de excedente para manutenção do sistema agrícola ao longo do tempo; eles não eram usados neste ponto no comércio ou na troca. Mas também, as fichas [*tokens*] de argila sempre funcionaram como signos linguístico-numéricos, ou seja, cada ficha nomeava e contava uma quantidade específica de um determinado item designado (por exemplo, ‘uma jarra de óleo’)” (EZZAMEL; HOSKIN, 2002, p. 341). Assim, dessa tecnologia administrativa simples, em que diferentes *tokens* de argila representavam diferentes objetos, eventualmente se desprenderam e independentizaram os signos escritos e os signos numéricos:

por volta de 3300 a.C., os signos impressos em algumas tabuinhas começaram a funcionar como sinais puramente numéricos (abstratos); assim, ‘embora retendo seu significado primário, por exemplo, como medidas de grãos ou de terra e como contagem de animais, [eles] adquiriram um significado secundário como numerais’. Por volta de 3100 a.C., os signos incisos funcionavam como signos puramente linguísticos, sugerindo, portanto, que a escrita se desenvolveu como resultado de uma contagem abstrata (EZZAMEL; HOSKIN, 2002, p. 342).

Do sistema de *tokens* surge o número e, a partir deste, o signo linguístico escrito, como “representando”, por exemplo, determinado objeto. Cada adição suplementar que esse processo passa, segundo a argumentação dos autores, toma dominância sobre as precedentes e as reconfigura, chegando finalmente na forma dinheiro, mais precisamente, na unidade de conta (*money of account*), em que este é definido pela capacidade de subsumir diferentes quantidades de diferentes objetos sob uma mesma unidade abstrata de valor. O papel do imposto, novamente, é destacado: tanto no Antigo Egito quanto na Mesopotâmia a primeira escrita foi a escrita de contabilidade, mais especificamente, de impostos (EZZAMEL; HOSKIN, 2002, p. 339). Por volta de 5000 a.C. esse sistema simples de contabilidade de *tokens* começou a ser utilizado para “uma função mais elaborada, hierárquica, como meio de extração de impostos e tributos da população que agora poderia, por meio dessa contabilidade, ser submetida ao Estado” (EZZAMEL; HOSKIN, 2002, p. 342). Assim, após a invenção do numerário e do signo linguístico escrito, que reconfiguram o sistema de contabilidade, que se torna mais complexo, o dinheiro é finalmente possível: “uma vez que a contabilidade é suplementada por contagem e escrita, surge a possibilidade de construir um valor *monetário* definível. Tal valoração é o que está incorporado no novo termo suplementar, dinheiro, que surge em sua primeira forma como dinheiro de conta logo após a invenção da escrita” (EZZAMEL; HOSKIN, 2002, p. 347). Assim, a contabilidade dos Estados é reconfigurada, agora utilizando não mais os simples

tokens, mas utilizando a unidade de conta como registro de estoques e créditos e débitos para com o Estado. É assim que surge algo como uma esfera econômica, mesmo se ainda sobrecodificada pelo Estado: “o surgimento do suplemento contábil foi fundamental para a transição de um mundo que era essencialmente aneconômico para um onde o círculo do econômico começou a girar” (EZZAMEL; HOSKIN, 2002, p. 341).

O essencial a reter do argumento dos autores é que não só há uma relação entre a escrita e o dinheiro enquanto fruto dos Estados arcaicos (ainda que os autores se limitem às evidências da Mesopotâmia e do Egito), mas que o dinheiro é o suplemento final de uma sequência que já começa com uma contabilidade simples e, passando pela escrita e pelo numerário, possibilitam a contabilidade complexa através do nascimento do dinheiro como unidade de conta. Essa relação umbilical entre o dinheiro e a escrita, em que o dinheiro (unidade de conta) como suplemento toma as rédeas do processo e *reescreve as próprias formas de escrita do valor*, as formas em que ele se expressa²³⁰, atravessa a história e, no capitalismo, continua a se transformar. Baseando-se na obra de Jack Goody, Cocco & Cava (2018, p. 132) assinalam como a invenção contábil da técnica ou método das partidas dobradas (*double-entry technique*), na qual toda transação é registrada duas vezes, uma como débito e outra como crédito, foi uma invenção essencial no desenvolvimento das atividades dos banqueiros italianos no início do capitalismo. Com essa técnica, contemporânea da popularização da imprensa, processo conjunto que deixou os mercadores que não sabiam ler e escrever para trás, desenvolveu-se uma *nova razão gráfica* “que permitiu ao conhecimento se elevar a um nível maior de complexidade e abstração”, processo que atravessou as operações monetárias e foi condição de possibilidade para o desenvolvimento do capitalismo. A tecnologia monetária é inseparável da tecnologia da escrita, mas em um sentido em que a própria escrita é submetida à escrita contábil e monetária. Assim, Deleuze & Guattari colocam que “a escrita nunca foi o forte do capitalismo”, que ele é “profundamente analfabeto” (2010 [1972], p. 318). Entretanto, esclarecem:

É claro que o capitalismo se serviu muito e ainda serve da escrita: não é só porque a escrita convém com a moeda como equivalente geral, mas também porque as funções específicas da moeda no capitalismo passaram pela escrita e pela impressão, e continuam em parte a passar por aí. Porém, a escrita não deixa de desempenhar tipicamente o papel de um arcaísmo no capitalismo, sendo a imprensa-Gutenberg o

²³⁰ “é na contabilidade que reside o valor intrínseco, pois é a contabilidade como prática de nomeação e contagem e como signo visível que identifica a possibilidade de haver um valor a ser significado em primeira instância. Mas uma vez que esse dinheiro de conta emerge, ele se torna a ‘moeda’ através da qual o valor definível é expresso” (EZZAMEL; HOSKIN, 2002, p. 360).

elemento que dá ao arcaísmo uma *função atual* (2010 [1972], p. 319. Grifo no original).

Como colocam Ezzamel & Hoskin, o dinheiro suplanta e suplementa a escrita desde suas origens, e, no capitalismo, esse processo apenas se radicaliza, na medida em que a escrita que importa ao Capital é a escrita monetária, a escrita contábil, do livro caixa da empresa, do balanço do banco e do equilíbrio das contas públicas.

3.3.4 Dívida infinita e sistema do juízo

A lei, que acabamos de evocar ao falar de sua relação com a escrita, é um dos temas que Deleuze relaciona com a dívida infinita. Agora é o caso de determinar melhor o que está implicado no conceito de dívida infinita, bem como esclarecer a sua relação com a Lei de Estado e o que Deleuze chama de “doutrina do juízo” ou “sistema do juízo” (a primeira forma é mais frequente), em contraposição ao sistema da crueldade, próprio ao regime da dívida finita.

Deleuze & Guattari chegam a dizer que “em suma, o dinheiro, a circulação do dinheiro, *é o meio de tornar a dívida infinita*” (2010 [1972], p. 262. Grifo no original). A introdução do dinheiro opera através da “abolição das dívidas [primitivas] ou sua transformação contábil [e] inaugura um interminável serviço de Estado, que subordina a si todas as alianças primitivas” (2010 [1972], p. 260-2). Já vimos como isto se relaciona com a instituição do imposto. Entretanto, o tributo é apenas uma das faces do conceito de dívida infinita, sua face econômico-política, que possui ao menos duas outras tão importantes quanto: uma jurídica e uma religiosa. Todas estas faces constituem a doutrina do juízo. Começemos pela religiosa.

Antes evocamos formalmente a função da dívida para com os deuses na construção da dívida infinita, correlata imediata de sua captura por uma instância transcendente de poder, o Estado. A dívida finita, que tinha um importante papel na construção do homem como animal que sabe prometer, na cultura, na circulação das forças ativas, é completamente transformada, fazendo que a força e a intensidade da crueldade sejam levadas na direção do ressentimento: “A má consciência repousa no desvio da atividade genérica, na usurpação dessa atividade, na *projeção da dívida*” (DELEUZE, 2018 [1962b], p. 183. Grifo no original). Com a dívida infinita a dívida, a relação credor-devedor é projetada, e “muda de natureza nessa projeção”: há uma

transformação da dívida; esta se torna dívida para com ‘a divindade’, para com ‘a sociedade’, para com ‘o Estado’, para com instâncias reativas. Tudo se passa então entre forças reativas. A dívida perde o caráter ativo pelo qual participava da liberação do homem: em sua nova forma, ela é inesgotável, *impagável*. [...] Não se trata mais de uma dor pela qual pagamos a dívida, mas de uma dor pela qual a ela nos acorrentamos, pela qual nos sentimos devedores para sempre. A dor paga apenas os

juros da dívida; *a dor é interiorizada, a responsabilidade-dívida se torna responsabilidade-culpa* (DELEUZE, 2018 [1962b], p. 181. Grifo no original).

Antes, entretanto, não demos o devido destaque ao cristianismo, que é a grande forma histórica que tomou a dívida infinita, e a espiritualizou. Como colocava Nietzsche, o maior golpe na constituição da dívida infinita é dada pelo cristianismo quando o próprio deus paga a si mesmo pela dívida dos mortais:

subitamente nos achamos ante o expediente paradoxal e horrível no qual a humanidade atormentada encontrou um alívio momentâneo, aquele golpe de gênio do *cristianismo*: o próprio Deus se sacrificando pela culpa dos homens, o próprio Deus pagando a si mesmo, Deus como o único que pode redimir o homem daquilo que para o próprio homem se tornou irredimível — o credor se sacrificando por seu devedor, por *amor* (é de se dar crédito?), por amor a seu devedor!... (NIETZSCHE, 2009, p. 74-5. Grifo no original).

A dívida infinita, que já era característica dos Estados arcaicos, com o cristianismo, evolui: “Será preciso que a dívida devesse não somente dívida infinita, mas que seja interiorizada e espiritualizada como dívida infinita (o cristianismo e o que lhe segue). Será preciso que pai e filho se formem, isto é, que a tríade real ‘se masculinize’, e isto como uma consequência direta da dívida infinita agora interiorizada” (2010 [1972], p. 286). Assim, definitivamente, com esse golpe de mestre do cristianismo, “a perspectiva de um resgate definitivo [da dívida] *deve* se encerrar” (NIETZSCHE, 2009, p. 74. Grifo no original), e a dívida devém culpa interiorizada ao máximo. Podemos ver aqui, talvez, uma tese que perpassa outros autores, como Benjamin (2013) e Norman Brown (cf. DODD, 2014), que relaciona a dívida-culpa do cristianismo com a evolução do capitalismo e o seu regime de dívida-culpa, que se apropria da primeira, ou, mesmo, no qual o capitalismo é o resultado de uma metamorfose do cristianismo. Deleuze & Guattari (2010 [1972], p. 294-5), nesse sentido falam que o cristianismo constitui uma espécie de “Império espiritual”, que acompanha os “impérios temporais” e, inclusive, sobrevive ao seu declínio. Podemos especular, assim, que com o declínio dos Impérios arcaicos, mesmo no capitalismo, o “império espiritual” do cristianismo continua e continuou a imperar, fazendo com que o regime da dívida infinita, de existência, para com o Deus-filho, crucificado pelos nossos pecados, permanecesse. É assim que se explica que, no cristianismo, o humano já nasce culpado e pecador e, por isso, esteja sempre em dívida, até os nossos dias, sentimento de culpabilidade de que o capitalismo e os regimes de poder certamente sabem cultivar e explorar.

Essa relação de dívida para com a divindade é elemento essencial da doutrina do juízo, em que uma instância transcendente, em que se confundem Deus e o Déspota, o Estado e a Lei,

possui um *monopólio do julgamento*²³¹ (GUÉRON, 2020, p. 99), e pode julgar a vida e suas potências, julgar as forças ativas do humano de um ponto de vista reativo e nihilista. “Nietzsche soube destacar a condição do juízo: ‘a consciência de ter uma dívida para com a divindade’, a aventura da dívida à medida que ela mesma se torna *infinita*, portanto impagável. O homem só apela para o juízo, só é julgável e só julga quando sua existência está submetida a uma dívida infinita” (DELEUZE, 2011 [1993], p. 162. Grifo no original). As intuições que ligam a dívida infinita à doutrina do juízo já estavam presentes na obra de Deleuze, acreditamos, em seu *Nietzsche e a filosofia* [1962], e certamente estavam em *O anti-Édipo*, mas é em um texto do fim de sua vida, intitulado “Para acabar com o juízo” [1993], que o autor sistematiza esses pontos na crítica do “sistema do juízo de Deus, sistema despótico ou sistema imperial” (DELEUZE, 2021, p. 220). Segundo David-Ménard, trata-se, nesse texto, “não apenas de acabar com o juízo de Deus, como em Artaud, mas de acabar com o juízo *tout court*; pois uma filosofia do juízo pretende dar a forma canônica do que é o conhecer assim como a forma canônica do modo como o pensamento se relaciona com suas próprias experiências morais, estéticas, políticas, mesmo quando seus juízos não são conhecimentos” (2014, p. 186).

A crítica à doutrina do juízo é, portanto, simultaneamente uma crítica do Estado e de seu Deus, visto que estes são o credor infinito. Mais uma vez, temos a crítica da escrita na forma do “livro”, depositário do juízo, que julga a vida e, de antemão, condena a existência. Antes a escrita se dava sobre os corpos nas relações de débito e crédito, com a circulação das forças ativas, mas agora, como a dívida não mais é referida “a forças das quais éramos depositários, mas a deuses que supostamente nos davam essas forças” (DELEUZE, 2011 [1993], p. 165), é como se não tivéssemos mais força alguma que não as reativas, o ressentimento e a má consciência.

Na dívida infinita espiritualizada, é como se pagássemos um tributo-renda da terra existencial, na forma da culpa. As colocações de Deleuze são quase enigmáticas.

Na doutrina do juízo, ao contrário, as dívidas se escrevem sobre um livro autônomo sem que sequer o percebamos, de modo que já não podemos saldar uma conta infinita. Somos desapossados, expulsos de nosso território, dado que o livro já recolheu os signos mortos de uma Propriedade que invoca o eterno. A doutrina livresca do juízo só é suave na aparência, pois nos condena a uma escravidão sem fim e anula qualquer processo liberatório (DELEUZE, 2011 [1993], p. 164-5).

É Deus, o credor infinito, aquele que é proprietário eminente da existência terrena e dos mortais que a povoam. A existência devém uma existência endividada e culpada justamente porque toda

²³¹ Lembremos que em francês se utiliza a mesma palavra para “juízo” e para “julgamento”: “*jugement*”, deixando a conexão entre os conceitos mais forte ainda.

a vida, toda a imanência, é levada a julgamento pela transcendência divina, pela doutrina do juízo.

Os elementos de uma doutrina do juízo supõem que os deuses concedam *lotes* aos homens, e que os homens, segundo seus lotes, sejam apropriados para tal ou qual *forma*, para tal ou qual *fim* orgânico. A qual forma meu lote me destina? Mas também: será que meu lote corresponde à forma que eu almejo? Eis o essencial do juízo: a existência recortada em lotes, os afectos distribuídos em lotes são referidos a formas superiores (DELEUZE, 2011 [1993], p. 165. Grifo no original).

Entendendo esse aspecto espiritual da dívida infinita de modo materialista, portanto, nos parece essencial salientar o quanto a instauração do regime de dívida infinita pela máquina despótica bárbara, na história universal da contingência, passa por uma forma mesma de vivenciar a experiência e as condições da experiência, um “regime existencial” ligado, por sua vez, a uma imagem do pensamento Estatal e transcendente, que subjuga material e espiritualmente as populações.

Agora passamos ao aspecto jurídico da doutrina do juízo, que não é, de modo algum, separado de seus aspectos religioso e econômico. Deleuze & Guattari colocam, um tanto enigmáticamente, que a lei, “antes de ser uma fingida garantia contra o despotismo, é a invenção do próprio déspota: *ela é a forma jurídica tomada pela dívida infinita*” (2010 [1972], p. 281. Grifo no original). Como entender essa proposição? Nos parece, em um primeiro momento, que a dívida infinita, sobretudo quando ela é interiorizada enquanto culpabilidade pelo cristianismo, é correlata da Lei pois em ambos os casos você já é endividado-culpado de antemão — não há escapatória. Lembremos da relação que Nietzsche fazia entre a dívida e a culpa, que, em alemão, como em várias outras línguas, são uma e mesma palavra (*Schuld*). Pode parecer estranho falar que diante da Lei já somos culpados de antemão, mas é exatamente a posição de Deleuze, desde seu livro sobre *Sacher-Masoch* [1967].

A Lei, definida por sua pura forma, sem matéria e sem objeto, sem especificação, é tal que não se sabe nem se pode saber o que ela é. Ela age sem ser conhecida. Ela define uma área de errância em que todos somos culpados, isto é, em que já transgredimos os limites antes de saber o que ela exatamente é. [...] E a culpabilidade e o castigo sequer nos fazem saber o que é a lei, deixando-a na indeterminação, que corresponde à extrema precisão do castigo [...]. aquele que obedece à lei nem por isso é ou se sente mais justo. Pelo contrário, sente-se culpado, é previamente culpado, e ainda mais culpado por obedecer estritamente. Pela mesma operação, a lei se manifesta como lei pura e nos constitui como culpados (2009 [1967d], p. 84).

Como explica Balconi, esse entendimento da Lei deve ser entendido no contexto da filosofia francesa da época, que a pensava

não apenas como leis positivas e/ou como as tradições do sistema/ordenamento jurídico, mas uma condição para a possibilidade da experiência em geral. Esta expansão do conceito tradicional do direito pode ser evidenciada em obras como a de Jacques Derrida, em *Força de Lei*, e em várias passagens de obras de Jacques Lacan,

nas quais foi assumido que ‘lei’ pode referir-se tanto para a condição geral de ser submetido a algum sistema de ordem, como também a um sistema normativo de legalidade. É este conceito de direito/lei como uma condição de habilitação para a subjetividade e constituição do ‘sujeito de direito’ que pode ser encontrada na crítica do direito de Deleuze-Guattari. A crítica [de Deleuze & Guattari] deve ser analisada sob as formas em que a lei tem sido base de um ‘despotismo do significante’, ou a suposição de que a vida só pode ser experimentada desde que seja mediada ou constituída através de um simbólico sistema de linguagem que a estrutura. O direito deve ser analisado como um dos aparelhos-poder, ou um dos aparatos do aparelho de Estado, para apropriação dos corpos para fazer dos indivíduos e dos seus órgãos peças e engrenagens da máquina social (2018, p. 113-4).

Essa noção deleuzeana de Lei também vem, de outra parte, da leitura que o autor faz de Kant, aquele que leva a doutrina do juízo ao cume, justamente, ao transformar a lei em pura forma vazia: “Kant fez a teoria racional do reviramento, da concepção grega à concepção judaico-cristã da lei: a lei não depende mais de um Bem pré-existente que lhe daria uma matéria, ela é pura forma, da qual depende o bem como tal” (DELEUZE; GUATTARI, 2015 [1975], p. 81-2). A Lei como pura transcendência e, por isso mesmo, o que julga a imanência e a condena de antemão, produzindo um “cortejo teológico, a insuficiência de ser, a culpabilidade, a significação” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 152). “Assim, a lei não precisa mais fundar-se em um princípio superior do qual retiraria seu direito. Antes, a lei passa a valer por si mesma e funda a si mesma – não tem outra fonte que não sua própria, e pura, *forma*. A partir daí é que se pode dizer ‘a Lei’ – sem indicar qualquer objeto, sem qualquer especificação necessária” (CORRÊA, 2011, p. 474. Grifo no original). Essa noção inchada de Lei, inchada justamente por ser vazia, se relaciona à crítica que Deleuze faz da moral: “a Moral, a qual relaciona sempre a existência a valores transcendentos. A moral é o julgamento de Deus, o *sistema do julgamento*. [...] é preciso resguardar-se da palavra *lei*, pois tem um ranço moral” (DELEUZE, 2002 [1981], p. 30. Grifo no original).

A lei do sistema do juízo tem uma relação intrínseca com o poder estatal da punição e do castigo (a crueldade que devém *terror*), pois é só ali que a Lei se aplica enquanto tal, o momento em que a sua transcendência se materializa: “Rigorosamente incognoscível, a lei só se dá a conhecer quando aplica as mais duras sanções ao nosso corpo suplicado” (DELEUZE, 2003 [1976b], p. 125). As retribuições de “preço de sangue”, por exemplo, deixam de ser horizontais e são tomadas pela instância estatal: “o castigo devém uma vingança nas formações imperiais” (2010 [1972], p. 282). Uma vingança contra aquele que atentou contra o corpo do déspota, visto que o corpo do déspota engloba todas as peças da máquina imperial; vingança contra aquele que ousar falsificar a moeda, ou contra aquele que não honrar as suas dívidas, sobretudo as dívidas de existência para com o credor infinito, a dívida infinita para com o

soberano. Há intrínseca relação, uma espécie de equivalência metafísica, espiritual, nesse sentido, entre a Lei e a dívida infinita, e é na perspectiva do castigo onde ambas se realizam. “A culpabilidade deve, a priori, corresponder à transcendência, para todos ou para qualquer um, culpado ou inocente. [A Lei] só se enuncia no ato do castigo; sua inscrição, como Deleuze nota, faz-se nas superfícies do real, no próprio corpo e na própria carne” (CORRÊA, 2011, p. 476-7). É impossível pagar a dívida infinita; é impossível ser inocente diante da Lei — “contra esse tribunal não é possível se defender, é preciso fazer uma confissão”, aconselha Leni a K. em *O processo* (KAFKA, 2003, p. 105). Diante disso só resta a punição e o castigo. A culpa-dívida é constitutiva. Da mesma forma que é impossível ser inocente diante da Lei, é impossível pagar a dívida infinita e, “com a impossibilidade de pagar a dívida, se concebe também a impossibilidade da penitência, a ideia de que não se pode realizá-la (o “castigo eterno”)” (NIETZSCHE, 2009, p. 74. Grifo no original).

Outro ponto importante na crítica que os autores fazem da Lei é a sua relação com o desejo. Criticando o modelo lacaniano, no qual a Lei é condição transcendental do desejo, eles afirmam que “os três erros sobre o desejo denominam-se a falta, a lei e o significante. É um só e o mesmo erro, idealismo que forma uma concepção piedosa do inconsciente”. Assim, “o signo do desejo nunca é o signo da lei, e sim um signo de potência” (2010 [1972], p. 152). O desejo não é definido por aquilo que a Lei proíbe, mas por aquilo que ele pode. Essa crítica aparece naquilo que os autores criticam como um dos paralogismos constitutivos da psicanálise, aquele que consiste em deduzir daquilo que é proibido a natureza do que é desejado: se o incesto é proibido, se os personagens do triângulo edipiano são proibidos ao desejo, é justamente porque é isso o que o desejo mais deseja. Assim diz a psicanálise. Entretanto, “uma proibição nunca exprime a natureza daquilo sobre o que ela incide; mas ela produz, o que é muito diferente, a representação daquilo sobre o que pretende incidir” (SIBERTIN-BLANC, 2022, p. 70). É o ato da proibição que cria o objeto proibido. Assim, contra a Lei como o modelo do social e do inconsciente, Deleuze se alinha antes ao pensamento da *instituição*, que pensa não pela via negativa da Lei, mas pela via positiva da criatividade: “a essência da sociedade não é a lei, mas a instituição. [...] A instituição não é uma limitação, como é a lei, mas é, ao contrário, um modelo de ações, um verdadeiro empreendimento, um sistema inventado de meios positivos, uma invenção positiva de meios indiretos” (DELEUZE, 2012 [1953], p. 43). Contra o formalismo da Lei, criticado por Deleuze em sua apoteose no formalismo kantiano, Deleuze recorre ao empirismo institucional de Hume, passando da forma às forças: “a instituição se

apresenta por uma ordem muito diferente da ordem das leis, tornando-as inúteis e substituindo o sistema de direitos e deveres por um modelo dinâmico de ação, de poder e de força” (DELEUZE, 2009 [1967d], p. 78). Retornaremos a essa noção de criatividade institucional, aplicada ao dinheiro, em nosso último capítulo.

É esse modelo institucional, por fim, de primazia das forças e da luta, em uma mistura de Hume e de Nietzsche, o que reserva a possibilidade de pensar por fora do regime da dívida infinita e da culpa interiorizada. Dessa forma, é importante frisar que, em Deleuze, a partir de Nietzsche, a dívida não é sempre sinônimo de culpa, pois, antes de se tornar característica da má consciência, a dívida faz parte do jogo finito e circulante das alianças definidas pelas relações credor-devedor. David-Ménard atenta a esse ponto: “ao distinguir a dívida da culpa, na segunda dissertação da *Genealogia da moral*, Nietzsche fornece o conceito de uma relação de devedor a credor que liga parceiros ou protagonistas numa luta, fora de todo juízo” (2014, p. 189). Disso deduz-se que é a doutrina do juízo o que liga necessariamente a dívida e a culpa. “A crueldade da relação entre o credor e o devedor, que Nietzsche aponta num regime da dívida que ainda não se confundia com o da consciência culpada, é um afeto que liga, de maneira parcial, protagonistas — é exatamente o caso de empregar esse termo, uma vez que esse afeto é um combate” (2014, p. 189). Daí o “nome” de Nietzsche aparecer duas vezes na construção deleuzeana da dívida-culpa: tanto quanto aquele que aponta a ligação entre a dívida (infinita) e a consciência culpada, quanto como “o filósofo que inventou um novo conceito de dívida, que permite que não nos encerremos mais na problemática da culpa²³²” (2014, p. 189-90). Portanto, é a dívida mesma, finita, circulante, do sistema da crueldade, jogo de forças e alianças, contra a captura pela doutrina do juízo, que a torna dívida infinita, de existência, cuja forma jurídica é a Lei em sua pura forma vazia, o que pode ser uma linha de fuga em relação ao sistema da dívida infinita, fazendo com que a culpabilidade e o horizonte do castigo se tornem em *luta* entre devedor e (pretensão) credor. Luta contra, por exemplo, a doutrina que insiste no juízo moral que diz que “é preciso pagar as suas dívidas²³³” (GRAEBER, 2016, *passim*).

²³² Essa posição dupla em que Nietzsche se coloca diante da dívida-culpa explica, ao menos parcialmente, as qualificações opostas do filósofo, feitas, por exemplo por Benjamin (2013) ou Graeber (2016), de um lado, e Deleuze e Guattari por outro: enquanto Deleuze & Guattari pensam a dívida, através de Nietzsche, contra o regime capitalista da dívida infinita, Benjamin coloca Nietzsche como uma espécie de sacerdote da dívida capitalista, enquanto Graeber o aponta como repetindo a trilha do pensamento burguês.

²³³ Uma última nota sobre a dívida infinita: por um lado, a teoria da dívida infinita pode ser aproximada da teoria que deriva a instituição monetária da dívida primordial, como em Aglietta & Orléan, a partir da antropologia do sacrifício de Girard (2011). Entretanto, e mais fundamentalmente, *a dívida infinita de Deleuze & Guattari não deve se confundir com a dívida primordial destes autores*. O que a teoria da dívida primordial faz é naturalizar e universalizar uma forma de relação de dívida para com a transcendência que é um caso empírico e histórico

3.4 Mais-valor de código

Já foi salientado o quanto a diferença fundamental entre as máquinas sociais pré-capitalistas e a capitalista se dá por as primeiras funcionarem por um regime de códigos e sobrecódigos e a segunda por um regime de descodificação generalizada, passando sem códigos. Os códigos são definidos por uma instância dominante que é extraeconômica que se coloca sobre os fluxos econômicos, enquanto a descodificação é quando a economia domina o processo de ponta a ponta. Essa diferença resulta numa distinção entre dois tipos de mais-valor, que Deleuze & Guattari chamam de *mais-valor de código*, pré-capitalista, e *mais-valor de fluxo*, capitalista. Os autores insistem que o mais-valor não é uma especificidade capitalista:

O fenômeno geral do mais-valor não começa com o capitalismo; é de fato uma engrenagem de toda formação social. Porém é necessário dizer que nas formações sociais não capitalistas o mais-valor é um mais-valor de código. Por exemplo, há um mais-valor feudal e um mais-valor despótico. Nas formações não capitalistas há mais-valor na medida em que há sobretrabalho, só se trata de um mais-valor de código (DELEUZE, 2021, p. 106-7).

O mais-valor de código se dá, justamente, na relação do fluxo econômico com essa instância extraeconômica que o domina, determinando a direção do valor socialmente estabelecido (em cada tipo de máquina de acordo com diferentes engrenagens). O mais-valor, o excedente criado, é criado pela relação com o dominante extraeconômico, que simultaneamente define para onde vai o valor excedente a ser consumado: o prestígio nas relações de dívida primitivas, o tributo na formação despótica, a corveia no feudalismo, são todos exemplos de mais-valor de código. Como os autores colocam, nesses casos, o desejo enquanto signo econômico que corta e faz escorrer os fluxos é “duplicado por um signo de potência necessariamente extraeconômica que, no entanto, tem suas causas e efeitos na economia”, como o signo *político* de aliança em sua relação com a dívida econômica entre credor e devedor (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 329). Deleuze & Guattari salientam que no mais-valor de código o essencial é que há uma relação entre fluxos *qualitativamente diferentes*: por exemplo, o prestígio e os bens trocados, a produção e o tributo politicamente imposto. A relação de código é extraeconômica e, enquanto tal, opera “os acoplamentos entre fluxos qualificados” (2010 [1972], p. 329).

O primeiro exemplo de mais-valor de código que os autores nos dão é o do famoso caso da “vespa e da orquídea”, vindo da etologia, que tanto os fascina. Nesse exemplo,

(contingente) do regime de dívida do *socius*. A dívida primordial, ao contrário do que Aglietta & Orlean afirmam, é antes o sinal de uma vitória cosmopolítica do Estado sobre o contra-Estado do que um dado sócio-transcendental. Como atenta Viveiros de Castro (2002; 2015), o sacrifício é indício de que o xamanismo se transformou em sacerdócio de Estado. A tese da dívida primordial faz má retrospectão ao refletir acriticamente a imagem que o Estado faz da dívida, o movimento objetivo aparente (cf. LAZZARATO, 2017; 2015; BADAIRE, 2016).

comentado em diversos lugares por Deleuze & Guattari, há uma espécie de relação sexual entre uma determinada espécie de vespa e uma determinada espécie de orquídea. Em suma, a orquídea “imita” o dorso e o órgão sexual da vespa, tem um formato como o da vespa, que faz com que a vespa em questão transe com a orquídea e, após esse ato sexual, fique toda polinizada e, finalmente, ao chegar na próxima orquídea, reproduz aquela através de seu ato sexual. Deleuze chama esse processo de “evolução a-paralela” (DELEUZE; PARNET, 1998 [1977], p. 10-1; 15). Em um primeiro momento é difícil entender como esse conceito se aplica ao caso do mais-valor de código das sociedades primitivas ou despóticas. Esse exemplo da vespa e da orquídea, entretanto, parece ser o caso paradigmático do conceito de mais-valor de código, como pensado por Guattari, que só em um segundo momento encontra a sua aplicação social²³⁴. Guattari explica, sobre o caso da vespa e da orquídea:

Não se ganharia nada, nessas condições, em reduzir uma simbiose como a da vespa e da orquídea a um simples ‘engate’ entre dois mundos heterogêneos. Este encontro é produtor do que eu chamei, aliás, um ‘mais-valor de código’, isto é, de um *resultado que excede à simples totalização das codificações presentes* (a finalidade sexual da orquídea, a finalidade nutricional da vespa) (GUATTARI, 1988 [1979], p. 117. Grifo nosso).

Algo essencial do conceito marxiano de mais-valor é que há um excesso, um “*surplus*”, no final do processo. O dinheiro que engendra a si mesmo, D-M-D’, não é o mesmo no começo e no fim. Guattari intenta salientar o mesmo aspecto: no mais-valor de código também há fenômeno de produção de excedente, de *surplus*, que não é a simples soma do código da vespa e do código da orquídea, ou do fluxo de bens dados e recebidos: o prestígio é um excedente, um *surplus*, um mais-valor. No mais-valor de código o fluxo mais desterritorializado extrai o *surplus* do fluxo menos desterritorializado. Deleuze & Guattari (2011 [1980a], p. 26) salientam que no mais-valor de código há a reterritorialização de um dos termos e a desterritorialização do outro: a orquídea se desterritorializa na vespa, “extrai” o *surplus* que é a imagem da vespa que ela esculpe em si mesmo — “Cada cadeia [de signos] captura fragmentos de outras cadeias das quais extrai um mais-valor, como o código da orquídea ‘extrai’ a figura de uma vespa: fenômeno de mais-valor de código” (2010 [1972], p. 59).

Vejamos melhor como isso funciona no caso primitivo. Em primeiro lugar, “as relações credor/devedor se fundam em razões extraeconômicas” (LAPOUJADE, 2015, p. 173), em relações de aliança. É essa relação entre um fluxo econômico e um fluxo codificado

²³⁴ É válido mencionar que em carta de Deleuze a Guattari do final de 1969, durante a escrita do terceiro capítulo de *O anti-Édipo*, o sobre as máquinas sociais, ele coloca: “a noção de mais-valor de código é bela e, além do mais, verdadeira, mas ela permanece obscura para mim” (DELEUZE, 2018, p. 47).

politicamente que os atos de dar, receber e retribuir (os blocos de dívida finita e circulante) são postos a funcionar, fazendo com que o fluxo de prestígio enquanto *surplus* seja depositado em algum dos polos, formando um estoque, até que circule novamente. Não há, no mais-valor de código primitivo, simples relação econômica entre bem dado e bem recebido, entre dívida e crédito, casos em que a relação se anularia (*troca*), mas há um fator sempre excedente, que excede o econômico em sua pretensão de equivalência descodificada. Esse processo produz, sempre, uma heterogeneidade e um desequilíbrios perpétuos. Como eles colocam,

O mais-valor de código é a forma primitiva do mais-valor, tal como ela corresponde à célebre fórmula de Mauss: 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 de poder [*puissance*], princípios de abundância e de frutificação dos bens. Longe de ser uma consequência patológica, o desequilíbrio é funcional e principal (2010 [1972], p. 200).

No sistema primitivo há uma abertura inicial, de direito, fundada na heterogeneidade dos elementos que compõem as prestações e deslocam o *surplus*. “A mola de tal economia consiste, ao contrário, num verdadeiro *mais-valor de código*: cada desligamento de cadeia produz, de um lado ou de outro nos fluxos de produção, fenômenos de excesso e de carência, de falta e de acumulação, que são compensados por elementos não cambiáveis [*non échangeables*] de tipo prestígio adquirido ou consumo distribuído” (2010 [1972], p. 199-200. Grifo no original). Em aula Deleuze esclarece bastante esse ponto:

no mercado primitivo [...] sempre há desequilíbrio, pois não há forma de troca, não há forma de equivalência. Há um desequilíbrio fundamental ao nível de cada fluxo qualificado de tal ou qual maneira na relação de troca. Isto quer dizer que não há troca, mas que há um sistema de dívida afetada fundamentalmente por um desequilíbrio funcional. Este desequilíbrio funcional ao nível de cada combinação finita, que faz intervir todos os aspectos da codificação e todos os diversos fluxos qualificados correspondentes, está compensado pelos elementos heterogêneos tomados a outro fluxo. Por exemplo, o desequilíbrio entre o ato de dar e de receber objetos de consumo se encontra funcionalmente desequilibrado. O desequilíbrio é fundamental e constante, isto não funciona sem ser desequilibrado [...] por exemplo, o desequilíbrio entre aquele que distribui objetos de consumo e aquele que os recebe vai estar compensado por uma extração sobre outro fluxo, o de prestígio (2021, p. 132).

Nesse sentido, é fundamental atentar que na economia primitiva há efetivamente mais-valor, que circula junto com os blocos de dívida, mas ele não tende à acumulação contínua em um polo, no do credor infinito, formando um estoque permanente, como nos casos despótico e capitalista.

Agora vejamos como funciona o mais-valor de código no caso despótico e feudal, bastante próximos. Litaker afirma que Deleuze & Guattari utilizam geralmente a noção de “conjunção” para falar de uma “relação entre a produção de um resíduo, excesso ou excedente,

por um lado, e sua destruição, apropriação, conversão ou consumo, por outro” (LITAKER, 2014, p. 44). O caso do mais-valor despótico ou feudal é justamente o caso de uma “conjunção”, pois o tributo ou a corveia são o que liga a produção do excedente com a sua apropriação pelo soberano, relação que define tanto o servo quanto o senhor: “um exemplo simples: enquanto o servo deriva sua identidade do excesso que produz para o Senhor, o Senhor deriva sua identidade do excesso que consome fornecido pelo servo” (LITAKER, 2014, p. 44, n. 85). Ao menos em aparência, desse modo, o mais-valor de código em sua forma despótica é de entendimento mais direto do que o caso primitivo.

Holland destaca que “ainda que seja pago em dinheiro, o tributo despótico permanece um *mais-valor de código*”, e acrescenta um importante parêntese: “essa é a principal razão por que, mesmo hoje, impostos – a forma moderna do tributo – inspiram revolta como uma palpável instância de opressão política, enquanto os lucros não” (1999, p. 36. Grifo no original). O caso dos lucros é, justamente, o caso do mais-valor de fluxo, e, enquanto no mais-valor de código há fluxos qualitativamente distintos passíveis de serem discernidos, no mais valor de fluxo, é impossível distinguir o que é trabalho e o que é sobretrabalho, o que é “valor” e o que é “mais-valor”. No caso do tributo despótico ou da corveia feudal, que são pagos em espécie que excede as necessidades de reprodução da comunidade/família local, ou inclusive em sobretrabalho temporalmente distinto nas terras do rei, o fluxo de extração do excedente é externo ao mecanismo econômico e à produção, é discernível e, portanto, tende a causar mais revolta do que a extração do mais-valor na forma do lucro capitalista. Marx, na verdade, já atentava a essa diferença teorizada por Deleuze & Guattari: “A corveia é medida pelo tempo tanto quanto o é o trabalho que produz mercadorias, mas cada servo sabe que o que ele despense a serviço de seu senhor é uma quantidade determinada de sua força pessoal de trabalho” (2013, p. 152). Ao que acrescentamos com Balibar: “a não-coincidência dos dois processos de trabalho e sobretrabalho impõe a intervenção de ‘razões extra-econômicas’ para que o trabalho seja efetivamente realizado” (1980, p. 177). São essas “razões extra-econômicas” que despertam o sentimento de revolta e injustiça, seja na corveia feudal, seja no tributo despótico, seja no imposto moderno, como insistem os libertarianos e anarco-capitalistas, que, por outro lado, não criticam de modo algum a instituição do lucro.

CAPÍTULO 4 — HISTÓRIA UNIVERSAL DA CONTINGÊNCIA 2: A MÁQUINA CAPITALISTA CIVILIZADA

Finalmente chegamos à máquina capitalista civilizada, ponto culminante da história universal, como Marx já colocava: “A história universal não existiu sempre; a história como história universal é um resultado” (2011, p. 62). Voltamos ao problema: como afirmar que o capitalismo é a realização da história universal sem estar implicando, com isso, em um evolucionismo e uma teleologia, marcas maiores da tradição burguesa? É justamente por a história universal ser um resultado, e um resultado contingente, que se escapa da teleologia. O capitalismo é a primeira formação social que possui em sua essência, de direito, a capacidade de abarcar o globo, senão o cosmos. É nesse sentido que ele produz a história universal, pois, retrospectivamente, toda a história humana passa a ser lida sobre seu ponto de vista globalizante, universalizante (cf. GODELIER, 1978). O fator essencial dessa produção da história universal é a *descodificação* generalizada de todos os fluxos, a economização da sociedade, a produção pela produção, o tornar-se mercadoria do trabalho e, com ele, de tudo²³⁵. Marx percebia essa descodificação sobretudo na mercadoria e no *trabalho abstrato* (trabalho abstrato, inclusive, pode ser dito sem problema algum *trabalho descodificado*). Seguimos a posição de Holland:

o aparecimento histórico do trabalho abstrato na realidade sob o capitalismo constitui apenas uma *pré-condição* para uma história universal, de acordo com Marx, não seu fundamento real; e isso em dois sentidos. Em primeiro lugar, o capitalismo não constitui um fundamento *substantivo* para a história universal (pelo qual outros modos de produção secretamente se assemelhariam ao capitalismo), porque é diferente, não igual a todos os outros modos de produção: nenhuma outra formação social ‘liberta’ o trabalho da pré-determinação objetiva ao torná-lo uma mercadoria; o trabalho aparece como uma abstração real apenas no final do processo que conduz ao capitalismo. Mais importante, esse processo histórico na verdade não chegou ao fim: o trabalho foi libertado da pré-determinação objetiva sob o capitalismo apenas para ser reescravizado, no momento de sua venda como mercadoria, à determinação externa do capital. O resultado é que o trabalho reproduz continuamente suas condições alienadas e alienantes de escravidão em uma escala cada vez maior, como demonstra a crítica de Marx. Enquanto o movimento objetivo aparente do capital é apenas refletido nas representações de Ricardo e Smith, com a crítica de Marx à economia política burguesa o capitalismo atinge o ponto de autocrítica e a história pode se tornar universal: a humanidade pode agora encarar e dar a si mesma a tarefa de liberar a atividade produtiva de toda e qualquer determinação externa e estranha – incluindo a mais sutil, abstrata e impessoal de todas, a do próprio capital (1999, p. 16-7. Grifos no original).

²³⁵ “O que caracteriza a época capitalista é, portanto, que a força de trabalho assume para o próprio trabalhador a forma de uma mercadoria que lhe pertence, razão pela qual seu trabalho assume a forma do trabalho assalariado. Por outro lado, apenas a partir desse momento universaliza-se a forma-mercadoria dos produtos do trabalho” (MARX, 2013, p. 245).

Ou seja, a história universal produzida pelo capitalismo não chega ao limite do que ela pode, pois a grande descoberta da descodificação do trabalho é refreada pelo próprio capital. É nesse sentido que Marx fala que ainda estaríamos na “pré-história”, da qual o capitalismo seria a última fase. Mais uma vez, entretanto, não se trata de teleologia, mas de uma análise retroativa, crítica e autocrítica das possibilidades abertas pela história universal enquanto produto.

Com o foco mais geral nos processos de descodificação, Sibertin-Blanc é o comentador que melhor define o sentido da história universal

se uma exposição do conjunto de formações sociais históricas é possível do ponto de vista das formações capitalistas contemporâneas, não é no sentido que o capitalismo seria a verdade das formações sociais anteriores, como uma essência alojada em uma origem e a partir da qual a história dessas formações traçaria o curso teleológico da sua realização progressiva. É, ao contrário, no sentido que a tendência para a descodificação dos fluxos de produção, que o sistema capitalista é o único a integrar de maneira positiva em sua dinâmica singular, não pode ser concebida senão de forma retrospectiva como *o negativo de todas as formações anteriores*, isto é, ao mesmo tempo como o que só pode ser instruído nas formações anteriores como o que é aí reprimido, conjurado, tornado ativamente impossível, e o que só pode lhe suceder ‘de fora’ (como ‘limite real’, e não como uma necessidade endógena), e não sucede de fato nas formações capitalistas senão sob o fundo de destruição dessas formações anteriores (2022, p. 57-8. Grifo no original).

Sibertin-Blanc sugere então que “*se há*” algum “sujeito” dessa história universal da contingência, ele não é o capitalismo, nem mesmo o desejo, mas essa “instância do limite”, “as maneiras variáveis pelas quais as sociedades, em suas instituições e seus sistemas simbólicos, seus códigos e suas posições de desejo, investem e reprimem essa tendência, a ‘ligam’ e a contrainvestem como o limite de seu sistema” (2022, p. 58. Grifo nosso). É nesse sentido, também, que se deve entender que a história universal da contingência proposta pelos autores não é uma sequência de três etapas em que se passa de uma máquina social à outra, chegando ao capitalismo como aquela que toma o lugar das precedentes em um nível global. Esse sentido etapista só pode ser dito “correto” se ele for acompanhado da proposição essencial que afirma uma “coexistência virtual de todas as formações sociais” (LAPOUJADE, 2015, p. 182). É justamente por o capitalismo ser o resultado da história universal, e só funcionar sob o fundo da destruição das formações anteriores, que elas lhe são virtualmente contemporâneas. E é justamente pela máquina capitalista estar apenas no fim que ela já estava presente, enquanto aquilo que é temido e conjurado, no “começo”:

Se o capitalismo é a verdade universal, ele o é no sentido em que é *o negativo* de todas as formações sociais: ele é a coisa, o inominável, a descodificação generalizada dos fluxos que permite compreender *a contrario* o segredo de todas essas formações; antes codificar os fluxos, ou até mesmo sobrecodificá-los, do que deixar que algo escape à codificação. Não são as sociedades primitivas que estão fora da história, é o capitalismo que está no fim da história, é ele que resulta de uma longa história de

contingências e de acidentes e que faz com que este fim advenha. Não podemos dizer que as formações sociais anteriores não tenham previsto esta Coisa que só veio de fora à força de assombrar de dentro e cuja escalada se tentou impedir. Donde a possibilidade de uma leitura retrospectiva de toda a história em função do capitalismo (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 204. Grifos no original).

4.1 Marx e marxismo

Antes de entrar na análise da máquina capitalista e de seus mecanismos é válido fazer uma passagem sobre a questão do tipo de relação que Deleuze & Guattari possuem com a obra de Marx e com a tradição marxista. Alguns elementos esparsos sobre essa relação já apareceram em nosso texto em diversos momentos, e nos parece claro que a relação é elementar para o entendimento da obra dos autores e, mais especificamente, de sua teoria do dinheiro. Contra uma recepção “pós-moderna” da obra da dupla de franceses, que tende a colocá-los em oposição a Marx e ao que ele representa, parece estar crescendo uma recepção marxista, que os liga com os problemas da revolução e da economia política, recepção que certamente está ligada com uma reavaliação do marxismo, que o coloca cada vez mais longe dos esquemas do *Diamat* soviético e do economicismo²³⁶. A vinculação dos autores com Marx é atestada pelo próprio Deleuze, em entrevistas ao fim de sua vida:

Creio que Félix Guattari e eu, talvez de maneiras diferentes, continuamos ambos marxistas. É que não acreditamos numa filosofia política que não seja centrada na análise do capitalismo e de seu desenvolvimento. O que mais nos interessa em Marx é a análise do capitalismo como sistema imanente que não para de expandir seus próprios limites, reencontrando-os sempre numa escala ampliada, porque o limite é o próprio Capital (2015 [1990a], p. 216).

E em 1995, em entrevista que foi publicada dias após a sua morte, ele chega a comentar, inclusive, que estava escrevendo o seu último livro, sobre Marx:

Nunca aderi ao Partido Comunista (e tampouco nunca me submeti a uma análise, escapei disso tudo). E nunca fui marxista antes dos anos 60. O que me impediu de ser comunista foi o modo como eles tratavam os seus intelectuais. E também, devo dizer que não era marxista porque, no fundo, não conhecia Marx nessa época. Li Marx ao mesmo tempo que Nietzsche. Achei genial. E para mim são conceitos sempre válidos.

²³⁶ Esse tipo de “recepção” pós-moderna, justamente, tende efetuar uma equação do tipo marxismo = economicismo, ou até marxismo = economicismo = stalinismo. Deleuze & Guattari já haviam se distanciado dessas posições em vida, o que fica claro na sua crítica aos “novos filósofos”, grupo de jovens filósofos “pop” que faziam uma crítica genérica do “totalitarismo”: “não vejo a mínima analogia entre os empreendimentos de *O anti-Édipo* em relação a Freud e a dos ‘novos filósofos’ em relação a Marx. Isto me espantaria. Se *O anti-Édipo* pretende criticar a psicanálise, é em função de uma concepção do inconsciente que, boa ou má, está detalhada nesse livro, ao passo que os novos filósofos#, quando denunciam Marx, não fazem em absoluto uma nova análise do capital, que com eles, misteriosamente, perde toda existência, mas denunciam consequências políticas e éticas stalinistas que eles supõem decorrer de Marx. Eles estão mais próximos daqueles que culpavam Freud de consequências imorais, o que nada tem a ver com filosofia” (DELEUZE, 2015 [1988a], p. 185). Sobre os “novos filósofos”, Guattari afirma: “eu os detesto. Foram verdadeiros aliados no crescimento da direita. Tiveram um papel muito negativo. [...] Existe uma espécie de cumplicidade entre a nova direita e ‘os novos filósofos’” (GUATTARI, 2020, p. 67). Cf. também a crítica de Deleuze em (2016 [1977c]). Barthold (2018, p. 61) comenta que não só Deleuze & Guattari eram críticos dos “novos filósofos” como estes eram críticos de Deleuze & Guattari.

Há neles uma crítica, uma crítica radical. *O anti-Édipo* e *Mil Platôs* estão completamente atravessados por Marx, pelo marxismo. Hoje posso dizer que me sinto completamente marxista. O artigo que publiquei sobre a 'sociedade de controle', por exemplo (retomado em *Conversações*), é completamente marxista e, no entanto, escrevo sobre coisas que Marx não conhecia. Não entendo o que as pessoas querem dizer quando afirmam que Marx se enganou. E ainda menos quando dizem que Marx morreu. Hoje, temos tarefas urgentes: é preciso analisar o que é o mercado mundial, quais suas transformações. E para isso, é necessário passar por Marx. Meu próximo livro — e será o último — vai se chamar-se *Grandeza de Marx*. Hoje não tenho mais vontade de escrever. Depois de meu livro sobre Marx, creio que vou pensar em parar de escrever. Então, começarei a pintar²³⁷ (DELEUZE, 1993, p. 29-30).

Que Deleuze se diga marxista ou que declarem a importância da obra de Marx em seu pensamento, entretanto, não esclarece sobre a natureza dessa relação, sobre a especificidade do marxismo em questão. Diversos autores comentam de diferentes modos. Lacerle (2005, p. 41) chama de “para-marxista” o tipo de relação que a obra de Deleuze & Guattari estabelece com a tradição marxista, esclarecendo que o termo “implica deslocamento através de uma forma de tradução ou transferência”. Thoburn (2003, p. 140) afirma que há “ressonâncias” entre Marx e Deleuze, e que o “marxismo de Deleuze é melhor visto como um retorno (com diferença, é claro) à problemáticas marxianas centrais”. Holland (2014) coloca Deleuze & Guattari como membros de uma corrente que ele intitula de “marxismo menor”, que ele opõe a um vago e indefinido marxismo dialético. Porquanto utilizamos a categoria de marxismo menor como caracterizada por Holland, entretanto, nos parece que a oposição se dá antes a um marxismo *economicista*. Donzelot, em resenha de *O anti-Édipo*, escrita logo após publicação do livro, identificava nele uma empreitada materialista que tentava ir mais longe do que Marx havia ido:

A força do livro de Deleuze e Guattari está precisamente em investigar os processos que ligam a repressão à auto-repressão. A ausência de distinção de natureza entre produção social e produção desejante permite-lhes inscrever a lógica do desejo no cerne do sistema capitalista, de ver aí uma força cujo desenvolvimento é simultâneo do conjunto das produções, imbricado nelas e ameaçando igualmente as relações sociais em que esta produção genérica está contida. Percebe-se o raciocínio: tudo se passa como se Deleuze e Guattari se tivessem dito: está muito bem, o marxismo, esta maneira de colocar a matéria onde se via o espírito ou qualquer substância bizarra.

²³⁷ Há uma série de outras declarações dos autores que atestam a importância que davam a Marx. Eis uma lista não exaustiva: Em aula de 16 de setembro de 1971, Deleuze (2021, p. 29) comenta ser necessário se voltar a três textos de Marx: de *O Capital I*, “a produção do mais-valor” (provavelmente em referências as seções 3-5, sobre mais-valor absoluto e relativo); do volume 3, o “capítulo sobre ‘a baixa tendencial’” (seção 3); e o capítulo sobre “a automatização” dos *Grundrisse* (conhecido como o “Fragmento sobre as máquinas”); “O discurso marxista, por sua vez, se desvalorizou. (Não o texto de Marx, que, esse sim, conserva um grande valor)” (GUATTARI, 2012 [1989], p. 26); “Eu nunca pertenci a nenhuma religião, nunca fui batizado, não sou católico, nem marxista, nem anarquista, nem freudiano nem nada. Isto posto, continuo a utilizar Ideias, maneiras de fazer funcionar as ideias, de tudo quanto é tipo de teórico, em particular de Marx. Marx foi um gênio extraordinário que leu a história, a economia, a produção de subjetividade de uma maneira inteiramente nova. O que é paradoxal é que se fez dele, em seguida, uma salada terrível, uma salada universitária execrável” (GUATTARI, 1986, p. 140).

Mas porque diabo é que Marx se deteve em tão bom caminho? O desejo merecia o mesmo tratamento que os outros fenômenos. Não é de espantar, com uma tal omissão, que se disponha dum método que permita compreender apenas metade das coisas, com altos e baixos e com voltas de manivela tão deploráveis. Sejamos mais marxistas do que Marx; vamos até ao fim; vamos fazer também um estudo materialista do desejo e alojá-lo desse modo na base do sistema social. E se o marxismo morrer disso, é porque bem o merece (DONZELOT, 1976, p. 169-70).

Sibertin-Blanc (2016; 2022), entretanto, é provavelmente o autor mais sistemático ao ligar os problemas deleuzo-guattarianos com uma genealogia colocada pela tradição marxista, sobretudo no que diz respeito à problemática do Estado.

O freudiano-marxismo *sui generis* do Anti-Édipo – um estranho laciano-althusseriano na verdade – ainda é *marxismo*. Um marxismo heterodoxo, sim, mas precisamente no sentido de que suas decisões teóricas fundamentais sobre a teoria do Estado são determinadas pelas dificuldades herdadas desse movimento teórico-político, e para as quais Deleuze & Guattari tentam mudar/deslocar os termos (SIBERTIN-BLANC, 2016, p. 23. Grifo no original).

Nos colocamos na linha de interpretação que lê a empreitada de Deleuze & Guattari como radicalmente materialista e, enquanto tal, que reivindica a centralidade do pensamento de Marx e da análise crítica do capitalismo, bem como de sua transformação. Entretanto, há diferenças importantes entre o marxismo que se depreende de Deleuze & Guattari e a obra de Marx, para não falar de um marxismo vulgarizado. Em aula de 28 de maio de 1973, Deleuze afirma que a “nossa tentativa” não se vincula ao marxismo (2021, p. 234) (“nossa” parece se referir tanto ao trabalho do seminário de Deleuze quanto à parceria com Guattari). Ele segue, então, a enumerar três grandes diferenças em relação ao marxismo: 1) enquanto o marxismo coloca os problemas em termos de necessidade, Deleuze & Guattari o fazem em termos de desejo — “quando os problemas são colocados em termos de necessidade o invocado é, finalmente, uma instância que se supõe juiz da natureza destas necessidades, de sua repartição, e da medida de sua satisfação” (2021, p. 234). Deleuze acrescenta, então, que é o partido que é colocado nesta instância. “Pelo contrário, falar em termos de desejo remete a dizer que a instância do desejo é o único juiz dos desejos que ela porta, seja um indivíduo ou um grupo, já não o sujeito” (2021, p. 234). 2) “A segunda diferença é que o marxismo sustenta uma certa oposição entre a infraestrutura econômica e a ideológica, entre a infraestrutura como instância de produção e a ideologia” (2021, p. 234). Deleuze afirma que os problemas de ideologia não se colocam, que não existe ideologia (“estritamente falando”), que ela não é “deformação” ou “transformação” de algo, que não é “falsa consciência”. No lugar de ideologia há o que ele chama de “organizações de poder”, e o que é comumente chamado de ideologia são “enunciados de organizações de poder”. 3) A última diferença apontada é que no marxismo há um

movimento de recapitulação e de memória, ligado a um desenvolvimento das forças produtivas, enquanto para ele se trata antes de uma potência do esquecimento a partir da força da experimentação, que se dão em um “não-desenvolvimento” (2021, p. 235). Destes três, desenvolvemos em maior detalhe os dois primeiros.

Como se dá a oposição entre necessidade (ou carência: *besoin*) e desejo? Os termos parecem, em um primeiro momento, serem ligados. A importância do tema da necessidade aparece já no segundo parágrafo de *O Capital*, e explicitamente ligado ao tema do desejo (MARX, 2013, p. 113; n. 2). Mas qual a ligação? Em Marx, e sobretudo no marxismo, parece haver uma naturalização, inclusive biológica²³⁸, das necessidades, como se elas tivessem uma primazia de direito sobre o desejo, tivessem um grau de verdade e eficácia maiores, e definisse um “mínimo necessário” para a vida, ou para a boa vida, e o desejo devesse se seguir naturalmente dessas necessidades. Desse ponto de vista, o marxismo estaria junto com a economia burguesa: “Quando os economistas falam do desejo —como às vezes acontece— sempre lhe dão um lugar muito estreito, e mesmo isso com a condição de terem previamente conseguido localizar todas as ‘necessidades básicas’ onde as corresponde. O desejo serve apenas para temperar a demanda, para fazê-la ‘passar’ mais facilmente” (GUATTARI, 2017 [1977a], p. 487). A necessidade, portanto, seria uma categoria ligada à própria repressão social: “A sociedade sempre produz a repressão do desejo em nome de que ‘as pessoas têm necessidades e nós nos encarregamos de satisfazê-las’. A repressão do desejo nunca se faz em nome de que há desejos e há que tê-los em conta, senão apelando a ser razoáveis, sempre em nome da necessidade” (DELEUZE, 2021, p. 239). Mesmo se Deleuze comenta que há uma primazia da necessidade em Marx, nos parece, acompanhando Read (2003b, p. 138), que há antes uma oscilação entre uma concepção naturalista das necessidades e desejos, colocados enquanto simples fato, e uma concepção mais processual e histórica em que as necessidades são produzidas contingentemente pelas dinâmicas históricas e pela luta de classes. Se as necessidades estão sujeitas à luta de classes, portanto, podemos dizer que elas estariam sujeitas ao desejo, à força produtiva do desejo. Deleuze & Guattari apostam com tudo nessa tendência, que em Marx é apenas antevista: “Não é o desejo que se apoia nas necessidades; ao contrário, são as necessidades que derivam do desejo; elas são contraproduzidas no real que o desejo produz” (2010 [1972], p. 44).

²³⁸ Sobre isso, é válido atentar que Deleuze critica a necessidade como categoria fundamental inclusive na biologia (evolucionista), e a substitui pela de problema (2012 [1966d], p. 12, n. 6).

Essa crítica do papel pretensamente fundador da categoria de necessidade se reflete também na crítica do marxismo menor ao marxismo economicista, de fundo ricardiano, que procura na categoria de trabalho necessário as bases de alguma espécie de salário justo ou valor real do trabalho, que deveria ser separado da exploração do sobretrabalho no mais-valor.

Muitas leituras dialéticas [economicistas] de *O capital* tomam o trabalho necessário como ponto de partida e tratam o trabalho excedente como um derivado do trabalho necessário. Para o marxismo menor, isso equivale a confundir a ordem de apresentação de Marx com a ordem das relações reais: pois o trabalho excedente veio primeiro historicamente e, além disso, mantém sua primazia – mesmo ou especialmente sob o capitalismo. Marx define o trabalho produtivo no capitalismo, afinal, como tudo o que produz mais-valor para o capitalista – ele o define, isto é, em relação ao trabalho excedente e não ao trabalho necessário. O chamado trabalho necessário é, portanto, um artifício ou subterfúgio, permitindo que o suposto valor da força de trabalho necessária seja fixado o mais baixo possível cultural e politicamente em um determinado momento, de modo a permitir a extração e a apropriação privada de mais-valor (HOLLAND, 2014, p. 106).

Pela mesma razão que o sobretrabalho é primeiro em relação ao trabalho, o mais-valor é primeiro em relação ao valor. O trabalho necessário não é definido em relação a necessidades de reprodução da classe trabalhadora colocadas por necessidades objetivas, mas é definido politicamente pela luta de classes que define a exploração, a taxa de mais-valor. Do ponto de vista da “luta monetária” (FERREYRA, 2019), a primazia do desejo sobre a necessidade tem consequências fundamentais, visto que abre o campo da expansão monetária, da expansão dos desejos via monetária, para além de qualquer necessidade naturalizada. O gasto público, o salário, é o quanto o desejo o fazer sê-lo.

O segundo ponto de diferença entre Deleuze & Guattari e o marxismo diz respeito à ideologia e à oposição infra e superestrutura. Em *O anti-Édipo*, é dito em diversos momentos que não há ideologia e que os problemas não devem ser entendidos em termos de ideologia. Em um primeiro momento, parece que isso se explica pelo fato de os autores reservarem ao termo uma concepção estrita do tipo “falsa consciência”. Entretanto, Guattari (1981; 1985) insiste em criticar uma concepção de ideologia bem mais interessante, inovadora e materialista, como a proposta por Althusser (1983) ao falar de “aparelhos ideológicos de Estado”, em que um aparelho ideológico, por exemplo a escola, *interpela* um indivíduo para se constituir enquanto sujeito nos moldes daquela mesma ideologia. Guattari insiste que não se trata de ideologia:

A meu ver deveríamos acabar o mais rápido possível com este maniqueísmo de superestruturas ideológicas e infra-estruturas econômicas, que introduz causalidades em sentido único e cujas simplificações servem para confundir as coisas. Mas não deixa de ser interessante agrupar, como o fez Louis Althusser, equipamentos como a escola, a prisão, a justiça, e instituições como a família, os sindicatos, etc. no *continuum* constituído por estes equipamentos e instituições e que se opera a formação coletiva da força de trabalho, ela própria inseparável das ‘infra-estruturas’

econômicas. Com efeito, o que é trabalhado pelas forças produtivas não são apenas fluxos de matéria-prima, fluxos de eletricidade, fluxos de trabalho humano, mas também fluxos de saber, fluxos semióticos reproduzindo atitudes coletivas, comportamentos de submissão às hierarquias, etc. Por exemplo, o trabalho de semiotização que é feito com a formação profissional não pode ser dissociado do trabalho de modelagem e de adaptação dos trabalhadores às relações existentes na oficina e na fábrica. Neste sentido, é precisamente a própria condição da *reprodução das forças produtivas* que se passa nos ditos Aparelhos Ideológicos de Estado, que poderiam ser chamados, mais simplesmente, de equipamentos coletivos, entendidos em sentido lato. Não se trata aqui de reproduzir uma Ideologia, mas de reproduzir meios de produção e relações de produção (1981, p. 64-5. Grifo no original).

A função que o conceito de ideologia tem no marxismo, portanto, não deixa de ter uma presença no marxismo menor de Deleuze & Guattari, e essa função é precisamente a de reproduzir as estruturas da produção social. Todavia, diferenças conceituais fazem com que eles rejeitem o conceito por sua dependência da divisão entre infra e superestrutura. Em aulas e entrevistas dos anos 1970, após a publicação de *O anti-Édipo*, Deleuze insiste em um conceito que pouco aparece nos livros, o de “organização de poder”: “A ideologia é, estritamente falando, o sistema de enunciados que correspondem — não que escondem — a tal organização de poder” (2021, p. 238). E ainda: “a organização de poder é a unidade do desejo e da infra-estrutura econômica” (2006 [1973c], p. 333). A “organização de poder”, portanto, parece o substituto proposto para o conceito de ideologia e, talvez, já passando pelo filtro materialista dos “aparelhos ideológicos de Estado”, que Guattari também propõe chamar de “equipamentos coletivos”. Deleuze sustenta, por exemplo, que a Igreja e seu poder não se mantém por causa de “ideologia”, mas por causa de sua organização de poder e de seus enunciados, que produzem a realidade da subjetivação. Deleuze insiste, nesse sentido, que a organização de poder se faz em seus enunciados, enquanto a ideologia é normalmente pensada como algo que “esconde” uma realidade, que “engana”. Assim, esse conceito de “organização de poder” parece ser desenvolvido posteriormente no conceito de *agenciamento coletivo de enunciação e de desejo*, presente sobretudo em *Mil Platôs* [1980]²³⁹. Como coloca Lacerle,

Deleuze e Guattari precisam de um conceito para fazer o trabalho filosófico usualmente feito pelo conceito de ideologia, entendida como parte necessária da vida social, e não apenas em seu sentido pejorativo de falsa consciência [...]: a subjetivação, a produção ativa ou interpelação de sujeitos. O conceito de agenciamento faz precisamente esse trabalho filosófico. A ideia de agenciamento tem dois aspectos: um aspecto material e corpóreo, o agenciamento maquínico do desejo, como vimos, e um aspecto sócio-institucional que tem sua própria forma de materialidade, mas que

²³⁹ Nesse livro a dupla chega a colocar: “Tampouco se trata, como diz Althusser, de um movimento que caracterizaria a ideologia: a subjetivação como regime de signos ou forma de expressão remete a um *agenciamento*, isto é, a uma *organização de poder* que já funciona plenamente na economia, e que não vem se superpor a conteúdos ou a relações de conteúdos determinados como reais em última instância. *O capital é um ponto de subjetivação por excelência*” (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980c], p. 90. Grifo nosso).

também é ideal, o agenciamento coletivo da enunciação. Os dois aspectos são inseparáveis (2005, p. 44).

A oposição ao conceito de ideologia, e sua substituição pelo de organizações de poder como o que aglutina os pontos de subjetivação, é importante na medida em que Deleuze & Guattari explicitamente opõem uma explicação ideológica a uma explicação monetária à repressão libidinal: “É no nível dos fluxos, e dos fluxos monetários, não no nível da ideologia, que se faz a integração do desejo” (2010 [1972], p. 318). Assim, entende-se como “o capital é um ponto de subjetivação por excelência” (2012 [1980c], p. 90), não por ideologia, mas por “integração monetária-libidinal”.

Outra diferença importante entre Deleuze & Guattari e o marxismo, que não consta na lista proposta em aula por Deleuze, mas que nos parece ligada à problemática da necessidade e da ideologia, é a do *interesse*. O marxismo pensava, dizem Deleuze & Guattari, demasiadamente em termos de interesse, interesse de classe, que seria objetivo, ligado às suas necessidades básicas e que seria confundido, mistificado, por uma ideologia enquanto engodo, falsa consciência. Contra esse engodo precisaríamos de *consciência de classe* para o reconhecimento e a busca dos interesses objetivos da classe revolucionária. Entretanto, Deleuze & Guattari respondem, não se trata de nada disso, mas pura e simplesmente de desejo, investimentos desejanter que tem primazia sobre o interesse:

mesmo o marxismo — e sobretudo ele — determinou o problema em termos de interesse (o poder é detido por uma classe dominante definida por seus interesses). Imediatamente surge uma questão: como é possível que pessoas que não têm muito interesse nele sigam o poder, se liguem estreitamente a ele, mendiguem uma parte dele? É que talvez em termos de *investimentos*, tanto econômicos quanto inconscientes, o interesse não seja a última palavra; há investimentos de desejo que explicam que se possa desejar, não contra seu interesse — visto que o interesse é sempre uma decorrência e se encontra onde o desejo o coloca — mas desejar de uma maneira mais profunda e mais difusa do que seu interesse (DELEUZE, 2006 [1972d], p. 271-2. Grifo no original).

O próprio interesse, assim, deixa de ser tão objetivo ao ser determinado em decorrência dos investimentos de desejo: um trabalhador pode ter tanto interesse na revolução quanto na sua promoção a gerente; o coletivo de trabalhadores de uma dada empresa pode ter tanto interesse em uma tomada dos meios de produção quanto na abertura de uma filial em um país de terceiro mundo. O que conta é onde o seu desejo se coloca, se no investimento das mesmas relações de produção e hierarquias de poder, na reprodução do *socius*, ou se em sua destruição por tudo aquilo que lhe escapa. Essa primazia do desejo sobre o interesse também se contrapõe ao papel

naturalizado que o interesse econômico racional tem na economia monetária *mainstream*, que avança uma normatividade alheia ao desejo.

Isso nos leva a outra diferença fundamental em relação ao marxismo: Deleuze & Guattari não dão qualquer centralidade ao conceito de *contradição*. Pelo contrário, afirmam que a contradição faz parte do próprio movimento de reprodução do *socius*: “A noção de contradição é uma noção global, inadequada, e que já implica uma forte cumplicidade dos ‘contraditórios’ nos dispositivos de poder (por exemplo, as duas classes, a burguesia e o proletariado)” (DELEUZE, 2016 [1977b], p. 131). O *socius* se alimenta das contradições, como eles dizem. As contradições, portanto, como a entre forças e relações de produção, só definem a sociedade em seu falso movimento. Evidentemente, essa crítica da contradição passa pela rejeição da dialética e das interpretações dialéticas do marxismo²⁴⁰. Como Deleuze já colocava em *Diferença e repetição*, com referência a Althusser e o grupo de *Ler O Capital*,

Os comentadores de Marx, que insistem na diferença fundamental entre Marx e Hegel, lembram, com toda razão, que a categoria de diferenciação no seio de uma multiplicidade social (divisão do trabalho) substitui, em *O Capital*, os conceitos hegelianos de oposição, de contradição e de alienação — que só formam um movimento da aparência e só valem para os efeitos abstratos, separados no princípio e do verdadeiro movimento de sua produção (DELEUZE, 2006 [1968a], p. 292).

O que define verdadeiramente uma sociedade é a diferença, a multiplicidade e a linha de fuga, tudo aquilo que escapa ou tenta escapar ao *socius*²⁴¹. Essa é uma das características centrais do que Holland (2014) batiza como o “marxismo menor” de Deleuze & Guattari: “O verdadeiro motor da história para um marxismo menor, então, não é a dialética da luta de classes nem mesmo a dialética das forças e relações de produção, mas a diferenciação e articulação (ou a decomposição e recomposição) do trabalho no seio da multiplicidade social” (2014, p. 102).

²⁴⁰ Não pretendemos entrar em detalhe na crítica de Deleuze à dialética, apenas destacar que a via de leitura de Marx seguida por Deleuze & Guattari, na trilha de Althusser, é radicalmente anti-hegeliana e anti-dialética, e coloca Spinoza e Nietzsche, além, evidentemente, do próprio Marx, como as principais bases ontológicas. Para um comentário da relação de Deleuze com Marx que destaca a importância de Hegel e dos debates da tradição dialética, passando por Adorno, ver (MAESO, 2020). O autor chega a comentar: “A recusa da dialética se deu, por Deleuze, num quadro de luta contra um tipo de hegelianismo tardio da filosofia francesa, por razões epistemológicas e políticas: por mais que alguém como Hyppolite — professor não apenas de Deleuze como de vários filósofos da mesma geração — fosse respeitado por suas leituras sobre Hegel, era também associado a certo dogmatismo e conservadorismo. Além disso, a relação conflituosa entre a geração de 68 e o Partido Comunista Francês, ainda uma poderosa força, mas já em decadência, é um fator de rejeição ao marxismo ortodoxo dos PCs europeus e ao materialismo dialético lenino-stalinista. Espremidos entre um hegelianismo dito conservador e um comunismo com dificuldades para justificar o stalinismo, os pensadores da época precisariam apontar (ou criar, no caso de Deleuze) uma solução ou linha de fuga ao problema filosófico-político à sua frente (liberdade X totalitarismo e seu correspondente ontológico: multiplicidade X identidade)” (MAESO, 2020, p. 23-4).

²⁴¹ Deleuze já criticava a contradição em nome da diferença, colocando a primeira como uma redução, um “menos” que a segunda, seu aspecto fenomênico, em um de seus primeiros textos, resenhando livro de Hyppolite (DELEUZE, 2006 [1954], p. 26-7), posição que será desenvolvida em *Diferença e repetição* e ainda refletirá na crítica da contradição presente em *Capitalismo e esquizofrenia*. (cf. DAVID-MÉNARD, 2014, p. 33-4).

Assim, não há contradições capitalistas que o levariam a ruína, mas um movimento de diferenciação e desterritorialização que precisaria ir mais longe do que o capital admite. O essencial não é a contradição imanente ao dinheiro, entre meio de troca e reserva de valor, que resulta no meio de entesouramento (cf. DODD, 2014, p. 51-5), mas o quanto ele pode ser um vetor de linha de fuga.

Outra característica importante do marxismo dos autores, também destacada por Holland, é que ele atenta especificamente ao problema das condições de possibilidade do capitalismo, antes do que a sua efetiva lógica interna: “em vez de focar nos resultados da acumulação de capital (que podem muito bem ser passíveis de mapeamento dialético), o marxismo menor concentra atenção especial nas pré-condições estruturais para o capitalismo – isto é, na questão da ‘assim chamada acumulação primitiva’” (HOLLAND, 2014, p. 104). Isso nos parece ligado à outra característica que o autor aponta como uma especificidade do marxismo menor: ele centra as suas preocupações e análises, a colocação do problema, do ponto de vista da *reprodução social*, antes do que da produção econômica: como o capitalismo consegue reproduzir as suas relações de produção e de poder ao mesmo tempo em que depende de uma constante revolução dos meios de produção e das forças produtivas, como já haviam notado Marx e Engels? Análise das condições de possibilidade do sistema capitalista e análise do ponto de vista da reprodução do sistema, nos parece, se fundem em uma perspectiva crítica que concebe o problema de um ponto de vista transcendental, no qual o grande problema é “como o capitalismo é possível?”, “como é possível que esse monstro se reproduza?”. O dinheiro capitalista é a chave dessa reprodução, como veremos.

Em certo sentido, a dupla de franceses continua a investigação de Marx sobre a natureza do dinheiro, o dinheiro como equivalente geral, o poder de abstração e descodificação inerente ao dinheiro e, inclusive, a função que o dinheiro enquanto capital adquire como um tipo de fetiche. Marx, entretanto, com o esquema do começo do primeiro volume de *O Capital*, parece estar em uma continuidade muito grande com as posições troquistas da economia burguesa, que afirmam uma origem e uma lógica do dinheiro baseadas no escambo²⁴². É evidente que Marx vai muito mais longe do que a economia clássica, pois concebe o dinheiro enquanto relação social ligada ao valor como socialmente determinado, e não como simples

²⁴² “Um dos mitos fundamentais da economia política burguesa é a noção de que o dinheiro evoluiu da troca como forma de facilitar a troca de bens de igual valor – um mito que a brilhante análise de Marx da forma de mercadoria nas primeiras partes do primeiro volume de *O Capital* infelizmente faz pouco para desmascarar e pode, de fato, reforçar” (HOLLAND, 2014, p. 105).

mercadoria, ainda que possua ali suas origens: “para Marx, o dinheiro *não* é uma coisa; antes, é uma *relação social fetichizada*” (DODD, 2014, p. 62. Grifo no original). Além do mais, em sua análise das contradições do dinheiro, outro ponto em que Marx se opõe à tradição da economia clássica, que deriva da troca todo o edifício teórico monetário, é que ele não concebe as coisas em termos de equilíbrio (lei de Say), concebendo a possibilidade, e mesmo a necessidade, de o dinheiro ser entesourado²⁴³ e de a totalidade das trocas não se anular.

Há dois pontos, porém, que parecem colocar Marx, ao menos em sua recepção marxista hegemônica no século XX, próximos em demasia da teoria monetária burguesa e, ao mesmo tempo, serem pontos de crítica por Deleuze & Guattari, de um ponto de vista cartalista: a questão do crédito bancário e a questão do papel do Estado. No marxismo a moeda de troca, a moeda-mercadoria, inclusive metálica, teria prevalência sobre a moeda de crédito e a prática bancária²⁴⁴, o que seria correlato da primazia do capital produtivo sobre o fictício e do industrial sobre o financeiro. Contra isso, escrevendo após a revolução keynesiana, Deleuze & Guattari colocam:

De certa maneira, é o banco que sustenta todo o sistema, e o investimento de desejo. Uma das contribuições de Keynes foi reintroduzir o desejo no problema da moeda. Isto é que é preciso submeter às exigências da análise marxista. Eis por que é uma pena que os economistas marxistas se limitem quase sempre a considerações sobre o modo de produção e sobre a teoria da moeda como equivalente geral, tal como aparece na primeira seção de *O capital*, sem darem suficiente importância à prática bancária, às operações financeiras e à circulação específica da moeda de crédito (e seria este o sentido de um retorno a Marx, à teoria marxista da moeda) (2010 [1972], p. 305-6).

É necessário pensar o papel do banco e do crédito, para além da insistência dos marxistas na teoria da moeda do início de *O Capital*, que, mesmo se complexificada e crítica, deriva da troca

²⁴³ “A ideia de adquirir dinheiro por si só dá origem ao primeiro movimento crucial no argumento de Marx: a presença de dinheiro na economia cria uma lacuna entre compra e venda. [...] mercadorias são frequentemente trazidas ao mercado para obter dinheiro, não outros produtos. [...] Na visão de Marx, o dinheiro não torna simplesmente a troca direta mais conveniente. Em vez disso, divide a troca em dois segmentos distintos, venda e compra. A diferença não é trivial. A separação entre compra e venda permite que o dinheiro seja imobilizado no meio. [...] A diferença entre compra e venda significa que o dinheiro não é simplesmente usado como meio de troca; pode ser acumulado também” (DODD, 2014, p. 53).

²⁴⁴ “No estudo das formas gerais do ciclo, e em todo este Livro II, pressupomos o dinheiro como dinheiro metálico, com exclusão do dinheiro simbólico, dos meros símbolos de valor, que constituem a especialidade de certos Estados, e do dinheiro creditício, que ainda não está desenvolvido. Em primeiro lugar, o curso histórico é este: *o dinheiro creditício desempenha nenhum papel, ou apenas um papel insignificante na primeira época da produção capitalista*. Em segundo lugar, a necessidade desse processo histórico é comprovada também teoricamente pelo fato de que *todas as observações críticas que Tooke e outros autores expuseram até hoje sobre a circulação do dinheiro creditício os forçaram sempre a retornar à consideração de como a questão se apresentaria se estivesse fundada na circulação meramente metálica*” (MARX, 2014, p. 212-3. Grifo nosso). Marx parece, com esse comentário, pensar que a moeda metálica é a norma, e a moeda de crédito seria secundária e só pensável sob a primazia daquela.

e da moeda-mercadoria. Mas para pensar isso não é o caso de abandonar Marx, mas justamente de retornar a ele.

Evidentemente, Deleuze & Guattari não estão sozinhos na empreitada de retornar a Marx dando a devida importância ao crédito e às operações bancárias, visto que as transformações do capitalismo tornaram cada vez mais gritante essa necessidade. Ricardo Bellofiore, por exemplo, explica que em *O Capital* a exposição de Marx se dá em um movimento de “concreção” que implica em várias transformações conceituais, sendo que a cada “etapa” avançada (ao mais concreto) os conceitos mudam. Assim, “*a compreensão do (mais complexo e) concreto informa o (mais simples e) abstrato*” (2009, p. 4. Grifo no original). Como “as categorias do Volume I não são ‘finais’, em certo sentido cada uma delas deve ser relida à luz do desenvolvimento posterior do argumento”, nos volumes II e III. Mas, “uma vez que este último permaneceu um *assunto inacabado*, essa interpretação de Marx abre para uma *reconstrução* ‘não ortodoxa’ e uma atitude ‘aberta’” (2009, p. 4. Grifo no original). Portanto, segundo o argumento do autor, o que Deleuze & Guattari criticam como a insistência de parar na teoria do dinheiro do começo do primeiro volume está de acordo com a perspectiva que coloca a necessidade de reler esse livro com os avanços mais “concretos” sobre a o “capital bancário” (volume III) e sobre a “circulação” (volume II). Como coloca Bellofiore, bem como veremos com Deleuze & Guattari, o acesso ao financiamento e o papel do capital bancário é determinante para a produção capitalista, bem como para a exploração do trabalho vivo:

O discurso sobre o dinheiro é retomado por Marx nos tomos II e III; e como consequência, a mesma estrutura categorial de sua *natureza* (e de seu *valor*) deve ser repensada levando em conta a questão das *finanças*. De modo mais geral, a subsunção real do trabalho ao capital e ao trabalho abstrato deve ser fundamentada em uma visão *macro* em que o gasto (*esperado*) do trabalho *vivo* do trabalhador *assalariado*, como trabalho *provisoriamente* produzindo (mais) dinheiro como equivalente universal, estritamente depende do acesso *diferencial* ao dinheiro como financiamento (*bancário*) pelas duas classes fundamentais da sociedade capitalista (2009, p. 5. Grifos no original).

Para o autor, a finança — o banco como agente produtor de dinheiro endógeno à produção em sentido lato — precisa ser tomada como *essencial*, e não acidental, na crítica marxista da economia política. Para isso o dinheiro *precisa* deixar de ser tomado como dinheiro mercadoria (e isso ultrapassaria a própria formulação de Marx!). E, o mais fundamental, o dinheiro deixa de ser apenas *expressão* do valor para se tornar *constitutivo* dele (BELLOFIORE, 2009, p. 8), na medida em que passa a ser tomado como uma condição necessária da produção capitalista. O dinheiro de crédito bancário é o que dá início ao processo de produção, e é, dessa maneira,

endógeno e não neutro (2009, p. 12). Deleuze & Guattari já iam nessa direção ao salientar o papel dos bancos enquanto criadores de dinheiro no fluxo de financiamento²⁴⁵.

Outro ponto que, de um ponto de vista deleuzo-guattariano, seria um déficit da teoria marxista do dinheiro, e novamente ligado à sua herança da economia clássica, é a ausência de um papel determinante para o Estado²⁴⁶. As transformações no sistema capitalista internacional nas décadas de 1970 e 1980 colocaram a necessidade de repensar a economia política e colocaram em cheque (ou assim foi entendido) a ligação entre trabalho e dinheiro de tipo marxista tradicional. Essas transformações também salientaram a importância de pensar os aspectos institucionais e políticos que envolvem o dinheiro, o Estado e o sistema econômico internacional. É preciso, portanto, preencher o gap entre um aporte teórico marxista do dinheiro e os aportes político-institucionais (ROCHA, 2020, p. 1-2). No marxismo, parece, quando se desenvolve uma teoria do Estado, o dinheiro não é endógeno a ele, ou simplesmente nem aparece. Por outro lado, quando se desenvolve uma teoria do dinheiro, o Estado é exógeno a ele. A teoria marxista do dinheiro tende a pensar o dinheiro sem a intromissão do Estado, ou com uma intromissão que não deixa de ser externa, exógena. Do ponto de vista das abordagens de uma teoria estatal da moeda, que Deleuze & Guattari se aproximam, é impossível pensar o dinheiro sem pensar o Estado, desde o início da conversa. Seja pensado enquanto emissor, enquanto prestador em última instância, na figura do Banco Central, ou enquanto a autoridade soberana que exerce a coerção que exige os tributos e, assim, monetiza um dado espaço, o Estado é essencial para que o dinheiro possa ser pensado. Pensar o dinheiro apartado do Estado seria uma má abstração, que perde o elemento genético. Deleuze & Guattari, portanto, avançariam na teoria monetária para além de Marx e do marxismo ao introduzirem a problemática do Estado como endógena ao sistema monetário, buscando uma teoria da forma-Estado que leve o dinheiro como elemento co-constitutivo. Ao mesmo tempo, poderíamos

²⁴⁵ É válido mencionar que não é à toa que Bellofiore e Deleuze & Guattari apontem em direções similares: uma das principais bases dos franceses é o economista Bernard Schmitt, avatar francês da chamada abordagem circuitista, da qual Bellofiore é um avatar italiano.

²⁴⁶ “É intrigante que Marx, que fez da articulação de vários processos ou circuitos de produção e realização do valor e do mais-valor a essência de seu método de análise econômica, tenha deixado inteiramente de lado a questão dos impostos e das operações fiscais do Estado quando trata de analisar as relações de distribuição na sociedade capitalista. Isso pode ser atribuído ao poderoso legado do liberalismo e da historiografia ‘whig’ em sua compreensão da história moderna, segundo a qual o Estado é visto como ‘externo’ ao funcionamento das relações sociais, apenas para entrar no esquema como uma agência repressiva em resposta a conflitos de classe e outros” (BALIBAR, 2013, p. 37, n. 9).

dizer, eles tendem a enxertar a política e a luta de classes nas teorias estatais do dinheiro, que podem sofrer, por vezes, de ilusões transcendentais de soberania²⁴⁷.

4.2 A máquina capitalista civilizada

Enquanto a máquina primitiva tinha uma unidade de razão e a despótica tinha uma unidade real, o conceito de máquina capitalista civilizada “tem a unidade não somente teórica, mas *histórica* de um universal singular, [...] no sentido de um processo cuja história é aquela da universalização da sua singularidade (a reprodução ampliada da relação entre a produção capitalista e a expansão correlativa de sua base social e geográfica)” (SIBERTIN-BLANC, 2022, p. 95). Nesse sentido, enquanto a máquina despótica era sincrônica, se realizava inteira de um só golpe, a capitalista é diacrônica (2010 [1972], p. 296), se realiza se distendendo no tempo, tendendo a subsumir a totalidade do globo e da vida.

O seu corpo pleno, fetiche, instância de antiprodução ou quase-causa é o capital-dinheiro: o dinheiro levado a um novo patamar, na medida em que é com ele que tudo se inicia e com ele que tudo termina (na verdade, não termina, já que o processo de acumulação é contínuo e interminável) — é dele que tudo emana, ou assim parece. “O capital é, sem dúvida, o corpo sem órgãos do capitalista, ou melhor, do ser capitalista. Mas, como tal, ele não é apenas substância fluida e petrificada do dinheiro: é que ele vai dar à esterilidade do dinheiro a forma sob a qual este produz dinheiro” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 230). O capital faz o dinheiro, que é estéril, virar dinheiro-(re)produtivo. Deleuze esclarece esse aspecto em aula:

O corpo sem órgãos do capital não é o conjunto da máquina capitalista. É uma noção que convém unicamente ao seguinte nível: o dinheiro enquanto dinheiro é incapaz de produzir algo, joga o papel de instância improdutivo estéril. Encontramos aqui um grande paradoxo: esse grande improdutivo estéril produz, o dinheiro produz dinheiro. É então necessário que algo esteja enganchado sobre o corpo sem órgãos do dinheiro. Porém não se trata de dizer que o capitalismo é o dinheiro como corpo sem órgãos, mas que o capitalismo compreende como corpo sem órgãos o dinheiro e com a ajuda de engrenagens muito complicadas vai fazer com que o dinheiro produza algo. O dinheiro como corpo sem órgãos designa somente uma peça da máquina. É necessário que algo esorra sobre o corpo sem órgãos. São precisamente os fluxos em relações de determinação recíproca o que esorra sobre ele (DELEUZE, 2021, p. 122-3).

O que são esses fluxos que perpassam as “engrenagens muito complicadas” e tornam possível que o dinheiro germine? Precisamente, o desejo e o trabalho, a produção libidinal e a produção social.

²⁴⁷ Voltaremos a isso nas seções 5.2-5.4. Para abordagens que comparam e criticam mutuamente o marxismo e o cartalismo ver: (ROCHA, 2020; PARANÁ; MOLLO, 2021).

É com o capital, na primazia inédita dada ao dinheiro, que se introduz um movimento de descodificação e de desterritorialização sem precedentes: “O primeiro grande movimento de desterritorialização aparecia com a sobrecodificação do Estado despótico. Mas ele nada é ao lado do outro grande movimento, aquele que se fará por descodificação dos fluxos” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 295). Descodificar, como eles atentam, significa sobretudo *destruir* um código enquanto código, “atribuir-lhe uma função arcaica, folclórica ou residual” (2010 [1972], p. 325). Esse movimento faz parte da essência da máquina capitalista: “a descodificação dos fluxos e a desterritorialização do *socius* formam a tendência mais essencial do capitalismo” (2010 [1972], p. 52), e “um fluxo é descodificado na medida em que não é mais qualificado ou identificado por condições particulares extra-econômicas²⁴⁸, enquanto é desterritorializado na medida em que a sua aplicação não é mais ligada a nenhum contexto particular” (LITAKER, 2014, p. 52). A máquina capitalista descodifica pois ela é *incapaz* “de fornecer um código que abranja o conjunto do campo social” (2010 [1972], p. 51). De onde vem essa incapacidade? Se a codificação era um processo tão fundamental para o funcionamento das máquinas precedentes, o que mudou?

A principal razão se dá pela *introdução do infinito na produção*, quando a produção pela produção para a acumulação ilimitada se torna o objetivo principal. Nenhum código é capaz de lidar com o infinito: “Quando nos encontramos frente a um processo infinito, os códigos desfalecem. O capitalismo inventa o infinito ao nível mesmo da economia, ao nível da produção, do produzir para produzir nas condições do capital” (DELEUZE, 2021, p. 119-20). As máquinas sociais pré-capitalistas podem ser ditas *reprodutivas*, em que o essencial é a reprodução das mesmas condições de existência, de produção social e libidinal, através da codificação primitiva e da sobrecodificação estatal²⁴⁹. Com o capitalismo, ao colocar a produção e a acumulação como fins em si mesmos, o capital induz e precisa de uma constante

²⁴⁸ “Se pertence a um código social fazer entrar na determinação de uma relação de produção econômica fatores institucionais não econômicos (regras de parentesco, de residencialidade, sistemas de valores ou de crenças incidentes sobre usos de técnicas, hierarquias de linhagem, de castas, de ordens sociais ou religiosas, direitos e deveres qualificados de modo substancial por sistemas de prestígio, de privilégios estatutários ou costumeiros, de subordinação política...), então os elementos de base da estrutura de produção capitalista pressupõem um vasto processo de *descodificação* dos campos sociais” (SIBERTIN-BLANC, 2022, p. 52).

²⁴⁹ “A diferença histórica entre modos de produção pré-capitalistas e o modo de produção capitalista pode ser grosseiramente descrita como uma diferença entre modos de reprodução e modos de produção” (READ, 2003b, p. 135). “dada a preponderante função pré-capitalista do dinheiro, faria mais sentido falar de um ‘modo de reprodução’ ao invés de um modo de produção - na medida em que o dinheiro serviu inicialmente para reproduzir as relações desiguais de poder de dívida em vez de facilitar a ‘constante revolução da produção’, como a forma dinheiro do capital faz sob o capitalismo” (HOLLAND, 2014, p. 105).

revolução dos meios de produção e das forças produtivas, o que introduz a necessidade da mudança, da descodificação e da desterritorialização constantes.

Entretanto, é um princípio da filosofia de Deleuze & Guattari que à desterritorialização corresponde uma reterritorialização. Se, em um primeiro momento, o capitalismo descodifica e desterritorializa, levando o *socius* ao seu limite ao intensificar a abstração do trabalho-libido, da produção unívoca, ele imediatamente reterritorializa a produção na lógica da propriedade privada e da acumulação.

Eis o que se diz em relação ao grande movimento de descodificação ou de desterritorialização: a natureza da riqueza não é mais procurada do lado do objeto, em condições exteriores, máquina territorial ou máquina despótica. Marx, porém, logo acrescenta que essa descoberta essencialmente “cínica” é corrigida por uma nova territorialização, como um novo fetichismo ou uma nova “hipocrisia”. A produção como essência subjetiva abstrata só é descoberta nas formas da propriedade que a objetivam novamente, que a alienam ao reterritorializá-la. Não foram só os mercantilistas que, pressentindo a natureza subjetiva da riqueza, tinham-na determinado como uma atividade particular ainda ligada a uma máquina despótica “fazedora de dinheiro”; não foram só os fisiocratas que, levando ainda mais longe este pressentimento, ligaram a atividade subjetiva a uma máquina territorial ou reterritorializada sob forma de agricultura e de propriedade fundiária. Até mesmo Adam Smith só descobre a grande essência da riqueza, abstrata e subjetiva, industrial e desterritorializada, reterritorializando-a imediatamente na propriedade privada dos meios de produção (2010 [1972], p. 343-4).

Esses exemplos do mercantilismo, com o Estado, e da fisiocracia, com a Terra, e sua superação pela propriedade privada (capital), são indício da passagem de um corpo pleno a outro. Sobre isso, é curioso como, segundo Foucault (1999, p. 353-4), a partir de Ricardo, a renda fundiária ou renda da terra deixa de ser signo da fecundidade da terra, um espécie de dádiva divina da terra — Foucault diz explicitamente que ela *não exige retribuição* —, e passa a ser sinal da “avareza” da terra, “justificada” pelo capital enquanto propriedade privada, indicando com isso uma transição na superfície de registro da produção inconsciente. O capital, enquanto novo corpo pleno, é a instância de antiprodução que reterritorializa em seus cofres e nos limites da propriedade privada dos meios de produção a imensa produção desbloqueada com a falência dos códigos e sobrecódigos.

Sobre isso, é fundamental uma precaução: Deleuze & Guattari não dizem que a descodificação é produto do capital, mas, pelo contrário, que ele depende dela. O capitalismo pode até não operar por codificação, mas não foi ele que criou os fluxos descodificados²⁵⁰. Estes são fruto da história da contingência e são apenas *encontrados* pelo capital. É a ruína dos

²⁵⁰ “Costuma-se escrever que Deleuze & Guattari definem o capitalismo como a decodificação dos fluxos sociais: tanto mais impreciso quanto ‘decodificação’ é o nome genérico dessa ampla variedade de processos históricos heterogêneos que atravessam *todas* as formações sociais” (SIBERTIN-BLANC, 2016, p. 182. Grifo no original).

códigos imperiais, feudais e primitivos o que resulta nos fluxos descodificados que o capital mobiliza. “Não é o capitalismo o que decodifica os fluxos. Os fluxos se descodificam sobre a ruína e a decadência dos grandes impérios, e a feudalidade não é mais que uma das formas da ruína e da decadência. O capitalismo não procede à descodificação dos fluxos porque a supõe, supõe fluxos que perderam seus códigos” (DELEUZE, 2021, p. 51). Contra uma leitura demasiado capitalista de Deleuze & Guattari, que ironicamente também pode ser feita de certos aspectos da obra de Marx²⁵¹, o capitalismo não é o agente supremo da descodificação e da desterritorialização, ainda que dependa delas. Esse ponto tem consequências para a apreciação que os autores fazem da transição do feudalismo europeu para o capitalismo e ao papel da burguesia nesse processo:

Quando uma formação social se esgota e começa a fugir por todos os extremos, descodificam-se todas as espécies de coisas, começam a fluir todas as espécies de fluxos não controlados, por exemplo, a fuga de camponeses na Europa feudal, os fenômenos de ‘desterritorialização’. A burguesia impõe um novo código, econômico e político; pode-se então pensar que ela foi revolucionária. Nada disso. [...] A burguesia nunca se enganou quanto ao seu verdadeiro inimigo. O seu verdadeiro inimigo não era o sistema precedente, mas aquilo que escapava ao controle do sistema precedente, e que ela tinha por objetivo dominar por sua vez. Ela própria devia o seu poder à ruína do antigo sistema; mas só podia exercer esse poder desde que tomasse como inimigos *todos* os revolucionários do antigo sistema. A burguesia nunca foi revolucionária. Ela mandou que fizessem a revolução. Ela manipulou, canalizou, reprimiu uma enorme pulsão do desejo popular²⁵² (DELEUZE, 2006 [1973c], p. 338. Grifo no original).

Deleuze critica como “esquema marxista” e “stalinista” a ideia de que a burguesia fora, até certo momento, uma classe revolucionária, e que seria necessário passar por um estágio capitalista, um estágio de revolução burguesa (2006 [1973c], p. 338). A burguesia, como o capitalismo, não são revolucionários, não são forças de descodificação e de desterritorialização, ou pelo menos não são apenas isso; eles são também forças de reterritorialização: “O capitalismo é um bom exemplo de sistema permanente de reterritorialização: as classes capitalistas estão constantemente tentando ‘recapturar’ os processos de desterritorialização na ordem da produção e das relações sociais” (GUATTARI, 1986, p. 323).

Voltando ao tema da descodificação e da incapacidade da máquina capitalista de produzir códigos extraeconômicos para os fluxos materiais e desejantes, vemos que a principal razão dessa incapacidade, causada pela introdução do infinito na produção, na produção pela

²⁵¹ Essa leitura que vê o capitalismo como sinônimo de desterritorialização, sem nuance e reticências sobre a reterritorialização, é um dos pecados de certo aceleracionismo de direita ou incondicional (cf. LAND, 2011).

²⁵² Um livro que analisa a transição para o capitalismo em uma perspectiva similar, que coloca ascensão burguesa como uma contrarrevolução, é o livro de Silvia Federici intitulado *Calibã e a bruxa* (2017).

produção, se dá em uma transformação no funcionamento do dinheiro. Vimos que havia dinheiro na máquina despótica, e, inclusive, o que chamamos de contra-dinheiro na máquina primitiva. Mas é só na máquina capitalista que o dinheiro ganha toda a sua extensão e intensidade, que ele escorre por todos os fluxos, que se torna capaz de comprar e de traduzir em quantidade, em escrita contábil, virtualmente tudo, transformando tudo em mercadoria, inclusive a terra e o trabalho. O valor de troca e sua potência de descodificação, que eram conjurados e antecipados pela máquina primitiva e bloqueado e canalizado pela máquina bárbara finalmente se emancipam. Se antes os “indivíduos” tinham sua agência codificada por instâncias extraeconômicas, como a moral, a religião, o costume, agora a sua única obrigação é com o dinheiro, como Marx famosamente colocou: “Seu poder social, assim como seu nexos com a sociedade, [o indivíduo] traz consigo no bolso” (2011, p. 105). Isso fica claro na passagem, assinalada por Marx, do movimento M-D-M, mercadoria-dinheiro-mercadoria, ao movimento D-M-D, dinheiro-mercadoria-dinheiro:

O ciclo M-D-M parte do extremo de uma mercadoria e conclui-se com o extremo de uma outra mercadoria, que abandona a circulação e ingressa no consumo. O consumo, a satisfação de necessidades – em suma, o valor de uso –, é, assim, seu fim último. O ciclo D-M-D, ao contrário, parte do extremo do dinheiro e retorna, por fim, ao mesmo extremo. Sua força motriz e fim último é, desse modo, o próprio valor de troca (MARX, 2013, p. 226).

O ciclo D-M-D, em sua realização plena, a fórmula do capital, D-M-D’, é exatamente o que impossibilita a codificação — “começar com dinheiro e findar com dinheiro, eis uma operação que não se pode exprimir em termos de código” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 234). Se a codificação é quando um fluxo “econômico” é remetido a uma instância extraeconômica dominante, aqui há descodificação pois o processo inteiro se dá em termos econômicos, a determinação é econômica do início ao fim. O consumo, que nas formas anteriores era o objetivo, fosse do déspota ou da comunidade, vira apenas meio: no ciclo M-D-M, “a repetição ou renovação da venda para comprar encontra sua medida, tal como esse processo mesmo, num fim último situado fora dela, a saber, o consumo, a satisfação de determinadas necessidades. Na compra para vender, ao contrário, o início e o fim são o mesmo: dinheiro, valor de troca, e, desse modo, o movimento é interminável” (MARX, 2013, p. 227).

O processo do capital se autonomiza no movimento do valor, como Marx coloca:

mercadoria e dinheiro funcionam apenas como modos diversos de existência do próprio valor: o dinheiro como seu modo de existência universal, a mercadoria como seu modo de existência particular, por assim dizer, disfarçado. O valor passa constantemente de uma forma a outra, sem se perder nesse movimento, e, com isso, transforma-se no sujeito automático do processo (2013, p. 229-30).

Esse movimento ilimitado do dinheiro que germina dinheiro, do movimento do valor, o infinito da produção pela produção, que não pode ser codificado e resulta em uma descodificação generalizada, é compensado por uma forma original de regulação dos fluxos, que Deleuze & Guattari chamam de *axiomática*, e que não mais age mais por qualificação, como eram os códigos, mas opera nas próprias quantidades contábeis colocadas pela monetização e comodificação do mundo: “No dinheiro, [a máquina capitalista] substitui a própria ideia de código por uma axiomática das quantidades abstratas que vai sempre mais longe no movimento da desterritorialização do *socius*” (2010 [1972], p. 51). A axiomática, à diferença da codificação e da sobrecodificação, os modos de regulação dos fluxos nas máquinas pré-capitalistas, consegue manter simultaneamente a descodificação e produzir uma regulação econômica. É a axiomática contábil e monetária que consegue manter o tremendo nível de desterritorialização do desejo que a máquina capitalista exige, devido à sua necessidade de revolução constante dos meios de produção, de diferenciação na divisão do trabalho e de intensificação das forças produtivas. O dinheiro é a principal tecnologia utilizada para controlar um desejo descodificado:

O capitalismo dá consistência à diversidade por meio do dinheiro. É o dinheiro que é agenciado e que, por sua vez, agencia o desejo. A organização do desejo é o processo de acumulação do capital. Talvez possamos dizer então que o capitalismo organiza o desejo elevando o fluxo de dinheiro como a determinação fundamental da produção. O desejo agencia por meio do dinheiro – um recurso abstrato e indiferente através do qual toda construção é posta – e, ao agenciar, o desejo agencia o dinheiro como meio de sua própria atualização ou efetivação. [...] Se o desejo *deseja* o dinheiro, não será porque o dinheiro é ao mesmo tempo o limite e a representação de todas as conexões produtivas possíveis, sem qualificação? (LITAKER, 2014, p. 78).

A descodificação, portanto, é compensada pela axiomática contábil. O dinheiro canaliza os fluxos codificados: “A história monetária recente, o papel do dólar, os capitais migrantes a curto prazo, a flutuação das moedas, os novos meios de financiamento e de crédito, os direitos especiais de saque, a nova forma das crises e das especulações, tudo isto baliza o caminho dos fluxos descodificados” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 325). No mesmo sentido, o ilimitado e o infinito do capital, essa potência desmedida de desterritorialização, o excedente (*surplus*) são compensados — reterritorializados —, na forma do equivalente do valor de troca,

a moeda como equivalente geral representa uma quantidade abstrata indiferente à natureza qualificada dos fluxos. Mas a própria equivalência remete à posição de um ilimitado: na fórmula D-M-D, ‘a circulação do dinheiro como capital tem seu fim em si mesma, porque é apenas devido a este movimento sempre renovado que o valor

continua a fazer-se valer; o movimento do capital não tem, pois, limites'²⁵³ (2010 [1972], p. 330).

O equivalente só é possível no quadro de uma ilimitação, ilimitação esta que a codificação primitiva ou bárbara se opõe.

4.2.1 Capital de aliança e capital filiativo

O dinheiro, ele mesmo, nas formas que Deleuze & Guattari batizam de *capital de aliança* (comercial ou mercantil, financeiro) e *capital filiativo* (industrial, sem sentido lato: englobando os três setores), é um elemento essencial na descodificação dos (sobre)códigos pré-capitalistas, que leva à constituição do capital propriamente dito. Esse papel descodificador do dinheiro tem a ver com as “formas pré-capitalistas de capital” (palavras nossas), como coloca Read:

O excesso aleatório e esporádico da produção para a reprodução dentro de qualquer modo de produção pré-capitalista torna-se necessário uma vez que se inscreve em comportamentos, crenças e práticas. Daí a importância que Marx atribui ao dinheiro na dissolução dos modos de produção pré-capitalistas. A importância atribuída ao dinheiro, aos tesouros de dinheiro acumulados pela usura e pelo capitalismo mercantil, não é um retrocesso à chamada acumulação primitiva, mas sim a colocação de um ponto nodal denso no qual práticas materiais, objetos, desejos, e formas de subjetividade coincidem. O dinheiro tem um aspecto corrosivo; destrói as relações de prestígio, conhecimento e desejo que constituíam as antigas comunidades e formas de trabalho, decodificando efetivamente os antigos códigos. O dinheiro constitui a possibilidade material de uma nova forma de ganância: o desejo não é mais o desejo por um objeto específico, mas por aquele objeto que substitui todos os outros (2003b, p. 58).

O papel descodificador do dinheiro passa por uma descodificação do próprio dinheiro, em seu tornar-se capital: “o dinheiro se descodifica para devir capital-dinheiro”, e “o processo de descodificação do dinheiro para formar um capital se faz através das formas embrionárias do capital comercial e do capital bancário²⁵⁴” (DELEUZE, 2021, p. 27).

Deleuze & Guattari, como Marx, atentam que há formas de capital que já apareciam, em formas mais ou menos incipientes, antes do capitalismo se tornar o modo de produção

²⁵³ As aspas são do volume 1 de *O Capital*, no capítulo 4, sobre a transformação do dinheiro em capital. Eis como consta a passagem na edição da Boitempo: “A circulação do dinheiro como capital é, ao contrário, um fim em si mesmo, pois a valorização do valor existe apenas no interior desse movimento sempre renovado. O movimento do capital é, por isso, desmedido” (MARX, 2013, p. 228).

²⁵⁴ Sem querer entrar no debate sobre quando datar o “começo” correto do capitalismo, é importante atentar que Guattari parece dar muita importância para essas práticas bancárias nessa própria definição: “O capitalismo pode ser ‘encontrado’ em todos os lugares e em todas as épocas a partir do momento que for considerado ou do ponto de vista da exploração das classes proletárias, ou da implementação de meios de semiotização econômica que facilitam a expansão de grandes mercados (moedas escriturais, moedas fiduciárias, moedas de crédito etc.)” (GUATTARI; ALLIEZ, 2022 [1983], p. 165). Cf. o comentário de Balibar (1980, p. 244) sobre a importância da genealogia específica do capital enquanto capital-dinheiro, termo utilizado por Deleuze & Guattari.

hegemônico. Eles chamam essas formas de capital de aliança: “Antes da máquina capitalista, o capital mercantil ou financeiro está somente numa relação de aliança com a produção não capitalista; ele entra nesta nova aliança que caracteriza os Estados pré-capitalistas (donde a aliança da burguesia mercantil e bancária com a feudalidade)” (2010 [1972], p. 301-2). Deleuze & Guattari (2010 [1972], p. 296; 299; 301) utilizam uma expressão resgata de Marx, e afirmam que essas formas de capital, mercantil ou comercial e bancário ou financeiro, habitavam “os poros” do mundo antigo ou medieval²⁵⁵, sendo capitais que entravam em aliança com formas de produção que não eram elas mesmas capitalistas. Essas formas de capital e de dinheiro tinham de se instalar nos poros pois elementos de codificação extraeconômica impediam que elas se desenvolvessem²⁵⁶. Desse modo, essas formas de dinheiro conviviam com a forma tributária, prevalecente no despotismo imperial ou feudal:

Comércio, dinheiro comercial e valor de troca puderam coexistir com a forma de tributo do dinheiro no despotismo, embora esta última permanecesse predominante (por definição). Os capitalistas mercantis obtiveram lucros por meio da troca, comprando barato em um lugar e vendendo caro em outro: sua operação dependia e derivava da independência das localidades e das diferenças entre suas estruturas de preços. Deleuze e Guattari consideram isso uma forma de aliança do capital, uma vez que opera lateralmente de forma aberta e comparativamente assistemática (HOLLAND, 1999, p. 82).

O capital só se torna “filiativo” e, assim, o capitalismo propriamente dito começa, quando a própria produção adquire uma forma capitalista, quando o capital se apropria da indústria. É só aí que a fórmula D-M-D’ começa a funcionar: “Em suma, a máquina capitalista começa quando o capital deixa de ser um capital de aliança para devir filiativo. O capital devém um capital filiativo quando o dinheiro engendra dinheiro, ou o valor um mais-valor” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 301-2).

A definição do capitalismo ou de seu corte, a conjunção de todos os fluxos descodificados e desterritorializados, não se definem nem pelo capital comercial nem pelo capital financeiro, que são tão somente fluxos entre outros, elementos entre outros, mas pelo capital industrial. [...] o capitalismo só começa, a máquina capitalista só está montada, quando o capital se apropria diretamente da produção, e quando o capital financeiro e o capital mercantil nada mais são do que funções específicas correspondentes a uma divisão do trabalho no modo capitalista de produção em geral (2010 [1972], p. 300).

Esse nome estranho, capital “filiativo”, se explica por essa capacidade do dinheiro criar mais dinheiro. Deleuze encontra no próprio Marx a inspiração para o nome, como ele comenta

²⁵⁵ “Povos propriamente comerciantes existem apenas nos intermúndios do mundo antigo, como os deuses de Epicuro, ou nos poros da sociedade polonesa, como os judeus” (MARX, 2013, p. 154).

²⁵⁶ “O regime feudal no campo e a constituição corporativa nas cidades impediram o capital monetário, constituído pela usura e pelo comércio, de se converter em capital industrial” (MARX, 2013, p. 820).

em aula (2021, p. 69). O trecho de *O Capital*, do capítulo sobre a passagem do dinheiro ao capital (cap. 4), que Deleuze cita e afirma ser o momento em que Marx efetua a passagem ao capital filiativo é o seguinte:

Se na circulação simples o valor das mercadorias atinge no máximo uma forma independente em relação a seus valores de uso, aqui ele se apresenta, de repente, como uma substância em processo, que move a si mesma e para a qual mercadorias e dinheiro não são mais do que meras formas. E mais ainda. Em vez de representar relações de mercadorias, ele agora entra, por assim dizer, numa relação privada consigo mesmo. Como valor original, ele se diferencia de si mesmo como mais-valor, tal como Deus Pai se diferencia de si mesmo como Deus Filho, sendo ambos da mesma idade e constituindo, na verdade, uma única pessoa, pois é apenas por meio do mais-valor de £10 que as £100 adiantadas se tornam capital, e, assim que isso ocorre, assim que é gerado o filho e, por meio do filho, o pai, desaparece sua diferença e eles são apenas um, £110²⁵⁷ (MARX, 2013, p. 230).

A imagem utilizada por Marx e resgatada por Deleuze, a do Deus Pai e do Deus Filho, que são ao mesmo tempo Dois e Um (e Três, se contarmos o Espírito Santo na figura completa da Trindade), diferentes e o mesmo, é fundamental para entender o que significa o capital ser filiativo. O capital, enquanto movimento de autovalorização do valor, faz brotar de si mesmo, enquanto valor, mais-valor. Ele produz a si mesmo como filho que volta a ser o pai. Além disso, a relação entre os elementos da Trindade nos ajuda a entender como o capital é sempre um e mesmo capital, um e mesmo valor em processo, mesmo se sob as diferentes formas da mercadoria ou do dinheiro, do capital variável ou constante, e mesmo, do ponto de vista da produção em geral, como veremos, capital financeiro, comercial e industrial. É essa autoidentidade dos diferentes momentos em um mesmo processo de valorização do valor o que faz com que o capital seja o corpo pleno da máquina capitalista, o seu grande fetiche:

A grande transformação ocorre, concordam Deleuze e Guattari com Marx, quando o trabalho abstrato assume existência real e prática com a comodificação da força de trabalho: em termos esquizoanalíticos, o capital torna-se filiativo. Antes disso, o valor de troca do dinheiro comercial representa uma ‘mera’ abstração projetada pela própria relação de troca, e seu dinamismo potencial poderia ser contido pela sobrecondição. Uma vez que o capital industrial e a força de trabalho commodificada emergem, as relações de troca deixam de ser abertas e aleatórias; o valor circula em seus vários momentos – dinheiro, mercadorias, meios de produção, força de trabalho como mercadoria – sem sair da esfera da produção social ou deixar de ser valor. E ao mesmo tempo que a abertura do capital mercantil é subsumida por esse circuito de valor completamente integrado, a força de trabalho produz um mais-valor de dentro dela, de dentro do que é agora um sistema autocontido totalmente econômico, e o capital industrial torna-se o novo *socius* em seu centro (HOLLAND, 1999, p. 82).

²⁵⁷ Além desse trecho, apontado por Deleuze, há outro momento em que Marx utiliza a ideia de filiação para definir o capital: “o movimento em que ele [capital] adiciona mais-valor é seu próprio movimento; sua valorização é, portanto, autovalorização. Por ser valor, ele recebeu a qualidade oculta de adicionar valor. Ele pare filhotes, ou pelo menos põe ovos de ouro” (MARX, 2013, p. 229-30). Sobre isso, é interessante notar que em línguas mediterrâneas, inclusive o grego, a palavra para “juro” significa também “prole” (GRAEBER, 2016, p. 247).

Vimos, portanto, como o capitalismo só se torna capitalismo com a primazia do capital industrial sobre o financeiro e o comercial, quando este se torna filiativo e não simplesmente de aliança. Entretanto, essa não é a história completa. Primeiro os autores dão destaque à importância do capital industrial enquanto filiativo, mas em um segundo momento eles dão continuidade ao argumento ao recolocar, de maneira reconfigurada, a centralidade do capital de aliança financeiro: “Se é verdade que o capitalismo, em sua essência ou modo de produção, é industrial, ele só funciona como capitalismo mercantil. Se é verdade que, em sua essência, ele é capital filiativo industrial, ele só funciona pela sua aliança com o capital comercial e financeiro” (2010 [1972], p. 305). Em aula, Deleuze explica bem:

Eu dizia que o capitalismo só existe como tal enquanto capitalismo industrial. Isso é verdadeiro e é falso. É verdade que o capitalismo não teria podido surgir como tal se não tivesse sido capital industrial. Na forma de capital mercantil ou bancário, sempre teria pactuado com outras formações sociais. Mas, se bem que o capitalismo é fundamentalmente industrial, funciona como capital comercial e bancário. Então, esse capital comercial e bancário já não está em aliança com as formações pré-capitalistas, mas estabelece suas metas para a produção industrial. Realiza sua verdadeira aliança, que é a aliança com o capital industrial mesmo, aliança que implica todo tipo de violências, toda a pressão e todo o poder que o capital bancário tem sobre a organização da produção (DELEUZE, 2021, p. 75-6).

Deleuze & Guattari já destacavam, então, um ponto que hoje se torna cada vez mais comentado: a primazia da esfera financeira sobre a industrial. Esse ponto sempre fora uma fraqueza do marxismo mais vulgarizado, diríamos economicista e produtivista: “O marxismo subestimou a hegemonia econômica e política que o capital financeiro exerceu sobre o capital industrial e comercial a partir dos anos 1860, concentrando-se quase que exclusivamente na ‘produção’. O capital financeiro unifica o capital industrial e o comercial em um todo coerente” (LAZZARATO, 2017, p. 131). Deleuze & Guattari parecem se colocar, entretanto, na posição de que o capital financeiro e bancário teve importância fundamental na consolidação do capitalismo desde o seu início, e não apenas a partir de determinado momento, menos ainda se esse momento for identificado nos anos 1970 ou 80²⁵⁸. Como Guattari salienta, “nós dizemos em *o anti-Édipo* que a essência do capitalismo não é o capitalismo industrial, mas o capital comercial, bancário, monetário” (GUATTARI apud LAZZARATO, 2017, p. 25). Deleuze & Guattari não estão sozinhos nessa posição, todavia. Como colocam Belluzzo & Galípolo, “o

²⁵⁸ Essa tomada de posição por Deleuze & Guattari, contra a vulgata marxista, provavelmente deve à leitura de Braudel, que é referenciado em vários momentos de *Capitalismo e esquizofrenia*. “Fernand Braudel também mostrou que a ideia de que o capitalismo passa por estágios, primeiro comercial, depois industrial e finalmente financeiro, não é apoiada pelas evidências históricas disponíveis. Veneza do século XIV e Amsterdã do século XVII, para citar apenas dois exemplos, já mostravam a coexistência dos três modos de capital em interação” (DELANDA, 1996, p. 185).

sistema financeiro é a instância dominante nas relações econômicas do capitalismo de todos os tempos e em todos os tempos” (2021, p. 169). Desde o século XIX já haviam teóricos que preconizavam o papel do banco no desenvolvimento do capital. A *banking school*, na Inglaterra do século XIX, “enxergava nos bancos a principal rótula do novo capitalismo, e não apenas um facilitador ou ‘lubrificante’ das trocas. Com a Revolução Industrial, a financeirização deve acompanhar o desenvolvimento industrial na medida em que, para crescer, é preciso incorporar o futuro, a aposta. O principal papel da moeda-crédito: criar o futuro” (COCCO; CAVA, 2020, p. 80).

Essa primazia do capital bancário, nos parece, é importante inclusive para entender a natureza do corpo pleno capitalista. O nome que Deleuze & Guattari reservam ao corpo pleno ou *socius* dessa máquina não é apenas “dinheiro”, nem apenas “capital”, mas, precisamente, “capital-dinheiro”. Essa expressão traduz “*capital-argent*”, que, por sua vez, é a tradução usual ao francês do que Marx chama de *Geldkapital*. Nas traduções da Boitempo optou-se por “capital monetário”. A expressão aparece um par de vezes no primeiro volume de *O Capital*, e centenas no segundo e no terceiro, no qual o foco é o capital “prestamista” ou “portador de juros”. Podemos ver, assim, que a expressão utilizada por Deleuze & Guattari para denominar a instância de quase-causa da produção capitalista é relativa ao capital bancário, ao capital enquanto dinheiro que gera a si mesmo, que tem sua fórmula plena no D-D’, no fetiche máximo, onde, ao menos em aparência, não é mais necessário passar pela produção e pela mercadoria força de trabalho para que o mais-valor se produza²⁵⁹ — “O capital portador de juros é o capital por excelência porque parece aumentar de valor por si mesmo, como se tivesse propriedades ocultas” (DODD, 2014, p. 56). O corpo pleno da máquina capitalista, portanto, é precisamente o do capital monetário, que determina inclusive a produção industrial, e é só aqui que o dinheiro constrói um corpo para si, enquanto nas máquinas precedentes era aliançado, enganchado, nos corpos plenos prévios.

Embora formas despóticas de dinheiro fossem incrivelmente poderosas, elas não eram, em si mesmas, suficientemente extensas para levar ao desenvolvimento do capitalismo. Antes do capitalismo, o dinheiro era apenas sobreposto às formações sociais *preexistentes* (primitivas e despóticas); na verdade, não *definía* essas formações. O dinheiro não tinha ‘corpo’ próprio; foi meramente anexado a outros corpos que foram formados independentemente dele (por exemplo, a natureza, o estado). Para que o dinheiro tivesse seu próprio corpo, ele deveria ser capaz de criar mais dinheiro (como na formulação de Marx: ‘dinheiro gera dinheiro’). Portanto, teve

²⁵⁹ “Marx só se refere explicitamente ao fetichismo do capital no terceiro livro de *O Capital* (enquanto trata a mercadoria e o dinheiro como objetos fetiche já no primeiro), mais especificamente quando trata do capital portador de juros, no qual o fetichismo está completo por não mais precisar da mediação da mercadoria para se autovalorizar” (FLECK, 2012, p. 156, n. 12).

que se tornar capital; ou mais precisamente, teve que ser transformado em capital financeiro (DODD, 2014, p. 232. Grifo no original).

O capital monetário ou capital-dinheiro (D-D'), como apontava Marx, é “a unidade do processo de produção e do processo de circulação” (2017, p. 441). Ele unifica toda a produção e toda a distribuição sob uma mesma lógica. No limite, o capital comercial e o industrial só funcionam devido ao capital-dinheiro: “todo capital é, segundo sua expressão de valor, capital monetário” (2017, p. 443). Além disso, o capital-dinheiro enquanto corpo pleno, grande fetiche estrutural, tem um efeito anulador das diferenças entre as diferentes mercadorias e entre os diferentes setores da produção: “O dinheiro é justamente a forma em que se apaga a diferença das mercadorias como valores de uso e, por conseguinte, também a diferença dos capitais industriais constituídos por essas mercadorias e suas condições de produção; é a forma em que o valor — e, aqui, o capital — existe como valor de troca autônomo” (2017, p. 443). É pela via do dinheiro que o trabalho é subsumido ao capital, é miraculado nele:

[A] força natural do trabalho aparece como força de autoconservação do capital no qual ela está incorporada, exatamente do mesmo modo que suas forças produtivas sociais aparecem como propriedades desse capital e a apropriação constante do mais-trabalho pelo capitalista aparece como autovalorização contínua do capital. Todas as forças do trabalho se projetam como forças do capital, assim como todas as formas de valor se projetam como formas de dinheiro (MARX, 2015, p. 681-2).

Resta um problema, entretanto. Por que Deleuze & Guattari utilizam esses estranhos nomes para definir os capitais, “aliança”, “filiação”? Lembremos que essas duas categorias são fundamentais na história universal da contingência, na medida em que a sociedade primitiva submete as filiações (as linhagens) ao jogo horizontal e político das alianças. Com o Déspota, temos uma nova filiação, que interpõe o déspota como pai da linhagem e como descendente do Deus, além de formar uma “nova aliança”, que submete os povos primitivos. Desse modo, Deleuze & Guattari, ao utilizar esses conceitos para falar do capital, pretendem mais do que simplesmente falar de capital mercantil e industrial. O ponto deles é que, com a passagem ao capitalismo e a descodificação generalizada, quando o valor se torna o sujeito do processo, se começa e termina com dinheiro, há uma passagem entre um sistema (primitivo ou despótico) em que reprodução humana e reprodução social são intimamente ligados, a um sistema em que a reprodução social ou econômica se independentiza da reprodução humana, e vice-versa.

O capital é que tomou para si as relações de aliança e de filiação. Segue-se uma privatização da família, com o que ela para de dar sua forma social à reprodução econômica: ela é como que desinvestida, posta fora de campo; para falar como Aristóteles, ela não é senão a forma da matéria ou do material humano que se encontra subordinada à forma social autônoma da reprodução econômica, e que vem ocupar o lugar que esta lhe consigna. Isto quer dizer que os elementos da produção e da antiprodução não se reproduzem como os próprios homens, mas encontram neles um

simples material que a forma da reprodução econômica pré-organiza de um modo totalmente distinto da que ele tem como reprodução humana. É precisamente por ser privatizada, posta fora de campo, que a forma do material ou da reprodução humana engendra homens que é fácil supor como sendo todos iguais entre si; mas, no próprio campo, a forma da reprodução social econômica já tem pré-formada a forma do material para engendrar, aí onde é preciso, o capitalista como função derivada do capital, o trabalhador como função derivada da força de trabalho etc., de tal modo que a família acha-se de antemão recortada pela ordem das classes (2010 [1972], p. 349-50).

As categorias da aliança e da filiação são definidoras da reprodução social, e nas formas pré-capitalistas elas definem os rumos da reprodução humana, dos casamentos e linhagens, do parentesco. Com o capitalismo, a reprodução social se torna submetida à produção pela produção, e a reprodução humana é apenas o material com o qual a produção social do capital precisa lidar — “*As alianças e as filiações já não passam pelos homens, mas pelo dinheiro*” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 351. Grifo nosso). Assim, os humanos se tornam apenas apêndices de um processo de produção e reprodução social no qual o sujeito é o capital, o dinheiro e o valor, e os humanos só aparecem como pessoas enquanto uma “função” desse capital, na separação básica entre função trabalho, capital variável, ou função capitalista — “a produção e a reprodução sociais ocorrem por meio dos fluxos de dinheiro e capital. E como esses fluxos decodificados e axiomatizados são regidos por um cálculo puramente quantitativo, a maioria dos papéis sociais deriva agora de funções econômicas, em vez de simplesmente coincidir com elas” (HOLLAND, 1999, p. 82). Esse é mais um sentido em que o capitalismo deixa os códigos para trás: a pessoalização, que antes era fundamental na organização do *socius*, agora é apenas residual, um efeito secundário dos movimentos econômicos do capital em sua fórmula geral $D(-M)-D'$. Como coloca Guattari (1982, p. 206),

Seu objetivo [do capitalismo] é de apagar, de neutralizar, senão de suprimir, todas as categorizações sociais fundadas em outra coisa que não sua axiomática de poder e seus imperativos tecnológicos. Quando, no fim da linha, ele ‘reencontra’ homens, mulheres, crianças, velhos, ricos, pobres, trabalhadores manuais, intelectuais, etc., pretende recriá-los por ele mesmo, redefini-los em função de seus próprios critérios.

Como Simmel (1998) atenta, o ápice dessa lógica de impessoalidade do capital-dinheiro aparece nas sociedades anônimas de ações, em que os acionistas não fazem parte enquanto pessoas singulares, mas apenas enquanto determinada *quantidade* de dinheiro (função do capital).

4.2.2 Acumulação primitiva

Na tradição marxista, em mais um ponto que Deleuze & Guattari seguem Marx, é impossível falar de capitalismo sem falar de “acumulação primitiva”. O conceito aparece quase ao final de *O Capital*, no capítulo sobre a *assim chamada* acumulação primitiva. Essa especificidade já nos indica um fator a tradição marxista levou certo tempo para tornar consensual: a acumulação primitiva, apesar do nome, não acontece apenas no começo do processo do capitalismo, mas é contínua a seu desenvolvimento (cf. HARVEY, 2009; FEDERICI, 2017). Deleuze & Guattari, em 1972, já atentavam a isso: “a acumulação primitiva não se produziu de uma vez para sempre na aurora do capitalismo, mas é permanente e não para de reproduzir-se” (2010 [1972], p. 308). O que é a acumulação primitiva, entretanto? Embora tenha contingências de nível histórico e empírico, o essencial do conceito, como já atentava Marx, é o de produzir uma separação entre trabalhadores e suas condições objetivas de reprodução, entre trabalhador e propriedade, esta entendida enquanto *corpo inorgânico* do trabalhador, colocando o trabalho como trabalho nu e livre (MARX, 2011). Em *O Capital*, Marx escreve:

A relação capitalista pressupõe a separação entre os trabalhadores e a propriedade das condições da realização do trabalho. Tão logo a produção capitalista esteja de pé, ela não apenas conserva essa separação, mas a reproduz em escala cada vez maior. O processo que cria a relação capitalista não pode ser senão o processo de separação entre o trabalhador e a propriedade das condições de realização de seu trabalho, processo que, por um lado, transforma em capital os meios sociais de subsistência e de produção e, por outro, converte os produtores diretos em trabalhadores assalariados. A assim chamada acumulação primitiva não é, por conseguinte, mais do que o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção. Ela aparece como “primitiva” porque constitui a pré-história do capital e do modo de produção que lhe corresponde (MARX, 2015, p. 786).

O próprio Marx coloca a acumulação primitiva como a “pré-história” do capital, mas não precisamos entender essa pré-história em sentido cronológico diacrônico. Podemos entender a acumulação primitiva, enquanto separação de produtor e meio de produção, como uma pré-história em sentido transcendental, como aquilo que produz as condições de possibilidade da própria lógica do capital, como analisada por Marx no restante do livro, até o capítulo 24, sobre a acumulação primitiva²⁶⁰. Nesse sentido, a acumulação primitiva não acontece de uma vez por todas, para que o capitalismo possa começar, mas tem de ser constantemente reproduzida,

²⁶⁰ “Sob essa luz, a famosa última parte do primeiro volume de *O capital*, sobre a chamada acumulação primitiva, não pareceria uma espécie de reflexão tardia ou *coda* histórico (como algumas leituras dialéticas, por exemplo, a de Jameson, fariam), mas como a própria conclusão do livro e o levantamento final do véu sobre o funcionamento real do chamado modo de produção capitalista” (HOLLAND, 2014, p. 106).

mantendo e, inclusive, intensificando a separação entre produtor e meios de produção, além de meios de vida e reprodução em geral (cf. HARVEY, 2009).

Nesse sentido, a acumulação primitiva é uma espécie de necessidade extra-lógica, uma necessidade para que a própria lógica do capital em seu movimento de valorização do valor se coloque em movimento. A economia burguesa já falava em acumulação primitiva, e é por isso que Marx utiliza essa nomenclatura, mas ela a concebia como mais uma forma de mito de origem, como aqueles do escambo e da robinsonada que vimos em nosso primeiro capítulo. A acumulação original, segundo a economia clássica (Smith), se dá porque na “origem” os indivíduos parcimoniosos puderam acumular o suficiente para que pudessem, em determinado momento, aplicar seus acúmulos na forma do capital. Desse modo, “o que caracteriza o mito da acumulação primitiva na economia clássica é a *projeção retrospectiva* das formas de produção capitalista e das formas da circulação e do direito que lhe correspondem”, e essa “projeção retrospectiva atém-se precisamente à ideia de que a formação do capital e seu desenvolvimento pertencem a um só movimento sujeito a leis gerais comuns” (BALIBAR, 1980, p. 240. Grifo no original). Ou seja, origem e desenvolvimento funcionam sob as mesmas leis e a mesma lógica. É com isso que a análise de Marx rompe (e nisso é uma análise genealógica, no sentido em que vimos (cf., nessa direção, o texto de Balibar em *Ler O Capital*, bem como livro de Read (2003b)). Essa intrusão extra-lógica, mas necessária à lógica, para o desenvolvimento do capital, bem como sua ausência na teoria burguesa, explicam a incapacidade da economia burguesa em pensar o papel econômico da violência, como coloca Read:

a diferença entre a teoria burguesa da acumulação primitiva e a teoria de Marx pode ser expressa como uma diferença de representação. A violência e a historicidade da acumulação primitiva não podem aparecer na economia política clássica. Não se encaixa na maneira como a economia política clássica constrói seu objeto: o mercado como uma mão invisível funcionando sem a intervenção do Estado (2003b, p. 30. Grifo no original).

Nessa violência da acumulação primitiva, como o próprio Marx já enfatiza, o Estado tem um papel determinante e essencial, novamente à contrário da posição liberal que supõe a criação e autorregulação da economia pelos mercados, sem interferência estatal. É o Estado e sua Lei, mais uma vez, quem cria as condições de possibilidade do capital, como a propriedade da terra e do dinheiro: “Deleuze e Guattari são bastante explícitos de que a relação de propriedade e, conseqüentemente, os conceitos de terra e valor são produções únicas das formações estatais. Ao invés de serem anteriores a eles e objetos de sua proteção legal, eles são conseqüências de um movimento de captura e objetos de uma produção legal” (LITAKER, 2014, p. 96-7).

Arriscamos dizer que é nessa função de acumulação primitiva onde está uma das principais causas do capitalismo necessitar, sempre de forma renovada, um renascimento do mesmo *Urstaat* que era o motor imóvel da máquina despótica, mas, agora, submetido aos ditames do capital. Sibertin-Blanc coloca, sobre o “Estado original”:

A partir daí, desse operador, os efeitos de *après-coup* ou os constantes ‘retornos’ ao longo da história tornam inteligível o que parece constituir o rochedo da irracionalidade que tanto as ciências jurídicas e políticas quanto as abordagens sociológicas e psicológicas do poder do Estado se deparam: as formas paroxísticas ou ‘ultra-institucionais’ que assume a violência de Estado quando manifestamente ultrapassa qualquer funcionalidade social, econômica ou política do poder repressivo do Estado, não menos que a intencionalidade subjetiva de seus agentes ou representantes. Essa arqui-violência é o que, para eles, vem explicar a tese de uma paranoia inerente à forma-Estado²⁶¹ (2016, p. 23. Grifo no original).

O capital ressuscita o Estado original, o ato de violência original do Estado, que cria a sua própria Lei e legitimidade, pois ele precisa da acumulação primitiva “fora da Lei” para que a sua própria “Lei” se ponha a funcionar (READ, 2003b) (não apenas por isso, pois, como veremos, o Estado é também intimamente ligado à axiomática. Entretanto, a acumulação primitiva parece ser o momento paradigmático de atuação do *Urstaat* no capitalismo).

A forma mais conhecida de acumulação primitiva, e uma das mais importantes, na medida em que cumpre a dupla função de criar no mesmo movimento a acumulação de capital e produzir o proletariado desterritorializado, é o cercamento das terras analisado por Marx na transição do feudalismo para o capitalismo. Entretanto, há diversas outras formas, sejam avançadas por pesquisadores marxistas desde então, sejam as presentes já no próprio texto marxiano. Harvey faz um bom inventário:

Um exame mais detido da descrição que Marx faz da acumulação primitiva revela uma ampla gama de processos. Estão aí a mercadificação e a privatização da terra e a expulsão violenta de populações camponesas; a conversão de várias formas de direitos de propriedade (comum, coletiva, do Estado etc.) em direitos exclusivos de propriedade privada; a supressão dos direitos dos camponeses às terras comuns [partilhadas]; a mercadificação da força de trabalho e a supressão de formas

²⁶¹ Essa arqui-violência, essa violência que sempre se pressupõe a si mesma, constitui o objeto dos estudos e das intuições de Carl Schmitt (2006), Benjamin (2003), Derrida (2007) e Agamben (2004), como o próprio Sibertin-Blanc por vezes relaciona. Holland (2011, p. 203, n. 96) também relaciona o problema da acumulação primitiva com as investigações de Derrida e de Benjamin. (cf. AMARAL; PILAU, 2016, para uma análise crítica da função de polícia a partir dessas contribuições, englobando também Foucault). Uma diferença importante, entretanto, como Lazzarato (2019) atenta a respeito de Agamben, é que este “Estado de exceção” precisa ser pensado em sua submissão à soberania superior, do capital, para que o fenômeno seja efetivamente entendido (é discutível o quanto esta crítica se aplica aos outros autores da lista, mas nos parece que o mesmo poderia ser dito de Schmitt). A crítica de Madarasz (2018) a Agamben, ao salientar como a submissão do paradigma foucaultiano da biopolítica à soberania e ao Estado de exceção faz com que o objeto mesmo da biopolítica se perca de vista, nos parece ir em linha similar, ou ao menos compatível com a crítica de Lazzarato. O principal texto de Deleuze & Guattari que desenvolve reflexões que circundam fenômeno similar ao das pesquisas listadas é provavelmente o platô intitulado “Aparelho de captura”, no volume 5 da edição brasileira de *Mil Platôs*.

alternativas (autóctones) de produção e de consumo; processos coloniais, neocoloniais e imperiais de apropriação de ativos (inclusive de recursos naturais); a monetização da troca e a taxação, particularmente da terra; o comércio de escravos; e a usura, a dívida nacional e em última análise o sistema de crédito como meios radicais de acumulação primitiva (2009, p. 121).

Achamos importante, ainda, adicionar o cercamento do corpo das mulheres e de sua capacidade de trabalho reprodutivo, inclusive o biológico, que é um passo fundamental na produção da família nuclear (FEDERICI, 2017) e da separação entre a produção social e a produção desejante.

O modo de acumulação primitiva que pretendemos dar destaque, contudo, é a dívida pública. O comentário de Marx (2013, p. 824-5. Grifo nosso) é extenso, mas é fundamental o papel que ele reserva a ela na produção do próprio capital, e, inclusive, do capital financeiro.

O sistema de crédito público, isto é, das dívidas públicas, cujas origens encontramos em Gênova e Veneza já na Idade Média, tomou conta de toda a Europa durante o período manufatureiro. O sistema colonial, com seu comércio marítimo e suas guerras comerciais, serviu-lhe de incubadora. Assim, ele se consolidou primeiramente na Holanda. *A dívida pública, isto é, a alienação do Estado* – seja ele despótico, constitucional ou republicano – imprime sua marca sobre a era capitalista. *A única parte da assim chamada riqueza nacional que realmente integra a posse coletiva dos povos modernos é... sua dívida pública.* Daí que seja inteiramente coerente a doutrina moderna segundo a qual um povo se torna tanto mais rico quanto mais se endivida. O crédito público se converte no credo do capital. E ao surgir o endividamento do Estado, o pecado contra o Espírito Santo, para o qual não há perdão, cede seu lugar para a falta de fé na dívida pública. A dívida pública torna-se uma das alavancas mais poderosas da acumulação primitiva. *Como com um toque de varinha mágica, ela infunde força criadora no dinheiro improdutivo e o transforma, assim, em capital,* sem que, para isso, tenha necessidade de se expor aos esforços e riscos inseparáveis da aplicação industrial e mesmo usurária. Na realidade, os credores do Estado não dão nada, pois a soma emprestada se converte em títulos da dívida, facilmente transferíveis, que, em suas mãos, continuam a funcionar como se fossem a mesma soma de dinheiro vivo. Porém, ainda sem levarmos em conta a classe de rentistas ociosos assim criada e a riqueza improvisada dos financistas que desempenham o papel de intermediários entre o governo e a nação, e abstraindo também a classe dos coletores de impostos, comerciantes e fabricantes privados, aos quais uma boa parcela de cada empréstimo estatal serve como um capital caído do céu, a dívida pública impulsionou as sociedades por ações, o comércio com papéis negociáveis de todo tipo, a agiotagem, numa palavra: o jogo da Bolsa e a moderna bancocracia.

Ao emprestar dinheiro para o Estado, tornando-o prisioneiro dos credores, estes, simultaneamente, ficavam com títulos de dívida que eram, eles mesmos, monetizados, colocados a funcionar nos circuitos monetários enquanto título de dívida. Marx já atentava, de maneira parcial, o quanto a dívida pública é um mecanismo de monetização, de emissão. Entretanto, tudo isso acontecia (e, por vezes, ainda acontece), em favor do capital e dos capitalistas. A dívida pública é a origem do moderno sistema financeiro, e é dela que podemos tirar as origens da primazia do capital financeiro sobre o industrial, na medida em que da dívida pública, ou seja, do Estado, nasce a riqueza do setor financeiro. Holland chega a afirmar que a

origem da superioridade das finanças sobre a indústria se dá justamente nesse imbricamento com o Estado, que, complementamos, se dá pela dívida pública.

o capital financeiro tem primazia efetiva histórica e atual sobre o capital industrial e [...] o poder do capital financeiro deriva menos de sua posição de superioridade em relação ao capital industrial do que de sua imbricação com o Estado, que sempre desempenhou e continua a desempenhar um papel indispensável na criação e legitimação da dívida infinita e nos consequentes processos de acumulação de capital, tanto ‘primitivo’ como ‘fictício’ (HOLLAND, 2014, p. 106-7).

Ao menos na época em que escrevia Marx, com conversão entre moeda e ouro, mas em certo sentido ainda hoje, na medida em que os Estados, por pressão ou de forma voluntária, decidem buscar superávits e não desejam aumentar em demasia a sua taxa dívida/PIB, a dívida pública é sistematicamente conectada com a necessidade do aumento de impostos, o que prejudica, no mais das vezes, a população pobre. Marx já notara esse mecanismo e, inclusive, salientava que ele seria intencionalmente projetado para o disciplinamento dos trabalhadores e pobres:

Como a dívida pública se respalda nas receitas estatais, que têm de cobrir os juros e demais pagamentos anuais etc., o moderno sistema tributário se converteu num complemento necessário do sistema de empréstimos públicos. Os empréstimos capacitam o governo a cobrir os gastos extraordinários sem que o contribuinte o perceba de imediato, mas exigem, em contrapartida, um aumento de impostos. Por outro lado, o aumento de impostos, causado pela acumulação de dívidas contraídas sucessivamente, obriga o governo a recorrer sempre a novos empréstimos para cobrir os novos gastos extraordinários. O regime fiscal moderno, cujo eixo é formado pelos impostos sobre os meios de subsistência mais imprescindíveis (portanto, pelo encarecimento desses meios), traz em si, portanto, o germe da progressão automática. A sobrecarga tributária não é, pois, um incidente, mas, antes, um princípio. Razão pela qual na Holanda, onde esse sistema foi primeiramente aplicado, o grande patriota de Witt o celebrou em suas máximas como o melhor sistema para fazer do trabalhador assalariado uma pessoa submissa, frugal, aplicada e... sobrecarregada de trabalho (MARX, 2013, p. 826).

4.2.3 A conjunção trabalho-capital

“Após” a acumulação primitiva, tanto sem sentido histórico quanto em sentido transcendental, aparecem como resultado dois fluxos independentes e separados: o proletariado livre e a riqueza abstrata: “No coração d’*O Capital*, Marx mostra o encontro de dois elementos ‘principais’: de um lado, o trabalhador desterritorializado, devindo trabalhador livre e nu, tendo para vender a sua força de trabalho; do outro, o dinheiro descodificado, devindo capital e capaz de comprá-la” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 298). A acumulação primitiva cria e mantém, por diferentes vias, esses dois fluxos. A análise de Deleuze & Guattari sobre esse ponto é bastante devedora de Balibar:

A análise da acumulação primitiva não é pois, no sentido estrito, mais que a *genealogia dos elementos que constituem a estrutura do modo de produção capitalista*. [...] A análise da acumulação primitiva é por isso fragmentada: a genealogia não se faz a partir de um resultado global, mas distributivamente, elemento

por elemento, e sobretudo ela considera separadamente a formação dos *dois* elementos principais que entram na estrutura capitalista: o trabalhador ‘livre’ (história da separação do produtor e dos meios de produção) e o capital (história da usura, do capital mercantil etc.) (BALIBAR, 1980, p. 243. Grifo no original).

Entretanto, o essencial do capitalismo é a reunião desses dois fluxos na produção. A genealogia pensa o *encontro* dos elementos identificados a partir de sua *conjunção*²⁶² contingente (BALIBAR, 1980, p. 245). Como o autor coloca (BALIBAR, 1980, p. 212-3. Grifo no original),

na análise da ‘combinação’ não tratamos de homens concretos, mas apenas de homens na medida em que desempenham certas funções determinadas na estrutura — *portadores* de força de trabalho [...]; — *representantes* do capital. [Marx] empregou sistematicamente para designar esses indivíduos, o termo *Träger*, que se traduziu no mais das vezes em francês por *supporte* (*support*)²⁶³. Os homens só aparecem na teoria sob a forma de suportes das relações implicadas na estrutura, e as formas de sua individualidade como efeitos determinados da estrutura.

Deleuze & Guattari insistem, na sequência genealógica de Balibar, que o trabalho e o dinheiro se tornam “livres” por caminhos diferentes e independentes:

cada um destes elementos põe em jogo vários processos de descodificação e de desterritorialização com origens muito diferentes. *No caso do trabalhador livre*, temos a desterritorialização do solo por privatização; a descodificação dos instrumentos de produção por apropriação; a privação dos meios de consumo por dissolução da família e da corporação; por fim, a descodificação do trabalhador em proveito do próprio trabalho ou da máquina. *No caso do capital*, temos a desterritorialização da riqueza por abstração monetária; a descodificação dos fluxos de produção pelo capital mercantil; a descodificação dos Estados pelo capital financeiro e pelas dívidas públicas; a descodificação dos meios de produção pela formação do capital industrial etc. (2010 [1972], p. 299. Grifos nossos).

A relação entre os dois fluxos, em sua conjunção, é complexa, pois, por um lado, o desenvolvimento do trabalho abstrato é necessário para que o registro monetário se amplifique e, por outro, o trabalho abstrato só devém realmente abstrato pela abstração da moeda.

A inscrição comercial e monetária permanece sobrecodificada, e até reprimida pelas características e modos de inscrição anteriores de um *socius* considerado sob seu modo de produção específico, que não conhece e nem reconhece o trabalho abstrato [a feudalidade]. Como diz Marx, [o trabalho abstrato] é certamente o mais simples e o mais antigo nexos da atividade produtora, mas só aparece como tal e devém praticamente verdadeiro na máquina capitalista moderna. Eis porque a inscrição comercial monetária não dispunha, antes, de um corpo próprio e se inseria tão só nos intervalos do corpo social preexistente (2010 [1972], p. 301-2).

²⁶² Cf. a citação de Balibar em (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 299, n. 76), em que se grifam os termos “conjunção” e “encontro”. Deleuze & Guattari dão muita importância e centralidade à colocação de Balibar sobre a *conjunção* através de um encontro contingente entre capitalista e trabalhador, mas pode-se pensar que sua leitura é influenciada também pelos desenvolvimentos de Balibar sobre a *combinação* dos diferentes fatores de um modo de produção, que é colocada inclusive como uma combinatória virtual que precisa ser atualizada. Entretanto, Deleuze & Guattari pretendem se distanciar de uma combinatória estruturalista e, por mais que os próprios Balibar e Althusser critiquem essa forma de combinatória formal, Deleuze & Guattari podem ter preferido ficar apenas com o termo *conjunção* para se diferenciar da onda estruturalista.

²⁶³ “as máscaras econômicas das pessoas não passam de personificações das relações econômicas, e [...] as pessoas se defrontam umas com as outras como suportes [*Träger*] dessas relações” (MARX, 2013, p. 160).

A mercadificação, na face da moeda e da mercadoria, também são essenciais no processo de abstração: “Mesmo antes da máquina de produção capitalista estar montada, a mercadoria e a moeda operam uma descodificação dos fluxos por abstração” (2010 [1972], p. 301 [268]). Abstração (outro nome possível da descodificação), para Deleuze & Guattari, deve ser entendida como um processo *real e objetivo*: “a abstração que acompanha o valor de troca da forma-mercadoria é tudo menos uma mera ideia ou pensamento. É uma ‘abstração real’²⁶⁴ que tem forma material (na própria mercadoria e no ato material de troca) e tem consequências materiais no mundo social e não apenas nas mentes dos indivíduos” (PFEIFER, 2017, p. 257). Entretanto, os autores insistem, o dinheiro tem uma função mais fundamental que a mercadoria nesse processo:

Primeiramente, a troca simples inscreve os produtos mercantis como os *quanta* particulares de uma unidade de trabalho abstrato. É o trabalho abstrato que, posto na relação de troca, forma a síntese disjuntiva [segunda síntese, de registro] do movimento aparente da mercadoria, pois ele se divide nos trabalhos qualificados [concretos] aos quais corresponde tal ou qual *quantum* determinado. Porém, somente quando um ‘equivalente geral’ aparece como moeda é que se chega ao reino da *quantitas*, quantidade que pode ter todos os tipos de valores particulares ou valer para todos os tipos de *quanta* (2010 [1972], p. 301).

Ou seja, o movimento mais importante é aquele da descodificação pela moeda, não o da mercadoria. Essa ênfase reflete a posição que atravessa a obra de Deleuze & Guattari: tratar sobretudo do dinheiro e pouco da mercadoria (além de evitar falar em “valor”)²⁶⁵.

O papel das linhas de desterritorialização é fundamental para entender o surgimento e a sustentação prolongada do capitalismo, pois “somente quando um fluxo é desterritorializado ele consegue fazer sua conjugação com outros fluxos, que o desterritorializam por sua vez e

²⁶⁴ A referência aqui é à obra de Alfred Sohn-Rethel: “A essência da abstração da mercadoria, entretanto, é que ela não é induzida pelo pensamento; não se origina na mente dos homens, mas em suas ações. E, no entanto, isso não dá à ‘abstração’ um significado meramente metafórico. É uma abstração em seu sentido literal preciso. O conceito econômico de valor dele resultante é caracterizado por uma completa ausência de qualidade, uma diferenciação puramente pela quantidade e pela aplicabilidade a todo tipo de mercadoria e serviço que pode ocorrer no mercado... Ele não existe em nenhum outro lugar senão na mente humana, mas não brota dela. Ao contrário, é de caráter puramente social, surgindo na esfera das relações humanas espaço-temporais. [Novamente] não são as pessoas que originam essas abstrações, mas suas ações” (SOHN-RETHEL apud PFEIFER, 2017, p. 257). O mesmo trecho também é citado por Read (2003b, p. 175, n. 10) para resumir o conceito de abstração real proposto pelo autor.

²⁶⁵ “A mutação do dinheiro, cada vez mais fluido e imensurável, é o que tem determinado historicamente a disseminação dos investimentos corpóreos diretos no processo de subsunção capitalista da vida. O funcionamento da relação social do capital, portanto, é estruturado muito mais pela dinâmica do dinheiro do que por meio da teoria clássica do valor, baseada em uma metafísica naturalista do trabalho e no consequente fetichismo da mercadoria, que acaba colocando toda a atenção da crítica sobre o mecanismo de alienação e da ideologia. O mistério do capitalismo reside na dinâmica do dinheiro e não no fetichismo da mercadoria. Pois nada é mais densamente intrigante, cheio de sutilezas metafísicas e sutilezas teológicas, do que o próprio dinheiro, que passa por sucessivas transsubstanciações ao longo do desenvolvimento histórico contingente do capital” (COCCO; CAVA, 2018, p. xiv).

vice-versa” (DELEUZE; PARNET, 1998 [1977], p. 63). Aqui, mais uma vez, se mostra a pertinência da noção de contingência:

O encontro poderia não ter ocorrido; os trabalhadores livres e o capital-dinheiro continuariam existindo ‘virtualmente’ cada qual do seu lado. É que um desses elementos depende de uma transformação das estruturas agrárias constitutivas do antigo corpo social [trabalhadores], enquanto o outro depende de uma série totalmente distinta, a que passa pelo mercador e pelo usurário, tal como eles existem marginalmente nos poros desse antigo corpo (2010 [1972], p. 299).

No que concerne à essas desterritorializações e a seu encontro, o Estado terá um papel central, que explica o porquê o capitalismo ter se desenvolvido aonde e quando se desenvolveu:

Marx constrói exatamente um conceito de capitalismo, determinando os dois componentes principais, trabalho nu e riqueza pura, com sua zona de indiscernibilidade, quando a riqueza compra o trabalho. Porque o capitalismo no Ocidente antes que na China do século III, ou mesmo no século VIII? É que o Ocidente monta e ajusta lentamente estes componentes, ao passo que o Oriente os impede de vir a termo. *Só o Ocidente estende e propaga seus focos de imanência* (DELEUZE; GUATTARI, 1992 [1991], p. 126-7. Grifo no original).

Seguindo a hipótese do *Urstaat*, determinado enquanto modo de produção asiático, é afirmado que os Estados sobrecodificavam e reterritorializavam em demasia os seus fluxos para que eles pudessem se tornar livres, como requerido para o encontro capitalista. Cocco & Cava destacam essa função no que concerne ao dinheiro:

Num primeiro momento, os poderes do Estado adotaram a abordagem *échangiste* do dinheiro, pois precisavam do princípio da equivalência para mantê-lo sob controle nos circuitos sociais, ao mesmo tempo em que se constituíam como a única instância não equivalente, o superintendente e medidor transcendente que impunha uma verticalização subjacente a toda economia, uma *sobrecodificação* de cima. Até o Renascimento europeu, o soberano ou senhor feudal acabava por referir o dinheiro para si próprio, como se o valor emanasse da sua própria condição transcendente, quase-causa do seu valor. Do ponto de vista da soberania sobre os territórios, o dinheiro deveria permanecer no circuito entre os impostos e a captação do excedente de trabalho pelo Estado, para que todas as atividades econômicas pudessem ser tributadas e o excedente, endereçado ao vértice estatal (COCCO; CAVA, 2018, p. 134. Grifo no original).

Como os autores colocam, a desterritorialização monetária se constituía como uma linha de fuga em relação a esse poder sobrecodificante do Estado: “se a mutação da moeda em termos de socialização transversal é condição de existência do capitalismo, então a história das invenções monetárias foi a história de diferentes tentativas de fuga, ruptura e dissimulação, que conseguiram — *contra o Estado*, contra seu esforço contínuo em impedir fluxos decodificados — quebrar a codificação absolutista do dinheiro” (2018, p. 136. Grifo no original). Nesse sentido, parece que o dinheiro se desterritorializa e descodifica fugindo do Estado, enquanto o proletariado se desterritorializa (literalmente: perde acesso à terra), pelas mãos do Estado no ato do cercamento. O capitalismo tem, assim, suas condições transcendentais na acumulação

primitiva de riqueza líquida abstrata e no cercamento, que cria os fluxos desterritorializados, mas só se realiza efetivamente na conjunção desses mesmos fluxos na produção capitalista.

É nessa combinação ou *conjunção* entre os fluxos de trabalho e de capital que encontraremos as bases da teoria da dualidade do dinheiro de Deleuze & Guattari. Também é aqui que se fundamenta a possibilidade de pensar o dinheiro capitalista como *Ideia*:

A Ideia social é o elemento de quantificabilidade, de qualificabilidade, de potencialidade das sociedades. Ela exprime um sistema de ligações múltiplas ideais ou de relações diferenciais entre elementos diferenciais: relações de produção e de propriedade que se estabelecem não entre homens concretos, mas entre átomos portadores de força de trabalho ou representantes da propriedade. O econômico é constituído por essa multiplicidade social, isto é, pelas variedades dessas relações diferenciais (DELEUZE, 2006 [1968a], p. 264-5).

A fórmula do capital, para Deleuze & Guattari, se dá por essa relação diferencial entre os fluxos desterritorializados, nos quais um, o dinheiro (de financiamento), é mais desterritorializado que o outro, o trabalho: “É a relação diferencial Dy/Dx em que Dy deriva da força de trabalho e constitui a flutuação do capital variável, e em que Dx deriva do próprio capital e constitui a flutuação do capital constante [...]. É da fluxão dos fluxos descodificados, da sua conjunção, que decorre a forma filiativa do capital $x + dx$ ” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 302-3).

4.3 A dualidade do dinheiro

4.3.1 Do estruturalismo ao maquinismo; Do valor ao dinheiro

Deleuze passa do seu estruturalismo virtual e ontologizante do fim dos anos 1960 ao seu maquinismo, em pareceria com Guattari, no mesmo passo em que a sua reflexão econômica passa do conceito de valor ao conceito de dinheiro. Deleuze, em *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, utilizando a mesma metodologia presente em *Lógica do sentido e Diferença e repetição*, a partir de Althusser e, sobretudo, de Macherey (1979) (cf. STOLZE, 1998), pensava o valor como objeto = x que circula como efeito de estrutura entre duas séries convergentes (duas séries de mercadorias, ou uma de dinheiro e outra de mercadorias).

É evidente que a casa vazia de uma estrutura econômica, como troca de mercadorias, deve ser determinada de forma inteiramente diferente: ela consiste em ‘algo’ que não se reduz nem aos termos da troca, nem à própria relação de troca, mas que forma um terceiro eminentemente simbólico em perpétuo deslocamento, e em função do qual vão definir-se as variações de relações. Tal é o *valor* como expressão de um “trabalho *em geral*”, para além de toda qualidade empiricamente observável, lugar da questão que atravessa ou percorre a economia como estrutura (DELEUZE, 2006 [1967c], p. 242. Grifo no original).

Nessa passagem é referido o texto de Macherey em *Ler o capital*. Nesse texto, o autor chega a colocar que “*não se terá de levar em conta a forma moeda para definir o valor*” (1979, p. 196. Grifo nosso). Nesses textos, em que se pode dizer que Deleuze “faz um filho pelas costas” do estruturalismo, não aparece a moeda ou o dinheiro. O dinheiro só poderá aparecer na trajetória de Deleuze com o encontro com Guattari e a introdução do conceito de máquina. Vejamos.

No texto intitulado “Máquina e estrutura”, que motivou o encontro inicial de Deleuze & Guattari, uma resenha feita por Guattari de *Diferença e repetição e Lógica do sentido*, escrita a pedido de Lacan e apresentada em seu seminário em 1969, Guattari percebe a necessidade de passar da estrutura à máquina. Em uma fundamental nota, ele coloca:

Das três condições mínimas de uma estrutura em geral estabelecidas por Deleuze, conservamos apenas as duas primeiras: 1º É preciso haver pelo menos duas séries heterogêneas em que uma será determinada como significante e a outra como significado. 2º Cada uma dessas séries é constituída de termos que só existem a partir das relações que mantêm uns com os outros. *A terceira condição, ‘as duas séries heterogêneas que convergem para um elemento paradoxal que é como um seu ‘diferenciante’ deveria, pelo contrário, ser remetida exclusivamente à ordem da máquina* (GUATTARI, 2004 [1969], p. 309, n. 1. Grifo nosso).²⁶⁶

O “elemento paradoxal” ou “diferenciante” do qual fala Guattari é o “objeto = x”, que circula na casa vazia, em um de seus muitos nomes. O objeto = x é o que diferencia as séries e mantém a estrutura em “perpétuo desequilíbrio” (DELEUZE, 1974 [1969a], p. 42). Assim, Deleuze já tencionava o estruturalismo ao seu limite. Lapoujade percebe bem como esse estruturalismo bastardo de Deleuze, mobilizado pelos “movimentos aberrantes” do objeto = x, é a condição da passagem para o maquinismo, que só acontece graças a Guattari:

Deleuze não busca algo fora da estrutura, busca o fora ou o avesso da estrutura. O estruturalismo se torna transcendental desde que reconduza a estrutura ao seu limite — ou sua Ideia: a anarquia como o avesso do social, o monstro como o avesso do organismo, o imemorial como o avesso da memória etc. Sem dúvida, essa é uma das razões que vai favorecer a passagem do estruturalismo ao maquinismo em Deleuze. [...] Pelo menos é o que detecta Guattari em sua penetrante leitura de *Lógica do sentido*. Não lhe escapou que os movimentos aberrantes não têm nada de estrutural, que já sejam de natureza maquínica. O que Guattari vê é que Deleuze *busca uma máquina na estrutura*. Não se deve concluir daí uma oposição entre estrutura e máquina. Em vez disso, trata-se de operar uma espécie de *reversão* interna, no sentido em que a máquina constitui o avesso ou o fora da estrutura. É virando a estrutura do avesso que se descobre a maquinaria (2015, p. 129-30. Grifo no original).

O objeto = x, “sempre ‘faltando ao seu lugar’”, era simultaneamente um “indício de um funcionamento maquínico” e uma limitação do projeto que introduzia uma “nova

²⁶⁶ A citação feita por Guattari ao comentar a terceira condição é ao *Lógica do sentido*. Para textos que comentem essa passagem da estrutura à máquina, dando destaque à operação de Guattari cf. (THORNTON, 2017; CAMPBELL, 2022; SMITH, 2006).

transcendência” através de uma “inacessibilidade de direito” (2015, p. 144). Guattari percebe que o objeto = x não pertence às séries estruturais, mas a uma outra dimensão, que é condição da própria estrutura e lhe dá o motor de seu movimento em desequilíbrio. Ele nomeia essa instância de *máquina*.

Como isso se reflete na questão do valor e do dinheiro? Embora esse mecanismo já esteja em funcionamento em *O anti-Édipo*, é em um texto de 1975, intitulado “Dois regimes de loucos”, aonde Deleuze explicita a mudança. Deleuze não fala mais apenas em séries, mas em *linhas*, havendo três tipos. Usando a imagem da marionete, ele comenta que há uma primeira linha, *vertical, abstrata*, que define os seus movimentos concretos. Em seguida temos uma linha de segmentos leves, os movimentos suaves da marionete, os pequenos gestos. Por fim, a terceira linha é a de uma segmentaridade dura, “que corresponde aos momentos da história, representados pelo jogo das marionetes” (DELEUZE, 2016 [1975a], p. 16). O fundamental é que Deleuze insiste que as relações biunívocas e os entrelaçamentos binários “*de que nos falam os estruturalistas*” passam entre a segunda e a terceira linhas (que poderíamos dizer *horizontais*), de segmentaridade dura e mole. *Entre a primeira linha, vertical e abstrata, e a segunda e a terceira, concretas, nunca há relação biunívoca ou entrelaçamento binário* (2016 [1975a], p. 15-6). É então que Deleuze dá o sistema monetário e bancário como exemplo de funcionamento dessas linhas:

Um banqueiro, o poder bancário no capitalismo, é um pouco a mesma coisa. É bem conhecido que existem duas formas do dinheiro, mas elas às vezes são mal situadas. Existe o dinheiro como estrutura de financiamento, ou até mesmo criação e destruição monetárias: quantidade não realizável, linha abstrata ou mutante, com suas singularidades. E depois, uma segunda linha completamente diferente, concreta, feita de curvas sensíveis: o dinheiro como meio de pagamento, segmentarizável, afetado pelos salários, pelo lucro, pelos juros etc. E esse dinheiro como meio de pagamento vai implicar, por sua vez, uma terceira linha segmentarizada, o conjunto dos bens produzidos numa dada época, de equipamento e de consumo (estudos de Bernard Schmitt, Suzanne de Brunhoff etc.). O poder bancário está no nível de conversão entre a linha abstrata, estrutura de financiamento, e as linhas concretas, meios de pagamento-bens produzidos. A conversão se opera no nível dos bancos centrais, do estalão-ouro [padrão ouro], do papel atual do dólar etc. (2016 [1975a], p. 16).

Ou seja, o dinheiro bancário, de financiamento, representa a linha abstrata, *vertical*, a instância maquinica, que determina as relações biunívocas entre as duas linhas concretas, o movimento do objeto = x (valor) entre as séries bens produzidos-meio de pagamento, mercadoria-dinheiro (enquanto poder de compra). O dinheiro preside ao valor, assim como a máquina à estrutura.

A passagem do estruturalismo para o maquinismo faz a passagem da teoria do valor como objeto = x para a teoria dos dois dinheiros como relação diferencial efetuada pela máquina capitalista, pela linha abstrata da máquina abstrata. O essencial deixa de estar na circulação do

valor (enquanto objeto = x) entre as séries mercadoria e moeda para se tornar a transformação abstrata de um dinheiro no outro, que preside a própria separação das séries estruturais. A passagem do estruturalismo aberrante de Deleuze ao maquinismo de Guattari, ponto inicial do que se tornará o maquinismo de ambos em *O anti-Édipo*, é também a passagem do valor ao dinheiro, da abstração insuficiente do valor até a abstração superior constituída pela teoria dos dois dinheiros. O conceito de valor é homogeneizante. É abstrato, mas perde a gênese de sua própria abstração, que se dá pela linha abstrata. Portanto, não é abstrato o suficiente. O dinheiro, nesse sentido, quando captado em sua natureza dual, é mais abstrato que o valor. “Não é, então, que ‘valor’ é um conceito abstrato demais; antes, não é abstrato o suficiente” (MANDARINI, 2006, p. 92)

Podemos dizer que ainda há estrutura em *Capitalismo e esquizofrenia*, mas à estrutura é colocado o problema de sua “estruturalidade” (CAMPBELL, 2022, p. 230), de sua construção enquanto estrutura, o que envolve o problema da mudança e do motor da mudança, a sua determinação maquínica. Assim, “nunca podemos dissociar os processos maquínicos das estruturas de reterritorialização” (GUATTARI, 2016, p. 20. Grifo nosso). Desse modo, o dinheiro de financiamento é maquínico, desterritorializante e desterritorializado, enquanto as séries de mercadoria e dinheiro de pagamento, nas quais circula o objeto = x (valor), são estruturais e reterritorializantes.

4.3.2 A crítica da troca

Essa passagem do valor ao dinheiro, à dualidade do dinheiro, está fundamentalmente ligada à rejeição, por Deleuze & Guattari, da perspectiva da troca. Já vimos como isso se dava na máquina primitiva, agora vejamos sobre a capitalista. Em aula, Deleuze comenta que não se deve partir de um conceito de valor de uso, pois este sempre já está vinculado a um valor de troca. Entretanto, ele também salienta que partir do valor de troca (como faz Baudrillard, a quem ele está comentado) é igualmente insuficiente: “Em economia, tomar como ponto de partida o valor de troca é a catástrofe, posto que o dinheiro mesmo não intervém no valor de troca nem dá à mercadoria sua forma senão em função de um fluxo de outro tipo” (DELEUZE, 2021, p. 273-4). Como o valor, o valor de troca e a troca também são rejeitados como instâncias conceitualmente primordiais. O próprio Marx, segundo Deleuze, hesitava a respeito da troca:

me parece que a troca, no marxismo, é uma noção extraordinariamente ambígua e confusa, porque traz consigo, como conceito, o tema de uma certa igualdade entre coisas trocadas ou trocáveis. Marx o diz claramente: de fato e de direito, o problema

da troca é que aquilo que se troca não são coisas iguais; economicamente há um caráter fundamentalmente desigual da troca econômica (2021, p. 251).

Esse caráter desigual é, justamente, a desigualdade entre valores de uso, qualitativamente distintos e imensuráveis; por isso a troca ou o valor de troca reintroduzem o valor de uso à contrabando, não sendo uma forma efetiva de ultrapassá-lo. Com o conceito de valor, entretanto, Marx fundamenta a troca:

Todo o problema marxista do mais-valor vem dali: como dar conta da desigualdade da troca? E a resposta de Marx é uma resposta aritmética. Uma vez que é colocado o problema em termos de troca, só pode ser uma resposta aritmética a que dá conta da desigualdade da troca. Só pode haver resposta aritmética porque a troca derrama de direito esta espécie de postulado de igualdade. Se tratará então de dar conta, a partir da noção de uma igualdade pressuposta de direito, de uma desigualdade afirmada de fato (2021, p. 251-2).

Entretanto, Deleuze insiste, Marx ultrapassa a sua própria ambiguidade, afirmando a troca, mas, sobretudo, algo além dela: “Quando Marx fala de troca, a trata como uma forma abstrata, não há nenhuma sociedade que funcione assim. [...] [é] absolutamente necessário substituir a troca por outro mecanismo” (2021, p. 252). *O que atravessa uma sociedade não é um circuito de troca, mas um aparato diferencial, que não remete à aritmética, mas ao cálculo diferencial.*

A questão não são as quantidades iguais ou desiguais, pois esse é o problema da troca, e uma formação econômica nunca funciona desse modo. O que funciona em uma formação econômica são as potências diferentes das quantidades, quer dizer, dos fluxos que atravessam o campo social. [...] A relação diferencial é, precisamente, uma relação que permite confrontar e comparar quantidades que não são da mesma potência (2021, p. 252-3).

O dinheiro é mais abstrato que o valor no sentido de que ele é um sistema de potências diferentes, enquanto o valor e o valor de troca só se dão entre potências iguais. Então, enquanto o valor de uso é segundo em relação ao valor de troca, este é segundo em relação às relações diferenciais entre quantidades de potências irreduzíveis (2021, p. 253): “o fluxo de troca que pressupõe a moeda poder de compra deriva de uma relação diferencial com um fluxo de outra potência” (2021, p. 255). Não é que não há valor, mas ele é produzido por essa relação entre fluxos diferenciais de dinheiro de financiamento e de pagamento: “O importante para Deleuze é que existem dois fluxos de poder diferentes em relação. Isso é o que não pode faltar para que haja *gênesis*, produção, *valor*. Na relação diferencial financeira, o fluxo com maior poder é a moeda de financiamento e o fluxo com menor poder é a moeda de pagamento” (FERREYRA, 2019, p. 93. Grifo no original).

4.3.3 Os dois dinheiros

Como bem atenta Dodd em seu *Social life of money* (2014, p. 236), a teoria da dualidade do dinheiro proposta por Deleuze e Guattari abarca tanto as teorias do dinheiro como mercadoria quanto as do dinheiro como crédito/dívida. O dinheiro enquanto meio de pagamento é compatível com as teorias do escambo, enquanto o dinheiro de financiamento reflete o poder de criação de dinheiro pelo banco próprio da emissão de uma dívida. A originalidade de Deleuze & Guattari está em não tomar as duas teorias como contraditórias, mas como complementares, visto que apontam ao “*mesmo dualismo fundamental do dinheiro*” (DODD, 2014, p. 236. Grifo no original). Entretanto, enquanto Dodd comenta que haveria uma tensão constante entre os dois dinheiros, se acompanharmos o método de Deleuze & Guattari teremos que o fluxo mais desterritorializado domina o menos desterritorializado, e que é o dinheiro de financiamento (“capital”) que coloca o dinheiro meio de pagamento em movimento.

A teoria dos dois dinheiros acompanha uma leitura singular do mais-valor marxiano. Da mesma forma que os dois fluxos de dinheiro são entendidos como em uma relação diferencial entre fluxos heterogêneos, de potência diferente, serão assim entendidos o capital e o trabalho.

Os dois autores ressaltam que Marx não está apenas demonstrando em termos quantitativos o caráter absolutamente assimétrico da relação trabalho versus capital, como descreve, inicialmente, a equação $A' - A = \text{mais-valor}$. Para eles existe, sobretudo, um elemento qualitativo, já que a diferença que o mais-valor expressa é, mais do que uma diferença de grandezas, uma diferença de ordem de grandezas. [...] Assim, a leitura que Deleuze e Guattari fazem da maneira como Marx coloca o problema do mais-valor introduz algo de original. Eles afirmam que, depois de uma descrição quantitativa do mais-valor, Marx descreve uma espécie de “outro mais-valor”, apresentando-o como uma diferença qualitativa fundamental na relação entre capital e trabalho. Essa diferença qualitativa é identificada, então, como uma “relação diferencial”, mais uma vez utilizando-se uma expressão que Marx não utiliza. Mas por que o termo diferencial? Porque se trata de uma relação entre dois fluxos de naturezas completamente distintas, que se encontram e se conjugam na formação do capitalismo (GUÉRON, 2020, p. 199-200).

Deleuze & Guattari afirmam que há em Marx uma teoria *aritmética* do mais-valor, mas que deve ser submetida a uma, mais fundamental, teoria *diferencial*²⁶⁷ do mais-valor²⁶⁸. A relação diferencial então passa de um para o outro dos pares:

Os dois fluxos concernidos são heterogêneos mas ao mesmo tempo são como duas partes do capital: capital constante e capital variável. Do fluxo de capital-dinheiro convertível em meios de produção, uma parte é convertível em capital constante e a outra parte em compra de força de trabalho, ou seja, em capital variável. *Então não há dúvida de que é necessário que a dualidade qualitativa desses fluxos voltaremos a encontrar na moeda.* Ainda mais, que o mecanismo da moeda nos faça avançar no tipo de relações que há entre os dois (DELEUZE, 2021, p. 71-2. Grifo nosso).

Essa *incomensurabilidade ou assimetria fundamental entre trabalho e capital, e entre os dois dinheiros*, não é outra coisa que a radical crítica da perspectiva troquista, que em Smith, por exemplo, mas na ideologia liberal enquanto tal, pensa o salário ou a renda do trabalho como uma simples troca entre a força de trabalho vendida e a recompensa monetária. Do ponto de vista do trabalhador que recebe o salário, isto é até “verdadeiro”, enquanto manifestação do movimento objetivo aparente do capital, mas é uma verdade parcial, explicada pelo fato de que o dinheiro, para o trabalhador, ser efetivamente, e apenas, meio de troca, meio de pagamento;

²⁶⁷ A possibilidade de pensar o mais-valor em termos diferenciais já teria sido antevista pelo próprio Marx, embora a aritmética tenha imperado na história do marxismo. Segundo Cooper (2017, p. 321-2, n. 22), os *Grundrisse* possuem um claro interesse na questão do cálculo diferencial e de matemáticas não lineares.

²⁶⁸ O que Guéron chama de leitura quantitativa do mais-valor é o que Althusser e Deleuze & Guattari chamam de aritmética, e o que ele chama de qualitativa é a diferencial. Sobre a diferença entre a diferença aritmética e a diferença qualitativa (relação diferencial) na leitura do mais-valor marxiano (cf. DELEUZE, 2021, p. 70-1). Althusser também apontava nessa direção crítica ao mais-valor aritmético: “Ao ler a Seção 1 do Livro 1 de *O Capital*, você encontra uma apresentação teórica do mais-valor: é uma apresentação aritmética, na qual o mais-valor é calculável, definido pela diferença (em valor) entre o valor produzido pela força de trabalho, por um lado, e o valor das mercadorias necessárias para a reprodução dessa mesma força de trabalho (salários), por outro. E nessa representação aritmética do mais-valor, a força de trabalho figura pura e simplesmente como uma mercadoria. É claro que essa apresentação aritmética do mais-valor obedece à ordem de exposição seguida por Marx: ela depende, portanto, de seu ‘ponto de partida’ e das distinções posteriores (capital constante transferindo uma parte de seu valor para a mercadoria, capital variável investido em força de trabalho). Mesmo que aceitemos esse ponto de partida, esse começo e essas distinções, ainda seríamos forçados a notar que a apresentação do mais-valor como mera quantidade calculável – que, portanto, ignora completamente as condições de extração do mais-valor (condições de trabalho) e as condições de reprodução da força de trabalho – pode levar a uma tentação muito forte: pois esta apresentação (aritmética) do mais-valor pode ser tomada como uma teoria completa da exploração, levando-nos a negligenciar as condições de trabalho e de reprodução. Marx fala, porém, dessas condições – mas em outros capítulos desta obra, os chamados capítulos ‘concretos’ ou ‘históricos’, que na verdade se situam fora da ordem da exposição (os capítulos sobre a jornada de trabalho, sobre a manufatura e indústria moderna, sobre a acumulação primitiva etc.). Isso naturalmente coloca a questão dos pressupostos e conceitos vinculados a essa ‘ordem de exposição’, que produziram certas consequências práticas. Você pode, de fato, questionar seriamente se esse mal-entendido sobre a apresentação aritmética do mais-valor, tomado como uma teoria completa da exploração, não constituiu finalmente um obstáculo teórico e político, na história do movimento operário marxista, para uma compreensão correta do condições e formas de exploração, e se esta concepção restritiva da exploração (como uma quantidade puramente calculável) e da força de trabalho (como uma simples mercadoria) não contribuiu em parte para uma clássica divisão de tarefas na luta de classes entre a luta econômica e a luta política, portanto a uma concepção restritiva de cada forma de luta, que começou a dificultar, e ainda hoje impede a ampliação das formas de luta de toda classe trabalhadora e popular” (ALTHUSSER, 1979, p. 234).

mas essa não é toda a verdade, visto que na operação do mais-valor há a relação diferencial entre o dinheiro de troca e o capital de potência, dinheiro germinativo e, portanto, “não troca”, “troca desigual” ou “troca impossível”. Entretanto, o que é *potência* do trabalho vivo, da atividade vital, de conservar e produzir valor diante do trabalho morto do capital, aparece no dinheiro de forma invertida, como se a potência fosse fruto do dinheiro, tornado capital. O mecanismo monetário é a forma da transfiguração miraculante do trabalho vivo no fetiche do capital-dinheiro. O produto da potência do trabalho vivo aparece como fruto do capital. Assim, o mais valor

não pode ser definido pela diferença entre o valor da força de trabalho e o valor criado pela força de trabalho, mas pela incomensurabilidade entre dois fluxos que são, todavia, imanentes um ao outro, pela disparidade entre dois aspectos da moeda que os exprimem, e pela ausência de limite exterior à sua relação, um medindo a verdadeira capacidade econômica, o outro medindo o poder de compra determinado como ‘rendimento’ [*revenu*]. O primeiro é o imenso fluxo desterritorializado que constitui o corpo pleno do capital (2010 [1972], p. 315).

A passagem de uma concepção aritmética a uma concepção diferencial, aqui, possibilita entender a função fundamental que o dinheiro tem na efetivação do mais-valor, na medida em que “o salário não é uma forma de compra, é uma mutação de uma forma moeda à outra” (DELEUZE, 2021, p. 73). O mais-valor “não é matematicamente determinável” (isto é, aritmeticamente determinável) — pensar nos termos aritméticos é já conceder ao capital, à imagem ortodoxa. Isto é indício do fato, que os economistas e capitalistas gostariam de esconder, de que

o dinheiro que entra no bolso do assalariado não é o mesmo que se inscreve no balanço de uma empresa. Num caso, impotentes signos monetários de valor de troca, um fluxo de meios de pagamento relativo aos bens de consumo e aos valores de uso, uma relação biunívoca entre a moeda e uma gama imposta de produtos (‘a que eu tenho direito, o que me cabe, é meu...’); no outro caso, signos de potência do capital, fluxos de financiamento, um sistema de coeficientes diferenciais de produção que dá testemunho de uma força prospectiva ou de uma avaliação a longo prazo, não realizável *hit et nunc* [aqui e agora], e que funciona como uma axiomática de quantidades abstratas (2010 [1972], p. 303-4).

Sendo diferencial, o mais-valor, e a relação entre os dois dinheiros, testemunham sobre uma diferença imanente à relação monetária, uma heterogeneidade constitutiva. Já a aritmética, supõe quantidades homogêneas: “o número e, em primeiro lugar, a própria unidade aritmética, são o modelo do que se divide sem mudar de natureza” (DELEUZE, 2012 [1966d], p. 35). Portanto, há uma diferença de natureza entre os dois fluxos monetários, gêmea invertida, *Doppelgänger*, da diferença entre trabalho e capital: “as relações aritméticas da troca mercantil dependem de um sistema de poder completamente diferente. [...] as relações homogêneas e aritméticas da troca mercantil derivam das relações heterogêneas e diferenciais do capital”

(LITAKER, 2014, p. 43). Entretanto, mesmo sendo de natureza diferente, eles se constituem apenas em relação, como propõe o cálculo diferencial (em *A Dobra*, Deleuze insiste que a distinção real convive com a inseparabilidade dos termos (2012 [1988d], p. 184)). “A relação diferencial pode, para nossos propósitos, ser resumida com três qualificações: (1) É uma relação direta ou não mediada entre fluxos heterogêneos; (2) É uma relação constitutiva de seus termos, ou seja, a determinação qualitativa dos dois fluxos. (3) É uma relação entre dois poderes ou ordens heterogêneas” (LITAKER, 2014, p. 52). Essa aplicação da relação diferencial ao dinheiro e ao mais-valor segue a linha, iniciada em *Diferença e repetição*, de pensar a *Ideia* como a relação diferencial que preside uma dada “estrutura”, no caso, sócio-econômica, e que determina como suas séries se distribuirão: “[o] caráter indeterminado de (dx,dy) expressa uma pura ‘quantitabilidade’; a possibilidade de qualquer quantidade discreta deriva antes da relação na qual ela se constitui, sendo sempre determinada em um contínuo de variação onde não há ainda números, quantidades determináveis: não 1,2,3... mas um fluxo” (VEIGA, 2018, p. 73). Assim, o fluxo de financiamento, que Deleuze & Guattari também chamam fluxo *mutante*, diferencial, preside a diferenciação em “magnitudes” aritméticas. Como coloca Deleuze em aula,

A condição da relação diferencial é que as duas magnitudes consideradas heterogêneas, qualitativamente distintas, não sejam da mesma potência. É necessário que uma seja uma potência e a outra uma simples magnitude. Devemos captar a natureza dos fluxos e sua relação na moeda. Queria propor um princípio: A moeda, por essência, joga como sobre dois esquemas cuja coexistência vai ser a base mais geral dos mecanismos do capitalismo (2021, p. 72).

A teoria dos dois dinheiros e a inspiração para a teoria monetária do mais-valor diferencial, Deleuze & Guattari encontram em dois economistas: Suzanne de Brunhoff e

Bernard Schmitt²⁶⁹. Embora Deleuze & Guattari afirmem que ambos contribuem com uma teoria da dualidade do dinheiro, a presença de cada um desses autores tem um acento diferente: Brunhoff é utilizada sobretudo para falar de uma *dissimulação* objetiva do dinheiro entre as suas duas formas, enquanto Schmitt é utilizado mais para falar da força “produtiva” do fluxo de financiamento, ou fluxo *mutante* (a expressão é dele). A leitura de Deleuze & Guattari, entretanto, mistura os dois, como se fizessem leituras convergentes do papel da moeda na economia.

Cocco & Cava, inspirados por Deleuze & Guattari, colocam que,

para B. Schmitt, o capitalismo implica, portanto, uma dissimulação profunda e estruturante ao colocar em relação a variação particular de cada fluxo (salário/poder de compra = ∂x e moeda/capital = ∂y). Isso dá origem a uma função diferencial e não apenas uma simples diferença. O que importa não é exatamente um fluxo relacional, mas a relação diferencial entre os fluxos, que é a produtividade ao enésimo grau. A lógica é relacional e produtiva: não se resume a dois termos preexistentes que, uma vez em relação, variam; ao contrário, ambos são, na verdade, variações que se relacionam entre si, o que faz com que essa relação seja fluentemente produtiva. Assim, o mais-valor é extraído do elemento diferencial $\partial x / \partial y$, uma função volumétrica, que acaba resultando em uma torrente de mais-valor (2018, p. 137. Grifo no original).

Assim, Schmitt, como Brunhoff, dão papel central a função do banco (ainda que, talvez, Brunhoff acentue mais o papel dos bancos centrais e Schmitt o dos bancos privados). “Schmitt afirma que os fluxos que vão dos bancos às empresas sofrem ‘mutações’: da criação de dinheiro pelos bancos à sua transformação em poder de compra para os trabalhadores, à venda de produtos pelas empresas e ao refluxo final para o banco, o dinheiro muda de forma de várias

²⁶⁹ Segundo Ferreyra (2019), entretanto, nem Schmitt nem Brunhoff dizem exatamente o que Deleuze & Guattari dizem através deles (pensemos na tática do filho pelas costas). Segundo Ferreyra, Brunhoff diz que há dois dinheiros, mas os unifica pelo conceito de valor. Deleuze & Guattari, como já vimos, sentem a necessidade de passar do dinheiro ao valor, justamente por o valor ser uma categoria homogeneizante em demasia, que coloca sob mesma lógica os dois fluxos heterogêneos de moeda. Schmitt, de seu lado, diz que há efetivamente dois dinheiros, mas que o dinheiro só funciona integrando as suas diferentes formas em um único fluxo, um fluxo mutante, pois se “transmuta” em suas diferentes formas. Nosso estudo não se aprofunda na questão dos “acertos” ou “erros” interpretativos de Deleuze & Guattari em relação à obra de Schmitt e de Brunhoff. Sobre isso referimos a (KERSLAKE, 2015). Apresentamos, entretanto, rápidas críticas ao estudo de Kerslake: O autor lamenta um abandono do marxismo na passagem de *O anti-Édipo a Mil Platôs*, correlato da passagem da preponderância de Brunhoff à de Schmitt. Ele afirma que Schmitt possui uma teoria que confere poderes angelicais ao dinheiro, e rejeita a teoria do valor-trabalho, sugerindo que Deleuze & Guattari fazem o mesmo na dita passagem. Entretanto, toda a avaliação de Kerslake nos parece falha por partir de uma concepção substancialista e ultrapassada do valor-trabalho. Além disso, ele rejeita a colocação de Deleuze de que tanto os bancos privados quanto o banco central criam dinheiro, insistindo que apenas este último o faria, mas não fornece explicação suficiente. Por fim, por não fazer qualquer menção à tradição cartalista, ele não entende a posição que Deleuze & Guattari conferem ao Estado e ao imposto, e afirma que isso seria uma simples reprodução de uma teoria (neo)liberal. A leitura liberal e cartalista do papel do Estado e do imposto na economia, entretanto, são diametralmente opostas, uma exógena e outra endógena. Ferreyra (2019) também levanta algumas dessas críticas contra Kerslake.

maneiras e deve ser entendido como um ‘fluxo mutante’²⁷⁰ (KERSLAKE, 2015, p. 49). Entretanto, em Schmitt, o “mutante” significa que há um fluxo apenas, que é transfigurado em diferentes formas, em linha de uma “integração” (FERREYRA, 2019), enquanto para Deleuze & Guattari, “mutante” significará o fluxo de financiamento, desterritorializado, potente, em sua diferença ao fluxo de poder de compra, ainda que nele de fato se transmute. Essa dimensão “mutante” do fluxo de financiamento coloca o dinheiro como parte fundamental da superfície intensiva do capital. Schmitt

insiste que a reprodução do capitalismo não se apresenta em absoluto sob a forma da reprodução extensiva, mas de forma espasmódica, sob a famosa noção capitalista — própria da economia monetária — de destruição de moeda/criação de moeda²⁷¹. E afirma que em cada esfera de destruição/criação há uma espécie de ampliação dos limites. De nenhuma maneira isto ocorre de um modo contido, mas, como tudo o que se passa sobre um corpo pleno, ocorre em intensidade (DELEUZE, 2021, p. 110).

É difícil salientar o quanto a teoria da dualidade de dinheiro, especialmente no entendimento do fluxo mutante, é devedora de Schmitt, mesmo se Deleuze & Guattari o façam ir mais longe do que ele iria. Cencini (2005, p. 88), comentando Schmitt, coloca:

Assim, o dinheiro pode ser emitido a custo zero e sem que haja limites lógicos para sua emissão (exceto, é claro, os impostos pela produção). Aplicado a esse quadro, a oferta monetária simplesmente define a capacidade que os bancos têm de fornecer uma forma numérica à economia. Qualquer que seja o número de unidades monetárias necessárias, os bancos podem emití-lo por meio de uma escrituração por partidas dobradas, sem custo e instantaneamente.

Assim, “a análise teórica quântica de Schmitt [...] concebe o dinheiro como um ativo-passivo que é instantaneamente criado e destruído cada vez que os bancos realizam um pagamento” (CENCINI, 2005, p. 93). Isso tem implicações fundamentais para o entendimento da máquina capitalista: “A sociedade organizada pelo capital é instaurada através da emissão de um jato desterritorializado de moeda, por meio da criação *ex nihilo* de fluxo monetário, que ativa todos

²⁷⁰ “Deleuze & Guattari incorporam vários *insights* pós-keynesianos em suas análises. Em particular, eles se baseiam substancialmente no economista Bernard Schmitt, que realizou uma análise provocativa e rigorosa da produção social capitalista no que diz respeito ao papel dos bancos, às funções específicas do dinheiro e à formação de lucros” (LITAKER, 2014, p. 161). “Em seu *Monnaie, Salaires et Profits*, Bernard Schmitt fornece uma descrição da lógica da criação e distribuição do dinheiro que torna clara a natureza das duas formas monetárias e sua relação. À luz da natureza monetária da produção capitalista, o processo de criação e distribuição de dinheiro é definido em termos da relação triangular entre um banco (B), uma empresa (E) e trabalhadores (W). Conforme descreve Schmitt, em resposta à demanda de uma empresa pelo financiamento de um novo período de produção, o banco remunera os trabalhadores no valor exigido pela empresa” (LITAKER, 2014, p. 168). “o dinheiro como meio de pagamento é um *estoque* e pode, portanto, ser expresso explicitamente como uma certa soma com uma duração positiva. Em contraste, o dinheiro como crédito ou financiamento é um *fluxo* que não tem duração positiva e, portanto, qualquer renderização é problemática” (LITAKER, 2014, p. 169. Grifo no original).

²⁷¹ “um banco é um centro de poder porque leva em conta o *fluxo de pagamento* entre dois agentes A e B. Se A paga a B uma quantia de \$ 500,00, o pagamento é uma transformação instantânea da conta bancária de A e de B. O pagamento é um fluxo pelo qual o banco destrói instantaneamente os \$ 500,00 registrados na conta de A e cria um depósito de \$ 500,00 na conta de B” (LITAKER, 2014, p. 63. Grifo no original).

os elementos envolvidos na atividade econômica” (COCCO; CAVA, 2020, p. 132). Ponto fundamental dessa tese, e que atravessa o argumento de nosso trabalho, é que o fluxo de financiamento se constitui como uma *criação*, em sentido forte, de dinheiro, na linha fiduciária e, sobretudo, do dinheiro como dívida. Criação pela parte dos bancos, é claro²⁷². A dívida infinita do capital se constitui nesse mecanismo:

Um economista, Bernard Schmitt, encontra estranhas palavras líricas para caracterizar este fluxo da dívida infinita: fluxo criador instantâneo que os bancos criam espontaneamente como numa dívida para com eles próprios, criação *ex nihilo* que, em vez de transmitir uma moeda prévia como meio de pagamento, escava numa extremidade do corpo pleno uma moeda negativa (dívida inscrita no passivo dos bancos), e projeta na outra extremidade uma moeda positiva (crédito da economia produtiva dos bancos), ‘fluxo de poder mutante’ *que não entra na renda [revenu] e não é destinado às compras*, disponibilidade pura, não-posses e não-riqueza (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 315-6. Grifo no original).

Deleuze & Guattari não chegam a explorar esse ponto, mas é curioso como essa dimensão de “não-posses”, “não-riqueza” do fluxo mutante é como que o complemento invertido da potência do trabalho vivo na medida em que este é entendido como constituído em uma *pobreza*: “No conceito de *trabalhador livre* já está implícito que ele é pobre: virtualmente pobre. De acordo com suas condições econômicas, ele é simples *capacidade de trabalho viva*, ou seja, dotado igualmente das necessidades da vida. Estado de necessidade em todos os aspectos, sem existência objetiva como capacidade de trabalho para sua realização” (MARX, 2011, p. 806. Grifo no original). Entretanto, como leem Negri & Hardt (2016), essa pobreza se constitui como possibilidade e como potência. Assim, a desterritorialização superior do fluxo mutante enquanto “não-posses”, “não-riqueza”, “disponibilidade pura”, aglutina em si, se reterritorializa, em um fluxo de trabalho vivo constituído pela potência da pobreza do proletariado enquanto “não-propriedade” e “pura possibilidade”. Tanto a “não-posses” do fluxo de financiamento quanto a “não-propriedade” do trabalho são índices de sua desterritorialização relativa em

²⁷² Há três teorias concorrentes que tentam explicar o que acontece quando um banco concede um empréstimo: a *teoria da intermediação financeira bancária* coloca que para fazer um empréstimo um banco transfere dinheiro de suas reservas para o tomador do empréstimo. É a teoria mais aceita atualmente pela ortodoxia. Outra posição, a *teoria das reservas fracionárias*, explica que o banco é um intermediário, mas que o sistema bancário como um todo tem a capacidade de criar dinheiro, através de transferências fracionárias entre um banco e outro, resultando em mais dinheiro do que o que havia nas reservas totais; por fim, há a *teoria da criação bancária do crédito*, que afirma que um banco, individualmente, efetivamente *cria* o dinheiro, em forma de crédito, ao conceder um empréstimo, sem que tenha de depender de qualquer reserva interna ou externa. O economista Richard A. Werner, em um fundamental artigo (2014), demonstrou empiricamente como a teoria da criação bancária do crédito é a correta, ao menos nos sistemas bancários contemporâneos. Até a década de 1930, essa era a teoria mais difundida, sendo substituída posteriormente pelas teorias das reservas fracionárias e, finalmente, pela da simples intermediação, a mais distante da verdade (cf. WERNER, 2014).

condições da produção capitalista²⁷³. Há uma virtualidade em cada fluxo que constitui a sua potência para a atualização.

Assim, a partir da relação salarial, passamos ao outro lado da dualidade monetária:

O outro aspecto da moeda representa o refluxo, isto é, a relação que ela passa a ter com os bens desde que adquire um poder de compra pela sua distribuição aos trabalhadores ou fatores de produção, pela sua repartição em rendas, e que perde desde que estes são convertidos em bens reais (então tudo recomeça com uma nova produção, que nascerá inicialmente sob o primeiro aspecto...). Ora, a incomensurabilidade dos dois aspectos, do fluxo e do refluxo, mostra que por mais que os salários nominais englobem a totalidade da renda nacional, os assalariados deixam escapar uma grande quantidade de rendas captadas pelas empresas, e que formam por sua vez, por conjunção, um afluxo, um fluxo agora contínuo de *lucro* bruto, constituindo ‘em um só jato’ uma quantidade indivisa que escorre sobre o corpo pleno, seja qual for a diversidade de suas destinações (juros, dividendos, salários de direção, compra de bens de produção etc.) (2010 [1972], p. 316).

Desse modo, a partir de Schmitt, Deleuze & Guattari dividem o sistema monetário como segue:

Fluxo — capital financeiro (fluxo criador); Refluxo — trabalhadores (poder de compra); Afluxo — Capital industrial (lucro)²⁷⁴. O essencial é a diferença entre fluxo e refluxo, que resulta na diferença, secundária, entre refluxo e afluxo²⁷⁵. Assim, se um dos fluxos monetários é potente,

²⁷³ A teoria da dualidade do dinheiro pode ser aproximada, também, da intuição de Kojin Karatani sobre a importância de separar logicamente os dois movimentos da fórmula do capital: D-M, M-D. “Para Karatani, esses são dois sistemas de valor distintos, e é a partir da diferença entre eles que o mais-valor é realizado. [...] para Karatani, a separação é importante também porque nos permite ver o dobro: apreender um dualismo dentro do dinheiro que, de outra forma, estaria oculto. [...] Tratar o ciclo D-M-D como uma unidade significa ver a produção e o consumo como logicamente equivalentes e considerar o dinheiro como uma característica secundária ou incidental da circulação de mercadorias e capital” (DODD, 2014, p. 80-1).

²⁷⁴ A terminologia em termos de “fluxo, refluxo e afluxo”, de Schmitt, advém originalmente do economista inglês do século XIX Thomas Took, tido como uma das inspirações da chamada “escola” da “teoria do circuito monetário”, uma das linhas mais heterodoxas do pós-keynesianismo, presente principalmente na França e na Itália. Schmitt é um dos grandes nomes da escola na França. (cf. INGHAM, 2004, p. 59-60).

²⁷⁵ Há como que dois modos de efetuar o corte da dualidade monetária, no qual um é conceitualmente rigoroso e outro possui valor retórico. Eles colocam: “o burguês está no direito de dizer, não em termos de ideologia, mas na própria organização da sua axiomática: só há uma máquina, a do grande fluxo mutante descodificado, separado dos bens, e uma só classe de servidores, a burguesia descodificante, aquela que descodifica as castas e os níveis hierárquicos e que tira da máquina um fluxo indiviso de renda, conversível em bens de consumo ou de produção, e *no qual se fundam os salários e os lucros*” (2010 [1972], p. 338. Grifo nosso). Essa posição é a que consta também em “Dois regimes de loucos”. Mas há uma ambiguidade no argumento dos dois dinheiros como apresentado em *O anti-Édipo*, pois de um lado é colocado haver dois fluxos de dinheiro diferentes, um de financiamento, e um de meios de pagamento. Entretanto, às vezes, dá-se a entender que o fluxo de financiamento representa o lucro (“o dinheiro que se registra no balanço da empresa”), enquanto o fluxo de meios de pagamento é dito ser “o dinheiro que entra no bolso do trabalhador”, e outras vezes, como na citação precedente, o fluxo mutante de financiamento é dito separada e incomensurável não só em relação ao meio de pagamento (renda conversível em bens de consumo e de produção), mas em relação ao próprio lucro igualmente: o fluxo mutante está para além tanto do salário quanto do lucro. Então, podemos dizer que há dois cortes: o primeiro, essencial, entre fluxo mutante (imensurável) e renda conversível (lucro e salário); um segundo corte, que não é onde se passa o essencial, entre lucro (dinheiro que se registra no balanço da empresa) e salário (dinheiro que entra no bolso do trabalhador). A diferença entre lucro e salário é aritmética, mas a deles com o fluxo mutante é diferencial. Talvez esta diferença não seja mais do que a diferença, justamente, entre lucro e mais-valor, na qual o mais-valor é o movimento mesmo de autovalorização do capital, fluxo mutante de financiamento e o lucro é uma reterritorialização desse movimento desterritorializado e desterritorializante. Entretanto, a desterritorialização só

o outro é impotente: “fluxo que só por sarcasmo se chama ‘poder de compra’, fluxo verdadeiramente *impotencializado* que representa a impotência absoluta do assalariado assim como a dependência relativa do capitalismo industrial. A verdadeira polícia do capitalismo é a moeda e o mercado” (2010 [1972], p. 317 [284]. Grifo no original). A diferença entre os dois fluxos de dinheiro, nos parece, é bem captada na fórmula de Kalecki: “Os trabalhadores gastam o que ganham e os capitalistas ganham o que gastam” (KALECKI apud BELLUZZO; GALÍPOLO, 2021, p. 111).

O fluxo mutante de financiamento constitui um poder quase metafísico de definição do campo do possível que determina o real, a produção do real, enquanto futuro. Essa capacidade é correlata de uma das definições dadas por Marx do capital, a partir de Smith, enquanto “direito de comando” ou “poder de governo” sobre o trabalho alheio (MARX, 2010, p. 40). Comando sobre o trabalho alheio *futuro*, portanto: “o mais-valor deve ser entendido em termos de uma relação de poder, especificamente, valor como o poder de determinar o futuro. O mais-valor como poder é a relativa magnitude ou participação na formação do campo possível de atividade” (LITAKER, 2014, p. 127). Do outro lado dessa potência tremenda, há a impotência do dinheiro de pagamento.

O poder ou força especulativa que se denomina *finança* se relaciona com o poder denominado *poder de compra* de uma forma muito específica. O poder de criar e destruir a organização e distribuição das relações sociais, dos recursos e das trajetórias de produção e consumo é um poder decididamente diferente do poder de adquirir por meio da troca os produtos produzidos durante um determinado período. O balanço de uma empresa é inscrito de acordo com as medidas da finança, as projeções de retornos futuros, enquanto o balanço do trabalhador reflete uma medida do preço atual dos bens. O valor da empresa permite colocar o futuro para trabalhar no presente e este é um tipo de valor decididamente diferente do poder de compra do trabalhador (LITAKER, 2014, p. 177. Grifo no original).

pode ser avaliada tendo como índice uma reterritorialização: “só se pode avaliar a força e a obstinação de uma desterritorialização através dos tipos de reterritorialização que a representam; uma é o avesso da outra. [...] Nunca podemos apreender a desterritorialização em si mesma; apreendemos apenas seus índices em relação às representações territoriais” (2010 [1972], p. 418). Nesse sentido, o lucro, o “registro no balanço da empresa”, é um índice territorial da desterritorialização do mais-valor e do fluxo mutante. Mesmo os capitalistas são submetidos ao fluxo mutante ou ao capital (como já colocava Marx, e é repetido por Deleuze & Guattari): “escravo da máquina social, o burguês dá o exemplo, absorve o mais-valor para fins que, em seu conjunto, nada têm a ver com seu gozo: mais escravo do que o último dos escravos, primeiro servidor desta máquina esfomeada, besta de reprodução do capital, interiorização da dívida infinita. Eu também sou escravo, são estas as novas palavras do senhor” (2010 [1972], p. 337).

Desta forma, Deleuze introduz “uma novidade notável na teoria da moeda, pois ele a concebe como apropriação capitalista da virtualidade, enquanto poder sobre os possíveis²⁷⁶” (LAZZARATO, 2011, p. 36). A teoria dos dois dinheiros, definidos em *O anti-Édipo* como “*signo*” de poder ou potência e de impotência, funcionam através da teoria da semiótica materialista e assignificante que é uma contribuição, sobretudo, de Guattari. “As funções semióticas dos ‘signos de poder’ não representam e não se referem a uma realidade ‘dominante’ já constituída, mas simulam e pré-produzem uma realidade que ainda não existe, uma realidade que está apenas virtualmente presente, multiplicando possíveis ao criar ‘matéria a opções’” (LAZZARATO, 2014, p. 76). Desse modo,

os signos de poder expressam a ação do dinheiro como capital, do dinheiro como crédito. Eles não representam nada, não têm equivalentes, exceto na exploração futura da força de trabalho, da natureza e da sociedade. Eles são signos de poder porque, em vez de representar algo, eles antecipam, criam e moldam qualquer coisa. Signos de poder constituem a semiótica de uma economia de possíveis (LAZZARATO, 2014, p. 76).

Esse poder de definição do possível e do futuro, essa captura da virtualidade que o capital opera com o seu domínio sobre o fluxo mutante, coloca, ou deveria colocar, a dualidade do dinheiro no centro do debate político, e como problema para qualquer projeto político revolucionário. Como atentam Cocco & Cava, entretanto, a esquerda está habituada a atuar no terreno da (re)distribuição — quantitativista e *échangiste* —, enquanto o capital opera diretamente sobre o fluxo do dinheiro imensurável, mutante, de financiamento, desterritorializado (2018, p. 137). É essencial levar o embate político, minoritário e de classe, a esse terreno, constituindo o que Ferreyra (2019) chama de “luta monetária”.

Desse modo, há efetivamente, no real, dois dinheiros. Deleuze chega a levar a distinção a funcionar entre dois tipos de moeda, em sentido inclusive prático: “entre a moeda de troca e a moeda de crédito²⁷⁷” (2010 [1972], p. 304).

Que o banco participe de ambos os lados, que se situe como dobradiça dos dois, financiamento e pagamento, isto somente mostra suas múltiplas interações. Assim, na moeda de crédito, que comporta todos os créditos comerciais ou bancários, o crédito puramente comercial tem suas raízes na circulação simples, na qual o dinheiro se desenvolve como meio de pagamento (a letra de câmbio a prazo fixo, que constitui uma forma monetária da dívida finita). Inversamente, o crédito bancário opera uma desmonetização ou desmaterialização da moeda, baseia-se na circulação das letras de câmbio e não na circulação de dinheiro, atravessa um circuito particular em que ganha e depois perde o seu valor de instrumento de troca, e onde as condições do fluxo

²⁷⁶ Também apontam nessa direção entre possível (futuro) e financiamento (BELLUZZO; GALÍPOLO, 2021). Schumpeter também iria por aí: “Em Schumpeter é a estrutura bancária de uma economia capitalista que controla e delinea o que pode ser financiado, e somente o que é financiado entra no reino do possível” (BELLUZZO; GALÍPOLO, 2021, p. 135).

²⁷⁷ Aqui os autores fazem uma referência ao *A moeda em Marx*, de Brunhoff (1978, p. 15 e ss.).

implicam as do refluxo, dando à dívida infinita a sua forma capitalista; mas, como regulador, o Estado assegura uma convertibilidade de princípio desta moeda de crédito, quer diretamente por conversão em ouro, quer indiretamente por um modo de centralização que comporta um fiador do crédito, uma taxa de juros única, uma unidade dos mercados de capitais etc.²⁷⁸ (2010 [1972], p. 304-5).

O trecho é complicado, mas fica claro haver uma relação, de um lado, entre dívida finita, crédito comercial e meio de pagamento e, de outro, entre dívida infinita, crédito bancário e meio de financiamento. Além disso, parece que tanto o banco privado quanto o banco central, de modos complementares, operam a passagem, a conversão de um fluxo a outro. Assim, para os dois fluxos, os bancos são “osciladores” (DODD, 2014, p. 234).

Lazzarato (2017, p. 70), contemporaneamente, chama os dois dinheiros de “moeda-troca” e de “moeda-capital”, “moeda de crédito” ou “moeda-dívida”.

A moeda-troca pressupõe e realiza uma relação simétrica (e contratual) entre produtores/trocadores, enquanto a moeda-capital instaura uma relação assimétrica de exploração, de diferenciação de classe, de apropriação e de privatização. Marx dizia que sobre as moedas de troca está inscrita a divisa da revolução francesa: liberdade, igualdade e fraternidade. Mas sobre a moeda-capital aparecem em filigrana outras palavras: dominação, exploração, poder de destruição/criação, dívida, desejo, predação, prescrição de outros modos de produção e distribuição dos produtos (2017, p. 71).

Assim, ele amplia o alcance do conceito de fluxo de financiamento não apenas para o capital bancário, mas para todo o capital financeiro:

A potência das instituições que regulam a ‘produção e destruição da moeda’ (o sistema bancário no capitalismo gerencial, a finança no capitalismo acionarial) se exerce controlando as operações de conversão da primeira linha nas duas outras por meio da gestão do crédito. A finança, modulando a frequência e a amplitude do investimento, pode dar lugar a qualquer figura/produção. A assimetria do poder nas sociedades capitalistas é inscrita na assimetria da potência entre moeda de crédito e moeda de troca. A moeda que circula na Bolsa, nos fundos de pensão, nos bancos, que aparece no boletim das empresas, definitivamente não é a mesma que temos nos bolsos ou que recebemos em salários ou alocações diversas (LAZZARATO, 2011, p. 35-6).

Essencial do argumento de Deleuze & Guattari a respeito da dualidade do dinheiro é, juntamente com a tese de que há diferença de natureza, de potência, entre os fluxos, afirmar que

²⁷⁸ Em aula Deleuze, precisa que a distinção fundamental entre meio de pagamento e criação de moeda não se dá exatamente entre a moeda de troca e a moeda de crédito (como ele primeiro avançara), mas em uma distinção interior à moeda de crédito, que se dá na diferença entre o crédito comercial e o crédito bancário: “o Crédito comercial remete aos fenômenos da chamada circulação simples. As letras de câmbio com vencimento determinado, por exemplo, são moeda de crédito funcionando como moeda de pagamento. O crédito bancário é de outra natureza, implica uma circulação particular que não está em relação com a circulação de mercadorias; implica um circuito especial, que é o da própria circulação das letras de câmbio, sobre o qual o crédito ganha e perde seu valor de troca. Então, a dualidade meios de pagamento/estrutura de financiamento se encontra não tanto no seio de uma grande dualidade moeda de troca/moeda de crédito, senão mais precisamente no interior mesmo da moeda de crédito, na dualidade entre o crédito comercial e o crédito bancário” (2021, p. 75). É interessante que ao efetuar esse deslocamento Deleuze mostra ter uma concepção creditícia da moeda, na qual mesmo a moeda que funciona como meio de troca no circuito das mercadorias é fruto do crédito, o IOU que evocamos ao fim de nosso primeiro capítulo.

o dinheiro se constitui como uma massa unitária que dissimula a própria relação diferencial que o constitui. Esse ponto é baseado largamente em Brunhoff, que insiste que a dualidade entre estrutura de meio de pagamento e estrutura de financiamento faz com que o dinheiro seja uma relação social que *dissimula* as relações de produção: “corresponde à natureza do dinheiro como relação social específica dissimular as relações de produção e reprodução do capital²⁷⁹” (BRUNHOFF, 1971, p. 110; p. 11-2). Como Deleuze coloca em aula, “o que me interessa no conceito de dissimulação é que, ao nível que [Brunhoff] o analisa, já não é um conceito ideológico, senão um conceito operacional, organizacional. O circuito monetário capitalista só pode funcionar sobre a base de uma dissimulação objetiva que é a convertibilidade de uma forma de moeda na outra” (2021, p. 73). É a conversão do dinheiro simultaneamente em massa monetária e em equivalente geral, a passagem da heterogeneidade para a homogeneidade, operada pelo sistema bancário (privado e público), para bem do capital:

Para que ambos os tipos de dinheiro funcionem como o equivalente geral – e no capitalismo eles *devem* funcionar assim – certas condições sociais devem ser

²⁷⁹ Dado que escrevemos em contexto brasileiro, vale uma nota sobre a obra de Brunhoff e a sua crítica. No início dos anos 1990 houve um debate entre Mollo (1991) e Paulani (1991; 1994) a respeito da pertinência da contribuição de Brunhoff à teoria monetária marxista. Mollo utiliza largamente a interpretação da teoria da moeda como apresentada em *A moeda em Marx*, de Brunhoff. Além disso, questionada por Paulani a partir da leitura dialético-hegeliana da teoria do valor e do dinheiro efetuada por Ruy Fausto, Mollo se defende com o recurso à Brunhoff. Paulani afirma que Mollo, apesar da seriedade de seu trabalho e de intenção em contrário, cai em uma concepção substancialista do valor, que perde o real processo de abstração do trabalho. Esse deslize de Mollo se daria por ela, acompanhando Brunhoff e, sobretudo, a rejeição da dialética proposta pelo estruturalismo althusseriano, não conseguir captar a *contradição* como fenômeno real, do real. Segundo Paulani, Brunhoff, e Mollo em sua esteira, levam à teoria uma contradição que faz parte do real, e, nesse movimento, perdem a contradição efetiva, no dinheiro, entre o dinheiro como realizador do valor de troca e como a sua negação (no entesouramento e no capital). Em linhas gerais, concordamos com a crítica de Paulani a Mollo e a Brunhoff, que afirma que ambas cairiam em uma concepção “mercantil” (em nossos termos: troquista) do capitalismo, no qual há troca entre valores iguais. Entretanto, elas não caem nessa posição pelo simples fato de não serem dialéticas. Gostaríamos de ressaltar que não é por não trabalhar com a dialética que um autor - Mollo ou Brunhoff (*ou nós...*) - fica impossibilitado de lidar com uma “contradição” do real, uma “ambiguidade” do real, com a *diferença em si mesma*. A dialética não constitui o único método ou aparato teórico capaz de pensar por fora do princípio de identidade e do terceiro excluído. Como Deleuze colocava, para a “filosofia da diferença”, a contradição deve ser considerada apenas um caso da diferença, e um caso limitado. Portanto, não é por trabalhar com outro procedimento que o dialético que um autor está condenado a cair na “analítica”, na identidade, e perder a dinâmica do real. Pelas vias do estruturalismo ou da filosofia da diferença é possível manter uma tensão real entre duas (ou mais) faces do mesmo “objeto” real, ambas verdadeiras e efetivas. Por meio da dialética, essa tensão é tornada contradição, e posta no processo de suprassunção. Nesse sentido, por mais que o trabalho da autora seja frutífero para o que se propõe, Paulani opera por crítica categórica, progressão dialético-conceitual por suprassunção, o que, da perspectiva de Althusser, é um mau modo de causalidade, a causalidade expressiva. A filosofia da diferença e o estruturalismo (ao menos como o entende Deleuze), opera por causalidade estrutural ou imanente. Temos uma diferença metodológica radical e, talvez, incomensurável, que dificulta o debate. Não é o caso, aqui, de explorar as diferentes consequências desses métodos, seja em geral seja no caso do dinheiro. O essencial que queremos passar com essa nota, entretanto, é que o uso que fazemos, aqui, de Brunhoff, se deve sobretudo à sua teoria da *dualidade efetiva - real* - entre estrutura de financiamento e estrutura de meio de pagamento, que consta em seu *A oferta de moeda*, livro que não é mencionado nem por Mollo nem por Paulani. Assim, também temos uma diferença de abordagem: a dualidade (contradição) que interessa a Paulani é a entre meio de entesouramento e meio de pagamento, enquanto a que nos interessa é a entre estrutura de financiamento e meio de pagamento.

atendidas. [Deleuze & Guattari] caracterizam essas condições em termos da crença (ou ilusão) de que os vários tipos de dinheiro em circulação fazem parte de uma *mesma massa monetária subjacente*. O dinheiro não deve ser visto como parte de uma miríade de fluxos, em outras palavras, mas sim como constituindo uma entidade singular e homogênea: *dinheiro*, não *dinheiros*. [...] Os bancos, atuando como pontos de troca entre dinheiro de pagamento e dinheiro de financiamento, desempenham um papel fundamental na criação dessa ficção ao tornar a massa monetária homogênea. Os Estados também desempenham um papel fundamental como ‘servidores’ do capital; eles são responsáveis por regular as conversões entre dinheiro de pagamento e dinheiro financeiro, principalmente por meio da gestão do sistema de crédito e atuando como seu garantidor final (DODD, 2014, p. 235. Grifo no original).

A simultaneidade da tese da dualidade do dinheiro sob primazia do fluxo mutante e da tese da dissimulação sob primazia da massa monetária de equivalente geral é fundamental para entender o mecanismo em que se faz a integração do desejo, via fluxos monetários, na máquina capitalista, bem como sua inscrição no corpo pleno do capital-dinheiro:

Portanto, tem-se razão de falar de uma *dissimulação* profunda da dualidade das duas formas do dinheiro, pagamento e financiamento, estes dois aspectos da prática bancária. Mas esta dissimulação não depende de um desconhecimento; ela exprime o campo de imanência capitalista, o movimento objetivo aparente em que a forma inferior e subordinada é tão necessária quanto a outra (é necessário que o dinheiro jogue nos dois quadros), e onde integração alguma das classes dominadas poderia efetuar-se sem a sombra deste princípio de convertibilidade não aplicado, que basta, no entanto, para fazer com que o Desejo da criatura mais desfavorecida invista com todas as suas forças, independentemente de qualquer conhecimento ou desconhecimento econômicos, o campo social capitalista no seu conjunto” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 305).

A ideia, o desejo, de trabalhar para ter o suficiente para ser rico, como o patrão, é um índice subjetivo (ou “ideológico”) dessa estrutura dual, que faz com que o trabalhador acredite que trabalhando o bastante, juntando o bastante, ele estará par a par com o capitalista. Como se houvesse mera desigualdade quantitativa. Essa estrutura dual do dinheiro como simples meio de pagamento subordinado ao dinheiro como signo de potência, pela conversão do segundo no primeiro, faz com que, pela comunalidade na “massa monetária”, o trabalhador acredite e deseje como um capitalista. É nesse sentido que o capital é um ponto de subjetivação.

O fato de esse abismo, o abismo que separa assalariados e capitalistas, ser apagado pelo mesmo objeto e símbolo, pelo dinheiro, tem efeitos bem definidos e divergentes. Primeiro, *é a condição para a incorporação do desejo ao capitalismo*. O dinheiro amplia a ilusão de que todos participamos do sistema como iguais; os dólares que você e eu ganhamos são os mesmos dólares que os ricos investem para ganhar bilhões. Faz parecer que os dólares que carregamos na carteira são feitos da mesma substância que o dinheiro que é o capital. A diferença entre ricos e pobres, exploradores e explorados, não é codificada em linguagem de sangue, honra ou raça, é expressa como uma diferença puramente quantitativa. Assim, é possível acreditar que apenas alguns dólares a mais permitirão cruzar a linha, investir, enriquecer. O capital não espalha a riqueza, apenas a ideia de que todos poderíamos nos tornar ricos (READ, 2008, p. 153. Grifo nosso).

A dualidade entre os dinheiros e o mecanismo de integração desejante funciona também, de maneira diferenciada, no caso da dívida²⁸⁰. Por isso, quando chegamos no neoliberalismo e no “empreendedor de si”, no “sujeito endividado”, no “fiador de si”, e no discurso e na subjetividades do *capital humano*, este processo fica ainda mais evidente, com o trabalhador pensando e agindo em relação a si mesmo como um investimento, investimento de si e em si que não é mais que o investimento libidinal no próprio sistema de exploração configurado pela dualidade do dinheiro potente e impotente, que tenta democratizar, superficialmente, o dinheiro-potência, apenas para demonstrar o quão larga é a distância do “capital humano” e da aliança Capital financeiro-comercial-industrial (cf. nosso sexto capítulo).

Assim, é pelas vias da dissimulação monetária que as pessoas investem libidinalmente na máquina capitalista, e é aí também, não no “interesse de classe”, que mora o essencial dos mecanismos de “integração social”. Há uma diferença fundamental entre investimento de interesse do capitalista (no e pelo lucro) e seu investimento libidinal:

os que têm interesse no capitalismo são os capitalistas. Anotamos uma tão banal constatação por uma razão: é que eles *só* têm interesse no capitalismo por *causa* do abocanhamento dos lucros que tiram disso, e que, por enormes que sejam, não definem o capitalismo²⁸¹. E, em relação ao que define o capitalismo, ao que condiciona o lucro, eles têm um investimento de desejo de natureza totalmente distinta, libidinal-inconsciente, que não se explica simplesmente pelos lucros condicionados, mas que, ao contrário, explica que um pequeno capitalista, sem grandes lucros nem esperanças, mantenha integralmente o conjunto dos seus investimentos: a libido para o grande fluxo não convertível enquanto tal, não apropriado como tal, “não posse e não riqueza” [...]. Em suma, uma libido verdadeiramente inconsciente, um amor desinteressado: esta máquina é formidável. Desta maneira, e sempre a partir da constatação tautológica feita há pouco, compreende-se que homens, cujos investimentos pré-conscientes de interesse não vão ou não deveriam ir no sentido do capitalismo, mantenham um investimento libidinal inconsciente conforme ao capitalismo, ou que não o ameace (2010 [1972], p. 496-7. Grifo no original).

²⁸⁰ “Considere em particular a ideia de uma dívida como implicando obrigações futuras que determinam as circunstâncias presentes. Essa é a noção de poder que Deleuze e Guattari têm em mente quando enfatizam a relação diferencial entre os fluxos de financiamento e os fluxos de pagamento no capitalismo. Certamente, ambos os fluxos dizem respeito ao recurso monetário, mas não no mesmo sentido, de tal maneira que podemos dizer que há uma diferença de espécie entre o dinheiro como financiamento e o dinheiro como pagamento. Por um lado, o dinheiro de financiamento é uma organização do poder como investimento do desejo na segurança da renda futura, de modo que a produção e o consumo sejam agenciados por meio desse investimento. Por outro lado, o dinheiro de pagamento é um recurso distribuído de modo a integrar e perpetuar no presente os investimentos futuros do desejo, vinculando a produção ao consumo de acordo com as demandas determinadas pela finança” (LITAKER, 2014, p. 73).

²⁸¹ É nesse sentido que Deleuze & Guattari falarão dos capitalistas, como, em certo sentido, a única classe do capitalismo, sua escrava: “uma classe dominante tanto mais impiedosa quanto menos põe a máquina a seu serviço, pois é a serva da máquina capitalista: classe única, neste sentido, que se contenta em tirar rendimentos que, por enormes que sejam, têm apenas uma diferença aritmética em relação às rendas-salários dos trabalhadores, ao passo que ela funciona mais profundamente como criadora, reguladora e guardiã do grande fluxo não apropriado, não possuído, incomensurável relativamente aos salários e aos lucros, que marca a cada instante os limites interiores do capitalismo, seu deslocamento perpétuo e sua reprodução numa escala ampliada” (2010 [1972], p. 494. Grifo no original). O proletariado, por outro lado, é definido como uma “não classe”, como aquele que encontra sua potência política em um “devir extra-classe”.

Assim, demonstramos a relação fundamental que há, no capitalismo, entre dinheiro e desejo, que significa muito mais do que uma relação de falta para com um objeto externo, havendo uma dimensão monetária no coração do desejo, e uma dimensão libidinal inscrita no dinheiro. É pelo desejo, no dinheiro, e pelo dinheiro, no desejo, que tanto o capitalista quanto o trabalhador são postos a serviço da máquina capitalista e, no caso do trabalhador (ou mesmo do pequeno capitalista), contra o seu interesse objetivo.

Portanto, é ao nível de uma teoria generalizada dos fluxos que se pode responder à seguinte questão: como se chega a desejar a potência, mas também a própria impotência? Como um campo social como este pôde ser investido pelo desejo? Acontece que desejo ultrapassa em muito o interesse dito objetivo quando se trata de fazer escorrer e cortar fluxos. Os marxistas lembram, sem dúvida, que a formação da moeda como relação específica no capitalismo depende do modo de produção que faz da economia uma economia monetária. Mas permanece o fato de que o movimento objetivo aparente do capital, que de modo algum é um desconhecimento ou uma ilusão da consciência, mostra que a essência produtiva do capitalismo só pode funcionar sob esta forma necessariamente mercantil ou monetária que a comanda, e cujos fluxos e relações entre fluxos contém o segredo do investimento de desejo. É no nível dos fluxos, e dos fluxos monetários, não no nível da ideologia, que se faz a integração do desejo (2010 [1972], p. 318. Grifo no original).

Até o momento, em nossa tese, havíamos focado na dimensão do dinheiro enquanto descodificado e um decodificador geral dos fluxos, aquilo que torna tudo abstrato e descodificado, mas com a dualidade chegamos à determinação do dinheiro como mantendo um forte traço, fundamental, de desigualdade. Como coloca Lazzarato, “o dinheiro como capital não se limita a solicitar nem a encarnar a descodificação nem a abstração de toda relação social, ele exprime igualmente e em primeiro lugar uma assimetria, uma relação de poder e uma relação econômica de exploração. O dinheiro não constitui apenas o grande *igualizador*, mas antes e sobretudo o grande *diferenciador*” (2017, p. 137. Grifo no original).

4.3.4 Nova dívida infinita

Acompanhando a dualidade do dinheiro sob dominância do fluxo de financiamento, junto ao processo antes definido como a introdução do infinito na produção, o sistema capitalista se configura como um novo sistema de dívida infinita: a dívida infinita antes era

transcendente, ao Déspota-Deus, agora ela é imanente, colocada pela própria relação diferencial que é a base do sistema²⁸². Como coloca Holland,

por mais extensas que as relações de troca lateral de aliança (comércio) se tornem à medida que o mercado se expande continuamente, a dívida infinita ainda é devida ao capital como a fonte e o fundamento aparentes das filiações extensas baseadas na produção antecipada de quantidades cada vez maiores de mais-valor. A dívida infinita devida aos proprietários por investimentos passados espelha, de fato, a produção infinita à qual a força de trabalho será dedicada, agora e no futuro. [...] este é o contexto, em uma palavra, em que o *ascetismo* – trabalho infinito para pagar a dívida infinita (semelhante à ética do trabalho protestante de Weber) – torna-se a regra da subjetividade capitalista (1999, p. 82-3. Grifo no original).

Essa dívida infinita aparece na despossessão, enquanto condição do assalariamento, e no assalariamento enquanto tal: “A dívida infinita outrora devida ao déspota por poupar a vida dos conquistados é agora devida ao capital por poupar a vida dos destituídos, dando-lhes empregos, por assim dizer” (HOLLAND, 2014, p. 105). Da mesma forma que o mais-valor é incalculável, a dívida infinita é impagável — sempre se está devendo ao capital, o credor da máquina civilizada. O dinheiro capitalista “não apenas estende ao infinito a dívida subjetiva, mas também cria uma instituição credora sem fim, dona de todo o fluxo de desterritorialização que percorre a sociedade”. Desse modo, “a economia de dívida infinita assimetricamente reproduz o dualismo constitutivo no dinheiro como dívida” (COCCO; CAVA, 2018, p. 147).

Como o dinheiro capital se constitui como um dinheiro-dívida que domina e determina um dinheiro-troca, é a submissão de um a outro que torna o capitalismo uma economia de dívida infinita: “há que tomar o infinito em sentido econômico. São necessários acontecimentos incríveis para assistir a uma economia da dívida infinita. Nunca houve economia de troca, *a troca é a aparência que toma a circulação da dívida quando se torna infinita*” (DELEUZE, 2021, p. 121). Assim, a relação salarial (capital-trabalho) e a relação entre os dois dinheiros é bem entendida como uma relação de dívida:

A aparente troca de equivalentes – a operação do mercado – é simplesmente o meio pelo qual as mercadorias e o dinheiro são distribuídos com o objetivo de organizar e reproduzir essa forma social particular. A relação de dívida se produz entre dois poderes heterogêneos e dessa relação deriva uma relação de troca entre devedores como uma função da determinação do campo social pelo credor (LITAKER, 2014, p. 45).

²⁸² Junto a esse processo ocorrem mudanças de natureza onto-epistemológica na concepção do infinito: “o infinito, que por muito tempo foi atribuído como um atributo físico e/ou moral ao Cosmos ou Deus, ou tratado como um paradoxo na filosofia grega, agora se torna uma questão de cálculo, principalmente com o desenvolvimento no final do século XVII de cálculo infinitesimal. [...] A desmaterialização do dinheiro e a conversão de noções morais, cosmológicas e paradoxais de infinito a uma concepção matemática suscetível de cálculo, finalmente, torna a perspectiva de crescimento e acumulação sem fim prontamente concebível, se em última instância não praticável” (HOLLAND, 2023a, p. 19-20).

Dessa forma, há um desequilíbrio produtivo fundamental na caracterização da economia capitalista, determinado por uma relação diferencial entre poderes heterogêneos — a dívida -, que coloca a troca mercantil como um momento derivado, embora necessário²⁸³, da relação de capital (LITAKER, 2014, p. 128; 139).

O sistema da dívida infinita capitalista também é inseparável do sistema do juízo, da vida condenada e julgada. A dívida infinita civilizada, ainda que imanentizada, se dá em continuidade com a dívida infinita despótica. Novamente tem um papel aqui, a religião cristã, em seu tornar-se protestante, *interiorizado*. Como Deleuze & Guattari colocam, à descodificação geral do campo social pelo dinheiro responde uma interiorização espiritualista da culpa: “Será preciso que a dívida devesse não somente dívida infinita, mas que seja interiorizada e espiritualizada como dívida infinita (o cristianismo e o que lhe segue)”; “Será preciso, pois, que o desejo, tendo completado sua migração, conheça esta extrema miséria: ser voltado contra si próprio, a má consciência, a culpabilidade que o prende tanto ao campo social mais descodificado quanto à interioridade mais doentia, a armadilha do desejo, sua planta venenosa” (2010 [1972], p. 286-7). Deleuze relaciona, assim, a culpabilidade, a má consciência e o ressentimento, todos os caracteres do niilismo, com a máquina capitalista, em seu eco cristão: “O homem do ressentimento é o homem da vantagem e do lucro. Além disso, o ressentimento só pôde se impor no mundo fazendo com que a vantagem triunfasse, fazendo do lucro não apenas um desejo e um pensamento, mas um sistema econômico, social, teológico, um sistema completo, um mecanismo divino” (DELEUZE, 2018 [1962b], p. 153).

A partir da ideia de uma dívida infinita configurada imanentemente pela relação diferencial entre dois fluxos monetários, é possível responder à pergunta: “Quem *precisa* pagar as suas dívidas? Quem *não precisa*?” Arriscamos a hipótese de que se você está no fluxo de meio de pagamento, de dinheiro de troca, você *deve* pagar as suas dívidas. Do ponto de vista do trabalhador a dívida é infinita, mas é subsumida na ilusão aritmética de que ele poderá pagá-la, pois “nada é infinito pelo número de suas partes” (DELEUZE, 2002 [1981], p. 53). Se você

²⁸³ Lazzarato (2017, p. 79-85), nesse sentido, critica Graeber, que leria de maneira completamente equivocada, pois empiricista, a segunda dissertação da *Genealogia da Moral* (GRAEBER, 2016, p. 100-106), perdendo de vista o que seria o que Deleuze & Guattari chamam de dívida infinita. Resumindo o argumento de Lazzarato, o antropólogo fica ainda preso, mesmo que contra as suas intenções, a um paradigma que pensa a dívida como valor contável e pagável, à maneira liberal, perdendo de vista que no capitalismo a dívida é infinita, elemento intensivo e diferencial de dominação política. Problema do trabalho de Graeber que é correlato à sua incapacidade, segundo Lazzarato (2017, p. 114-117), de perceber como a natureza do dinheiro capitalista é sempre dual: de um lado o dinheiro como meio de pagamento, dinheiro impotente destinado ao consumo pela população em geral (ou pelos trabalhadores), e dinheiro-capital, com potência de reprodução de si e dominação social.

se encontra no fluxo de financiamento, como seu guardião (burguesia empresarial e financeira) ou conversor (banco), você não precisa pagar as suas dívidas, já que é você o credor, o agente concreto do credor universal abstrato. É aí que o Estado é uma peça reprodutora da dívida infinita, com o resgate de dívidas, além do perdão de impostos, e o *quantitative easing* para o sistema financeiro. Por fim, o Estado reproduz a dívida infinita no esquema moderno da dívida pública, em que o passivo do Estado é o ativo do campo monetário, sob dominância do capital.

4.4 Mais-valor de fluxo e mais-valor maquínico

Para entender o funcionamento da teoria da dualidade do dinheiro e a especificidade do mais-valor capitalista é necessário entender mais dois conceitos originais de Deleuze & Guattari: os de mais-valor maquínico e mais valor de fluxo. O mais-valor de fluxo se opõe ao mais-valor de código das sociedades pré-capitalistas, e engloba o mais-valor humano, o mais valor maquínico e o “mais-valor financeiro”. Todos os mais-valores capitalistas se constituem por uma relação diferencial:

Eu diria que a relação diferencial fluxo de capital/fluxo de trabalho é geradora de um mais-valor que teria que chamar humano, posto que se produz a partir do trabalho humano; a relação diferencial fluxo de financiamento/fluxo de rendas é produtora de um mais-valor que teria de chamar financeiro; e finalmente, a terceira relação fluxo de mercado/fluxo de inovação é geradora de um mais-valor propriamente maquínico. Estas são as três formas do mais-valor de fluxo no sistema capitalista (DELEUZE, 2021, p. 108).

Deleuze, em aula, opera uma tripla partição do mais-valor de fluxo, entre o humano (capital x trabalho), o maquínico (mercado x inovação científico-tecnológica) e o financeiro (dinheiro de financiamento x de pagamento). Entretanto, em *O anti-Édipo*, os autores não chegam a falar explicitamente em “mais-valor financeiro”, afirmando que o mais-valor de fluxo, capitalista, engloba apenas o mais-valor humano e o maquínico. Ferreyra (2019) afirma que é fundamental *separar* os três tipos de mais-valor (que Deleuze fala em aula), e afirma que contemporaneamente o mais-valor financeiro obteria dominância, e o mais-valor humano desapareceria:

o valor é produto de uma *relação social*, um modo específico de produção. Deleuze e Guattari não fazem mais que extremar as consequências desta premissa marxista, e consideram —como vimos— que *mesmo dentro do capitalismo* o trabalho humano não é parte necessária da relação de valorização, mas que pode surgir de dois fluxos sem resíduo antropológico algum. O dinheiro, em sua duplicidade, ocupa o lugar do *valor* como fundamento das relações sociais efetivas (2019, p. 93. Grifo no original).

Ao mesmo tempo em que entendemos como justa a interpretação de Ferreyra, acreditamos ser mais frutífero um entendimento diferente das três formas de mais-valor, que as integraria ao em vez de separá-las. O “mais-valor financeiro”, inclusive, seria o meio de integração do humano

e do maquínico em um mais-valor de fluxo (o fato de em *O anti-Édipo* não constar um “mais-valor financeiro”, explicitamente, nos dá indício de que a relação diferencial entre os fluxos de dinheiro é vinculada às outras formas, antes do que independente). Em *O anti-Édipo* consta a seguinte passagem sobre o mais-valor de fluxo:

um mais-valor determinado como mais-valor de fluxo, cuja extorsão não ocorre por simples diferença aritmética entre duas quantidades homogêneas e de mesmo código, mas precisamente por relações diferenciais entre grandezas heterogêneas que não são de mesma potência: fluxo de capital e fluxo de trabalho como mais-valor humano na essência industrial do capitalismo, *fluxo de financiamento e fluxo de pagamento ou de rendas na inscrição monetária do capitalismo*, fluxo de mercado e fluxo de inovação como mais-valor maquínico no funcionamento comercial e bancário do capitalismo (p. 494. Grifo nosso).

O que aparece como “mais-valor financeiro” nas aulas, aqui aparece como a “inscrição monetária do capitalismo”, forma que acreditamos ser mais precisa em que, justamente, indica que a relação diferencial monetária é a inscrição da produção dos dois (outros) mais-valores.

A tese do mais-valor maquínico entra em tensão com qualquer tendência substancialista ou antropológica da tese do valor-trabalho ricardiana ou marxista (apenas retoricamente marxiana) e com a proposição de que todo o valor provém do trabalho. Como insiste Ferreyra, o valor é fruto antes de uma relação diferencial, daí os três tipos de mais-valor. Sobretudo com o avanço do capitalismo, a tese substancialista do valor-trabalho perde cada vez mais relevância. Assim, o “axioma capitalista original” foi a conjunção reterritorializante do capital e do trabalho livre, mas “Posteriormente, o desenvolvimento contínuo do capitalismo axiomatizou muitos outros recursos-fluxos [...] e os integrou ao processo de produção” (HOLLAND, 1999, p. 19-20). Esses outros elementos, que cairão sob o conceito de “maquínico” serão coisas que a palavra “maquínico” mais nos leva intuitivamente, como o maquinário, a ciência, a tecnologia, a logística, mas também coisas que caem sob o maquínico como o conceito de um modo de relação produtiva ontológica, como o conhecimento, os afetos, os gostos, as habilidades etc. Assim, longe de “mais-valor maquínico” significar estritamente um valor produzido por máquinas, ele significa, sobretudo, um valor que é produzido em dependência e envolto em um sistema maquínico generalizado, de conexões de máquina, no qual a tecno-ciência, o conhecimento e as máquinas técnicas possuem de fato um papel decisivo, mas não exclusivo²⁸⁴:

²⁸⁴ Fujita Hirose (2021, p. 42-3) esquematiza que o mais-valor humano refere ao trabalho manual, enquanto o mais-valor maquínico refere ao trabalho “cerebral”. Acreditamos que não seja possível fazer uma separação tão estrita, já que o trabalho é sempre tanto manual quanto cerebral, mas essa divisão possui valor heurístico enquanto diferença analítica.

Todo o ‘mistério’ do capitalismo se deve ao fato de ele conseguir articular [...] dentro de um mesmo sistema geral de inscrição e de produção de equivalência, entidades à primeira vista radicalmente heterogêneas: *bens* materiais e econômicos, *atividades* humanas individuais e coletivas e *processos* técnicos, industriais e científicos. E a chave desse mistério está no fato de que ele não se contenta em aferir, comparar, ordenar, informatizar esses campos múltiplos, pois, no momento dessas diversas operações, ele extrai de cada um desses campos um único e mesmo *mais-valor maquínico ou valor de exploração maquínica* (GUATTARI; ALLIEZ, 2022 [1983], p. 166-7. Grifo no original).

Assim, o mais-valor humano, aquele em que o trabalho humano produz valor estritamente, é articulado ao mais-valor maquínico, aquele em que o valor é produzido em um regime de produção em consonância com toda a dimensão do maquínico, e o trabalho humano é só uma parte: “Hoje, quem trabalha não é um homem, não é um operário, não é um artesão, mas uma função do homem, é um órgão, um agenciamento que se produziu; serve-se de uma parte do homem como se serve de um computador e, no limite, o trabalho humano está engatado em processos maquínicos integrais” (GUATTARI em GUATTARI; BERARDI; BERTETTO, 2022 [1977], p. 46). Assim, o trabalho das máquinas substitui o trabalho humano, não no sentido de que não há mais relevância ao trabalho humano, mas no sentido em que o trabalho “humano” se torna maquínico, a produção de mais-valor se torna maquínica: “A originalidade do capitalismo está [...] no fato de que, nele, a máquina social tem por peças as máquinas técnicas como capital constante enganchado no corpo pleno do *socius*, e não mais os homens, devindos adjacentes às máquinas técnicas” (2010 [1972], p. 333). Assim, como atenta Thoburn, na medida em que o trabalho é entendido como “a axiomatizada reterritorialização da prática humana imanente à missão capitalista de produção pela produção, a extensão da *servidão maquínica* é simultaneamente uma extensão do *trabalho*” (THOBURN, 2003, p. 169, n. 62). O trabalho maquínico nos coloca no registro da servidão maquínica.

Há duas fontes principais da teoria do mais-valor maquínico: a recepção “quente”, à época, do “Fragmento sobre as máquinas” marxiano; e um texto obscuro de Maurice Clavel (1970). Os conceitos de mais-valor humano e mais valor maquínico, inclusive, advém de Clavel (na verdade, Clavel fala de “mais valor das máquinas” (1970, p. 325)). Os autores falam de um problema

recentemente reposto por Maurice Clavel, numa série de questões decisivas voluntariamente incompetentes. Vale dizer, questões dirigidas aos economistas marxistas por alguém que não compreende muito bem como se pode manter o mais-valor humano na base da produção capitalista, ao mesmo tempo em que se reconhece que as máquinas também ‘trabalham’ ou produzem valor, que elas sempre trabalharam, e que trabalham cada vez mais em relação ao homem, que, assim, deixa de ser parte constitutiva do processo de produção para se tornar adjacente a esse processo (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 308-9).

Ainda que eles pareçam concordar com as colocações de Clavel sobre o mais-valor maquínico e sobre a produção de valor pelas máquinas, o fato de colocarem as questões indiretamente (questões colocadas “por alguém que...”), como questões de Clavel, indica alguma reticência ou persistência do problema; além disso, as aspas ao dizer que “as máquinas também ‘trabalham’” indicam hesitação, além da menção à “voluntária incompetência” de quem coloca as questões (seja Clavel ou os próprios autores). Entretanto, e tendo o texto de Clavel em mente, o ataque do autor se dá contra uma teoria do valor-trabalho essencialmente substancialista, herdeira mais de Ricardo do que de Marx, mesmo se proclamando o contrário. A passagem operada por Deleuze & Guattari, entretanto, de “mais-valor das máquinas” para “mais-valor maquínico” é indício de que eles não concordam de todo com Clavel. O autor parece dizer que efetivamente as máquinas “trabalham” e “produzem valor”. Não é o que Deleuze & Guattari estão dizendo, estritamente. No mais-valor maquínico os seres humanos ainda estão presentes na produção, como “adjacentes” ao processo, no conhecimento, na ciência, na tecnologia etc. (e talvez hoje na produção de valor via extração de dados, *likes*, engajamento virtual etc.). Entretanto, não é o seu trabalho, entendido como uma substância onto-antropológica alienada, o que produz esse valor. É antes uma articulação complexa e maquínica de elementos humanos e não-humanos, de humanos e máquinas. Assim, o mais-valor maquínico é um dimensão essencial do fetiche estrutural capitalista, na medida em que com o desenvolvimento do capitalismo,

a intensificação da mistificação inerente à relação capitalista abrange toda a atividade social, que se apresenta imediatamente como força produtiva do capital. Assim, há uma mudança qualitativa nessa intensificação. A princípio mistificação aplicada à relação entre capital e trabalhador – invertendo a relação de prioridade entre produto e produção – agora se aplica a toda a sociedade, fazendo parecer que toda a sociedade foi produzida pelo capital (READ, 2003b, p. 110).

O mais-valor maquínico, entretanto, é só uma das dimensões do mais-valor capitalista, caracterizado como *de fluxo*. Holland também vai na nossa linha interpretativa, que opta por pensar a relação monetária como englobando, no mais-valor de fluxo, o maquínico e o humano:

Deleuze & Guattari chamarão então o mais-valor capitalista um *mais-valor de fluxo*, antes do que de códigos ou sobrecódigos: surge como o diferencial quantitativo entre o fluxo de dinheiro investido em fatores de produção (incluindo a produção de consumo) – mão de obra, materiais, tecnologia (e marketing) – e o retorno do fluxo de dinheiro ao final do ciclo de produção-consumo. Não importa em nada *o que* (qualitativamente) é produzido, apenas que *a* produção ocorra e o mais-valor seja realizado (HOLLAND, 1999, p. 67. Grifo no original).

Assim, o essencial do mais-valor de fluxo é que ele se dá pela relação diferencial, que, como vimos, se dá entre fluxos desterritorializados de potência diferente na produção pela produção, enquanto no código os fluxos são determinados e qualificados:

Dx e dy nada são independentemente da sua relação, que determina um como pura qualidade do fluxo de trabalho, e o outro como pura qualidade do fluxo de capital. Portanto, o percurso é inverso ao de um código, e exprime a transformação capitalista do mais-valor de código em mais-valor de fluxo. Donde a alteração fundamental no regime de potência. Porque, se um dos fluxos se acha subordinado e sujeitado ao outro, é precisamente porque eles não estão elevados à mesma potência (x e y^2 , por exemplo) e porque a relação se estabelece entre uma potência e uma grandeza dada (2010 [1972], p. 330-1).

A diferença do mais-valor de fluxo em relação ao mais-valor de código é que, enquanto relação diferencial, ela é imanente à relação, e os termos não a preexistem, sendo impossível demarcar, como no código, fluxos qualificados como tais. Assim, o mais-valor capitalista é essencialmente imensurável, sobretudo no caso do mais-valor maquínico, que em verdade talvez sempre tenha sido o caso do capital, o mais-valor humano sendo sempre desde já parte do maquínico. Assim, pelo mesmo motivo de ele ser imensurável, o mais-valor de fluxo não tem uma fonte de comando localizável e determinável (um código), sendo estritamente econômico: “é evidente que já não há necessidade de um código para assegurar o sobretrabalho quando este se acha confundido qualitativamente e temporalmente com o próprio trabalho numa só e mesma grandeza simples (condição do mais-valor de fluxo)” (2010 [1972], p. 331). O mais-valor de fluxo é a forma do mais-valor quando há descodificação generalizada, é a forma do poder capitalista que não aparece como poder, como coloca Holland:

Como em outros modos de re/produção, a extorsão do excedente sob o capitalismo ainda reproduz as relações de poder desiguais expressas e impostas pela dívida infinita, mas a força ou fonte da extorsão parece ter se tornado estranhamente impessoal: o excedente em sua forma de valor apresenta a si mesmo como subrepticiamente econômico e anônimo, em vez de abertamente político e pessoal ou interpessoal (2014, p. 107).

Por fim, é válido notar que, ao que parece, o conceito de mais-valor de fluxo, em sua definição, se refere justamente àquilo que Marx chama de “mais-valor”, fenômeno essencialmente capitalista. Entretanto, Deleuze & Guattari o classificam como “de fluxo” para diferenciar em relação ao “de código”, pré-capitalista.

4.5 Capitalismo e esquizofrenia... e paranoia

Como o subtítulo do díptico de Deleuze & Guattari indica, há uma relação fundamental entre capitalismo e esquizofrenia. Tudo o que desenvolvemos sobre o capitalismo neste capítulo é inseparável dessa dimensão esquizoide. O que quer dizer “esquizofrenia”, portanto? O

conceito é primeiramente sócio-econômico, e até cósmico, e apenas em um segundo sentido, subordinado, ele refere à “patologia mental” que recebe o mesmo nome. Além disso, como Deleuze & Guattari insistem, a esquizofrenia como processo deve ser separada do esquizofrênico de asilo, que é apenas um indício desse processo e, na verdade, de sua parada forçada, de sua restrição. Holland nos ajuda a entender o sentido e a importância que o conceito recebe na obra dos autores: “O conceito de esquizofrenia [...] é criado através da extração de características selecionadas de um estado de coisas histórico caracterizado pela expansão do mercado mundial, a subversão do significado pela axiomatização, e as perspectivas resultantes para uma ‘semiose infinita’ radicalmente livre em jogo ao longo de toda a sociedade” (2023a, p. 74). Desse modo, a esquizofrenia possui uma intimidade com o capital na medida em que os dois tendem à descodificação e à desterritorialização (em que o dinheiro possui uma papel central):

a relação capitalismo/esquizofrenia. O fundamento de sua relação se encontra em algo comum a ambos. É a comunidade — e quiçá é uma comunidade que nunca se realiza, que não toma uma figura concreta — em torno a um princípio todavia abstrato: constantemente ambos fazem passar, emitem, interceptam, concentram fluxos descodificados e desterritorializados. Esta é sua profunda identidade (DELEUZE, 2021, p. 27).

Como “a esquizofrenia é”, também, “o processo da produção do desejo e das máquinas desejanças” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 41), o modo fundamental de conexão, registro e consumo do desejo, se explica como o capitalismo é uma máquina que se alimenta de desejo, que se constrói sobre o desejo, e que até o fomenta. O capitalismo precisa do processo esquizo como precisa do desejo.

O capitalismo promove a esquizofrenia, em resumo, porque os cálculos quantitativos do mercado substituem o significado e os sistemas de crenças como fundamento da sociedade. [...] A esquizofrenia constitui uma tendência objetiva da sociedade capitalista e de seu desenvolvimento histórico. Toda extensão do capital – tanto geográfica (imperialismo) quanto psicológica (marketing) – acarreta a eliminação simultânea de significados e crenças existentes e, portanto, a extensão da esquizofrenia: ‘tudo o que é sólido se desmancha no ar’, como disse Marx²⁸⁵ (HOLLAND, 1999, p. 2).

Entretanto, *o capitalismo só é entendível quando se remete a uma categoria oposta à de esquizofrenia: a paranoia, tão ou mais importante no processo do capital*. Cada conceito, esquizofrenia e paranoia, constitui uma tendência ou polo de investimento libidinal da sociedade capitalista: “trata-se de distinguir dois modos de investimento do desejo. O primeiro

²⁸⁵ A crítica indígena, do ponto de vista da máquina territorial, percebe bem essa tendência capitalista: “Temo que sua excitação pela mercadoria não tenha fim e eles acabem enredados nela até o caos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 419).

investe o limite por ele mesmo (paranoia) para dele fazer a lei à qual as potências devem se submeter, tanto as dele quanto as dos outros; o segundo investe a potência por ela mesma (processo esquizo) sem considerar limites fixados pela lei” (LAPOUJADE, 2015, p. 187). “O paranoico é o guardião dos limites” (LAPOUJADE, 2015, p. 186). Desse modo, “apesar de suas origens psicológicas, os termos ‘paranoia’ e ‘esquizofrenia’ para Deleuze e Guattari designam efeitos dos princípios e dinâmicas organizacionais fundamentais da sociedade capitalista²⁸⁶” (HOLLAND, 1999, p. 3).

Assim, embora o capitalismo necessite da esquizofrenia, ela é exatamente aquilo que tem a capacidade, a tendência, a natureza, de ultrapassar os seus limites. É por isso que a paranoia é a tendência contrária, que impede que o processo esquizo ultrapasse os limites do capital. Desse modo, o capitalismo “produz uma formidável carga esquizofrênica sobre a qual ele faz incidir todo o peso de sua repressão” (2010 [1972], p. 52). A esquizofrenia tem um caráter revolucionário²⁸⁷, e a paranoia um caráter reacionário, e é a segunda a que mantém o capitalismo, mesmo se ele não possa passar sem a primeira. Por isso, é a paranoia, não a esquizofrenia, que melhor caracteriza o capital e o capitalismo. Apesar de haver leitura em contrário, à direita e à esquerda, Deleuze & Guattari são enfáticos sobre esse ponto: “Seria um grande erro identificar os *fluxos capitalistas e os fluxos esquizofrênicos*, sob o tema geral de uma descodificação dos fluxos de desejo” (2010 [1972], p. 325. Grifo no original). Entre os capitalistas e os esquizes, ou entre o regime da máquina social (capitalista) e o regime da máquina desejante, há uma “intimidade fundamental no nível da descodificação”, mas uma “hostilidade fundamental no nível da axiomática” (SIBERTIN-BLANC, 2022, p. 108).

O dinheiro, e os movimentos do capital, são um mecanismo essencial em que se desenrolam essas duas tendências: “o dinheiro é um dos principais veículos através dos quais as tendências contrapontuais mais profundas que Deleuze & Guattari discernem dentro do capitalismo se manifestam” (DODD, 2014, p. 228). Em certo sentido, a descodificação e a

²⁸⁶ “A esquizofrenia é certamente um dos conceitos mais dramáticos – e amplamente incompreendidos – que [Deleuze & Guattari] adaptaram para diagnosticar alguns dos problemas e perspectivas apresentados pelo capitalismo avançado. Emprestado de Lacan, onde designa um modo de semiose radicalmente indeterminado, uma metonímia do desejo livre da sobrecodificação pela Ordem Simbólica, ele se combina com a análise de Marx sobre o nexos monetário [*cash nexus*] do mercado, que ‘despoja de sua auréola’ toda e qualquer significado socialmente autorizado. Nesta visão (como apresentada em *O anti-Édipo*), se a Ordem Simbólica está vaga, é porque os cálculos de capital e finanças substituíram a autoridade e o significado como fundamento do laço social, deixando o significado e a subjetividade flutuando livremente, exceto onde o capital os prende temporariamente a regimes locais de produção e consumo em sua busca por mais-valor” (HOLLAND, 2011, p. 9).

²⁸⁷ Para tentar evitar uma crítica simplista: “Não que seja preciso postular uma espécie de generalidade da loucura, nem invocar uma identidade mística do revolucionário e do louco. Sem dúvida, é inútil tentar escapar a uma crítica que será feita de qualquer maneira” (DELEUZE, 2006 [1972c], p. 258).

desterritorialização do e pelo dinheiro constituem face fundamental do processo esquizo. Como Marx colocava, “a avidez por dinheiro e a mania de enriquecimento são necessariamente o ocaso das antigas comunidades. Daí a oposição ao dinheiro. O próprio dinheiro é a *comunidade*, e não pode tolerar nenhuma outra superior a ele” (MARX, 2011, p. 166. Grifo no original). Viana (2019, p. 419) comenta como a moeda é um “objeto liberatório”, no sentido em que a sua aceitabilidade está relacionada com a liberação de vínculos e de obrigações. O dinheiro é ou faz uma espécie de “comunidade esquizo”. Entretanto, a paranoia lhe é imanente tanto quanto a esquizofrenia, e se dá sobretudo pela acumulação privada de capital: “a paranoia aparece como uma formação reativa derivada da privatização forçada da ‘atividade produtiva em geral, tanto na economia quanto na vida familiar’” (HOLLAND, 1999, p. 21). Além disso, podemos dizer que é um elemento de paranoia a “preferência pela liquidez”, a tendência ao entesouramento, a “segurança” que impede o gasto e o investimento: “Dado que o sentido da produção social em uma economia capitalista é a acumulação de riqueza monetária, o dinheiro funciona como estímulo e como obstáculo, pois os capitalistas podem preferir se refugiar na riqueza já acumulada, evitando o risco de iliquidez” (BELLUZZO; GALÍPOLO, 2021, p. 117).

A paranoia faz parte imanente do capital, tanto quanto a esquizofrenia, em parte pois os movimentos de desterritorialização e reterritorialização não podem ser totalmente separados: “esses termos expressam uma distinção analítica entre dois ‘momentos’ de um único processo [...] que, praticamente falando, ocorrem simultaneamente” (HOLLAND, 1999, p. 80). “No limite, é impossível distinguir a desterritorialização e a reterritorialização, que estão presas uma na outra ou são como o avesso e o direito de um mesmo processo” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 343). A melhor formulação sobre o tipo dessa relação de complementariedade é dada por Guattari:

Desde tempos imemoriais, e qualquer que seja a desventura histórica, a pulsão capitalista sempre combinou dois componentes fundamentais: o primeiro, que chamo de desterritorialização, tem a ver com a destruição de territórios sociais, identidades coletivas e sistemas de valores tradicionais; o segundo, que chamo de movimento de reterritorialização, tem a ver com a recomposição, mesmo pelos meios mais artificiais, de enquadramentos personologicamente individualizados, esquemas de poder e modelos de submissão que são, senão formalmente semelhantes aos que essa pulsão [desterritorializante] tem destruído, pelo menos homotético de uma perspectiva funcional (GUATTARI, 1996, p. 110).

Entretanto, a complementariedade pode ser sobredeterminada por uma alternância:

a simultaneidade dos dois momentos não exclui a possibilidade de que um ou outro predomine em determinado período histórico, ou que tal predominância se alterne periodicamente ao longo dos ciclos econômicos; a década de 1960 pode representar um momento de predominância de desterritorialização e decodificação, por exemplo,

e a década de 1980 um momento de predominância de reterritorialização e recodificação (HOLLAND, 1999, p. 139, n. 35).

Ao mesmo tempo em que concordamos com Holland quando ele afirma que existem momentos de predominância da desterritorialização e outros da reterritorialização, sob hegemonia da esquizofrenia ou da paranoia, nos parece que há um outro nível de análise e do processo, em que a paranoia e a esquizofrenia se fortalecem mutuamente: quanto mais o movimento esquizo esquizofrenia, descodifica, desterritorializa, mais forte tem de ser o movimento paranoico, recodificante, reterritorializante. Quanto mais o limite é aproximado, mais a força paranoica e repressiva que impede que ele seja de fato ultrapassado tem de se impor. Isso explica como, aparentemente, as nossas sociedades avançam cada vez mais rápido na direção da descodificação generalizada ao mesmo tempo em que ressurgem as recodificações mais perversas, os poderes mais paranoicos. *Quanto mais isso esquizofreniza, mais isso paranoia.* Por isso, o capitalismo é inseparável de “neoarcaísmos²⁸⁸” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 341-2): “O capitalismo instaura ou restaura todos os tipos de territorialidades residuais e factícias, imaginárias ou simbólicas, sobre as quais ele tenta, bem ou mal, recodificar, reter as pessoas derivadas das quantidades abstratas. Tudo repassa ou regressa, os Estados, as pátrias, as famílias” (2010 [1972], p. 53).

Esse problema está conectado com o problema do chamado “duplo movimento”. O conceito, que será utilizado por Deleuze & Guattari em sentido diverso, é proposto como ferramenta analítica por Polanyi (2021) para descrever, de um lado, o movimento do “livre mercado” e, de outro, o movimento de restrição do mercado pela regulação, via de regra estatal. Melinda Cooper, em seu fenomenal *Family Values* (2017, p. 14-6), afirma que esse modo de pensar o duplo movimento, que permeia o pensamento de esquerda, tende a, implícita ou

²⁸⁸ Embora tenhamos apreço pelo conceito de “neoarcaísmo”, é importante a nota de Read: “Chamar esses códigos de *arcaísmos* é situá-los contra o pano de fundo de uma direção progressiva dominante do tempo. É assumir, como fez Marx, que com o capitalismo ‘tudo o que é sólido se desmancha no ar’; ou seja, identifica o capital com uma modernização implacável. O que a palavra *arcaísmo* ameaça apagar é a complexidade da temporalidade no capital. Ela obscurece o fato de que esses resíduos do passado, do patriarcado à crença na diferença moral constitutiva do capital, são na verdade totalmente contemporâneos ao modo de produção capitalista. Ao mesmo tempo, o termo situa certas crenças, valores e ideologias contra a transformação tecnológica e econômica, que é assumida como dominante. Em última análise, por mais sugestivo que seja o termo, ele não vai longe o suficiente para entender o que Althusser chama de temporalidade ‘diferencial’ do modo de produção capitalista; ou seja, a coexistência de diferentes temporalidades, para transformações tecnológicas, políticas e sociais sem linha de tempo dominante ou central que se possa dar de antemão. [...] Assim, como Althusser argumenta, tanto quanto termos como *sobrevivências*, *resíduos*, *subdesenvolvimento* e, neste caso, *arcaísmos*, funcionam para indicar a complexidade da mudança temporal dentro de qualquer modo de produção, eles o fazem contra uma suposição de uma direção geral do progresso” (READ, 2003b, p. 145; p. 197, n. 100. Grifo no original). Sobre o papel dos neoarcaísmos no capitalismo uberizado cf. nosso texto (PIROLA, 2022b).

explicitamente, legar ao capital o movimento de “liberalização” (de desterritorialização e descodificação), e a uma fonte externa, transcendente – o Estado –, o contramovimento de “regulação” (de reterritorialização e recodificação)²⁸⁹. Assim, “o social-democrata polanyiano compartilha a nostalgia conservadora por comunidade, terra, e família mas busca transformar essas instituições em condutos para formas estatais de proteção social” (COOPER, 2017, p. 15). Para a autora, ao contrário, o duplo movimento “seria melhor entendido como totalmente interno à dinâmica do capital” (COOPER, 2017, p. 15). A autora afirma que é esse o melhor meio de ler Marx, mesmo se não foi esse o modo que imperou ou impera na esquerda. Assim, esse vício, que decorre de uma noção ideológica que contamina a economia política, possui consequências políticas importantes, como a oposição teórica entre uma ala neoliberal e uma ala neoconservadora da política contemporânea. Como se fosse estranho ou contra-intuitivo que teóricos do livre mercado fossem, simultaneamente, conservadores sociais. Cooper demonstra como há um conservadorismo imane ao neoliberalismo, que melhor encarna as pretensões do capital, além de uma afinidade entre o neoliberalismo e o neoconservadorismo. Ainda, a autora comenta como essa oposição joga à esquerda para uma falsa alternativa entre mobilizar “uma esquerda neoliberal contra as forças regressivas do conservadorismo social ou uma esquerda social conservadora contra os efeitos desintegrantes do livre mercado” (COOPER, 2017, p. 18). A autora demonstra como há movimentos internos ao dinheiro enquanto forma social e às dinâmicas capitalistas que se constituem em sentido recodificante e reterritorializante, como o reforço da família, das religiões, da subordinação feminina no trabalho de cuidado e reprodutivo que o patriarcado à confinou, no moralismo, da homofobia, misoginia e racismo etc. Dois de seus objetos nos interessam sobremaneira, entretanto: a importância da herança como preservação de riqueza velha, da riqueza de sangue e dos laços familiares de tipo conservador, com a “família como um vetor essencial de distribuição de riqueza e status”; e a importância da dívida intergeracional como mecanismo de fortalecimento da família, formando um “vínculo temporal baseado na dívida que radicalmente afirma a função econômica da família privada” (COOPER, 2017, p. 123; 217).

Como Deleuze & Guattari colocam, o fato de o capitalismo precisar do processo esquizo e ter a descodificação como base explica a sua vinculação com um processo

²⁸⁹ Em seu livro, Cooper não utiliza essa terminologia deleuzo-guattariana, mas em entrevista, em que inclusive ela afirma sua dívida em relação à Deleuze & Guattari, ela a utiliza. “A sagrada família: neoliberalismo e neoconservadorismo na extrema-direita hoje. Entrevista com Melinda Cooper”, por Bruna Della Torre. Disponível em: <https://marxismofeminista.com/2020/06/30/a-sagrada-familia-neoliberalismo-e-neoconservadorismo-na-extrema-direita-hoje/>. Acesso em maio de 2023.

essencialmente “contraditório” e, como preferem os autores, “desarranjado”, que “não funciona propriamente”, sempre à beira de uma crise: “o capitalismo soube interpretar, por sua vez, o princípio geral segundo o qual as coisas só funcionam bem com a condição de desarranjar-se, sendo a crise ‘um meio imanente ao modo de produção capitalista’” (2010 [1972], p. 306). Entretanto, como colocam Cocco & Cava (2018, p. 148), tanto os teóricos neoliberais quanto os marxistas (além do próprio Marx) desenvolvem uma teoria do capitalismo como crise, de uma economia de crise constante. Todavia, os neoliberais lidam com essa crise parando um passo antes do “abismo”, isto é, do limite absoluto do capitalismo, enquanto os marxistas afirmam ser necessário dar um passo além. (Nesse sentido, ainda, explica-se a convergência entre neoliberais e (neo)conservadores).

Como Cooper, Deleuze & Guattari enxergam em Marx esse modo de ler o duplo movimento como imanente ao capital, a paranoia enquanto movimento reativo como sendo próprio ao capital. Isso se explica pelo próprio processo de acumulação:

Por um lado, o capitalismo se dedica à produção como um fim em si mesmo, a desenvolver ao máximo a produtividade do trabalho socializado: este é o momento da desterritorialização. Mas, por outro lado, devido ao investimento privado nos meios de produção, o trabalho social e a vida se restringem à produção e ao consumo que valorizam apenas o estoque de capital já existente: este é o momento da reterritorialização (HOLLAND, 1999, p. 80).

O capital *necessariamente* é conservado. Por ser acumulação privada de uma produção socializada, é uma reterritorialização na riqueza velha:

No terceiro volume de *O Capital*, Marx delinea esses dois momentos da auto-expansão contínua do capital. Num primeiro momento, uma onda de novos estoques de capital mais produtivos transforma os aparatos de produção e consumo existentes; essa ‘revolução contínua dos meios de produção’ que para Marx caracteriza o capitalismo desterritorializa o trabalho e o capital existentes para dedicá-los a novas formas de produção e consumo e, no processo, gera decodificação em toda a sociedade. Mas, em um segundo momento, esse movimento progressivo é abruptamente interrompido e tudo se reterritorializa: os aparatos evolutivos de produção e consumo são amarrados ao que já é estoque de capital obsoleto, apenas para valorizá-lo e realizar lucro sobre o investimento anterior. Uma onda de desterritorialização libera todos os tipos de energias criativas (tanto no consumo quanto na produção) ao mesmo tempo em que revoluciona e socializa as forças produtivas; mas então sobrevém a reterritorialização, atrelando as relações de produção e consumo ao peso morto da mais-apropriação privada (HOLLAND, 1999, p. 80).

Deleuze & Guattari falam menos em “crise”, como o marxismo tende a fazer, e mais nos “limites” que o capitalismo tem de se aproximar sem nunca ultrapassar (FUJITA HIROSE, 2021, p. 37-41). Deleuze refere explicitamente a Marx sobre esse tema, especificamente ao

capítulo, do terceiro volume de *O Capital*, sobre a baixa tendencial da taxa de lucros. Nesse texto, Marx coloca:

A produção capitalista tende constantemente a superar esses limites que lhes são imanentes, porém consegue isso apenas em virtude de meios que voltam a elevar diante dela esses mesmos limites, em escala ainda mais formidável²⁹⁰.

O verdadeiro obstáculo à produção capitalista é o próprio capital, isto é, o fato de que o capital e sua autovalorização aparecem como ponto de partida e ponto de chegada, como mola propulsora e escopo da produção; o fato de que a produção é produção apenas para o capital, em vez de, ao contrário, os meios de produção serem simples meios para um desenvolvimento cada vez mais amplo do processo vital, em benefício da sociedade dos produtores. Os limites nos quais unicamente se podem mover a conservação e a valorização do valor de capital, as quais se baseiam na expropriação e no empobrecimento da grande massa dos produtores, entram assim constantemente em contradição com os métodos de produção que o capital tem de empregar para seu objetivo e que apontam para um aumento ilimitado da produção, para a produção como fim em si mesmo, para um desenvolvimento incondicional das forças produtivas sociais do trabalho. O meio – o desenvolvimento incondicional das forças produtivas sociais – entra em conflito constante com o objetivo limitado, que é a valorização do capital existente. Assim, se o modo de produção capitalista é um meio histórico para desenvolver a força produtiva material e criar o mercado mundial que lhe corresponde, ele é, ao mesmo tempo, a constante contradição entre essa sua missão histórica e as relações sociais de produção correspondentes a tal modo de produção (MARX, 2017, p. 289-90. Grifo no original).

Nos *Grundrisse*, essa “filosofia dos limites” também aparece:

o capital, como representante da forma universal da riqueza – do dinheiro –, é o impulso ilimitado e desmedido de transpor seus próprios limites. Cada limite é e tem de ser obstáculo para ele. Caso contrário, deixaria de ser capital – o dinheiro que se produz a si mesmo. [...] O capital enquanto tal cria um mais-valor determinado porque não pode pôr de uma vez um mais-valor ilimitado; ele é o movimento contínuo de criar mais mais-valor. O limite quantitativo do mais-valor aparece para o capital somente como barreira natural, como necessidade que ele procura incessantemente dominar e transpor (MARX, 2011, p. 264).

Deleuze & Guattari partem dessa problemática dos limites para o seu desenvolvimento, e colocam que “o capitalismo não para de ter limites e barreiras que lhe são interiores, imanentes, e que, precisamente por serem imanentes, só se deixam ultrapassar reproduzindo-se numa escala ampliada (*sempre mais reterritorialização, local, mundial e planetária*)” (2010 [1972], p. 344. Grifo nosso). Desterritorialização e reterritorialização, esquizofrenia e paranoia, ao mesmo tempo, são tendências opostas e intensificam uma a outra. Assim, “o capitalismo nunca para de contrariar, de inibir sua tendência, ao mesmo tempo em que nela se precipita; não para de afastar o seu limite, ao mesmo tempo em que tende a ele” (2010 [1972], p. 53). A

²⁹⁰ O trecho até essa nota é citado por Deleuze & Guattari e também por Balibar (1980, p. 256 Grifo no original), que coloca: “Os ‘limites’ a que tende o movimento do modo de produção (sua dinâmica) não são, pois, uma questão de escala, de *limiar* a atingir. Se a tendência não pode transpor esses limites, é que eles lhe são interiores, e como tais *jamaís encontrados*: no seu movimento ela os traz consigo, eles coincidem com as causas que fazem dela ‘simples’ tendência, isto é, são ao mesmo tempo as suas condições de possibilidade efetivas”.

continuidade do capitalismo, sua tendência, depende dessa perpetuação do limite interno cada vez deslocado.

a 'tendência' não tem fim, ela não tem um limite exterior que ela poderia atingir ou mesmo aproximar-se. A tendência só tem limite interno e ela não para de ultrapassá-lo, mas deslocando-o, isto é, reconstituindo-o, reencontrando-o como limite interno a ser novamente ultrapassado por deslocamento: então, a continuidade do processo capitalista engendra-se neste corte de corte sempre deslocado (2010 [1972], p. 306).

Deleuze & Guattari falarão em cinco tipos de limite que permeiam a produção desejante e social. 1) O primeiro sentido de limite é o *absoluto*: é a produção desejante, o corpo sem órgãos de fluxos codificados como o limite do *socius*, a esquizofrenia como limite. 2) Um segundo sentido o define como *limite relativo*: é o capitalismo, pois ele faz correr fluxos descodificados, substituindo os códigos por uma axiomática contábil que lida com a esquizofrenia. Assim, ele contraria a sua própria tendência esquizo, pois se aproxima do muro (limite absoluto) na mesma medida em que o afasta. 3) Depois, temos o *limite real*: a forma real que uma formação social pressente e prevê como correndo o risco de fazer com que o limite absoluto lhe sobrevenha; as formações sociais esconjuram essa forma real. “Donde a obstinação com que as formações anteriores ao capitalismo enquadram o mercador e o técnico, impedindo que fluxos de dinheiro e fluxos de produção ganhem uma autonomia que destruiria seus códigos” (2010 [1972], p. 233). 34)²⁹¹. 4) Após, o *limite imaginário*: “este limite inibido no interior [limite real] já estava projetado num começo primordial, numa matriz mítica como *limite imaginário*. Como imaginar este pesadelo, a invasão do *socius* pelos fluxos não codificados, que deslizam à maneira de uma larva?” (2010 [1972], p. 234). Após esse trecho, Deleuze seguem dando exemplos de mitos, mas nos parece que os devaneios conspiratórios e apocalípticos, reacionários ou não, tenham algo desse pressentimento do limite imaginário. 5) Por fim, *limite deslocado*: que envolve o deslocamento de um “limite exterior” para um “interior” ao *socius*. É a tarefa, fundamental para a reprodução do *socius*, de fazer deslocar o limite para seu interior, e assim sucessivamente: é a família e a representação familiar se pondo entre as máquinas desejantes e o social, entre a produção desejante a produção social. Resumindo, há cinco limites: a esquizofrenia como limite absoluto de toda a sociedade; o

²⁹¹ As formações pré-capitalistas pressentem com exatidão o perigo que o dinheiro constitui enquanto limite real: Falando a partir de Laura e Paul Bohannan a propósito dos Tiv, Deleuze & Guattari comentam como havia uma codificação tripartite da sua economia em fluxos de bens de consumo, de bens de prestígio, e de mulheres e crianças; com a introdução (colonial) do dinheiro, este é codificado como bem de prestígio (e só o poderia sê-lo, afinal, não é consumível), mas “os comerciantes utilizam-no para se apoderarem de setores de bens de consumo de que tradicionalmente se encarregavam as mulheres: assim, todos os códigos vacilam” (2010 [1972], 234).

capitalismo como limite relativo de toda sociedade; a esquizofrenia como limite exterior ao capitalismo; o capitalismo como limite imanente ao capitalismo (sic.), que produz-desloca-amplia seus próprios limites imanentes; e o Édipo, como limite interior do capitalismo, que interioriza a esquizofrenia (limite exterior), se colocando-o entre a reprodução social e a reprodução familiar (2010 [1972], p. 353).

Esses cinco limites são fundamentais para a continuidade do capitalismo, mas o capitalismo como limite relativo e imanente a ele mesmo é o mais importante. O limite relativo que é o capital é inseparável dos processos reacionários de recodificação:

Sua estrutura social implica fluxos de produção efetivamente codificados — fluxos de força de trabalho que não são mais codificados nas relações extraeconômicas, jurídicas ou costumeiras, estatutos corporativos e tradições profissionais; fluxos de riqueza que não são mais codificados nas relações de prestígio, de alianças pessoais, de privilégios e de hierarquias políticas —, mas nas condições limitativas relativas às restrições de sua própria reprodução. O capitalismo ocupa, portanto, a posição de um limite dito relativo no sentido em que a descodificação, intrínseca e necessária à sua dinâmica, é aí *inseparável* de novas formas de intervenções extraeconômicas, de ‘recodificação’ pelos dispositivos da regulação social e econômica, de institucionalização de conflitos de classe e de repressão — uns e outros sempre em proporções diversas (SIBERTIN-BLANC, 2022, p. 55. Grifo nosso).

Essa problemática dos limites, e do capital como limite de si mesmo, como limite *imanente*, coloca a problemática de qual o estatuto ontológico do capital. O *Urstaat* era dito de transcendência, e o capital é dito de imanência. Deleuze & Guattari são autores conhecidos por defenderem a imanência. Haveria aqui uma tendência capitalista dos autores, portanto? Acreditamos que, da mesma forma que o capitalismo é o limite relativo de si mesmo, ele só é imanente até segunda ordem, pois, no capitalismo a imanência é posta como imanente ao capital, e é essa, inclusive, a sua força. Como Deleuze & Guattari colocam, cada vez que se coloca a imanência como imanente “a” algo, está se reintroduzindo um “universal transcendente”, um plano transcendente: “Assim mal entendido, o plano de imanência relança o transcendente: é um simples campo de fenômenos que só possui secundariamente o que se atribui de início à unidade transcendente. [...] cada vez que se interpreta a imanência como imanente a Algo, pode-se estar certo que este Algo reintroduz o transcendente” (DELEUZE; GUATTARI, 1992 [1991], p. 62-3. Grifo no original). Embora o capitalismo seja ligado com a instauração histórica de um plano de imanência social (ele é “um meio social relativo que procede também por imanência” (DELEUZE; GUATTARI, 1992 [1991], p. 128)), o capital é explicitamente colocado como uma instância de transcendência (“O conceito libera a imanência de todos os limites que o capital lhe impunha ainda (ou o que ela se impunha a si mesma, sob a

forma do capital aparecendo como algo de transcendente)” (DELEUZE; GUATTARI, 1992 [1991], p. 131). Se a imanência do capital é uma imanência submetida ao capital, a dita imanência capitalista se torna transcendente. Assim, é apenas em um sentido relativo que o capital é uma máquina imanente (enquanto a máquina despótica é transcendente), do mesmo modo que ele é um limite apenas relativo. É a esquizofrenia que é imanente, enquanto limite absoluto.

Dessa discussão sobre a paranoia e a esquizofrenia, os limites do capital e os movimentos de des e reterritorialização, é possível tirar inclusive uma teoria do comunismo, de um possível “esquizo-comunismo”²⁹². Como Holland coloca, “a reterritorialização predomina sob o capitalismo – o capitalismo pode de fato ser definido em oposição ao comunismo simplesmente como a contenção e o comando das forças produtivas (elas próprias desenvolvidas por meio da desterritorialização) pela apropriação privada (imposta por meio da reterritorialização)” (HOLLAND, 1999, p. 81). O comunismo pode ser entendido como o ir ao limite da produção desejante e social que o capital não vai e não pode ir, por estar subordinado a si mesmo enquanto limite relativo por acumulação privada, riqueza velha, valorização do valor, produção *para o capital*. Assim, o famoso fragmento aceleracionista de Deleuze & Guattari, contra os deleuzeanos de direita, seria antes comunista do que capitalista:

Mas haverá alguma via revolucionária? — Retirar-se do mercado mundial, como Samir Amin aconselha aos países do Terceiro Mundo, numa curiosa renovação da “solução econômica” fascista? Ou ir no sentido contrário, isto é, ir ainda mais longe no movimento do mercado, da descodificação e da desterritorialização? Pois talvez os fluxos ainda não estejam suficientemente desterritorializados e suficientemente descodificados, do ponto de vista de uma teoria e de uma prática dos fluxos com alto teor esquizofrênico. Não retirar-se do processo, mas ir mais longe, “acelerar o processo”, como dizia Nietzsche: na verdade, a esse respeito, nós ainda não vimos nada (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 318).

Há um esquizo-comunismo aceleracionista em Deleuze & Guattari, ou no mínimo a partir deles. Em nosso último capítulo voltaremos a esse tema, no qual o dinheiro tem e terá um papel fundamental. Como colocam os autores, “os fluxos monetários são realidades perfeitamente esquizofrênicas, mas que só existem e funcionam na axiomática imanente que conjura e repele essa realidade” (2010 [1972], p. 327). Com o dinheiro, no dinheiro, podemos, portanto, liberar esses fluxos esquizofrênicos para além da paranoia capitalista.

²⁹² Devemos essa expressão a Felipe Fortes.

4.6 O Estado capitalista e a axiomática

O que Deleuze & Guattari chamam de axiomática, axiomática contábil ou axiomática de quantidades abstratas é o principal meio que o capitalismo utiliza para lidar com os seus limites sem ultrapassá-los (cf. HOLLAND, 1999, p. 114). A axiomática é o que torna possível manter os fluxos codificados nos âmbitos capitalistas. A axiomática é o que dá ao capitalismo sua extrema “flexibilidade” ou “adaptabilidade” históricas²⁹³, além de sua aparente afinidade com o liberalismo (mais precisamente com o que o liberalismo diz de si). Entretanto, como veremos, a axiomática é inseparável do Estado moderno, e é o que lhe dá sua caracterização propriamente capitalista²⁹⁴. Como os autores colocam, “não basta haver fluxos descodificados para que o novo corte atravesse e transforme o *socius*, isto é, para que o capitalismo nasça. [...] Através de operações regulares ou excepcionais, cabe agora ao Estado recodificar²⁹⁵ bem ou mal o *produto dos fluxos descodificados*” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 296. Grifo nosso). Enquanto o Estado arcaico operava por *sobre codificação*, o Estado capitalista opera por axiomática, sobre fluxos descodificados. Assim, o que o capitalismo “descodifica com uma das mãos, axiomatiza com a outra” (2010 [1972], p. 326), e o Estado forma, assim, parte integrante e fundamental do sistema capitalista, mudando de natureza ao mesmo tempo em que ecoa o *Urstaat*, o Estado original.

²⁹³ “Deixe-me enfatizar a qualidade que me parece ser uma característica essencial da história geral do capitalismo: sua flexibilidade ilimitada, sua capacidade de mudança e adaptação. Se há, como creio, uma certa unidade no capitalismo, desde a Itália do século XIII até o Ocidente atual, é aqui sobretudo que tal unidade deve ser localizada e observada” (WALLERSTEIN, 1991, p. 358). Wallerstein, como Deleuze & Guattari, o afirmam na esteira de Braudel.

²⁹⁴ “Nunca houve capitalismo liberal: a ação contra os monopólios remete, em primeiro lugar, a um momento em que o capital comercial e financeiro faz ainda aliança com o antigo sistema de produção, e em que o capitalismo industrial nascente só pode assegurar-se da produção e do mercado obtendo a abolição desses privilégios. Que não há nisso luta alguma contra o princípio de um controle estatal, com a condição de que seja o Estado que lhe convém, é o que se vê claramente no mercantilismo, porque ele exprime as novas funções comerciais de um capital que passou a ter interesses diretos na produção. Em regra geral, os controles e regulações estatais só tendem a desaparecer ou se esfumam em caso de abundância de mão de obra e de repentina expansão dos mercados” (2010 [1972], p. 335). Em aula Deleuze coloca: “Essa história do capitalismo, que implica uma decodificação generalizada dos fluxos - embora ao mesmo tempo implique a instalação de um aparelho para conjugar os fluxos decodificados - é o que dá ao capitalismo sua aparência, pura ilusão, de liberalismo. O capitalismo nunca foi liberal, sempre foi capitalismo de estado” (DELEUZE, 2021, p. 52). “Paradoxalmente, o liberalismo sempre se preocupou mais com a constituição de um aparelho de Estado do que com uma expansão generalizada da produção” (GUATTARI; ALLIEZ, 2022 [1983], p. 176).

²⁹⁵ É fundamental notar que “a recodificação (apesar de sua morfologia) é bem diferente da codificação e da sobre codificação, pois o capitalismo não fornece códigos estáveis capazes de governar todo o campo social: como a decodificação, a recodificação é um mero concomitante da axiomatização, não o principal meio de organizar a produção social no *socius*, como eram a codificação e a sobre codificação” (HOLLAND, 1999, p. 68). A ambiguidade do termo, que pode dar a entender que o capitalismo também opera por codificação (agora “re”-feitas), talvez seja o motivo de eles quase não o utilizarem. “Recodificação”, “recodificar” ou outras instâncias do mesmo sentido aparecem apenas 8 vezes em *O anti-Édipo*, enquanto as variações de “descodificação” aparecem mais de 200 vezes.

Se a função essencial do Estado era a sobrecodificação, e o capitalismo funciona e precisa funcionar através de fluxos descodificados, é de se perguntar se o Estado não constituiria uma relíquia desnecessária ao capital. Entretanto, Deleuze & Guattari sustentam com força a tese em contrário. Em aula, Deleuze coloca enfaticamente: “*no capitalismo o aparato de Estado é absolutamente, absolutamente necessário*” (2017a, p. 272. Grifo nosso). A axiomática, que passa necessariamente pelo Estado, segundo Deleuze, é uma forma de regulação que preside os fluxos descodificados para os manter sob o comando capitalista:

É preciso que haja mecanismos reguladores. O Estado é esse mecanismo regulador fundamental. O Estado vai operar as reterritorializações necessárias para impedir que os fluxos de capital se descodifiquem demasiado rapidamente ou demasiado radicalmente. Faltam todos os tipos de aparelhos de regulação nesse sistema de automatismo. Se vê bem aqui a necessidade de uma forma-Estado (2017a, p. 270).

Entretanto, ponto fundamental, o Estado não é uma instância externa ao capital, como o que o regularia de maneira transcendente, mas é uma instância interna ao capital: “Evidentemente, o capitalismo e a formação capitalista têm necessidade, e mais ainda, *formam uma mesma coisa*, com esta figura muito particular do Estado, com a grande formação do que chamamos estados-nação” (DELEUZE, 2017a, p. 271. Grifo nosso). O Estado capitalista é antes uma dimensão *de direito* própria ao capitalismo, enquanto sistema axiomático, enquanto ele é entendido como *modelo de realização* da axiomática global do capital, do mercado universal. O Estado é tão fundamental ao capitalismo quanto mais ele perde a potência transcendente que o caracterizava em sua forma arcaica:

a conjunção dos fluxos descodificados, suas relações diferenciais e as suas múltiplas esquizas ou fraturas, exigem toda uma regulação cujo principal órgão é o Estado. O Estado capitalista é o regulador dos fluxos descodificados como tais, enquanto tomados na axiomática do capital. Neste sentido, ele completa bem o devir-concreto que nos pareceu presidir à evolução do *Urstaat* despótico abstrato: de unidade transcendente, ele devém imanente ao campo de forças sociais, passa a seu serviço e serve de regulador aos fluxos descodificados e axiomatizados (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 344).

Se lembrarmos que a descodificação refere à economização dos fluxos, o desligamento destes de qualquer código extra-econômico, podemos dizer que o Estado moderno é fruto de uma descodificação relativa do próprio Estado: “Nunca um Estado perdeu tanta potência para colocar-se com tanta força a serviço do signo de potência econômica” (2010 [1972], p. 335).

Da mesma forma que a axiomática capitalista é inseparável do Estado, ela é inseparável de uma dimensão essencialmente jurídica, no sentido em que ela distribui diferencialmente os direitos e as potências (primeiramente, os do capital) e simultaneamente produz a sua legitimação: “a axiomática se torna tanto o princípio abstrato de distribuição das potências do

capitalismo quanto seu modo de ‘legitimação’” (LAPOUJADE, 2015, p. 256). “O capitalismo sempre teve necessidade de uma nova força e de um novo direito dos Estados para se efetuar, tanto no nível do fluxo de trabalho nu, quanto no nível do fluxo de capital independente” (DELEUZEE; GUATTARI, 2012 [1980e], p. 165). Se o Estado arcaico se legitimava por si e em si, juntamente com a transcendência divina, o Estado moderno se legitima na axiomática do capital: “podemos afirmar que é na axiomática capitalista que reside a verdade do Estado, ou sua ausência de fundamento. É também através desta axiomática que o Estado *produz* sua própria legitimação” (DRIGO AGOSTINHO, 2020, p. 93. Grifo no original). A axiomática do mercado global distribui os direitos de maneira imanente, dando o caráter legítimo ao que legitima no mesmo passo que legitima a si mesma: “Um axioma pode ser compreendido ao mesmo tempo como regra ou norma, modo de operação que constitui e determina o funcionamento do capitalismo. Um axioma funda a si mesmo, não tem um fundamento em algo que lhe é exterior” (DRIGO AGOSTINHO, 2020, p. 92-3). Entretanto, como veremos, esses direitos e essa legitimação são exatamente o direito do capital de mobilizar o que lhe convém em suas transmutações imanentes: força de trabalho, mercadoria, dinheiro, capital fixo, capital variável, capital constante etc. Mais uma vez, a crítica indígena acerta bem essa ambiguidade do direito capitalista: “Os antigos brancos desenharam o que chamam de suas leis em peles de papel, mas para eles parece que não passam de mentiras! Na verdade, eles só escutam as palavras da mercadoria!” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 435).

A noção de “axiomática” é tomada de empréstimo da matemática, e se refere a um sistema formal em que podem haver diferentes modos de realização concretos ou conteúdos. Holland (2023, p. 91) exprime bem:

Em matemática, um sistema axiomático é uma teoria logicamente consistente, cujas afirmações podem ser derivadas de um conjunto de axiomas básicos – postulados tomados como ponto de partida para a derivação do sistema, sem que eles próprios sejam derivados de quaisquer outras afirmações. Fundamentalmente, os axiomas são declarações abstratas, pois são indiferentes ao conteúdo: um determinado sistema axiomático pode dar origem a vários modelos diferentes quando significados específicos são atribuídos aos termos abstratos dos axiomas.²⁹⁶

²⁹⁶ Roffe dá um exemplo de sistema axiomático em matemática que ilustra bem como eles funcionam. Se trata do modelo da aritmética de Peano (PA): “1) Zero é um número natural; 2) O sucessor de um número natural é um número natural; 3) Não há dois números naturais com o mesmo sucessor; 4) Zero não é um sucessor; 5) Se uma propriedade pertence a zero, e se, quando esta propriedade pertence a um número, pertence também ao seu sucessor, pertence a todos os números. A quais números, porém, esses axiomas pertencem? A resposta é que existe um número infinito de modelos de PA. É importante perceber que modelo aqui não significa uma estrutura ideal prévia, e ‘não deve sugerir a ideia de uma anterioridade arquetípica’. Em vez disso, um conjunto de axiomas é modelado da mesma forma que um molde é preenchido com gesso; Um modelo de um sistema axiomático é algum conjunto de proposições, grupos ou conjuntos - em uma palavra, várias estruturas - para o qual todas as reivindicações do sistema axiomático são válidas. Um desses modelos de PA é claramente N, o conjunto de todos

Assim, um sistema axiomático produz uma *isomorfia* entre os diferentes modos concretos em que o modelo axiomático se realiza²⁹⁷. A axiomática é, portanto, essencialmente formal. É por ser formal que ela relaciona o que Deleuze chama de “elementos não especificados” ou “não qualificados”, pois a especificação ou qualificação aparece apenas no nível do “conteúdo” ou “concreto”: “Bourbaki nos diz, em grandes rasgos, que há uma axiomática cada vez que vocês se encontram antes, ou cada vez que vocês constroem, determinam, relações entre elementos não especificados” (DELEUZE, 2017a, p. 275).

Que sentido terá falar em “axiomática” capitalista, então? Deleuze & Guattari afirmam que o capitalismo é axiomático no sentido em que ele opera por uma conjugação formal de fluxos não qualificados (descodificados), e faz isso para impedir justamente que esses fluxos ultrapassem o limite absoluto do capital. “A conjugação generalizada dos fluxos é uma maneira a mais de bloqueá-los. [...] A axiomática é um pouco isso. Opera uma conjugação geral dos fluxos que os impede, diria eu, de ir demasiado longe, quer dizer, de conectar-se com vetores de fuga²⁹⁸” (DELEUZE, 2017a, p. 300). É essa conjugação de fluxos não qualificados que os qualifica: “em uma axiomática os fluxos não tem nenhuma qualidade independentemente de suas relações” (DELEUZE, 2021, p. 119). Assim, os principais fluxos conjugados pela axiomática capitalista são os fluxos de trabalho nu e riqueza líquida, que só se determinam em sua relação:

Uma vez que a conjugação capitalista de fluxos de riqueza líquida e força de trabalho livre se torna autossustentável, o capital continua a se expandir axiomatizando todos os outros tipos de fluxos abstratos: fluxos de recursos naturais, fluxos de gosto do consumidor, fluxos de habilidades humanas cada vez mais complexas (habilidades profissionais), fluxos de conhecimento científico e *know-how* tecnológico, e assim por diante. E à medida que o capitalismo se desenvolve, axiomas podem ser adicionados ou subtraídos à vontade; o capital torna-se um cabeçote de prova (como a evolução): tudo o que funciona para produzir mais-valor, desde que o axioma central emergente

os números naturais. No entanto, o conjunto de todos os números pares também é um modelo, uma vez que todos os axiomas valem para este conjunto também, uma vez que a relação sucessora não depende de nenhuma série ordinal anterior. O mesmo vale para o conjunto de números começando com 100, já que o primeiro axioma acima pode assumir isso como zero. Assim, enquanto os modelos variam, eles são modelos de um conjunto de axiomas na medida em que são várias expressões dos axiomas que ele inclui. No limite, o método axiomático ativa a capacidade de mostrar que, para toda a gama de modelos possíveis, existe um único conjunto de axiomas ao qual eles correspondem. Nas palavras de Blanché, ‘O método axiomático está interessado justamente em revelar isomorfismos entre teorias concretas aparentemente heterogêneas, remetendo-as à unidade de um sistema abstrato’” (ROFFE, 2016b, p. 137).

²⁹⁷ “Quando os modelos são distinguíveis uns dos outros apenas pelas diferenças nas interpretações concretas dadas aos seus termos, e coincidem exatamente quando abstraímos destes últimos para fins de axiomatização formal, os chamamos de isomórficos; eles têm de fato a mesma estrutura lógica” (BLANCHÉ apud LITAKER, 2014, p. 189. Grifo no original).

²⁹⁸ É importante não confundir a conexão, própria da síntese produtiva, com a conjugação da axiomática. Deleuze & Guattari terminam o platô em que consta a maior parte da discussão sobre a axiomática clamando por “*conexões revolucionárias* contra as *conjugações da axiomática*” (2012 [1980e], p. 190. Grifo no original).

do encontro inicial de riqueza e força de trabalho continue a funcionar (HOLLAND, 2013, p. 132).

É a conjugação axiomática que faz passar das quantidades abstratas não qualificadas para a sua qualificação, que não opera por codificação:

A axiomatização começa com quantidades de fluxo – uma certa soma de capital líquido, uma certa quantidade de força de trabalho, poder de marketing, poder computacional e assim por diante – e atribui a eles qualidades *ex post facto*: o capital líquido torna-se máquinas e tecnologias de produção específicas, o trabalho é selecionado ou treinado para certas habilidades, o poder de marketing toma forma em campanhas específicas para programar ou capturar o gosto do consumidor por mercadorias específicas, e assim por diante (HOLLAND, 2011, p. 130).

Desse modo, os axiomas da axiomática do capital constituem parte fundamental da própria “infraestrutura” do capitalismo global, possuindo uma dimensão material enquanto elemento semiológico de definição do que deve ou não se conjugar, ser regulado, ou o que deve ser deixado em “estado selvagem”, ou o que deve ter um axioma próprio ou o que será regulado de maneira secundária, como consequência de outros axiomas. Os axiomas, assim, são *operatórios*:

Os axiomas do capitalismo não são evidentemente proposições teóricas, nem fórmulas ideológicas, mas enunciados operatórios que constituem a forma semiológica do Capital e que entram como partes componentes nos agenciamentos de produção, de circulação e de consumo. Os axiomas são enunciados primeiros, que não derivam de um outro ou não dependem de um outro (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980e], p. 175).

Assim, enquanto operatórios, há uma dimensão pragmática nos axiomas, que os diferencia de algo como a “ideologia”: “a subordinação dos códigos aos axiomas significa que o que pensamos e acreditamos (‘ideologia’) é muito menos importante do que as implicações do que realmente fazemos – e especialmente as implicações do que fazemos como compradores, vendedores e investidores no mercado capitalista” (HOLLAND, 2020, p. 65).

O dinheiro possui um papel central na axiomática, pois é ele, sendo o que há de mais descodificado, quem materializa os elementos não qualificados e descodificados que a axiomática mobiliza. Nesse sentido, a axiomática de quantidades abstratas é uma axiomática monetária do e para o capital:

Podemos interpretar o capitalismo como uma axiomática na medida em que é uma estrutura ou sistema de relações baseado na relação do capital que homogeneiza os elementos de que se apropria como outras tantas funções de produção de mais-valor. [...] Com relação à axiomática capitalista, gostaria de sugerir (1) que a estrutura em questão é *o capital como relação de produção social* e que (2) a homogeneidade efetuada entre os elementos variáveis se refere ao seu status como *unidades de atividade produtiva em geral representadas por dinheiro* (LITAKER, 2014, p. 182-4. Grifo no original).

A axiomática traduz tudo em dinheiro, é uma “redução dos desejos a quantidades abstratas em forma de moeda” (GUÉRON, 2020, p. 96).

A axiomática é, também, o modo capitalista de barrar a potência do dinheiro, que é de direito infinita, pois acompanha a introdução do infinito na produção²⁹⁹. O Estado realiza a axiomática reterritorializando e recodificando os fluxos capitalistas, para que eles não ultrapassem o seu limite absoluto. Como os autores enfatizam, os dois fluxos de dinheiro constituem elemento central da função estatal:

Se é verdade que a função do Estado moderno é a regulação de fluxos descodificados, desterritorializados, um dos principais aspectos desta função consiste em reterritorializar, de modo a impedir que fluxos descodificados fujam por todos os cantos da axiomática social. Às vezes, tem-se a impressão de que os fluxos de capitais voltar-se-iam de bom grado à lua, se o Estado capitalista não estivesse lá para reconduzi-los à terra. Por exemplo: desterritorialização dos fluxos de financiamento, mas reterritorialização pelo poder de compra e meios de pagamento (papel dos bancos centrais) (2010 [1972], p. 342).

a máquina capitalista se nutre de fluxos descodificados e desterritorializados; ela os descodifica e os desterritorializa ainda mais, mas fazendo-os passar para um aparelho axiomático que os conjuga e que, nos pontos de conjugações, produz pseudocódigos e reterritorializações artificiais. [...] O grande fluxo mutante do capital é pura desterritorialização, mas opera igualmente uma reterritorialização quando se converte em refluxo de meios de pagamento (2010 [1972], p. 496).

A axiomática, portanto, coloca dentro dos limites capitalistas a potência desterritorializante do fluxo de financiamento, operação na qual o Estado possui um papel central.

É nessa atividade reguladora da axiomática que o Estado capitalista necessariamente faz parte do capital, e que ele ressuscita à seu modo a sua dimensão enquanto *Urstaat*, a sua capacidade sobrecodificante, agora recodificante. Entretanto, o Estado moderno tem duas faces, uma voltada às suas origens, enquanto transcendência, outra voltada à axiomática, enquanto imanente ao campo de forças do capitalismo e do mercado globais. É assim que o Estado se torna o “modelo de realização” da axiomática global do capital, no qual cada Estado opera à sua maneira com seus axiomas, adicionando-os ou subtraindo-os. É por serem modelos de realização de uma mesma axiomática global que os Estados serão ditos *isomorfos*, como o eram os modelos de concretização em matemática em sua relação com o modelo funcional e formal:

Na medida em que o capitalismo constitui uma axiomática (produção para o mercado), todos os Estados e todas as formações sociais tendem a se tornar *isomorfos*, a título

²⁹⁹ “o que a axiomática recupera em sua própria finitude é sempre uma matéria infinita. Uma axiomática é uma operação de finitude que trabalha sobre uma matéria infinita, é a representação finita de um processo infinito”. “Quando nos encontramos frente ao problema de como deter um processo sem restaurar os códigos, a resposta é a axiomática: uma grade finita, um número finito de princípios que vai dirigir uma combinatória cujas figuras são infinitas” (DELEUZE, 2021, p. 120-1).

de modelos de realização: há tão-somente um mercado mundial centrado, o capitalista, do qual participam até mesmo os países ditos socialistas³⁰⁰ (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980e], p. 137. Grifo no original).

Como Deleuze esclarece em aula, o Estado moderno é um modelo de realização da axiomática. O Estado arcaico também era um “modelo”, mas era, ele mesmo, o modelo a ser realizado na sobrecodificação. Modelo transcendente. Mas agora a palavra “modelo” mudou de sentido completamente: o Estado moderno, axiomático, é o modelo imanente de realização de uma axiomática que adquiriu, ela mesma, o papel de modelo à maneira antiga (DELEUZE, 2017a, p. 273). É fundamental entender que é no mesmo passo que o Estado perde sua força de *Urstaat*, ao mudar de natureza, e que ele é absolutamente fundamental para o capital, na medida em que uma axiomática *precisa* de modelos de realização para fazer algum sentido:

não são apenas os diferentes setores que servem de modelos de realização, *são os Estados*, de que cada um agrupa e combina vários setores, segundo seus recursos, sua população, sua riqueza, seu equipamento, etc. Com o capitalismo, portanto, os Estados não se anulam, mas mudam de forma e assumem um novo sentido: modelos de realização de uma axiomática mundial que os ultrapassa. Mas ultrapassar não é de modo algum passar sem... (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980e], p. 164. Grifo no original).

É por ser modelo de realização que é necessário que existam vários: “seria contraditória a noção de uma axiomática que só tivesse um único modelo de realização” (DELEUZE, 2017a, p. 285). Assim, é com a axiomática, com o Estado como modelo de realização, que o capital desterritorializado se reterritorializa, e se reterritorializa diferencialmente: “cabe à desterritorialização de Estado moderar a desterritorialização superior do capital e fornecer a este reterritorializações compensatórias” (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980e], p. 165). Essa reterritorialização se dá em um movimento que Deleuze & Guattari chamam de “devir-concreto” do capital, que passa de sua pura liquidez, fluxo de potência de financiamento, às formas concretas do capital, capital fixo, variável, constante, para depois, como coloca Litaker (2014, p. 185), “devir-abstrato” novamente na forma de dinheiro-capital. É esse movimento entre devir concreto e devir abstrato que o Estado possui um papel fundamental como aquilo que torna possível a concretização da abstração real capitalista:

Por um lado, as novas funções ocupadas nesta axiomática pelo Estado capitalista, seus aparelhos e o poder político que eles concentram: o Estado é de fato *exterior* aos

³⁰⁰ Deleuze & Guattari estão escrevendo quando a União Soviética ainda existia, mas, hoje, a proposição de que há uma única axiomática mundial capitalista é importante para segurar a tentação que muitas vezes perpassa o pensamento à esquerda em pensar a China (ou mesmo a Rússia) como um “grande fora”, transcendente ao capital. Há uma tendência similar nos ditos pensamentos pós-colonial ou decolonial em pensar “o Sul” como uma espécie de fora efetivo ou a ser erigido. Deleuze & Guattari já incluíam a divisão “norte x sul” como interior à axiomática. A crítica dessas perspectivas que buscam um “grande fora” se encontra em (COCCO; CAVA, 2018) e em (HARDT; NEGRI, 2001).

mecanismos de extorsão e apropriação de mais-valor que agora são determinados em relações de produção que se tornaram privadas; mas é ao mesmo tempo *imane*nte na medida em que intervém no devir-concreto de uma abstração real, ou seja, encontra-se a serviço da reprodução das relações sociais dentro das quais ocorre a valorização do valor, e mesmo a reprodução do valor dessas ‘mercadorias especiais’ que são a força de trabalho e o dinheiro (SIBERTIN-BLANC, 2016, p. 189-90. Grifo no original).

É nesse momento do argumento que o Estado é determinado como *Estado-nação*: “O que se denomina Estado-nação, sob as formas mais diversas, é precisamente o Estado como modelo de realização” (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980e], p. 167). A axiomática global do capital, que é não estatal, precisa do Estado-nação como *lócus* de concretização: “É precisamente no marco de um povo-terra, quer dizer de uma nação, que se efetua, como seja, a circulação do trabalho e do capital, ou a homogeneidade do capital sem obstáculos exteriores em princípio” (DELEUZE, 2017a, p. 272). Os fluxos de riqueza e trabalho descodificados que a axiomática conjuga são conjugados no âmbito do Estado nação que realiza a axiomática: “É sobre esses fluxos descodificados e desterritorializados que a nação se constitui, e não se separa do Estado moderno que dá uma consistência à terra e ao povo correspondentes. É o fluxo de trabalho nu que faz o povo, como é o fluxo de Capital que faz a terra e seu equipamento” (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980e], p. 167). Assim, “capital constante e variável são duas formas que a abstração assume para se realizar concretamente no processo de produção” (COSTA, 2020, p. 6), e essa concretização passa pela nação. Pode-se dizer que a axiomática é internacional, mas só se realiza nacionalmente:

o caráter próprio do capitalismo, que se apresenta como uma contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações de produção, consiste nisso: o processo de reprodução do capital, do qual as forças produtivas dependem no regime, é em si mesmo um fenômeno internacional que implica uma divisão mundial do trabalho; mas o capitalismo não pode, contudo, romper os quadros nacionais no interior dos quais ele desenvolve as relações de produção, nem o Estado como instrumento de fazer valer o capital. O internacionalismo do capital se faz, portanto, pelas estruturas nacionais e estatais, que o entram ao mesmo tempo que o efetuem, e que fazem o papel de arcaísmos com função atual (DELEUZE, 2006 [1972c], p. 252-3).

Entretanto, não deve-se tirar disso que a via de um anti-capitalismo nacionalista está aberta como o caminho da vitória, pois é justamente enquanto modelo de realização que os Estados são submetidos à axiomática global: “É evidente que mesmo a independência dos axiomas jamais garantiu a independência dos Estados, assegurando de preferência a divisão internacional do trabalho” (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980e], p. 179).

Deleuze & Guattari (2012 [1980e], p. 175 e ss.) afirmam que a axiomática capitalista possui dois polos no que concerne aos seus modelos de realização. A axiomática capitalista

possui, de direito e simultaneamente, tanto a tendência de adicionar axiomas quanto a de subtraí-los³⁰¹. O polo que adiciona axiomas é batizado por Deleuze & Guattari de “social-democrata”, no qual são adicionados axiomas para os desempregados e de emprego, para as mulheres, os negros, a população LGBTQ+, os indígenas etc. São adicionadas formas de conjugar às populações à axiomática do capital. É importante frisar que a questão monetária é fundamental na definição dos polos da axiomática: “A economia de Keynes e o New Deal foram laboratórios de axiomas. Exemplos de novas criações de axiomas depois da Segunda Guerra Mundial: o plano Marshall, as formas de ajuda e de empréstimo, as transformações do sistema monetário” (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980e], p. 175). Isso se dá pois a adição de axiomas passa pela necessidade pura e simples de gasto monetário, de investimento estatal (mesmo se possa haver axiomas que não precisem de dinheiro para se concretizar, ou uns que precisem mais e outros menos). No outro polo da axiomática temos o que Deleuze & Guattari chamam de Estado “totalitário”, no qual impera a subtração de axiomas:

É o polo de Estado ‘totalitarismo’ que encarna essa tendência a restringir o número de axiomas, e que opera por promoção exclusiva do setor externo, apelo aos capitais estrangeiros, desenvolvimento de uma indústria voltada para a exportação de matérias brutas ou alimentares, ruína do mercado interno. O Estado totalitário não é um máximo de Estado, mas antes, segundo a fórmula de Virilio, o Estado mínimo do anarco-capitalismo (cf. Chile)” (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980e], p. 175-6).

Esse polo é próximo do neoliberalismo e poderia muito bem ser chamado de “polo neoliberal”, por isso voltaremos a ele no sexto capítulo. A questão monetária, novamente, é importante, pois os autores afirmam que o polo totalitário reduz seus axiomas a três: o equilíbrio do setor externo, o nível das reservas e a taxa de inflação.

Tendo posto os dois polos da axiomática é importante notar que os Estados que a realizam são isomorfos, mas não homogêneos: “Em princípio, todos os Estados são isomorfos, ou seja, são domínios de realização do capital em função de um só e mesmo mercado mundial externo. [...] [Mas] o isomorfismo de maneira alguma implica a homogeneidade: há isomorfia, mas heterogeneidade entre Estados totalitários e sociais-democratas” (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980e], p. 178). Assim, não é nada indiferente que um Estado realize a axiomática capitalista de um lado ou de outro. Isso coloca um problema complexo, pois Deleuze & Guattari afirmam que a axiomática é a forma capitalista de dominação e que intenta manter

³⁰¹ A ideia da axiomática como subtração e adição de axiomas já aparece em *O anti-Édipo* (2010 [1972], p. 335-6), mas é melhor desenvolvida em *Mil Platôs*, e é por isso que utilizamos sobretudo o segundo livro para esta discussão.

o capitalismo dentro de seus limites, seja no polo totalitário seja no polo social-democrata (ambos são cínicos, como eles afirmam). Desse modo, há uma dimensão de luta que se dá *contra* a axiomática. Entretanto, justamente pela heterogeneidade entre os polos, os autores afirmam que há também uma luta *dentro* da axiomática (nesse sentido, eles criticam o “mau conceito” de “recuperação”, em voga à época, como se as conquistas institucionais via axiomática de Estado fossem simples “recuperação” das lutas). “Seria um erro desinteressar-se da luta no nível dos axiomas” (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980e], p. 177). Assim, as duas lutas, dentro e contra a axiomática, se conectam, ou ao menos devem se conectar:

não se trata de dizer que a luta no nível dos axiomas seja sem importância; ela é, ao contrário, determinante (nos níveis mais diferentes, luta das mulheres pelo voto, pelo aborto, pelo emprego; luta de regiões pela autonomia; luta do terceiro mundo; luta das massas e das minorias oprimidas nas regiões do Leste ou do Oeste...). Mas também há sempre um signo para mostrar que essas lutas são o índice de um outro combate coexistente. Por modesta que seja uma reivindicação, ela apresenta sempre um ponto que a axiomática não pode suportar, quando as pessoas protestam para elas mesmas levantarem seus próprios problemas e determinar, ao menos, as condições particulares sob as quais aqueles podem receber uma solução mais geral (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980e], p. 187. Grifo nosso).

É no nível dessa dupla luta axiomática que os autores encontram a potência das minorias, pois a minoria é aquilo que o axioma intenta enquadrar, “maiorizar”. A minoria é atravessada pela dupla luta na medida em que ela luta contra a axiomática enquanto é axiomatizada, e luta contra a axiomática na medida em que afirma seu devir-minoritário, não-numerável, que a axiomática é incapaz de lidar, mas que encontra na conquista de axiomas de minoria uma forma de inserção que pode inclusive favorecer o devir-minoritário. Não há purismo na abordagem dos autores:

Há sempre uma diferença fundamental entre os fluxos vivos e os axiomas que os subordinam a centros de controle e de decisão, que lhes fazem corresponder esse ou aquele segmento, que lhes medem os quanta. Mas a pressão dos fluxos vivos, e dos problemas que eles põem e impõem, deve se exercer no interior da axiomática, tanto para lutar contra as reduções totalitárias quanto para avançar e precipitar as adjunções, orientá-las e impedir sua perversão tecnocrática (2012 [1980e], p. 178).

Essa luta no nível da axiomática, ainda, liga as lutas minoritárias com as lutas de classe: “a classe trabalhadora [...] tende a ser re-minorizada pela subtração dos axiomas de emprego e pela desinstitucionalização da população excedente relativa” (SIBERTIN-BLANC, 2016, p. 257). A subtração ou adição de axiomas lida fundamentalmente com a população excedente, com o exército industrial de reserva, e a subtração dos axiomas de emprego faz com que a própria classe trabalhadora se encontre em uma situação minoritária, sem espaço na axiomática do capital, como conjunto “não-numerável”. As lutas no nível da axiomática, de classe e de minoria, nos colocam diretamente no âmbito da luta monetária, pois, como vimos, a adição ou

subtração de axiomas passa de um modo fundamental pela adição ou subtração de axiomas no que concerne ao dinheiro público: “*As lutas se apoiam diretamente nos axiomas que presidem as despesas públicas de Estado*” (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980e], p. 177. Grifo nosso). Assim, não é à toa que na lista de axiomas capitalistas feita por Guéron, a maior parte se relacione com o modo de gestão do dinheiro: Alguns exemplos de axiomas de Estado, que cada modelo realiza de modo diferente, são: “reajustes de valor e de intensidade de emissão de moeda e outros “papéis” econômicos, regulamentação das atividades produtivas, formalização via impostos de fluxos econômicos antes “informais”, eliminação violenta de alguns desses fluxos e uma dosagem que alterna repressão e assimilação das atividades produtivas no sentido extremo do termo produção, isto é, uma regulamentação dos próprios modos de vida” (2020, p. 245); “taxas de câmbio, taxas de juros, leis que buscam regulamentar os gastos, os limites admissíveis dos gastos e das políticas públicas, investimentos sociais, a possibilidade de apoio estatal, ou não, a setores produtivos, e assim por diante³⁰²” (2020, p. 235). Voltaremos a essa discussão em nosso último capítulo.

³⁰² Foucault define o sistema jurídico próprio do liberalismo como uma axiomática (FOUCAULT, 2008, p. 54-9; cf. LITAKER, 2014, p. 190, n. 448). Alguns axiomas do direito liberal que ele elenca são “liberdade do mercado, liberdade do vendedor e do comprador, livre exercício do direito de propriedade” (FOUCAULT, 2008, p. 86. cf. LITAKER, 2014, p. 191). Embora os axiomas do liberalismo não sejam uma necessidade de todo Estado capitalista, eles são predominantes na maior parte dos países.

CAPÍTULO 5 — HISTÓRIA UNIVERSAL DA CONTINGÊNCIA 3: APARELHO DE CAPTURA E MÁQUINA DE GUERRA

A discussão sobre a axiomática ao final do capítulo quatro serviu de transição de uma discussão centrada sobretudo em *O anti-Édipo*, sobre a economia libidinal e as três grandes máquinas sociais, a uma discussão mais centrada nas contribuições próprias de *Mil Platôs*. A história universal da contingência, nesse livro, se torna ainda mais dinâmica. Como os próprios autores colocam, em *Mil Platôs* “a história universal da contingência ganha maior variedade. Em cada caso, a questão é a seguinte: onde e como se faz tal encontro? Em vez de seguir, como no *Anti-Édipo*, a sucessão tradicional Selvagens-Bárbaros-Civilizados, encontramos agora diante de formações coexistentes de toda sorte” (DELEUZE; GUATTARI, 2016 [1987], p. 330). Assim, esse livro introduzirá novas formações sociais ao esquema, como a máquina de guerra e o aparelho de captura, sobre os quais nos concentraremos. Cada formação social abstrata será considerada como constituindo um “processo maquínico” específico — as sociedades primitivas operam por antecipação-conjuração; as máquinas de guerra por produção de um espaço liso; os Estados por captura etc. -, enquanto uma formação social concreta será constituída por diferentes processos maquínicos em simultaneidade, mesmo se com dominância de algum deles – “Os agenciamentos concretos são sempre mistos, só que tem dominantes” (DELEUZE, 2017, p. 187). Dessa forma, “não há somente coexistência externa das formações, há também coexistência intrínseca dos processos maquínicos” (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980e], p. 138). Desse modo, essas duas coexistências funcionam por dois tempos diferentes:

Por mais longe que se remonte no tempo, sempre encontramos impérios, cidades, tribos. Deve-se supor que todos os tipos de organizações sociais sempre coexistiram, talvez independentemente umas das outras, mas em ‘perpétua interação’ segundo fronteiras constantemente móveis. Todavia, só se trata aí de uma coexistência, de uma contemporaneidade *de fato*. Tudo muda se remontamos dos agenciamentos concretos às máquinas abstratas que os pilotam. Nesse nível, a coexistência muda de natureza. Não se está mais lidando com uma coexistência externa num espaço-tempo histórico, mas com uma coexistência intrínseca, *uma contemporaneidade de direito* num espaço-tempo não histórico. Abandonamos o terreno da história para nos ligarmos ao plano, muito mais instável, dos devires e das potências. É a perspectiva geral de *Mil Platôs*. [...] Todas as potências das formações sociais são envolvidas, implicadas umas nas outras dentro de um espaço topológico e de um tempo stratigráfico; elas formam um vasto *continuum*. Cronos, o tempo da História e do historiador, faz coexistir formações sociais distintas num mesmo tempo; mas Aion, o tempo da Natureza e do naturalista, faz coexistir temporalidades divergentes num mesmo *continuum* ideal — nele, o antes é contemporâneo do depois (LAPOUJADE, 2015, p. 230-1. Grifo no original).

Nesse capítulo, portanto, a dinamização que ganha a história universal da contingência nos permitirá introduzir a diferença entre máquina de guerra e aparelho de Estado, bem como

suas interações e transformações, chegando à máquina de guerra mundial do capital, e a articulação entre dinheiro, guerra e Estado. Além disso, o importante conceito de aparelho de captura nos dá a possibilidade de desenvolver melhor a relação entre dinheiro, Estado e imposto, e a sua função como captura de riqueza, que será apropriada pelo capital com o devir moderno do Estado. A teoria do aparelho de captura, sobretudo em sua dimensão monetária, nos leva à introdução da tradição cartalista e neocartalista, visto que não são poucos os elementos em comum entre essa tradição e Deleuze & Guattari.

5.1 Máquina de guerra e Estado

Nos platôs 12, 13 e 14 de *Mil Platôs*, Deleuze & Guattari desenvolvem duas máquinas abstratas que são, de direito, independentes e separadas, a máquina de guerra e o aparelho de Estado ou de captura. O objetivo dos autores é sustentar que ambos são independentes e autônomos abstratamente, mesmo se concretamente, de fato, eles se efetuam em misturas. Assim, o axioma basilar da “hipótese da máquina de guerra”, é o seguinte: “A máquina de guerra é exterior ao aparelho de Estado”. “Sob todos os aspectos, a máquina de guerra é de uma outra espécie, de uma outra natureza, de uma outra origem que o aparelho de Estado” (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980e], p. 12; 13). A máquina de guerra se constitui na construção de um *espaço liso*, espaço aberto que se confunde com o próprio movimento e no qual os elementos são distribuídos, enquanto no *espaço estriado*, de Estado, é o espaço que é repartido em propriedades e territórios aos agentes econômicos. Assim, a máquina de guerra possui uma afinidade com o *nomos*, no sentido antigo da palavra grega, que referia ao espaço aberto e exterior à *pólis*, no qual os homens e animais de um povo pastoril se distribuem. É nesse sentido que a máquina de guerra é dita *nômade*, e é essa caracterização que é o seu principal elemento, em um primeiro momento: “a máquina de guerra não tem absolutamente por objeto a guerra; ela tem por objeto um espaço muito especial, *espaço liso*, que ela compõe, ocupa e propaga. O *nomadismo* é precisamente esta combinação máquina de guerra-espaço liso” (DELEUZE, 2015, p. 47. Grifo no original). A máquina de guerra ainda, é caracterizada por uma “pura potência de metamorfose”, e uma pura forma de exterioridade, enquanto o Estado é caracterizado por uma preocupação com a conservação e como a “forma de interioridade que tomamos habitualmente por modelo, ou segundo o qual temos o hábito de pensar” (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980e], p. 15-6). O nômade e sua máquina se opõe, desse modo, ao aparelho de Estado:

Deleuze e Guattari não opõem o nômade ao sedentário, mas *ao Estado*, que não se define por seu sedentarismo, mas antes por uma forma de interioridade, ou no sentido hegeliano, por seu conceito, ou seja, sua estrutura de autopressuposição *da qual* os tratamentos específicos do espaço-tempo vêm: métodos de captura da territorialidade dentro dos quais o Estado aparece a si mesmo necessariamente como o único ‘sujeito’ (SIBERTIN-BLANC, 2016, p. 96. Grifo no original).

Se Deleuze & Guattari insistem que o essencial da máquina de guerra é o nomadismo e o espaço liso, e não a guerra, por quê esse nome? A guerra é um dos elementos centrais da distinção dentre máquina de guerra e Estado pois eles insistiram que a guerra, a capacidade de fazer a guerra, com sua relação com um espaço liso e um movimento nômade, não faz parte da máquina abstrata estatal. Como Guattari coloca em seus diários, “a inovação militar parece ter sido principalmente de origem nômade, extrínseca aos grandes impérios” (2006, p. 363). Retomando a discussão a partir de Clastres e da sociedade contra o Estado que vimos no terceiro capítulo, os autores afirmam, com Clastres (2004), que nas sociedades primitivas “*a guerra é o mecanismo mais seguro contra a formação do Estado*” (2012 [1980e], p. 20. Grifo no original). Novamente, a perspectiva troquista é criticada, e a guerra é apresentada por seus efeitos positivos: “longe de derivar da troca, mesmo para sancionar seu fracasso, a guerra é aquilo que limita as trocas, que as mantém no marco das ‘alianças’, que as impede de devir um fator de Estado ou fazer com que os grupos se fusionem” (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980e], p. 20). O que eles chamam de máquina de guerra, embora esteja presente como mistura nas sociedades primitivas, entretanto, é uma formação abstrata à parte: enquanto nas sociedades primitivas, de antecipação-conjuração, a máquina de guerra se submete a esse fim, na máquina de guerra propriamente dita ela produz o espaço liso. E é por sua relação com o espaço liso que a máquina de guerra eventualmente encontrará a guerra, como meio de enfrentamento de um Estado, que se encontra em seu horizonte. Assim “a relação da guerra com a máquina de guerra é necessária, mas ‘sintética’” (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980e], p. 109).

A máquina de guerra só terá a guerra como objetivo “analítico”, e o Estado só conquistará a capacidade de fazer a guerra, quando o Estado se apropriar da máquina de guerra, que lhe é exterior abstratamente, de modo concreto: “A questão, pois, é menos a da realização da guerra que a da apropriação da máquina de guerra. É ao mesmo tempo que o aparelho de Estado *se apropria* da máquina de guerra, subordina-a a *fins* ‘políticos’, e lhe dá por *objeto* direto a guerra” (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980e], p. 114). A máquina de guerra apropriada se torna a instituição militar, o exército de Estado. O fato fundamental da apropriação indica duas coisas: que as máquinas concretas se constituem em mistura dos

processos maquínicos abstratos, e que as máquinas de guerras e os Estados (bem como as sociedades primitivas e o capitalismo) se constituem em um mesmo plano:

Não é em termos de independência, mas de coexistência e de concorrência, *num campo perpétuo de interação*, que é preciso pensar a exterioridade e a interioridade, as máquinas de guerra de metamorfose e os aparelhos identitários de Estado, os bandos e os reinos, as megamáquinas e os impérios. Um mesmo campo circunscreve sua interioridade em Estados, mas descreve sua exterioridade naquilo que escapa aos Estados ou se erige contra os Estados (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980e], p. 25. Grifo no original).

Estado e máquina de guerra se constituem, assim, em comunicação: “A comunicação é algo que chamávamos a matéria-movimento. Os aparelhos de Estado e as máquinas de guerra estão conectadas sobre uma única e mesma matéria-movimento” (DELEUZE, 2017a, p. 28).

5.2 Aparelho de captura

Deleuze caracteriza as formações estatais como “descansando” “sobre aparelhos de captura transversais, verticais, recaindo a captura tanto sobre as territorialidades primitivas como sobre as redes de cidades, sobre uma parte delas” (2017a, p. 117), além de sobre as máquinas de guerra nômades. Sibertin-Blanc (2016, p. 45; p. 47) considera a teoria do aparelho de captura uma historicização da forma-Estado, que vimos nas seções sobre a máquina despótica bárbara, e considera esta passagem o mais importante deslocamento entre *O anti-Édipo* e *Mil Platôs*. Além disso, considera que enquanto no primeiro livro o registro da teoria do Estado era o de uma história universal da contingência, especulativa, agora é o de uma “história global” que toma emprestado noções das teorias do “sistema-mundo” (Braudel, Gunder Frank, Amin). Ainda sobre a história, Lapoujade comenta que, embora todas as formações sociais coexistam de direito e de fato, o Estado tem a pretensão de ser absolutamente primeiro, de ser o que precede toda a existência, sendo a Ideia imemorial do *Urstaat*, a-histórico e imortal, enquanto os nômades são trans-históricos e intempestivos (2015, p. 236-7). Não devemos nunca nos esquecer, entretanto, que “os agenciamentos concretos são sempre mistos”, não há purismo de análise concreta, sendo que os elementos abstratos devem ser extraídos (abstraídos) do concreto, mesmo se nestes existam variáveis “dominantes” (DELEUZE, 2017a, p. 187).

A teoria do aparelho de captura intenta dar mais uma solução para o problema da origem do Estado, mas é uma solução que desloca o problema. Deleuze & Guattari falarão que o Estado sempre existiu, que nasce de um golpe só, e que em geral as teses sobre as suas origens são tautológicas, pois acabam supondo aquilo de que o Estado necessita para se fundamentar

(DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980e], p. 123). “Não há como explicar o Estado por aquilo que o supõe, mesmo recorrendo à dialética. Parece evidente que o Estado surge de uma só vez, sob uma forma imperial, e não remete a fatores progressivos” (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980e], p. 22). É nesse sentido que Deleuze & Guattari fazem as únicas menções positivas, mesmo se irônicas, ao trabalho de Hegel, pois este, como pensador mor de Estado, foi capaz de capturar a estrutura de pressuposição que lhe preside:

A lógica hegeliana da reflexão, determinando o movimento objetivo do conceito como negação das condições dadas e como colocação de seus próprios pressupostos, fornece a exposição mais rigorosa da estrutura de ‘pressuposição a si’ ou auto-pressuposição na qual a forma-Estado consiste. É ainda nesse sentido que *Mil Platôs* define o Estado como uma ‘forma de interioridade’, forma contra a qual os postulados evolucionistas tropeçam constantemente ao buscar fatores de desenvolvimento nas distintas causas sociais, econômicas ou militares da própria forma-Estado (SIBERTIN-BLANC, 2016, p. 31-2).

É dessa estrutura de “autopressuposição” que o conceito de aparelho de captura tentará dar conta, mas de modo não dialético. Os elementos da captura serão a terra, o trabalho e o dinheiro, e a captura será o ato que cria esses elementos. É por isso que essa discussão nos interessa tanto. Essas três formas constituem conjuntamente o que os autores chamam de “estoque”, que o Estado ao mesmo tempo produz e supõe: “no horizonte da civilização, a forma-estoque parece surgir como pressuposto do modo de produção que, no entanto, a condiciona materialmente” (SIBERTIN-BLANC, 2016, p. 30). O estoque torna possível um mercado com equivalência entre bens e serviços (e moeda, via moeda): “O estoque não evolui da troca; pelo contrário, supõe escambo uma vez que o poder do Estado o atravessa. Ou seja, não havia mundo econômico baseado na troca de equivalentes entre iguais: a própria equivalência resulta da imposição do Estado e implica desigualdade desde o início” (COCCO; CAVA, 2018, p. 159).

Como funciona a captura? Mas antes, porque ela é necessária?

o Estado não pode se contentar em capturar o que já existe. Senão, de onde tiraria sua legitimidade? Como poderia dizer-se primeiro? Se alguma coisa existe antes dele, é porque pode existir sem ele. Consequentemente, é preciso que o aparelho de captura preexista àquilo de que se apropria. Para tanto, deve *criar* o que captura; ou melhor, deve criar um mecanismo tal que a captura preexista àquilo que captura: a captura torna-se uma espécie de síntese *a priori* da qual o Estado é, por assim dizer, a instância transcendental (LAPOUJADE, 2015, p. 238. Grifo no original).

O Estado criará, pela captura, os objetos que ele captura: o “cercamento” das terras cria a terra como objeto e a *renda* da terra a captura; o sobretrabalho e o trabalho forçado capturam a atividade livre na forma do *lucro*, e o *imposto* cria a moeda que ele mesmo captura:

Se o Estado sempre parece pressupor a si mesmo, como uma ‘ideia’ sempre-já exigida pelo aparecimento de seus aparelhos materiais, é na constituição desses aparatos: a renda diferencial *pressupõe uma renda absoluta*, o trabalho produtivo *pressupõe um*

sobretabalho, o mercado monetário *pressupõe impostos*. O Estado não renuncia à captação de fluxos materiais: pessoas e terras, bens e signos. Mas essa captura não consiste apenas em uma apropriação econômica ou jurídica dessas coisas. Significa, primeiro, a constituição de um modo de objetivação, rastreamento e identificação dessas coisas, como a dedução e a apropriação do Estado, que aparecem objetivamente inscritas em sua própria ‘natureza’ (SIBERTIN-BLANC, 2016, p. 69. Grifo no original).

Todo esse processo ocorre em um espaço estriado que o Estado produz, um enquadramento do espaço em propriedades do déspota a serem apossadas pelos funcionários e trabalhadas pelos súditos, que devem pagar renda da terra em espécie, serviço ou moeda.

Começamos pela terra e pela renda fundiária. Como coloca Lapoujade, “a terra não é dada”, não é um dado natural, ela “é criada pelo aparelho de Estado. ‘Antes’ da terra, só há territórios” (2015, p. 239). É o Estado que, com o esquadriamento do território em propriedades, primeiramente públicas (do déspota), as distribui (arrenda) a seus funcionários. Uma das bases de Deleuze & Guattari aqui é a teoria da renda da terra de Marx, herdada e modificada de Ricardo. Assim, eles colocam:

O estoque nos parece ter um correlato necessário: *ou bem a coexistência de territórios explorados simultaneamente, ou bem a sucessão das explorações sobre um só e mesmo território* [...] renda fundiária, em seu modelo abstrato, aparece precisamente com a comparação de territórios diferentes explorados simultaneamente, ou de explorações sucessivas de um só e mesmo território. A pior terra (ou a pior exploração) não comporta renda, mas faz com que as outras comportem, "produzam" renda comparativamente. É em função de um estoque que os rendimentos podem ser comparados (mesmas sementeiras sobre terras diferentes, sementeiras variadas sucessivamente sobre a mesma terra). [...] A renda fundiária homogênea, iguala as produtividades diferentes, atribuindo a um *proprietário do solo* o excesso das produtividades mais fortes em relação à mais baixa: como o preço (inclusive o lucro) se estabelece a partir da terra menos produtiva, a renda capta o sobre-lucro aferente às terras melhores; ela capta ‘a diferença obtida pelo emprego de duas quantidades iguais de capital e de trabalho’ (2012 [1980e], p. 143-4. Grifo no original).

Na criação e captura do trabalho esse elemento comparativo também comparece: “o ‘trabalho’ nasce da comparação do rendimento das atividades entre forças ativas que se tornam, então, ‘forças de trabalho’” (LAPOUJADE, 2015, p. 239). Antes do Estado, não há propriamente trabalho, apenas o que eles chamam de “ação livre”. O Estado captura, assim, “o trabalho, sob o duplo aspecto da comparação das atividades e da apropriação monopolista do trabalho (sobretrabalho). Com efeito, ainda aqui, é em função do estoque que as atividades do tipo ‘ação livre’ vão ser comparadas, remetidas e subordinadas a uma quantidade homogênea e comum que se nomeia trabalho” (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980e], p. 145-6). “O sobretrabalho não é o que excede o trabalho; ao contrário, o trabalho é o que se deduz do sobretrabalho e o supõe. É só aí que se pode falar de um valor-trabalho, e de uma avaliação que se apoia na quantidade de trabalho social, enquanto que os grupos primitivos estavam num regime de ação

livre ou de atividade de variação contínua³⁰³” (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980e], p. 146). Daí que os autores afirmam que o modelo do trabalho, e mesmo o trabalho abstrato, é uma invenção do Estado e lhe pertence essencialmente: ele nasceu nos “canteiros públicos” das grandes obras (2012 [1980e], p. 213-4). Assim, em um dos pontos que mais o diferenciam de Marx, os autores afirmam que o trabalho abstrato é algo essencialmente estatal, e não apenas capitalista (evidentemente, o será capitalista também, mais ainda tendo visto que o Estado faz parte imanente do capital). “A captura estatal das atividades é incluída analiticamente na ideia de trabalho abstrato” (SIBERTIN-BLANC, 2016, p. 64): “o trabalho pertence fundamentalmente ao aparelho de Estado. É o aparelho de estado o que faz trabalhar as pessoas. Não há trabalho fora do aparelho de Estado” (DELEUZE, 2017a, p. 18). Esse aparente deslocamento histórico revela algo muito mais fundamental: quando o trabalho abstrato é posto como uma categoria de Estado, o Estado é tornado elemento genético do capital e do capitalismo, fazendo uma grande contribuição à teoria marxista no mesmo passo em que aparece como heresia para a ortodoxia.

Chegamos ao ponto que mais nos interessa: a moeda e o imposto³⁰⁴. Deleuze & Guattari afirmarão que o dinheiro é uma criação estatal, necessariamente, criado por esse processo de captura³⁰⁵. Mais ainda, dos três elementos de captura, o dinheiro terá um papel diferenciado, visto que é o que tornará possível a conversão entre os outros dois, os bens e serviços em geral, e tornará possível a criação de um mercado. Na teoria do aparelho de captura, em *Mil Platôs*, eles voltam à contribuição de Will, que vimos em nosso primeiro capítulo, mas desenvolvem de maneira mais forte e articulada:

Haveria, enfim, um terceiro aparelho de captura, além da renda e do lucro: o imposto. Só podemos compreender essa terceira forma e seu alcance criador se determinarmos a relação interior de que a mercadoria depende. A propósito da cidade grega, e

³⁰³ Clastres dava sustentação etnográfica a esse ponto: “Só então é que podemos falar em trabalho: quando a regra igualitária de troca deixa de constituir o “código civil” da sociedade, quando a atividade de produção visa a satisfazer as necessidades dos outros, quando a regra de troca é substituída pelo terror da dívida. Na verdade, é exatamente ali que se inscreve a diferença entre o selvagem amazônico e o índio do império inca. O primeiro produz, em suma, para viver, enquanto o segundo trabalha, de mais a mais, para fazer com que os outros vivam – os que não trabalham, os senhores que lhe dizem: cumpre que tu pagues o que nos deves, impõe-se que tu eternamente saldes a dívida que conosco contraíste”; “é sempre pela força que os homens trabalham além das suas necessidades”; as sociedades primitivas são “sociedades de recusa do trabalho” (2013, p. 207-10).

³⁰⁴ Deleuze sempre se interessara pela questão do imposto: já na primeira página de seu primeiro texto publicado e não renegado, *Empirismo e subjetividade*, de 1953, Deleuze cita Hume, dizendo que “Um soberano que impõe um tributo aos seus súditos conta com sua submissão” (HUME apud DELEUZE, 2012 [1953], p. 9).

³⁰⁵ É curioso como há aqui um ponto de divergência com Marx, que afirmava o contrário: “Os povos nômades são os primeiros a desenvolver a forma-dinheiro, porque todos os seus bens se encontram em forma móvel e, por conseguinte, diretamente alienável, e também porque seu modo de vida os põe constantemente em contato com comunidades estrangeiras, com as quais eles são chamados a trocar seus produtos” (MARX, 2013, p. 163).

notadamente da tirania coríntia, Edouard Will mostrou como o dinheiro não vinha antes da troca, nem da mercadoria ou das exigências do comércio, mas do imposto, que é o primeiro a introduzir a possibilidade de uma equivalência moeda = bens ou serviços, e que faz do dinheiro um equivalente geral (2012 [1980e], p. 146).

Após repassar o exemplo de Corinto, que já constava em *O anti-Édipo* e que vimos com Foucault e Will, os autores generalizam:

independentemente do contexto e das particularidades desse exemplo, a moeda é sempre distribuída por um aparelho de poder, e em condições tais de conservação, de circulação, de rotação, que uma equivalência bens-serviços-dinheiro possa se estabelecer. [...] O imposto é diretamente o lugar onde se elaboram a equivalência e a simultaneidade dos três. Via de regra, é o imposto que monetariza a economia, é ele que cria a moeda, e a cria necessariamente em movimento, em circulação, em rotação, e necessariamente também a cria em correspondência com serviços e bens ao longo dessa circulação. O Estado encontrará no imposto o meio do comércio exterior, na medida em que ele se apropria desse comércio. Mas é do imposto, não do comércio, que a forma-dinheiro nasce. [...] Que os bens e os serviços sejam como mercadorias e que a mercadoria seja medida e igualada pelo dinheiro decorre, antes de tudo, do imposto (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980e], p. 147-8).

Por que o imposto efetua essa conversão entre bens e serviços? Esse ponto só é melhor explicado, nos parece, nas aulas de Deleuze, em que ele comenta que o camponês paga o imposto/renda da terra em bens, enquanto o déspota não tem interesse em bens, apenas em moeda. Assim, o funcionário coletor de impostos, o “burocrata”, precisa passar pelo banco para converter os bens em moeda para a entrega ao déspota. Assim, “o banqueiro é precisamente, no império arcaico, o amo dos impostos” e o banco ou o banqueiro “realiza esta operação de intermediário entre os três polos, quer dizer, troca bens contra moeda” (DELEUZE, 2017a, p. 41-2). Vale o longo trecho em que ele explica o funcionamento do esquema tríplice, na qual o imposto estará na origem de uma equivalência mercantil possível:

É aí que eu creio que a única conversão possível entre os bens entregados a título de renda territorial, quero dizer os produtos naturais da renda territorial chamada “em espécie”, e o lucro de empresa, a saber o sobretrabalho, o trabalho arrancado aos homens da comuna agrícola, desta vez sob a forma da renda em trabalho, que as únicas equivalências possíveis entre produto e trabalho, implicavam precisamente o imposto, e que é o imposto o que tinha fixado as equivalências. E que o que o grande déspota exigia a seus funcionários burocratas, que recebiam das comunas, por delegação, a renda territorial em produtos naturais e em serviços, pode-se dizer em tempo de trabalho, em sobretrabalho, era que foram capazes de operar a conversão, porque o que ele queria era receber ao menos uma parte em moeda, dinheiro. E todo o sistema do imposto é absolutamente necessário para a circulação dos bens e das atividades, dos bens e dos serviços. Não teriam nenhuma equivalência possível bens/serviços — equivalência que está evidentemente na base de toda a economia — sem a medida do imposto. Dali, uma vez mais, o papel do banco, que é fundamental. Ao lado do empreiteiro dos grandes trabalhos e do proprietário do solo que se beneficia com uma renda, lhes faz falta o banco, que não é em absoluto um simples intermediário, senão o criador de moeda. Como? Esse é outro problema. Há documentos, por exemplo, sobre o papel do banco no Império babilônico. É essencial. São realmente criadores de moeda posto que são quem intercambiam moeda contra a renda territorial em espécie que recebe o funcionário. Quer dizer, dão moeda ao funcionário contra o trigo

que esse funcionário recebe. E o funcionário, nesse momento, reembolsa uma parte dessa moeda ao imperador. Há então toda uma circulação moeda-bens-serviços que vai estar na base da economia dos grandes impérios (DELEUZE, 2017a, p. 61-2).

Deleuze se coloca em linha essencialmente cartalista, ao ligar as origens da moeda ao imposto e ao conceber a moeda como *criação* estatal: “o uso mercantil da moeda implica evidentemente a emissão, a criação de moeda, e a criação de moeda é estritamente inseparável da operação de imposição. [...] E não é causalidade que o aparelho de Estado assim definido, que o império arcaico, implique em suas determinações principais a emissão de moeda” (DELEUZE, 2017a, p. 167). “Se trata sempre do imposto. É sempre o imposto o que estaria na origem da moeda, e a partir desse momento é que se torna possível um comércio exterior monopolizado pelo senhor dos impostos. [...] Creio que é verdade, que a moeda vem do imposto” (DELEUZE, 2017a, p. 39).

Essa criação da moeda pelo Estado, que o captura pelo imposto, ao criar a equivalência bens e serviços, lança os dados de um *mercado*. Graeber chega a dizer que a cobrança de impostos “é a maneira mais simples e eficaz de criar mercados” (2016, p. 67). Assim, a moeda de imposto e de mercado institui, via Estado, um esquema econômico simultaneamente vertical e horizontal, portanto, transversal: “a fundação do Estado coincide com a fundação de uma medida comum, termo de comparação de renda fundiária, excedente de trabalho e tributação, tudo isso atrelado ao circuito de circulação vertical, cujo ápice é o soberano” (COCCO; CAVA, 2018, p. 159). Portanto, quando se concebe a moeda como estatal e de “imposição”, “o mercado é conceitualmente endógeno e não exógeno ao Estado” (LITAKER, 2014, p. 41). Isso terá consequências, evidentemente, não apenas no Estado arcaico, mas no complexo Estado-capitalismo moderno: “Ignorar a armadura conceitual do Estado ou localizar o Estado como uma adição estranha a uma estrutura de mercado é falsificar histórica e conceitualmente a natureza do capitalismo” (LITAKER, 2014, p. 83-4). Não haverá contradição alguma, pelo contrário, entre Estado e mercado: “A existência de um grande mercado implica uma regulação central — por mais flexível que seja — que lhe é absolutamente necessária” (GUATTARI; ALLIEZ, 2022 [1983], p. 177).

O movimento de Deleuze & Guattari com a tese do aparelho de captura, de tornar o Estado elemento genético do capital e do capitalismo, aqui, no dinheiro, novamente se mostra importante. Com a tese imposto-moeda-mercado, os autores estão trazendo o Estado para dentro da teoria monetária em geral e para a teoria do capitalismo em particular. É esse tornar-se

genético do Estado que faz com que as características do aparelho de captura, via Estado capitalista moderno, axiomático, sejam também características do capital e do capitalismo.

Os elementos do estoque serão os mesmos elementos que circulam no mercado, e serão postos à disposição da captura exatamente por serem criados por ela: “capturar não é só se apropriar, é fundar o monopólio do Estado despótico, sua tripla posse de direito da totalidade da terra, da totalidade do trabalho e da totalidade do dinheiro” (LAPOUJADE, 2015, p. 241). O imposto cria a forma-dinheiro, a renda (da terra) cria a forma-terra, e o lucro cria a forma-trabalho (LAPOUJADE, 2015, p. 239-40). Como Sibertin-Blanc coloca, e nos parece que esse ponto é fundamental para entender a contribuição da tese do aparelho de captura, a mobilização dessas três formas, que não por acaso são inspiradas na fórmula trinitária de Marx, opera uma “*capitalização preliminar do Estado (forma-Estoque)*” (SIBERTIN-BLANC, 2016, p. 58. Grifo no original). Deleuze & Guattari levam ao Estado, arcaico, *mas também e sobretudo moderno*, elementos que em Marx eram pensados apenas em relação ao capital. Essencial é pensar que, embora Deleuze & Guattari por vezes remetam o aparelho de captura estritamente ao Estado, e ao Estado arcaico mais ainda, ele pode e *deve* ser pensado como constituindo o Estado moderno e, com ele, o capitalismo enquanto tal, mesmo se de modo diferenciado. “O Estado não apenas produz terra, trabalho e dinheiro como questão de ação histórica, mas também assegura a reprodução desses elementos para fins de acumulação de capital” (LITAKER, 2014, p. 83).

É fundamental o fato de que Deleuze & Guattari (2012 [1980e], p. 150-2), ao explicarem o aparelho de captura tripartite, remetem novamente à obra de Bernard Schmitt. “A passagem de Will para Bernard Schmitt, que em *Mil Platôs* pode parecer um tanto abrupta, marca o momento em que a captura passa de ser estatal a transformar-se em capitalista. A criação de moeda pelos bancos faz parte da apropriação do Estado que realiza o capitalismo em nível global” (FERREYRA, 2019, p. 97). Assim, os autores retiram de Schmitt, de seu esquema da moeda capitalista, com emissão do fluxo mutante de financiamento que se divide em bens de consumo e salários nominais, que se convertem em salários reais ao efetivar seu poder de compra sobre aqueles bens, uma forma que poderia se aplicar à captura em geral. Disso depreende-se que 1) há uma relação fundamental, senão uma identidade, entre a operação de captura monetária e a operação do fluxo mutante, 2) fazendo parte tanto do Estado quanto do Capital, 3) porquanto estes são, cada um à seu modo e de maneira conexas, constituído pelo processo maquínico chamado “captura”.

Essa sobrecodificação que o aparelho de captura opera sobre os seus elementos abre necessariamente uma descodificação paralela, que será importante nos desenvolvimentos de linhas de fuga monetárias em relação à moeda estatal:

Ao mesmo tempo que sobrecodifica os fluxos, se produz como contragolpe uma espécie de descodificação. Enquanto se marchava com um agenciamento de tipo código/território, os fluxos territoriais estavam relativamente codificados com uma flexibilidade relativa. Se introduz um aparelho de sobrecodificação imperial que vai sobrecodificar todos esses códigos e sobrecodificar todos os territórios transformando-os em terra. Como resultado, uma parte ou alguns elementos desses fluxos agora sobrecodificados tendem a escapar. Quando a terra é sobrecodificada sob a forma da apropriação pública, o fluxo de terra tende parcialmente a descodificar-se. Quando a atividade é sobrecodificada sob a forma de trabalhos públicos, um fluxo de trabalho tende a descodificar-se. Quando a moeda é sobrecodificada, e portanto criada sob a forma de impostos, um fluxo monetário tende a descodificar-se. E são estes fluxos descodificados os que vão constituir o fluxo da propriedade privada, o fluxo da empresa privada, o fluxo do comércio privado (DELEUZE, 2017a, p. 199-200).

Assim, do dinheiro pode-se dizer o que Deleuze afirma sobre o escravo libertado nos antigos impérios: “é produzido na sobrecodificação, mas como descodificado” (2017a, p. 196). Deleuze (2017a, p. 217) coloca a moeda fiduciária e a moeda metálica como os dois extremos da moeda de Estado, mas lembra que a moeda escritural têm uma origem totalmente diferente, descodificada. Enquanto a moeda fiduciária e a metálica são verticais, a escritural é horizontal: são os I.O.U ou “recibos”, que aparecem, segundo Deleuze, entre os séculos XIII e XV: “um banco emite um crédito sobre si mesmo. Essa é a moeda escritural, o ato pelo qual o banco emite um crédito sobre si mesmo” (DELEUZE, 2017a, p. 223). A moeda escritural abre o caminho para a descodificação do dinheiro em relação ao poder de Estado.

5.3 Banco e Banco Central

Esse problema das moedas, da moeda de Estado (metálica ou fiduciária) e da moeda escritural, nos lança na problemática do banco e, sobretudo, do banco central. Deleuze rejeita qualquer posição que tomara o banco como “intermediário” entre agentes econômicos, e afirma o banco como agente econômico fundamental, de criação própria:

o banco jamais foi simplesmente uma instituição de intermediários. [...] O é uma instituição intermediária somente sob alguns de seus aspectos, mas senão é uma instituição criadora. Um banco, não qualquer banco, mas os outros não fazem mais do que derivar destes bancos fundamentais — é uma instituição de emissão e criação de moeda. De onde vem a moeda? Vem daquele que a emite, que a cria. Há criação de moeda. São os bancos os que fazem criação de moeda (DELEUZE, 2017a, p. 41).

Deleuze fala que há uma “dualidade de moeda” entre a moeda metálica ou fiduciária, estatal, e a moeda escritural. (Será essa a *mesma* dualidade que vimos no capítulo anterior? Veremos em que sentido o é). A moeda estatal remete ao sistema de impostos, e este sistema torna possível

as equivalências bens/serviços/dinheiro e sobrecodifica o comércio. A moeda escritural expressa uma descodificação que se dá nas relações privadas entre pessoas (mais precisamente, entre uma pessoa “comum” ou empresa e um banco). Enquanto a moeda estatal é desde o início socializada, é enquanto tal um elemento de socialização, a moeda escritural é uma relação privada, mas que é inseparável de um processo de socialização: ela precisa ser socializada. Isso se dá com o papel do Estado ao tentar “pegá-la” novamente:

é preciso que as moedas sejam convertíveis. A moeda escritural não tem nenhum sentido se não é convertível em moeda metálica ou fiduciária. Se vocês querem, nasce enquanto relação privada entre pessoas, mas só pode funcionar na medida em que é socializada. E só é socializada na medida em que, de uma maneira ou de outra, se alinha sobre a moeda metálica³⁰⁶, sobre a moeda de Estado. É preciso que haja convertibilidade das duas moedas. E quem assume a convertibilidade das duas moedas? O banco. [...] Já não é o mesmo que emitia a moeda escritural, é o banco ao qual chamamos, com toda razão, central ou estatal ou, em última instância, o banco mundial. O banco central é tal que vai assegurar precisamente a convertibilidade das duas moedas, a passagem de uma moeda à outra, mas o controle de esta outra através da primeira. Exemplo particularmente contundente: é o banco central o que vai fixar a taxa de juros, que concerne antes de tudo à moeda escritural. Quando trocam uma letra de câmbio há uma taxa de juros que está fixada, precisamente, pelo banco central (DELEUZE, 2017a, p. 224-5).

Isso é o que Deleuze coloca em aula. Em *Mil Platôs*, os autores precisam melhor os conceitos, ao mesmo tempo em que explicam menos:

É nesse sentido que se falará, por exemplo, de um poder bancário (banco mundial, bancos centrais, bancos de crédito): se o fluxo de moeda-financiamento, moeda de crédito, remete à massa de transações econômicas, o que depende dos bancos é a conversão desta moeda de crédito *criada* em moeda de pagamento segmentária, *apropriada*, moeda metálica ou de Estado, compradora de bens eles próprios segmentarizados (importância, nesse aspecto, da taxa de juros). O que depende dos bancos é a conversão das duas moedas, a conversão dos segmentos da segunda moeda em conjunto homogêneo e a conversão da segunda em um bem qualquer (2012 [1980c], p. 118. Grifo no original).

Nos parece que a dualidade entre moeda escritural e moeda estatal é a mesma dualidade que há entre fluxo de financiamento e fluxo de meios de pagamento, ou ao menos são duas dualidades que se sobrepõem em alguns casos. A moeda escritural é a moeda de financiamento, emitida, *criada* ex nihilo pelos bancos de crédito, enquanto a moeda estatal é a que é convertida em meio de pagamento e, por fim, em bens de consumo. O Banco Central, com a sua função unificadora, (dissimuladora, para falarmos como Brunhoff), coloca os dois fluxos sob uma mesma lógica, em um contínuo, através de mecanismos de conversão e da taxa de juros. Enquanto o Estado, na figura do Banco Central, age apenas como conversor de uma moeda (escritural) na outra

³⁰⁶ Embora nesse momento Deleuze se refira apenas à “moeda metálica” como moeda de Estado, pouco antes, na mesma aula, ele esclarece que a moeda metálica e a fiduciária são dois modos da moeda estatal.

(fiduciária, de Estado), a dualidade entre fluxo de financiamento e fluxo de meio de pagamento é a mesma. Entretanto, como veremos, o Estado pode agir também como um iniciador, ele mesmo, do fluxo de financiamento, caso em que a sua moeda se aproxima do funcionamento da moeda escritural, mesmo se é convertida, também, em moeda estatal.

Assim, O Banco Central configura o que Deleuze & Guattari chamam de um “centro de poder” que converte o “fluxo desejante de moeda cujos quanta são definidos pela massa de transações econômicas” em transações econômicas bilaterais em um tecido microfísico, entre emprestadores e tomadores de empréstimo. Entretanto, o Banco Central, como centro de poder, não consegue controlar nem determinar esses fluxos mutantes que ele apenas converte: “não há Poder que regule os próprios fluxos. Não se domina nem mesmo o aumento de uma ‘massa monetária’” (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980c], p. 117; 118). O interessante a se notar nessa colocação é que o que, em *O anti-Édipo* e em “Dois regimes de loucos”, aparecia como propriedade do fluxo de financiamento, o fluxo mutante, aparece aqui como fluxo desejante de moeda. Pode-se dizer que se lá a dualidade monetária era referida a um fluxo diferencial de potência diferente que ficava “à cima”, no lado do Capital, aqui eles percebem como há, também, de modo tão fundamental quanto, um fluxo mutante que passa “por baixo” dos segmentos bilaterais poder de compra – bens de consumo, e que os determina. Ferreyra (2019) e Holland (2019; 2020), nos parece, apontam para esse fato, mas sem tirar as maiores consequências. Parece que o que Deleuze & Guattari apontam não é simplesmente que há um “fluxo mutante de financiamento” que passa “por cima” das relações bilaterais de “troca” e outro que lhes passa “por baixo”, mas que se trata de uma única potência mutante, desejante, do e no dinheiro enquanto fluxo perpétuo, que é convertida nos meios de compra e bens de consumo próprios à moeda de Estado. O maior problema, entretanto, seria que esse fluxo mutante “de baixo” é remetido ao lado “de cima” por estar submetido ao poder capitalista, que soube e sabe lhe capturar. Essa solução, que encontra no lado do desejo a potência do fluxo mutante de financiamento, é mais um modo de sair da imagem que o capital faz de si, como se viesse do fluxo de financiamento enquanto tal a sua potência. Ela vem, antes, da potência mutante “de baixo”, desejante, que carrega e atravessa a moeda, e que dá ao fluxo de financiamento a sua quase-causalidade.

Outro ponto em que o Banco Central se torna importantíssimo no entendimento do sistema capitalista, segundo um aporte deleuzo-guattariano, é que ele é um índice fundamental

da transição do poder de Estado para o poder capitalista, da mutação da dívida infinita, conceito que aglutina vários aspectos, agora na dívida pública:

a dívida infinita para com o déspota no modo de produção ‘bárbaro’ torna-se uma dívida infinita para com o capital no modo de produção ‘civilizado’ (capitalismo). Mas um relato histórico mais concreto da transferência da dívida infinita do déspota para o capital se adapta melhor ao nosso propósito aqui, para o qual o ponto de virada crucial é 1694: o ano da fundação do Banco da Inglaterra, no qual praticamente todos os subsequentes bancos centrais nacionais (incluindo o Federal Reserve dos EUA) são modelados. Crucialmente, em vez de ser transferida para o próprio estado moderno, a dívida infinita é transferida para um banco central, marcando a subordinação do que tinha sido um estado despótico transcendente aos interesses do capital privado e, especialmente, do capital financeiro. Em vez de criar o próprio dinheiro, o governo inglês licenciou um banco privado para fazê-lo, permitindo assim que o estado processasse guerras em uma extensão muito maior do que sob acordos anteriores de empréstimo de dinheiro, mas também garantindo aos proprietários de capital privado um retorno sobre seus empréstimos através da apropriação de uma parte significativa das receitas fiscais do governo. (As recorrentes batalhas do Congresso sobre o aumento do teto da dívida dos EUA são evidências de que 1694 marca um evento importante que ainda nos assombra) (HOLLAND, 2020, p. 69).

Assim, o Banco Central, e com ele toda a instituição do sistema monetário moderno, são submetidos ao capital e à dívida infinita: “O Banco Central é a instituição que consolida a política de capital como política monetária. Resulta da longa luta que acaba por fazer com que o poder do dinheiro suplante a sobre-codificação do Estado. Através do Banco Central, a máquina do Estado é empregada pela primeira vez como instrumento de produção capitalista” (COCCO; CAVA, 2018, p. 146). Ecoando o argumento de Marx sobre a função da dívida pública, Graeber explica bem como se deu essa transformação fundamental do dinheiro e do sentido da dívida infinita (embora ele não use esse termo):

quando a cidade de Veneza concordou pela primeira vez em pagar juros [...] ela estava, em princípio, penalizando a si própria por não devolver imediatamente o dinheiro que tomara emprestado. [...] Em última instância, as classes comerciais dessas repúblicas mercantis, pioneiras nessas novas formas de financiamento, se viram mais como controladoras do governo do que devedoras dele. [...] No entanto, o verdadeiro paradoxo só aparece quando começamos a ‘monetizar’ essa dívida — ou seja, aceitar a promessa de que o governo as pagará e permitir que o governo as faça circular como moeda corrente [...] É apenas com a criação do Banco da Inglaterra, em 1694, que se pode começar a falar de fato em papel-moeda, posto que suas cédulas bancárias não eram títulos. Elas têm sua origem, como todas as outras, nas dívidas de guerra do rei. Nunca é demais enfatizar isso. O fato de o dinheiro não ser mais uma dívida devida ao rei, mas uma dívida devida pelo rei, tornou-o diferente de tudo o que ele já havia sido. Em muitos aspectos, ele agora se tornara uma imagem especular das antigas formas de dinheiro (GRAEBER, 2016, p. 426-8. Grifo no original).

Desse modo, uma das formas em que a dívida infinita aparece no capitalismo é que a população despossuída deve ao Estado e o Banco Central e este deve ao Capital, credor da dívida pública. O dinheiro moderno é, ainda, como coloca Graeber, uma dívida devida pelo “rei”.

Essa pequena discussão sobre o Banco Central como vetor da dívida infinita, que emite e paga o que deve ao capital, nos fez passar da discussão do Banco Central como “conversor” ou “oscilador”, centro de poder que converte os fluxos mutantes em fluxos segmentários, para uma dimensão em que o Banco Central deixa de ser conversor e é visto também como operador do próprio fluxo mutante, como emissor de dívida e de juros para com o Capital no pagamento da dívida infinita. Isso abre outro modo de pensar o Banco Central ou o Estado como agente econômico monetário a partir de Deleuze & Guattari. Holland vai nessa direção:

Antes de seu investimento em meios de produção reais e ampliados de acordo com um axioma ou axiomas, como vimos, Deleuze e Guattari sugerem que o que os bancos centrais possuem na forma de capital líquido fictício é simplesmente o direito ou o poder de criar dinheiro de crédito *ex nihilo* como uma massa indiferenciada (não enumerável ou ‘pré-numerável’), um ‘capital unificado’ [esperando para ser] realizado em ‘capital diferenciado’ (HOLLAND, 2019, p. 325).

O próprio Deleuze, em aula, abre essa possibilidade (que não consta nos livros). Falando a partir da dualidade entre estrutura de financiamento e estrutura de meios de pagamento, e da potência do fluxo mutante, Deleuze coloca: “Não digo que o capital esgota a estrutura de financiamento, digo que o capital forma parte do dinheiro estrutura de financiamento. *Há outras coisas que formam parte dele, por exemplo as subvenções de Estado ou os investimentos*” (DELEUZE, 2021, p. 255. Grifo nosso).

5.4 Cartalismo e neocartalismo

Parte de nosso argumento sobre a teoria monetária de Deleuze & Guattari, que atravessa sua teoria do complexo Estado-capitalista, é que esses autores podem ser incluídos em, ou ao menos aproximados de, uma tradição de pensamento mais geral, chamada de (neo-)cartalismo (cf. BADAIRE, 2016). Os elementos cartalistas de Deleuze & Guattari, como a importância da dívida, do Estado, do imposto, do fluxo de financiamento, da criação *ex nihilo*, do dinheiro como unidade de conta (equivalente geral e axiomática), são por eles (e por nós) articulados em uma teoria geral da história, do capitalismo e do papel do dinheiro nestes. O que é o cartalismo, então?

O cartalismo, ou ao menos o neo-cartalismo³⁰⁷, é uma teoria da lógica e da origem do dinheiro que o vincula essencialmente como signo de dívida, horizontal (interpessoal, incluindo na categoria de “pessoa” bancos e empresas) ou vertical (imposto, dívida para com o Estado).

³⁰⁷ Nossa exposição sobre o cartalismo, o neocartalismo e a MMT é informada sobretudo pelos textos de Wray (2003; 2014), Galvão (2020), Aggio & Rocha (2009), Resende (2020; 2022) e Ingham (2004), além dos comentários sobre essa tradição em Dodd (2014) e Graeber (2016).

O sentido vertical, entretanto, possui precedência lógica, em dois sentidos: 1) é a exigência do imposto que cria a demanda pela moeda e, por consequência, o mercado; 2) é verticalmente que o Estado emite o dinheiro para o “público”, através da compra de bens e serviços e da emissão de dívida pública (embora esses dois modos de emissão divirjam tecnicamente). O sentido horizontal é tão fundamental quanto o vertical para o funcionamento da moeda, mas ele é logicamente posterior, na medida em que as emissões horizontais efetivamente existem, mas são capturadas pelo dispositivo vertical, convertidas nele, e é só por essa conversão que possuem sua eficácia. A origem do cartalismo podem ser encontradas nas primeiras décadas do século XX em Georg Knapp, que deu o nome à tradição em seu *Teoria Estatal do Dinheiro*, e A. Mitchell Innes, em alguns importantes artigos. Knapp possuía mais o acento verticalista, do dinheiro como criatura do Estado, e Innes mais o acento horizontalista, do dinheiro como crédito (I.O.U). A teoria se desenvolve com Abba Lerner e suas “finanças funcionais” (cf. GALVÃO, 2020), e Keynes, que leu elogiosamente tanto Knapp quanto Innes (cf. KEYNES, 1914). Keynes é certamente o maior nome a passar pelo cartalismo, ainda que ele não o leve às suas últimas consequências³⁰⁸. Outros importantes nomes que contribuem à tradição, ao menos em alguns de seus elementos, são Schumpeter e sua teoria creditícia da moeda e a abordagem circuitista (que inclui Schmitt), além de Minsky, que foi aluno de Lerner e professor de L. Randall Wray. Wray é um dos principais nomes contemporâneos do neocartalismo, que combina elementos de todos esses nomes, fundindo o sentido horizontal e vertical em uma teoria unitária, desembocando na chamada *Modern Monetary Theory* (MMT). Outros nomes importantes da MMT são Warren Mosler, que primeiro formulou as “teses gerais” da MMT³⁰⁹,

³⁰⁸ “Keynes foi fortemente influenciado por Knapp e Innes e de fato desempenhou um papel na promoção de seu trabalho. Ele revisou o artigo de 1913 de Innes no *Economic Journal*, argumentando que, embora pesquisas posteriores possam questionar algumas das afirmações sobre a história do dinheiro feitas por Innes, Keynes disse que sua compreensão do dinheiro parecia sólida. Aparentemente, isso levou a uma fase que Keynes chamou de “Loucura Babilônica”, na qual fez um estudo intensivo do dinheiro antigo e da metrologia, daí sua ênfase no dinheiro como medida (unidade de conta). [...] Além disso, Keynes desempenhou um papel na tradução do livro de Knapp para o inglês em 1924” (WRAY, 2014, p. 14-5). Keynes era bastante aberto às tradições alternativas da teoria da moeda, do dinheiro como crédito e da teoria estatal, e dentre os economistas de sua importância e grandeza ele figura como exceção. Keynes passou anos estudando registros bancários mesopotâmicos a investigar as origens do dinheiro, e concluiu que nos últimos 4 mil anos (pelo menos) o dinheiro havia sido uma criação estatal: ou seja, as posições minoritárias e “lunáticas”, defensoras das teorias fiduciárias, contra as do dinheiro mercadoria, metalismo etc., estavam corretos (GRAEBER, 2016, p. 72-3). “As implicações foram radicais, mas o próprio Keynes não era radical. No fim, ele sempre teve o cuidado de enquadrar o problema de tal maneira que pudesse ser reintegrado à economia dominante de sua época” (GRAEBER, 2016, p. 73. Grifo no original).

³⁰⁹ Deleuze dizia que “o que nos falta atualmente não é com certeza uma crítica do marxismo, [mas] é uma teoria moderna do dinheiro que seja tão boa quanto a de Marx e a prolongue (*os banqueiros estariam mais aptos que os economistas para fornecer os elementos para isso*, ainda que o economista Bernard Schmitt tenha avançado nesse domínio)” (2015 [1988a], p. 195. Grifo nosso). André Lara Resende (2020, p. 11), por acaso, afirma que foi o seu tempo como banqueiro, na experiência prática de um sistema financeiro sofisticado, que confirmou as suas

Bill Mitchell e, mais recentemente, com um trabalho que se tornou best-seller (*The Deficit Myth*), Stephanie Kelton. No Brasil, André Lara Resende é o autor de maior renome a defender teses cartalistas. No neocartalismo de maneira mais ampla devemos incluir Ingham (2004), o maior autor que propõe uma abordagem de teoria social, sociológica, a partir da obra de economistas cartalistas (é válido mencionar que Weber também foi influenciado por Knapp), e Goodhart, que reintroduziu as teses cartalistas no debate de teoria monetária no contexto das discussões a respeito da Zona do Euro, na década de 1990, criticando o modo como a zona fora pensada e efetivada (cf. AGGIO; ROCHA, 2009). O livro de Graeber (2016) é certamente o exemplo mais famoso contemporâneo que ajuda a difundir posições cartalistas, ainda que o autor não se coloque nessa tradição e divirja dela em alguns pontos.

Knapp deu os nomes “metalismo” e “cartalismo” às posições em teoria monetária que o pensam, respectivamente, como mercadoria e como “*token*”, e ele é quem mais ajudou a cristalizar essa posição (HART, 1986, p. 644). Knapp é o grande fundador de uma teoria estatal do dinheiro, que o coloca em confronto direto com a tradição metalista. De acordo com ele, os metalistas tentam deduzir o sistema monetário sem a ideia de um Estado, o que torna a sua empreitada falha desde o ponto de partida (WRAY, 2014, p. 4). Para Knapp, “não faz nenhuma diferença que o dinheiro seja prata pura, prata amalgamada, pedaços de couro ou bacalhau seco, desde que o Estado se disponha a aceitá-lo como pagamento de impostos. Pois tudo o que o Estado aceitou tornou-se moeda corrente por essa razão” (GRAEBER, 2016, p. 65-6). Assim, “Knapp define dinheiro como um *sistema de fichas [token] que o estado está disposto a aceitar como pagamento de impostos*. O papel único do Estado como credor, especificamente o coletor de impostos, autoriza seu poder de definir o dinheiro” (DODD, 2014, p. 103. Grifo no original). É dessa dimensão de *token de dívida para o Estado*, em contraposição à qualquer noção metalista do dinheiro como mercadoria, que o cartalismo ganha seu nome:

Quando deixamos nossos casacos na chapelaria do teatro, recebemos um disco de lata de um dado tamanho exibindo um sinal, talvez um número. Não há nada mais nele, mas este bilhete ou ficha tem um significado legal: é uma prova de que eu tenho o direito de pedir de volta o meu casaco. Quando enviamos cartas, afixamos um selo ou uma etiqueta que prova que obtivemos pelo pagamento da postagem o direito de ter a carta entregue. O ‘bilhete’ é pois uma boa expressão [...] para um objeto móvel, moldado, e marcado, ao qual uma ordenação legal confere um uso independente de seu material. Nossos meios de pagamento, portanto, sejam moedas ou ordens de pagamento, possuem as qualidades acima nomeadas: são fichas de pagamento, ou bilhetes usados como meios de pagamento. [...] Talvez a palavra latina *Charta* possa ter o sentido de bilhete ou ficha, e nós podemos formar um adjetivo novo mas

suspeitas diante do quantitativismo monetário. Do mesmo modo, o autor que primeiro sistematizou as intuições básicas da MMT, Warren Mosler, afirma ter o feito a partir de sua experiência como banqueiro no setor financeiro (2010, p. 7-8).

inteligível – ‘Cartal’. Nossos meios de pagamento têm esta forma simbólica, ou cartal. Entre os povos civilizados, nos nossos dias, pagamentos podem ser feitos somente com bilhetes de pagamento ou peças cartais (KNAPP apud WRAY, 2003, p. 44).

O dinheiro é essa “*charta*” que o Estado aceita como pagamento de seus impostos. Mesmo se há outras formas de dinheiro em circulação, Knapp chama de *valuta* esse dinheiro que o Estado aceita como pagamento de tributos, e os outros são entendidos como acessórios a este (DODD, 2014, p. 103). Para Knapp, portanto, e para o cartalismo de um modo geral, o essencial, logicamente, não é a emissão da moeda pelo Estado, mas a sua aceitabilidade por parte dele. É essa aceitabilidade que qualifica o dinheiro estatal como superior. É claro que, via de regra, o Estado assegura, a partir de certo momento, o monopólio da emissão daquilo que ele próprio aceita como pagamento, tornando a emissão tão importante quanto a aceitabilidade. Entretanto, a aceitabilidade possui precedência lógica, e dá à emissão seu poder. Assim, “os Estados muitas vezes exigiram que os bancos tornassem suas notas conversíveis em moeda emitida pelo Estado: esta foi ‘uma das medidas por meio das quais o Estado assegurou uma posição superior ao dinheiro que ele próprio emite’ [a citação é de Knapp]” (WRAY, 2003, p. 47).

A aceitabilidade só é importante, por sua vez, por causa de uma coerção do Estado para com o público, que se realiza no imposto. É por isso que os cartalistas dirão que é o imposto que move a moeda (*taxes drive money*): “Por que a população aceitaria bastões, argila, metais comuns, couro ou papel sem valor? Porque eram provas das responsabilidades do Estado que aceitaria em pagamento de impostos e outras dívidas a si próprio. O principal poder do estado era sua capacidade de impor impostos” (WRAY, 2014, p. 13). Assim, não é simplesmente uma lei de “curso legal” (*legal tender*) – lei que define que uma dada moeda *deve* ser aceita como meio de pagamento em um dado espaço econômico – o que faz as notas emitidas pelo Estado serem aceitas em transações privadas, mas é que o Estado primeiro define o que ele mesmo aceita como dinheiro nas suas próprias transações de venda e compra, o que faz com que esse mesmo meio sirva para resolver as dívidas privadas. Assim, “um dólar de dinheiro é um dólar, não por causa do material de que é feito, mas por causa do dólar de imposto cobrado para resgatá-lo” (WRAY, 2014, p. 6; 12). É fundamental entender que, para o cartalismo, em contraposição às teorias monetárias de tipo liberal, a cobrança de impostos é pensada como um ato de soberania, e não como um ato de confisco e de financiamento do Estado (SMITHIN, 2013, p. 26).

A importância do imposto na definição da moeda nos leva a outro aspecto fundamental do cartalismo, cristalizado por Keynes: o que faz com que o dinheiro seja o que ele é, é o fato

de ele ser, acima de tudo, *unidade de conta* (enquanto as teorias metalistas o pensam sobretudo como meio de troca). É o poder do Estado que definira esta unidade de conta e garantiria a continuidade de seu valor:

Mesmo no caso em que o pagamento não seja à vista, a garantia da troca, isto é, o encerramento do débito, fica condicionado à existência de alguma unidade de valor invariável e contínua no tempo. [...] A moeda deve, então, ser um meio de pagamento que preserve a condição de valor observada no momento da troca, [e] para o autor [Knapp] nenhuma mercadoria *per se* teria esta característica. A moeda será uma criatura do Estado porque somente este teria a capacidade de manter esta relação estável e contínua de unidade de valor e meio de pagamento, através da sua ação legislativa estabelecendo a unidade de conta (AGGIO; ROCHA, 2009, p. 156-7).

É essa definição pela unidade de conta o que faz com que o dinheiro seja, para os cartalistas, algo distinto da moeda empírica (papel-moeda, moeda cunhada) que o encarna, e, inclusive, que possa haver dinheiro sem esta. Historicamente, foi este o caso, pois sistemas monetários de unidade de conta tem cinco mil anos, enquanto a moeda cunhada é um invenção do sexto século a.C.: “não há novidade nenhuma na moeda virtual. Na verdade, essa era a forma original da moeda. Sistemas de crédito, contas a pagar, até mesmo contabilidade de despesas, tudo isso já existia muito antes do dinheiro vivo³¹⁰” (GRAEBER, 2016, p. 28; cf. 57). Essa dimensão do dinheiro enquanto unidade de conta, aquilo que permite uma medida dos bens e serviços, casa com a dimensão “sobrecodificadora” e *comparativa* do Estado que vimos com o aparelho de captura: “Se o dinheiro é apenas uma unidade de medida, faz sentido que reis e imperadores se preocupem com questões monetárias. Eles quase sempre se preocupam em estabelecer sistemas uniformes de pesos e medidas em seus reinos” (GRAEBER, 2016, p. 65). O que Graeber não salienta, entretanto, é que a medida não é encontrada ou simplesmente utilizada pelo Estado, mas é por ele criada. Essa função da unidade de conta, novamente, coloca o dinheiro do Estado como superior hierarquicamente e com precedência lógica sobre o dinheiro emitido horizontalmente: “a maior parte do dinheiro nas sociedades modernas não é emitida por

³¹⁰ “em termos históricos, a moeda virtual, ou dinheiro de crédito, vem primeiro, e o que testemunhamos hoje [discurso sobre a moeda virtual] é um retorno de suposições que teriam sido consideradas óbvias e de senso comum, digamos, na Idade Média — ou até mesmo na antiga Mesopotâmia” (GRAEBER, 2016, p. 28-9; cf. 57). “o golpe mais surpreendente à versão convencional da história econômica surgiu com a tradução primeiro dos hieróglifos egípcios e depois da escrita cuneiforme mesopotâmica, que ampliou as fronteiras do conhecimento dos pesquisadores da história escrita em quase 3 mil anos, do tempo de Homero (cerca de 800 a. C.), mais ou menos, que era até onde ia o conhecimento na época de Adam Smith, para aproximadamente 3500 a. C. Esses textos revelaram que sistemas de crédito [...] na verdade *precederam* a invenção das moedas cunhadas em milhares de anos” (GRAEBER, 2016, p. 54). Acreditamos que Deleuze & Guattari tomavam essa posição de precedência do dinheiro virtual. Há uma menção *en passant*, aparentemente baseada em Braudel, feita por Guattari (1986, p. 179) ao fato de as moedas fiduciárias remontarem até a antiguidade (desde o Império Romano) e passarem pelas cidades-mundo (Gênova, Veneza, Pisa).

Estados, mas por bancos privados na forma de empréstimos que criam depósitos. Este dinheiro é, no entanto, denominado em moeda de conta do Estado” (INGHAM, 2007, p. 270, n. 5).

Enquanto Knapp favorecia sobretudo o Estado em sua análise, Innes foca sobretudo nos bancos: “os *bancos* parecem desempenhar um papel na teoria de Mitchell-Innes que é análogo ao papel que o *Estado* desempenha na teoria de Knapp, ou seja, coordenar e subscrever o sistema monetário como um todo” (DODD, 2014, p. 105. Grifo no original). Assim, Innes contribui na tradição cartalista sobretudo em sistematizar primeiramente a importância do dinheiro de crédito horizontal. Mitchell-Innes

descreve o dinheiro como ‘crédito e nada além de crédito’: é um sistema elaborado de circulação de dívida transferível: ‘O dinheiro de A é uma dívida de B para com ele, e quando B paga sua dívida, o dinheiro de A desaparece. Esta é toda a teoria do dinheiro’. O dinheiro, em outras palavras, não é uma promessa de entregar algo material como o ouro, mas a oportunidade de cancelar uma dívida. A característica mais importante do dinheiro é o direito – reconhecido por todas as sociedades – que ele confere ao seu possuidor de se livrar de dívidas por meio dele (DODD, 2014, p. 104).

Assim, Innes está totalmente do lado que propõe que o dinheiro é dívida: “se o dinheiro é apenas um padrão de medida, o que ele mede? A resposta é simples: a dívida³¹¹” (GRAEBER, 2016, p. 62). O mercado, então, é visto como um espaço de compensação de dívidas e créditos, e não como o lugar em que se trocam bens e serviços³¹². São os débitos e créditos que são o “fenômeno geral” e a troca é “subsidiária”, apenas um dos modos em que alguém se torna devedor ou credor, ou pelo qual quita uma dívida (WRAY, 2014, p. 10). Desse modo, Innes entendia a relação de dívida inerente ao dinheiro não como uma relação entre pagadores de

³¹¹ Isso está conectado com o fato de o autor acreditar que as origens históricas do dinheiro se dariam no “sistema penal” do *wergild*, antes do que em mercados pré-monetários (WRAY, 2014, p. 9).

³¹² Sobre a sequência dívidas, Estado, mercado, vale uma nota: Segundo Wray, “Como argumentou Innes, [1] créditos e dívidas precederam os mercados e, de fato, criaram a necessidade de mercados. [2] A dívida primordial é a obrigação tributária, que então cria o incentivo para créditos e dívidas privados e depois para os mercados” (2014, p. 13-4). Nos parece, aqui temos um potencial problema para o cartalismo. Se a primeira colocação está correta, ela se torna problemática ao se juntar com a segunda, que introduz a dívida primordial como imposição estatal (Deleuze & Guattari falam em “dívida infinita”). O problema é que aqui, em Wray, aparece como se as dívidas-créditos fossem apenas posteriores ao próprio Estado (dívida primordial). Há uma Imagem Estatal-teológica do processo, a imagem que o *Urstaat* faz de si é aceita sem ser propriamente criticada. Há dívidas e créditos antes do mercado, como colocado na primeira frase, mas não no sentido de que são fruto do Estado e da dívida primordial, e sim no sentido em que são anteriores ao próprio Estado (e a sua dívida primordial-infinita). A totalidade da citação pode até estar correta, então, mas apenas na medida em que reduz dívida-crédito à dívida-crédito monetária, o que já supõe transformações sócio-jurídico-metafísicas (como visto na genealogia foucaultiana da moeda e na discussão sobre as máquinas pré-capitalistas). Fica claro que Wray está significando “créditos e dívidas” em termos estritamente monetários com o trecho que vem logo em seguida: “De fato, evidências da antiga Babilônia sugerem que as primeiras autoridades estabeleciam preços para cada um dos produtos e serviços mais importantes – talvez aqueles aceitos para cumprir obrigações com as autoridades. Uma vez estabelecidos os preços em dinheiro, foi um pequeno salto técnico para a criação de mercados” (WRAY, 2014, p. 14).

impostos e o Estado, mas como uma relação triádica entre emprestadores, tomadores de empréstimo e bancos, sendo estes mecanismos nos quais as dívidas são centralizadas e “liberadas” (DODD, 2014, p. 105). Entretanto, é seu entendimento do dinheiro como crédito que explica o seu entendimento do dinheiro de Estado, que acaba próximo ou ao menos compatível com o de Knapp: “O que é mais interessante sobre as contribuições de Innes é que ele integrou a teoria estatal do dinheiro com uma teoria creditícia do dinheiro. [...] Ele insistiu que quando o Estado gasta, ele se torna devedor [...] porque emite dinheiro estatal. Assim, mesmo o dinheiro do Estado é dinheiro de crédito, porém, é um tipo especial de crédito, ‘resgatável por impostos’” (WRAY, 2014, p. 12).

Innes possui o crédito, fundamental, de dar ao cartalismo uma veia mais horizontalista, que se soma à veia vertical. O dinheiro que se torna o dinheiro estatal, dessa forma, não precisa ser, desde o início, uma criação estatal. Ele se torna estatal quando o Estado o define como a moeda de suas transações. Nos vais e vens da história, há tanto espaço para os movimentos horizontais quanto verticais. Como coloca Graeber,

Quase todas as novas formas de papel-moeda já surgidas não foram originalmente criadas pelos governos. Ao contrário, eram apenas maneiras de reconhecer e expandir o uso de instrumentos de crédito que surgiam das transações econômicas cotidianas. Se apenas a China desenvolveu o papel-moeda na Idade Média, é porque apenas na China existia um governo abrangente e poderoso o suficiente, além de desconfiado o suficiente de suas classes mercantis, para entender que precisava assumir o controle dessas operações (GRAEBER, 2016, p. 344-5).

(Salientemos que Graeber está falando sobre moeda cunhada, papel-moeda, material, e não sobre dinheiro enquanto unidade de conta). Assim, a contingência da história pode dar certa precedência aos movimentos horizontais, que são capturados posteriormente pelo movimento vertical do Estado e do imposto. Entretanto, no cartalismo, *logicamente* o movimento vertical terá prioridade. Como Graeber coloca, ainda sobre o caso chinês:

A teoria monetária chinesa sempre foi cartalista. Em parte, isso era apenas um efeito do tamanho: o império e seu mercado interno eram tão grandes que o comércio internacional nunca foi especialmente importante; desse modo, os governantes sabiam que poderiam transformar praticamente qualquer coisa em dinheiro, apenas exigindo que os impostos fossem pagos daquela forma (2016, p. 330).

A dualidade complementar entre Knapp e Innes, entre teoria estatal da moeda de crédito e teoria creditícia da moeda estatal, resulta em uma espécie de dualidade do dinheiro presente no cartalismo (que, infelizmente, muitas vezes é reduzido à seu aspecto estatal, tanto por críticos quanto por proponentes). Como colocam Paraná & Mollo,

os sistemas monetários contemporâneos estão baseados em duas formas principais de moeda: o papel inconvertível emitido pelo Banco Central e a moeda de crédito produzida pelos bancos comerciais. O primeiro cancela qualquer débito e pode ser

usado para pagar impostos, o último é composto pelos passivos de instituições financeiras privadas (incluindo depósitos e notas bancárias), que oferecem direitos sobre outras formas de moeda. Desse modo, a quantidade e o valor de troca desse dinheiro de crédito são regulados indiretamente pela antecipação do crédito e pelo pagamento das dívidas (algo submetido aos processos de produção e acumulação), mas também, em outro nível, pela influência e a ação do Banco Central sobre as operações do sistema financeiro (2021, p. 28).

Desse modo, “o dinheiro capitalista, pensado de modo unitário, está assentado, então, em dois componentes: um privado, a moeda dos bancos, e outro público, a moeda do Banco Central” (PARANÁ; MOLLO, 2021, p. 29). É enquanto unidade do dinheiro capitalista que o movimento horizontal (privado) e vertical (público) se transversalizam, produzindo a dinâmica monetária da moeda “cartal”.

Se a autoridade monetária determina a taxa de juros alvo de curto prazo, não encontra outra possibilidade senão a de atender às exigências de reservas do sistema bancário para fazer convergir a taxa interbancária como a sua taxa alvo. Este seria o componente “horizontal” da oferta monetária. Por outro lado, a criação e a destruição de moeda pelo Estado, via política fiscal, constituiria o componente “vertical” da oferta de moeda. Em suma, o conjunto teórico associado ao retorno cartalista apresentaria uma proposta de integração entre o *verticalismo* e o *horizontalismo*³¹³ (AGGIO; ROCHA, 2009, p. 163. Grifo no original).

Essa transversalização é operada sobretudo no neocartalismo, mais especificamente na MMT, cujo maior nome é Wray.

Em essência, o neo-cartalismo e Wray buscam combinar elementos do trabalho de Knapp, na abordagem verticalista da criação de moeda fiduciária, com o trabalho de Innes e Misnky e a posição horizontalista do dinheiro bancário (DODD, 2014, p. 106; 108). A principal tese da MMT, embora ela esteja longe de se reduzir a ela, é a sua defesa de uma “sequência lógica” do dinheiro moderno, a “sequência MMT”. Como coloca Wray, “os gastos logicamente vêm *primeiro*, antes que o governo obtenha receita tributária ou venda títulos. Se o governo recebe em pagamentos de impostos seus próprios IOUs, ele deve primeiro fornecê-los antes que os impostos possam ser pagos. E se os compradores de títulos devem usar as IOUs do governo para pagar pelos títulos que compram, então o governo deve ter gasto (ou emprestado) suas IOUs antes de vender os títulos” (2014, p. 29. Grifo no original). A MMT, na esteira de Lerner e das finanças funcionais, leva o cartalismo às suas últimas consequências, e afirma que se o dinheiro é uma criatura do Estado, não há limite financeiro para o gasto público ou para a dívida pública. Todo limite financeiro é arbitrário. Como coloca Resende,

³¹³ É interessante que Balibar (2013, p. 10-11) afirme que é a articulação, que chamamos de transversalização, entre esses dois circuitos, horizontal e vertical, dessas “duas dívidas”, o que cria o “efeito sociedade” do capitalismo, ou, na linguagem de Deleuze & Guattari, o seu corpo pleno.

A MMT retoma a tradição intelectual dos nominalistas, em contraponto aos metalistas, na história da teoria monetária. Defendem que a moeda é uma unidade de conta estabelecida pelo poder central, que passa a ser utilizada pela sociedade nas suas relações econômicas. Um Estado que emite a sua moeda fiduciária não está sujeito a nenhuma restrição financeira, pois ao gastar sempre e inevitavelmente emite. A única limitação à qual os gastos públicos devem estar submetidos, além da obrigatória avaliação de custos e benefícios, é a da capacidade de oferta da economia, que, se desrespeitada, pode provocar desequilíbrio nas contas externas e inflação. A exigência de que o Estado emissor da sua moeda equilibre receitas e despesas é uma restrição administrativa, uma decisão política, não econômica. É uma restrição política para evitar que o governo, como tantas vezes ocorreu ao longo da história, gaste de forma perdulária e improdutivo. Uma restrição que foi sempre suspensa em condições críticas, como em casos de guerras e de grandes crises financeiras (2020, p. 28).

A MMT inverte completamente a “sequência lógica” do dinheiro que resulta do metalismo e das teorias do dinheiro como mercadoria, da imagem ortodoxa do dinheiro. Entretanto, a MMT só as inverte pois elas, primeiramente, caíram na ilusão transcendental do dinheiro como mercadoria. Essa diferente proposição teórica sobre o funcionamento do sistema monetário possui consequências radicais para a política monetária. Em primeiro lugar, o que é visto como um problema para a ortodoxia monetária se mostra como um falso problema para a MMT, como é o caso do déficit público: “O governo não tem ‘necessidade’ do dinheiro do público para gastar; ao contrário, o público necessita do dinheiro do governo para pagar tributos. [...] Uma vez que o público desejará normalmente reter alguma moeda extra, o governo normalmente terá de gastar mais do que tributa; em outras palavras, *é normal a exigência por um déficit governamental*” (WRAY, 2003, p. 38. Grifo nosso). O Estado arrecadar mais do que gasta, embora pareça sinal de pujança econômica, se segue por um período de tempo longo, possui consequências recessivas graves, na medida em que o imposto tem por efeito retirar moeda da economia (destruir dinheiro), e o gasto público é a injeção de moeda nessa mesma economia. “É o gasto do governo que cria moeda, e não a disponibilidade de moeda que viabiliza o gasto do governo” (RESENDE, 2020, p. 66). Além disso, a dívida pública não será vista como um peso para o Estado ou “para as futuras gerações”, como coloca dramaticamente a ortodoxia, de esquerda ou de direita, mas como uma opção que o Estado toma quando quer “recompensar” agentes econômicos que possuem moeda estatal parada, oferecendo-lhes moeda que gera juros (títulos) (como Galvão (2020) atenta, portanto, a dívida pública não é o problema enquanto tal³¹⁴, não importa em quantos % do PIB ela esteja, mas o problema é se ela possui juros altos

³¹⁴ A ideia de que a dívida do Estado não é um problema pode soar estranha para quem tem a memória das crises da dívida dos países da África ou da América Latina a partir dos anos 1980, incluindo o Brasil. Entretanto, há uma distinção fundamental a ser feita sobre este ponto: a entre dívida interna e dívida externa, ou, melhor dizendo, a entre dívida denominada em moeda que o Estado tem o poder de emitir e dívida denominada em moeda que o Estado não tem o poder de emitir. A dívida em moeda externa é certamente um problema e pode forçar uma dada

e o fato de ela ser desigualmente distribuída na sociedade – acreditamos, entretanto, que Galvão não atenta o suficientemente como faz parte necessária da economia capitalista que o credor da dívida pública seja o capital financeiro). Por fim, é importante dizer, o alarde ortodoxo sobre o risco de *default* na dívida pública, que por vezes é utilizado como argumento para o aumento da taxa de juros, não tem qualquer sentido, visto que o Estado sempre tem condições de pagar a sua dívida pública, ao menos enquanto ela for denominada em moeda que o Estado emite e este Estado operar com um sistema de câmbio flutuante (cf. WRAY, 2002, p. 206).

Esse poder do Estado de gastar sem limites, a sua ausência de restrição financeira e a capacidade de gastar sem arrecadar, seria característico da soberania monetária para a MMT: “O essencial, o verdadeiro poder financeiro do ‘soberano’, que se expressa no monopólio de emitir moeda, decorre da sua capacidade de realizar gastos públicos sem produzir inflação ou insolvência. É o poder de gastar mais do que arrecada” (GALVÃO, 2020, p. 61). A soberania monetária é um conceito fundamental para os principais proponentes da MMT, mesmo se não é total consenso o que é entendido pelo termo. Entretanto, “embora haja alguma variação entre as definições de soberania monetária fornecidas pelos autores do MMT, existem três elementos principais: 1) o governo emite a moeda nacional e impõe obrigações fiscais nessa moeda; 2) a moeda é totalmente flutuante e não conversível; e 3) a nação não tem dívida denominada em moeda estrangeira” (BONIZZI, KALTENBRUNNER; MICHELL, 2020, p. 83). Essa soberania monetária é característica dos Estados, e é por isso que a MMT, e o cartalismo em geral, é geralmente tida como uma teoria estatal do dinheiro:

Dentro de qualquer nação soberana que adote regime de câmbio flutuante e opere com moeda fiduciária, apenas o Estado detém o poder de impor passivos tributários. Como argumentamos, esse é um componente crítico do poder soberano, ainda que não implique ser o único poder reivindicado pelo Estado soberano. Ao estabelecer impostos, o Estado pode gerar recursos para si mesmo. Todos os Estados modernos dependem significativamente do sistema monetário, estabelecendo impostos de forma a criar demanda pela moeda e emitindo, então, a moeda para comprar os recursos desejados. O uso da moeda pelo Estado é o que disfarça a natureza do poder soberano. Quando o Estado desapropria ativos financeiros e reais seja em função de inadimplência tributária, sob a forma de multas por atividades criminais ou através da nacionalização por propósitos públicos (por domínio eminente), o véu monetário que obscurece a natureza da soberania é removido. Todos os outros agentes econômicos na nação soberana têm de usar renda, emitir dívidas, depender da caridade (ou de transferências do Estado) ou engajar-se na pequena produção mercantil para obter recursos. Nenhum outro agente econômico pode emitir passivos que representem meio de pagamento para si mesmo (WRAY, 2002, p. 208).

economia à austeridade fiscal, como na verdade sempre fora o plano nas chamadas crises de dívida do Terceiro Mundo.

O conceito de soberania monetária, e sua relação com o Estado, nos coloca dois problemas importantes. Não é raro a MMT ser criticada por não atentar suficientemente que a soberania monetária não é distribuída igualmente no espaço monetário global. A MMT prestaria atenção apenas à hierarquia “interna” do dinheiro, em que o dinheiro estatal é superior ao bancário, por exemplo. Entretanto, ela falaria pouco sobre a hierarquia internacional entre os dinheiros, em que as moedas locais se subordinariam hierarquicamente, no limite, ao que Marx chamava de dinheiro mundial, à sua época, o ouro, mas hoje, o dólar (mesmo se ameaçado, como por vezes se sustenta). Sobre esse ponto, entretanto, a controvérsia é interna à “escola”. Alguns proponentes da MMT tem falado na *soberania monetária como um espectro*, em que convivem soberania monetária e “súditos monetários” (*monetary subjects*) (cf. BONIZZI, KALTENBRUNNER; MICHELL, 2020, p. 87). A posição nesse espectro é definida sobretudo pela aceitabilidade externa da moeda em questão. “No pior dos casos, alguns países têm recursos financeiros reais e externos limitados... e a moeda de seu governo pode não ser aceita externamente... No caso mais favorável, um país fornece a moeda internacional e o resto do mundo deseja salvar a moeda de reserva internacional” (TYMOIGNE; WRAY apud BONIZZI, KALTENBRUNNER; MICHELL, 2020, p. 87). Outros autores da MMT, entretanto, negam essa noção da soberania monetária enquanto espectro hierarquizado internacionalmente, e afirmam que, enquanto o Estado efetivamente possuir soberania monetária, isto é, ter poder de emissão e não ter dívida em moeda alheia, ela deve ser entendida em termos “absolutos”, mesmo se a força da dita soberania saia abalada: “Todos os governos emissores de moeda desfrutam de soberania monetária... Uma nação com acesso limitado a recursos reais permanecerá materialmente pobre. *Soberania, porém, significa que ela pode usar sua capacidade monetária para garantir que todos os recursos disponíveis sejam sempre totalmente empregados*” (FAZI; MITCHELL apud BONIZZI, KALTENBRUNNER; MICHELL, 2020, p. 88. Grifo nosso). Nos parece que nessa última definição a soberania monetária é separada de algo como a “soberania econômica”, enquanto na definição da soberania monetária enquanto espectro a soberania monetária e a econômica estão interligadas, na medida em que o conceito é ligado às necessidades de exportação de uma dada economia, sobretudo bens fundamentais, como energia e comida (cf. BONIZZI, KALTENBRUNNER; MICHELL, 2020). Há ainda a posição que critica em absoluto o uso do conceito moderno de soberania pelos proponentes do neocartalismo, e acredita que ele tem uma carga metafísica indesejável, e que seria melhor pensar no dinheiro como algo sem fronteiras e mundial,

enquanto “lei”, como quer o cartalismo, e que se realiza localmente de forma diferenciada: a soberania não produziria o dinheiro via lei; antes, o que o conceito de soberania tenta captar é a produção “local” do dinheiro enquanto lei mundial (cf. FERGUSON, 2018b). Essa posição, nos parece, pode ser aproximada da teoria da axiomática e dos Estados como modelos de realização, visto que cada Estado, com seus axiomas, realiza o dinheiro mundial de maneira diferenciada (aliás, a axiomática capitalista também é entendida como um regime de direito, lei ou legitimidade). Assim, o nível monetário do Banco Central e do Estado servem como dobradiça entre a hierarquia monetária interna (nacional) e externa (internacional), entre o modelo de realização e a axiomática.

Além da conversão das mercadorias em dinheiro, é necessário que os diferentes tipos de moeda privadas se convertam entre elas e na moeda nacional. Também as moedas nacionais precisam se converter em moeda internacional. Neste processo, o Estado tem sempre um papel hierarquicamente superior, que lhe é conferido pelo seu caráter público, diante do caráter privado dos demais agentes criadores de moedas. Mas esse papel encontra limites. O Estado pode criar moeda ou reduzir a taxa de juros para estimular a reprodução do capital, mas precisa garantir também o reconhecimento social da moeda, que depende, entre outras coisas, da aceitação desta pelos membros da sociedade, e da conversibilidade da moeda nacional em moeda internacional (PARANÁ; MOLLO, 2021, p. 35).

O outro problema que a relação entre soberania monetária e Estado coloca é o de se os Estados são os únicos capazes de possuí-la, e se essa relação deveria ser entendido em termos lógicos e transcendentais ou apenas em sentido empírico-histórico. Por vezes os proponentes do cartalismo e da MMT restringem a soberania monetária a um assunto *necessariamente* de Estado. Entretanto, segundo Waizbort, em Knapp, o sujeito da proclamação monetária “é o Estado, *ou seu equivalente funcional*” (2020, p. 9. Grifo nosso). É curiosa a hesitação de Wray quando coloca que “essa forma de poder soberano é *quase que* exclusivamente detida por Estados-nações e seus responsáveis”, e acrescenta: “esse é um poder que nem mesmo empresas como a Microsoft podem esperar alcançar” (WRAY, 2002, p. 199. Grifo nosso). Cada vez mais pode-se especular que grandes plataformas capitalistas (cf. SRNICEK, 2017) poderiam adquirir soberania monetária, entretanto (o plano de instituir moedas próprias é declarado). Ingham (2007, p. 270), “proponente sociológico” do neocartalismo, ressalva que os Estados não seriam as únicas instituições capazes de possuir soberania monetária, embora historicamente venham sendo. Viana (2021), ao que parece na pista de Aglietta & Orléan, teóricos da moeda soberana, ainda que não exatamente cartalistas, afirma que a soberania (monetária) pode ser entendida como qualquer *nódulo de poder e prestígio* emissor e receptor, o que, nos parece, tem a vantagem de poder levar o conceito de soberania monetária a sociedades sem Estado, como as

de dádiva, além de separar o conceito de soberania monetária e instância soberana do de Estado, que seria apenas um de seus casos. A possibilidade de a soberania monetária ser definida de modo não definitivo nos é interessante por deixar em aberto a possibilidade de pensar um dinheiro separado do Estado e do capital, que exploramos em nosso último capítulo.

Pensando a soberania monetária em seu sentido estrito, separado da soberania econômica, significando simplesmente que não há restrição financeira para a mobilização de recursos de uma dada economia (havendo apenas restrição real, isto é, de recursos, seja de trabalho/capital humano, seja de “recursos naturais” ou “industriais”), é compreensível que a MMT proponha como política macroeconômica um programa de garantia de empregos (*job guarantee*). Basicamente, o Estado se torna um empregador de última instância, e emprega pessoas desempregadas a um salário base, diminuindo ou acabando com a função do exército industrial de reserva. Além disso, segundo Wray (2003), o salário base definido para os empregos desse programa, já que o trabalho é uma mercadoria fundamental, serviria como uma espécie de âncora estabilizadora dos preços, impedindo inflação ou deflação, se gerido corretamente. Contra a economia ortodoxa, baseada na imagem dogmática do dinheiro, que vê uma disjunção entre pleno emprego e estabilidade de preços (pleno emprego = inflação), a MMT afirma que os dois podem e precisam ser colocados a funcionar juntos.

Um ponto que vale ressaltar da contribuição da MMT é que todo seu arcabouço teórico depende da diferença específica da moeda fiduciária moderna, sem conversão ao ouro ou qualquer mercadoria, e ao regime de câmbio flutuante instituído desde então. Mesmo se a perspectiva cartalista não serve apenas para falar de moedas fiduciárias, apontando o elemento fiduciário e estatal mesmo da moeda cunhada ou do papel-moeda conversível, a conversão ao ouro, do mesmo modo que um câmbio fixo ou uma dependência de dívida ou moeda externa, limita *realmente* a capacidade financeira de um dado Estado. A imagem ortodoxa do dinheiro insiste em continuar a pensá-lo nos parâmetros da conversão, como mercadoria de direito finita, enquanto o devir fiduciário (pós 1971) da moeda global faz com que ela se torne *de direito*, infinita (ainda que *de fato* ela não possa passar de certo patamar sem se desvalorizar). Na moeda conversível, há limites reais e limites financeiros, na medida em que a capacidade financeira é vinculada a um ativo que o Estado não tem poder de emissão; aqui, os impostos e o endividamento efetivamente financiam o Estado. Na moeda fiduciária inconversível, criada *ex nihilo*, há apenas limites reais, e não financeiros – além daqueles imanentes ao próprio capital. Sejam quais forem os problemas da MMT, a sua principal força está em salientar radicalmente

este aspecto no debate contemporâneo, e levá-lo às últimas consequências. É por isso, principalmente, que ela nos interessa, visto que essa capacidade de financiamento da instância soberana pode e deve ser ligada, conceitualmente, com a potência do que Deleuze & Guattari chamam de fluxo mutante de financiamento.

O neocartalismo, embora não seja esse seu objetivo, oferece importantes elementos de complexificação da teoria marxista do dinheiro. Sobretudo, ele introduz como fundamentais a moeda de crédito e o Estado como agente monetário, que em Marx permanecem ausentes ou secundários. Acreditamos que Deleuze & Guattari intentavam o mesmo, e é por isso que tanto o neocartalismo enriquece a perspectiva deles quanto a sua filosofia enriquece o neocartalismo. O marxismo, em contrapartida, também pode e deve enriquecer o cartalismo. Basicamente, o cartalismo precisa tornar a luta de classes nacional e internacional elemento endógeno de sua teoria monetária, enquanto o marxismo precisa fazer com que o estado se torne elemento endógeno em sua teoria do dinheiro. Assim, o tema da soberania monetária volta à tona, pois uma crítica marxista do cartalismo, de certo modo, a coloca em um campo de luta de classes monetário global, que envolve fuga de capitais, a ação soberana de outros agentes estatais, bloqueios comerciais, a não aceitabilidade externa da moeda etc. Já que além do dinheiro nacional impera o “dinheiro mundial”,

dada a atual estrutura do sistema monetário internacional, qualquer política não subordinada às ‘regras’ monetárias internacionais enfrenta os limites da gestão do dinheiro do Estado imposta pela burguesia local. Esse fato pode ser facilmente percebido mesmo em uma tentativa reformista de ampliar as possibilidades de políticas monetárias e fiscais mais ativas. Apesar da afirmação teórica de que o Estado nacional não poderia dar calote em sua própria moeda, qualquer política monetária ativa de fato enfrenta outra forma de limite relacionada à estrutura de classes nas economias capitalistas (ROCHA, 2020, p. 17).

Acreditamos que Deleuze & Guattari apontam em uma direção frutífera ao englobar intuições marxistas à intuições cartalistas. Embora eles nunca falem nesses termos, o seu cartalismo está em uma concepção estatal e creditícia da moeda, que concede papel fundamental ao imposto, à criação *ex nihilo* horizontal e vertical e ao fato de o gasto monetário vir histórica e *logicamente* primeiro (como na distribuição de moeda em Corinto, comentada por Will e Foucault). Entretanto, Deleuze & Guattari salientam mais do que o neocartalismo o quanto o sistema monetário é mundial e integrado, o quanto “o dinheiro é o que reina mais além do Estado”, e o quanto o Estado é mero realizador da axiomática global. Não nos parece, entretanto, haver contradição entre a perspectiva da soberania monetária e financeira, em sentido limitado, e a ideia de que o Estado é “mero” realizador da axiomática global, pois, como vimos, a luta no

nível da axiomática é fundamental. Portanto, a luta pelo sentido da emissão monetária e do gasto público deve ser pelo exercício possível, relativo, da soberania monetária, pelo fim da ilusão transcendental de que os recursos não podem ser mobilizados pela ausência de meios de financiamento. A luta pelo fluxo de financiamento é um dos lugares, talvez um dos principais, em que pode-se tentar cruzar o limite absoluto, na direção do esquizo-comunismo.

5.5 A dívida pública e a soberania

Como vimos, há uma estreita relação entre a soberania monetária e a capacidade do Estado de emitir a própria moeda. A dívida pública, assim, não seria um problema enquanto for denominada nessa moeda. Entretanto, até que ponto ela não é um problema? É normal no discurso à esquerda que a dívida pública seja criticada como uma via de escoamento do dinheiro público que não faz mais do que deixar os ricos mais ricos sem que eles produzam nada, valorizando o capital financeiro. A dívida pública é, assim, tida como um ônus fundamental, como já ironizava Marx: “A única parte da assim chamada riqueza nacional que realmente integra a posse coletiva dos povos modernos é sua dívida pública” (2015, p. 824). Do ponto de vista cartalista, o que podemos dizer sobre isso? Nos parece que é fundamental negar o discurso ortodoxo sobre a dívida, que a própria esquerda não raramente reproduz: essa posição toma o que a imagem ortodoxa do dinheiro produz da dívida como verdadeira: a dívida seria um meio de financiamento do governo, alternativo aos impostos. Entretanto, a posição à esquerda comenta, ela acaba por ser um meio de endividamento da população e de transferência de renda dos pobres ao capital financeiro, via impostos. Tomando a perspectiva cartalista, essa posição, embora bem intencionada, é problemática, visto que deixa intacta a imagem dogmática do dinheiro. Do ponto de vista cartalista a dívida pública seria sempre pagável, já que não são necessários impostos para seu pagamento, mas a criação monetária pela parte do Estado, mesmo se incorrendo em déficits. Assim, a dívida pública poderia parecer um falso problema. Entretanto, não nos parece que seja tão simples. Há efetivamente um problema possível com a dívida pública, embora ele difira de como a imagem ortodoxa o coloca. Do ponto de vista cartalista, a dívida não é um meio de financiamento do Estado, mas é uma forma de “recompensar”, via juros, quem tem moeda entesourada. É um meio de emitir moeda de crédito (títulos) antes do que de financiar o Estado. Entretanto, uma dívida muito alta ou, sobretudo, com uma taxa de juros muito alta, possui efetivamente efeitos redistributivos regressivos. Como colocam Belluzzo e Galípolo, “na posteridade da crise de 2008, a reiteração da dominância da forma financeira da riqueza e dos rendimentos das empresas e das famílias endinheiradas está

ancorada, ‘em derradeira instância’, no inchaço das dívidas públicas nacionais. Vamos repetir uma banalidade: a dívida pública é riqueza privada” (2021, p. 193). Assim, a dívida pública efetivamente é uma transferência de dinheiro público para o setor privado, para o capital financeiro, mas a natureza desse dinheiro público não é a de ser fruto de impostos, mas a de ser fruto do fluxo de criação monetária pela parte do Estado. É por isso que, embora o alarde seja grande, em certo sentido, o capital sabe que os títulos de dívida do Estado são o ativo mais seguro que existe (“Quase sempre os bancos irão preferir títulos do Tesouro que rendem juros a excedentes de reservas (indesejadas e/ou não requeridas) sem remuneração. Por conseguinte não há dificuldade na venda desses títulos” (WRAY, 2002, p. 205)). Ainda em outro sentido, a dívida pública se torna um problema quando ela é vista com maus olhos pelo “mercado” e pelo capital, que operam com um olho no fluxo de criação *ex nihilo* do Estado que flui para seus caixas, mas com o outro na imagem ortodoxa, o que produz uma espécie de chantagem esquizofrênica: nós sabemos que você, Estado, deve e pode pagar a dívida infinita com a criação monetária *ex nihilo*, mas se essa dívida cresce em demasia em relação ao PIB (ou a algum outro indexador de função simbólica definido arbitrariamente), nós nos assustamos e, pelo “risco aumentado”, exigimos taxas de juros maiores. Esquizofrenia e paranoia. Desse modo, a denúncia contra o “serviço da dívida” efetuada intelectual e politicamente por uma organização como *Auditoria Cidadã da Dívida*³¹⁵, por exemplo, não deveria ser uma denúncia contra a dívida pública enquanto tal, nem mesmo o seu tamanho, mas contra os juros abusivos e, sobretudo, o imperativo de que ela deva ser quitada, que opera efetivamente com um pressuposto quantitativista que torna, pela dívida pública, a moeda um estoque limitado, produzindo escassez artificial, e tendo como corolário os regimes de austeridade. A esquerda não deve criticar a dívida pública enquanto tal, na busca de um Estado sem dívida, mas criticar o que a imagem ortodoxa do dinheiro faz da dívida. Infelizmente, não raramente, a esquerda reproduz a imagem ortodoxa como pressuposto de sua crítica.

A dívida pública *externa*, entretanto, constitui outra história. “Em nossas peregrinações pelos labirintos da história do capitalismo não encontramos sequer um fiapo de memória denunciando uma crise monetário-financeira provocada pelo endividamento ‘excessivo’ dos governos em moeda nacional. As crises de endividamento público estão invariavelmente associadas à tomada de empréstimo em moeda estrangeira” (BELLUZZO; GALÍPOLO, 2021,

³¹⁵ Conferir o site da organização: <https://auditoriacidada.org.br/> e o texto de (BRESSANE, 2016). Nossa crítica a alguns posicionamentos da organização não significa que discordemos em todo de seus objetivos e, sobretudo, que acreditemos ser desnecessária uma auditoria da dívida brasileira.

p. 162). Nos parece que a teoria dos dois dinheiros de Deleuze & Guattari pode ser utilizada para entender o que acontece quando um país é sujeito à dívida externa, ou, em linguagem cartalista, quando um país perde sua soberania monetária e é sujeita à soberania monetária alheia. Buchanan utiliza a distinção entre dinheiro de financiamento e dinheiro meio de pagamento para falar da dívida externa:

o dinheiro do financista é capaz de afetar a vida de milhões, até bilhões, de pessoas, como fica evidente nas operações do Banco Mundial e do Fundo Monetário Internacional (FMI). Essas duas instituições, supostamente desinteressadas e globais em perspectiva, mas na realidade agindo de acordo com a política dos EUA, transformam as finanças de nações inteiras em mero dinheiro de pagamento de assalariados. Convencidos de que um padrão de vida de primeiro mundo está ao alcance, as nações do terceiro mundo assumiram grandes dívidas para realizar uma variedade de projetos de infraestrutura que, na maioria das vezes, fizeram pouco ou nada para beneficiar a maioria dos cidadãos. Essa dívida, entretanto, os reduziu a um estado de peonagem, pois os pagamentos de juros exigidos sugaram a vida de suas economias nacionais (BUCHANAN, 2008, p. 30).

Para o país devedor, ao menos no que concerne à dívida denominada em moeda estrangeira, a sua potência econômica de financiamento, de criação *ex nihilo*, é anulada, e resta apenas o funcionamento da moeda meio de pagamento, da mesma forma que acontece com a diferença entre o capital e o salário. Desse modo, não há homologia, em nível profundo, entre a situação de endividamento dos indivíduos e do endividamento dos Estados, *a não ser no caso das dívidas em moeda externa*. Assim, Federici critica a concepção quantitativa ou numérica da dívida e da crise da dívida dos países do Terceiro Mundo, que toma como pressuposto que redução da dívida equivaleria à recuperação econômica: “a crise da dívida não é determinada pelo montante da dívida devida ou paga, mas pelos processos ativados por ela” (FEDERICI, 2022 [1990], p. 90), como um regime de austeridade fiscal e ajuste estrutural, além da repressão social e militar. Enquanto a dívida externa é pensada do simples ponto de vista “quantitativo ou numérico”, em que diminuir o montante total de dívida seria benéfico, estamos no registro do meio de pagamento. Entretanto, quando olhamos para esses processos ativados, do qual a autora fala, estamos no registro da exploração, do poder e do mais-valor, na diferença entre os dois fluxos monetários. A dívida externa é diferencial, e não aritmética.

Voltando à dívida interna, Streeck (2013) fala em uma transformação histórica do Estado no que concerne à sua relação com a dívida: até os anos 1970 a principal forma de financiamento estatal eram os impostos, e a dívida era secundária; com a virada neoliberal iniciada nos anos 1970, a dívida pública se torna a principal forma de financiamento do Estado; entretanto, com a crise de 2008 e após ela, os investidores da dívida começam a ficar receosos sobre a capacidade de o Estado conseguir arcar com as grandes dívidas adquiridas para

sobreviver à crise. Isso faz passar a um novo Estado, que o autor chama de “Estado de consolidação”, em que a norma se torna os Estados fazerem o possível e o impossível para se adequar às expectativas do mercado, para “criar confiança”, podemos dizer, na expectativa de diminuir a sua dívida, através de contínuos superávits, que envolvem privatizações e um regime geral de austeridade. Embora Streeck reproduza a imagem ortodoxa da dívida pública, pode-se dizer que o esquema proposto pelo autor reflete relativamente bem as transformações da relação do Estado com a dívida pública. Sobretudo por estar preocupado com o contexto europeu, é justificável, mais ainda, que o autor compre, desavisadamente, o que a ortodoxia diz sobre a dívida. Preciado retoma a ironia de Marx, mas à específica ao contexto europeu: “a única coisa soberana que resta aos países europeus é a dívida” (2020, p. 49). O retorno do cartalismo ao debate monetário, inclusive, nasceu em uma crítica da proposta de criação do sistema monetário da União Europeia, e refere-se ao descasamento entre as políticas fiscal e monetária (AGGIO; ROCHA, 2009, p. 164). Todo país membro da Zona do Euro perde parte fundamental da sua soberania monetária, na medida em que ele tem de operar, em termos práticos, com aquilo que é basicamente uma moeda estrangeira:

a incapacidade dos Estados membros de aproveitar as conexões cruciais entre gastos do governo, tributação e criação de crédito. Esta incapacidade decorre do fato de a unidade de conta em que é criado o crédito não ser nacional. Para todos os efeitos, os governos gastam (e tomam emprestado) em moeda estrangeira. Do ponto de vista neocartalista [...] isso significa que qualquer gasto do governo não coberto por impostos requer financiamento externo (DODD, 2014, p. 254).

Ou, como coloca Resende, “a Grécia, assim como todos os países que adotaram o euro, abdicaram do poder de emitir a moeda nacional, o que transforma a dívida interna no equivalente à dívida externa denominada em moeda estrangeira” (2020, p. 74). O desenho da união monetária europeia, portanto, é de base metalista ou monetarista, e certamente não por acaso³¹⁶:

o projeto da zona do euro foi moldado por suposições sobre a natureza do dinheiro que eram consistentes com (e possivelmente derivadas) da teoria de Menger desde o início. Por definição, o euro implicava romper a relação entre dinheiro e autoridade política, atribuindo a tarefa de criação monetária a um banco central que seria rigorosamente independente. Este método destina-se a tratar o dinheiro como se fosse uma mercadoria: uma criatura do mercado, não da soberania, lei ou sociedade (DODD, 2014, p. 20).

³¹⁶ Também é válido mencionar, e as duas coisas certamente são conexas, que é um desenho neoliberal (precisamente, ordoliberal): “O ordoliberalismo constitui a inovação política principal na qual se enraíza a construção das instituições europeias. [...] As instituições europeias seguem o ensinamento dos ordoliberais: o Estado não é um pressuposto da economia (e da moeda), mas seu resultado. Mais precisamente, o estado é uma das articulações desse novo dispositivo de poder capitalista, o qual ele ajuda poderosamente a criar e a entreter. Esse projeto não visa a unidade e a coesão da Europa nem a solidariedade dos povos, mas é um novo dispositivo de comando e exploração e, portanto, de divisão de classe” (LAZZARATO, 2017, p. 106-7).

Assim, no contexto da dívida pública europeia, a chantagem do capital financeiro perante os Estados endividados é ainda mais eficaz do que nos casos em que há soberania monetária: “por mais irrealista que seja, o ideal de uma existência livre de dívidas é usado para dar legitimidade política e moral aos programas de austeridade perseguidos pelos governos da Europa, tanto voluntariamente (Alemanha e Reino Unido) quanto como condição de permanência na zona do euro (Irlanda, Grécia, Itália e Portugal)³¹⁷” (DODD, 2014, p. 90).

5.6 Máquina de guerra, dinheiro e capital

Em nossa discussão sobre a máquina de guerra e o aparelho de Estado apontamos como são máquinas abstratas diferentes e que, concretamente, se misturam, com um caso dessa mistura sendo a apropriação da máquina de guerra pelo aparelho de Estado na forma da instituição militar, a sua captura. Entretanto, não desenvolvemos como se dá essa captura. Ela se dá através dos mesmos elementos econômicos da captura que vimos: terra, dinheiro e trabalho, o trabalho militar. A máquina de guerra, enquanto instituição militar criada pelo Estado, desse modo, é uma parte fundamental da criação monetária e da criação do mercado: “o Estado não é destruidor por essência. Ele primeiro é criador (cria a terra, a moeda, o trabalho) e também conservador (quer se conservar enquanto núcleo de poder). Nesse sentido, pode-se até dizer que ele ‘cria’ o exército, submetendo-o a seus círculos (concessão de terras, regimes fiscais particulares, reorganização das obras públicas em função de injunções estratégicas, logísticas)” (LAPOUJADE, 2015, p. 249). A apropriação da máquina de guerra pelo Estado é um ato tão político quanto econômico: “exigência econômica de uma absorção do excedente é um dos principais aspectos da apropriação da máquina de guerra pelo Estado imperial: desde o início, a instituição militar é um dos meios mais fortes de absorver o excedente” (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980e], p. 157). Essa função de absorção do excedente pelo aparato militar é estritamente ligada à sua constituição enquanto instância de antiprodução, o que continuará, evidentemente, com as máquinas de guerra capitalistas. Além disso, Deleuze aponta como o meio de apropriação, de captura, era ele mesmo econômico:

³¹⁷ A peculiaridade do caso europeu pode explicar alguns elementos da obra de Lazzarato. O autor tem uma concepção puramente negativa da dívida pública, que, no sistema de moeda fiduciária, é essencialmente ambígua, podendo ter consequências recessivas ou expansionistas. No contexto europeu, entretanto, saímos da ambiguidade do sistema de dívida pública com moeda fiduciária e entramos em um sistema em que o Estado não possui fonte de receitas que não o imposto, tornando a dívida pública efetivamente regressiva e recessiva, o que justifica a tese de Lazzarato (2017), que por vezes soa estranha ou absurda, de que o imposto é o principal mecanismo de captura de mais-valor após a crise de 2008, que transfere dinheiro da população ao Estado e, através da dívida pública, ao capital financeiro. A proposição de que o imposto é a atual principal forma de captura do valor social perde força fora do contexto da zona do euro.

mercenários ou soldados chamados nacionais, há que fazer algo com eles, há que tomá-los no sistema do aparelho de Estado. Se não, se voltam rapidamente contra ele. Mas como? Em linhas gerais há uma solução universal, mas cujas figuras concretas são muito variadas. A saber, terá que dar-lhes terras. Terá que, literalmente, territorializa-los. Terá que conceder terras, ou sob a forma da colônia, ou então terras interiores. Mas qual será o estatuto destas terras militares no aparelho de Estado? Em outros termos, creio que é menos pela forma técnica mercenariado/exército territorial, que pelos correlatos financeiros, econômicos e territoriais — distribuição de terras, sistema de impostos, código de serviços, que os aparelhos de Estado chegarão a assimilar máquinas de guerra (2017a, p. 32-3).

Graeber desenvolve bem essa relação entre guerra, Estado e dinheiro: “em termos históricos, a guerra, os Estados e os mercados tendem todos a se alimentar uns dos outros. Conquistas levam a impostos. Impostos tendem a ser maneiras de criar mercados, que são convenientes para soldados e administradores” (2016, p. 230). “Os mercados aparecem ao redor de antigos exércitos” (2016, p. 67), pois os exércitos em marcha trocam dinheiro por provisões com a população encontrada ou dominada e esta população, por sua vez, aceita estas moedas pois elas serão cobradas como imposto pelo Estado que controla esse mesmo exército e região. O imposto, via máquina de guerra estatal, é o meio de monetizar a economia e criar um mercado comum. O raciocínio cartalista e a intuição de Deleuze & Guattari, desse modo, tem a capacidade de introduzir a guerra na genealogia do dinheiro. Sibertin-Blanc explica bem o que em Deleuze & Guattari é apenas indicado:

A genealogia do poder de guerra do Estado não é em si bélica, a juridicização da violência de Estado não decorre de uma evolução jurídica: ambas dependem de três aparatos de captura orgânicos do Estado: a gestão do território e o controle das normas de residência e de circulação de pessoas e de coisas; a organização do trabalho e o controle das normas de exploração do trabalho excedente; o sistema tributário e o controle da emissão de dinheiro. Ao longo da história, o co-funcionamento permanente deste triplo monopólio é ilustrado no empreendimento de territorialização dos guerreiros e a incorporação de suas forças à forma-Estado, combinando a vinculação territorial com deveres de serviço militar e renda econômica do solo que por sua vez estimulam o aparato fiscal e a monetarização da economia (inifinitização da dívida). Instituições como o hatru na Babilônia aquemênida, o Cleruchy no Egito Lagid e o kleros na Grécia do século V visam aprisionar os guerreiros mercenários cedendo terras em compensação por benefícios militares, mas de acordo com condições como as que essa territorialização lucra especialmente do desenvolvimento do sistema tributário público e da captura estatal da economia monetária. Ao mesmo tempo em que representa uma forma poderosa de absorver o excedente imperial, a territorialização dos guerreiros participa de perto da ascensão da fiscalidade pública e da monetarização da economia. [...] A ligação entre o desenvolvimento do sistema tributário público e a constituição de instituições militares atesta a iteração, na evolução criativa dos Estados, da ação convergente de captura de territórios, de atividades e de capitais (2016, p. 147-8).

Se por um lado a captura da máquina de guerra se dá através de meios econômicos, de outro, a máquina de guerra, mais ou menos estatal, terá uma importante função na expansão da economia capitalista, sobretudo à territórios coloniais:

as formas como os Estados necessitam das forças nômades — das máquinas de guerra — não se restringe à relação deles com a guerra propriamente dita. A história da expansão do “Ocidente” sobre o planeta, que vem a ser o período que Marx identifica como o de “acumulação primitiva”, não se daria sem poderosas máquinas nômades: a relação dos grandes navegadores, os saberes, as técnicas, as normas, os procedimentos que desenvolveram têm essa dimensão. Por todo o continente americano, de Norte a Sul, não poderíamos imaginar a marcha para o Oeste sem os vaqueiros, os bandeirantes, os garimpeiros e mesmo os africanos que fugiam da escravidão continente adentro, embora, na maioria das vezes, seguissem sendo considerados pelo Estado como “selvagens”. A relação entre a pirataria e a expansão do império britânico muitas vezes aconteceu de forma mais ou menos tensa e mais ou menos útil entre o Estado e essa máquina nômade de saque. O cinema americano, ele mesmo parcialmente nômade em seus primeiros anos, fluxo tardio da marcha para o Oeste, não se cansou de nos mostrar a chegada atrasada do Estado em algum rincão do “Velho Oeste”, onde caberia ao xerife, quando não ao próprio exército, “pacificar”, impor a “lei e a ordem”; enfim, o cinema tantas vezes mostrou que o Estado chegava para disciplinar a máquina de guerra que fora na frente fazer o “serviço sujo”: desbravar florestas, atravessar desertos, massacrar índios, abrir caminhos e instaurar rotas (GUÉRON, 2020, p. 129).

A máquina de guerra, ainda, em suas formas mais descontroladas em relação ao Estado, tendem a tomar, no mundo capitalista, a atividade econômica para si mesmas. Mbembe utiliza o conceito para falar dos regimes de “governo econômico” e, inclusive, de emissão monetária, por máquinas de guerra em contextos de desolação pós-colonial:

Uma máquina de guerra combina uma pluralidade de funções. Tem as características de uma organização política e de uma empresa comercial. Opera mediante capturas e depredações e pode até mesmo cunhar seu próprio dinheiro. Para bancar a extração e exportação de recursos naturais localizados no território que controlam, as máquinas de guerra forjam ligações diretas com redes transnacionais. Máquinas de guerra surgiram na África durante o último quarto do século XX em relação direta com a erosão da capacidade do Estado pós-colonial de construir os fundamentos econômicos da ordem e autoridade políticas. Essa capacidade envolve o aumento de receita, o comando e regulamentação do acesso aos recursos naturais dentro de um território bem definido. Em meados da década de 1970, com o desgaste das habilidades do Estado em manter essa capacidade, emerge uma linha claramente definida entre instabilidade monetária e fragmentação espacial. Na década de 1980, a experiência brutal de desvalorização monetária se torna cada vez mais frequente, com ciclos de hiperinflação ocorrendo em vários países (o que inclui até mesmo a substituição repentina de uma moeda. [...] Máquinas de guerra estão implicadas na constituição de economias locais ou regionais altamente transnacionais. Na maioria dos lugares, o colapso das instituições políticas formais sob a pressão da violência tende a conduzir à formação de economias de milícia. Máquinas de guerra (nesse caso, milícias ou movimentos rebeldes) tornam-se rapidamente mecanismos predadores extremamente organizados, que taxam os territórios e as populações que os ocupam e se baseiam numa variedade de redes transnacionais e diásporas que os proveem com apoio material e financeiro (MBEMBE, 2018b, p. 55-8).

Essa função eminentemente econômica que a ou as máquinas de guerra adquirem com a difusão do capitalismo pelo globo é relacionada com uma transformação fundamental da máquina de guerra, ocorrida no século XX. Deleuze & Guattari dizem que o Estado moderno se apropria da máquina de guerra e a coloca na direção da Guerra Total no fascismo, o que já coloca uma

relação estreita entre Guerra Total e economia, via economia de guerra, tanto no lado fascista quanto no lado “aliado”, com o “keynesianismo de guerra” (cf. ALLIEZ; LAZZARATO, 2021). Entretanto, é após a Segunda Guerra, passando pela Guerra Fria³¹⁸, que os autores demarcam o surgimento de uma transformação fundamental da máquina de guerra: ela deixa de ser apropriada e controlada pelos Estados, e submetida à fins políticos, e se torna uma máquina de guerra mundial, global, “secretada” pelos Estados, e que vem a criar um espaço liso mundial que faz dos Estados seus meios: “A máquina de guerra torna a formar de novo um espaço liso que agora pretende controlar, cercar toda a terra. A própria guerra total é ultrapassada em direção a uma forma de paz ainda mais terrífica. A máquina de guerra se encarregou do fim, da ordem mundial, e os Estados não passam de objetos ou meios apropriados para essa nova máquina” (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980e], p. 115). A emergência da máquina de guerra, que pode ser entendida como a progressiva desterritorialização e descodificação dos fluxos de guerra, é correlata da descodificação dos fluxos monetários e de capital. Assim, o grau de autonomia relativa da máquina de guerra global em relação aos Estados é determinado pela autonomia relativa do capital em relação aos mesmos Estados (cf. SIBERTIN-BLANC, 2016, p. 162-3). No final das contas, a máquina de guerra mundial deixa de ter a guerra como seu objetivo estrito, e toma “a cargo e por objeto a paz, a política, a ordem mundial” (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980e], p. 182).

Essa pista é seguida sobretudo por Alliez & Lazzarato, que afirmam que, com o desenvolvimento da máquina de guerra mundial, que eles chamam de máquina de guerra do capital, o capitalismo precisa ser entendido não apenas como máquina social, mas como máquina de guerra (cf. TEIXEIRA, 2021, p. 428). Assim, no que mais interessa para a teoria monetária, Alliez & Lazzarato pensarão esse aspecto genético da guerra no seio do dinheiro e da economia como constituindo uma “guerra civil generalizada” imanente à própria moeda³¹⁹.

³¹⁸ O governo Reagan, neoliberal, durante a Guerra Fria, foi um grande passo na implementação da máquina de guerra mundial, visto que de “keynesianismo militar extremo”, no qual a retórica ortodoxa fiscalista convivia (quando não era abandonada), com uma prática expansionista no setor bélico (GRAEBER, 2016, p. 513, n. 26), com os maiores *déficits* que os EUA já haviam visto até então.

³¹⁹ Como coloca Dodd, “as principais teorias do dinheiro postulam a violência como *extrínseca* ao dinheiro” (2014, p. 43. Grifo no original), e a empreitada da outra imagem, nos parece, colocaria a guerra como imanente aos movimentos monetários. Graeber coloca que há uma relação íntima entre a quantificação monetária e a violência: “Quem não dispõe de um exército armado atrás de si não tem condições de ser tão severo [na quantificação]”. A violência seria necessária para “transformar as relações humanas em matemática” (2016, p. 23-4). Assim, antes do que opor troca e violência (como o faz Lévi-Strauss), “o próprio princípio de troca surgiu em toda parte como efeito da violência” (2016, p. 30). O dinheiro só funciona, ao menos em suas origens, através da violência, da coerção.

A máquina de guerra do capital, dizem os autores, é inseparável de uma guerra econômica que se dá, entre outras coisas, na própria gestão da moeda: na taxa de juros, no gasto público, na meta de superávit, na autonomia dos bancos centrais, no teto de gastos constitucional, no arcabouço fiscal, na lei de responsabilidade fiscal, no ajuste estrutural — “*o ajuste estrutural é a guerra continuada por outros meios*” (2021, p. 356. Grifo no original). “*A finalidade política dessa guerra é imediatamente econômica, e seu objetivo econômico é imediatamente político*” (2021, p. 311. Grifo no original). Evidentemente, essa guerra econômica, financeira ou monetária não se dissocia da guerra em seu sentido mais tradicional, bélico e sanguinolento. Como coloca Arantes, sobre a máquina de guerra mundial do capital, embora ele não use o termo, “a abertura do mundo para o livre movimento do capital exige um equivalente controle total de segurança dos fluxos de extração de mais-valor mundo afora, cuja gama disciplinar culmina no estado de guerra permanente de que estávamos falando” (2007, p. 241).

Por fim, sobre o complexo da origem monetária aparelho de captura-máquina de guerra, ousamos dizer que ele é uma espécie de estrutura transcendental do surgimento do complexo dinheiro-Estado-mercado-guerra que se aplica, mesmo se diferencialmente, tanto na “origem” dos Estados arcaicos (como lembram Will e Foucault sobre a Grécia e Graeber sobre os antigos impérios), quanto no próprio nascimento (ou renascimento) do Estado e da moeda modernos e em seu desenvolvimento, incluindo a empreitada colonial. Não é à toa que Deleuze & Guattari afirmam que o *New Deal* repete Corinto, e que Alliez & Lazzarato salientem como o sucesso do *New Deal* fora dependente de um “keynesianismo de guerra”. Em certo sentido, ainda, arriscamos dizer que essa estrutura foi repetida, novamente, no enfrentamento da crise de Coronavírus, ao menos em alguns países. Fica o problema se essa estrutura transcendental poderia se repetir em um novo *New Deal*, um *Green New Deal*, sem a guerra como elemento necessário, ou talvez com a “mobilização de guerra” necessária para o enfrentamento das mudanças climáticas substituindo a guerra como normalmente a pensamos.

CAPÍTULO 6 — SOCIEDADE DE CONTROLE E DINHEIRO

Em nosso sexto capítulo apresentamos o que Deleuze chamou, já ao final de sua vida, de sociedades de controle, e as transformações monetárias que a atravessam, dando centralidade ao papel do endividamento. O conceito de sociedade de controle pode ser entendido como mais uma transformação da história universal da contingência, mas uma “transformação local”, interna à máquina capitalista, que rearticula à sua maneira diferentes processos maquínicos na transformação do *socius*. Enriquecemos o conceito de Deleuze trazendo contribuições que só vieram a luz com o próprio desenvolvimento das sociedades de controle, como a pesquisa sobre o neoliberalismo e a financeirização. A teoria dos dois dinheiros, da dualidade do dinheiro entre financiamento e meio de pagamento, aqui retorna, mas para indicar uma transformação, que agora passa pelo endividamento de massa. Além disso, a política econômica neoliberal também aparece como uma transformação da relação do Estado com o fluxo de financiamento em relação à era keynesiana.

Esse capítulo tem por principal função trazer à tona elementos que demonstrem o funcionamento contemporâneo do complexo Estado-capitalista e as suas transformações monetárias, bem como papel do endividamento neles. O entendimento da sociedade de controle neoliberal coloca as condições do problema atualmente, que diferem do capitalismo *tout court* (até porque o capitalismo *tout court* ou não existe ou não é o suficiente para mapear o real de maneira efetiva), e dá as coordenadas possíveis de luta e, principalmente, da “guerra civil econômica” que vimos no final do quinto capítulo, ou do que Ferreyra (2019) chama de “luta monetária”, e que serão retomadas em nosso último capítulo.

6.1 Sociedade de controle e endividamento

O texto de Deleuze sobre as sociedades de controle foi publicado em 1990, não por coincidência, em um número em comemoração ao dia do trabalho (HUR, 2018, p. 177). O conceito, ou ao menos o termo “controle”, é inspirado no trabalho de William Burroughs (cf. 2021), embora Deleuze o torne mais consistente e sistemático. A repercussão do pequeno texto, até hoje, é tremenda, pois Deleuze delineia alguns dos elementos que se tornariam cada vez mais gritantes na organização da sociedade, do trabalho e da subjetividade desde então, sobretudo no século XXI. É mais fácil captar o que Deleuze entende por sociedade de controle quando acentuamos a sua diferença em relação ao que veio antes dela, as sociedades de

disciplina, teorizadas sobretudo por Foucault³²⁰, como Deleuze aponta. A sociedade de disciplina é marcada pelo confinamento descontínuo dos sujeitos, tornados dóceis, em diferentes instituições disciplinares, como a fábrica, a prisão, a escola, o hospital, o manicômio, quartel, a família ou cena doméstica, no qual o sujeito passa de uma a outra, tanto durante a jornada quotidiana, quanto durante a vida em suas diferentes fases. Nos é especialmente interessante o que concerne à fábrica visto que ela concentrava a maior parte da produção social: “Foucault analisou muito bem o projeto ideal dos meios de confinamento, visível especialmente na fábrica: concentrar; distribuir no espaço; ordenar no tempo; compor no espaço-tempo uma força produtiva cujo efeito deve ser superior à soma das forças elementares” (DELEUZE, 2015 [1990b], p. 223). Entretanto, segundo Deleuze, o próprio Foucault sabia que a sociedade disciplinar era já o que estávamos deixando de ser: “Foucault também sabia era da brevidade deste modelo³²¹” (2015 [1990b], p. 223).

Qual a especificidade das sociedades de controle, então? Repetindo uma intuição presente em Marx e em Lenin, Deleuze (2015 [1990a], p. 220) comenta que pode-se fazer uma correspondência entre tipos de máquina e de sociedade: “as máquinas simples ou dinâmicas para as sociedades de soberania, as máquinas energéticas para as de disciplina, as cibernéticas e os computadores para as sociedades de controle”. Entretanto, as máquinas não são explicação suficiente: o que deve ser explicado são os agenciamentos coletivos, políticos, sociais, econômicos, “dos quais elas são apenas uma parte”. Assim, a passagem da disciplina ao controle é colocada em termos de uma transformação do capitalismo: a mudança de máquinas

não é uma evolução tecnológica sem ser, mais profundamente, uma mutação do capitalismo. É uma mutação já bem conhecida que pode ser resumida assim: o capitalismo do século XIX é de concentração, para a produção, e de propriedade. Por conseguinte, erige a fábrica como meio de confinamento, o capitalista sendo o proprietário dos meios de produção, mas também eventualmente proprietário de outros espaços concebidos por analogia (a casa familiar do operário, a escola). Quanto ao mercado, é conquistado ora por especialização, ora por colonização, ora por redução dos custos de produção. Mas atualmente o capitalismo não é mais dirigido

³²⁰ A problemática da disciplina perpassa boa parte da obra foucaultiana, mas talvez o maior exemplo seja o seu *Vigiar e Punir* (FOUCAULT, 1987). As sociedades disciplinares, por sua vez, vem após as sociedades de soberania.

³²¹ A ideia de que uma organização pós-disciplinar já era envisionada por Foucault explica em parte que não raramente se faça uma aproximação, quando não uma equivalência, entre o que Deleuze chama de sociedades de controle e o que Foucault chamará de biopolítica (cf. HARDT & NEGRI, 2001, p. 42-46). Ainda, essa aproximação justifica a introdução de um terceiro termo na equação: a governabilidade neoliberal ou o neoliberalismo, visto que o curso de Foucault sobre *O nascimento da biopolítica* (2008) efetua uma larga análise das teorias neoliberais e indica a sua diferença em relação à lógica estritamente disciplinar. Steven Shaviro (2011, p. 79-80), por outro lado, afirma que a teorização de Foucault sobre o neoliberalismo é o momento em que ele chegou mais próximo de explicitamente nomear uma sociedade pós-disciplinar, mas salienta que isso não seria o mesmo que “biopolítica”. Sociedade de controle, biopolítica e neoliberalismo podem ser aproximados ainda, do mais genérico “pós-fordismo”, e dos também foucaultianos “sociedades securitárias” e “governamentalidade”.

para a produção, relegada com frequência à periferia do Terceiro Mundo, mesmo sob as formas complexas do têxtil, da metalurgia ou do petróleo. [...] O que ele quer vender são serviços, e o que quer comprar são ações. Já não é um capitalismo dirigido para a produção, mas para o produto, isto é, para a venda ou para o mercado. Por isso ele é essencialmente dispersivo, e a fábrica cedeu lugar à empresa. *A família, a escola, o exército, a fábrica não são mais espaços analógicos distintos que convergem para um proprietário, Estado ou potência privada, mas são agora figuras cifradas, deformáveis e transformáveis, de uma mesma empresa que só tem gerentes* (DELEUZE, 2015 [1990b], p. 227-8. Grifo nosso).

Deleuze aponta duas passagens fundamentais da sociedade disciplinar à de controle: uma da fábrica para a empresa, entendida no sentido tradicional do “local de trabalho” de colarinho branco; outra, mais fundamental em nossos dias, para a ideia de que as antigas instituições disciplinares (escola, família etc.) se tornam, agora, partes de uma mesma “grande empresa” que tem como suas peças executoras não simples trabalhadores, mas “gerentes”. Esse segundo passo é o que resulta no que hoje, na esteira de Foucault (2008), é chamado de empresário de si mesmo, figura subjetiva central do neoliberalismo. Essa passagem à empresa e ao gerente ou empresário de si é demonstrada bem na distinção de dois conceitos que remetem, respectivamente, à disciplina e ao controle: os de *molde* e de *modulação*. “O molde organiza as forças internas da coisa de tal modo que elas atingem um estado de equilíbrio num certo instante (corte imóvel). Enquanto a modulação não se detém quando o equilíbrio é atingido, e não para de modificar o molde, de constituir um molde variável, contínuo, temporal” (DELEUZE, 2018 [1983c], p. 47). “Que é a modulação? Modular — isso não é difícil — é moldar de maneira contínua uma variável. Um modulador é um molde que muda perpetuamente de grade à medida em que é alcançado. Há uma variação contínua da matéria através dos estados de equilíbrio e modular é moldar de forma variável e contínua” (DELEUZE, 2021, p. 399). O controle não se contenta, não pode se contentar, com um molde fixo, no qual a subjetividade, o “corpo-alma” dos sujeitos, é enquadrado no espaço de uma vez por todas. Esse é o modelo disciplinar. O controle é extremamente mais maleável, flexível (o que não quer dizer menos terrível). Assim, aponta Deleuze, a forma de “recompensa” pelo trabalho (salário) necessita mudar, se tornar uma modulação em variação contínua, e não uma estabilidade segura:

Os confinamentos são *moldes*, distintas moldagens, mas os controles são uma *modulação*, como uma moldagem autodeformante que mudasse continuamente, a cada instante, ou como uma peneira cujas malhas mudassem de um ponto a outro. Isto se vê claramente na questão dos salários: a fábrica era um corpo que levava suas forças internas a um ponto de equilíbrio, o mais alto possível para a produção, o mais baixo possível para os salários; mas numa sociedade de controle a empresa substitui a fábrica, e a empresa é uma alma, um gás. Sem dúvida a fábrica já conhecia o sistema de prêmios, mas a empresa se esforça mais profundamente em impor uma modulação para cada salário, num estado de perpétua metaestabilidade, que passa por desafios, concursos e colóquios extremamente cômicos. [...] a empresa introduz o tempo todo

uma rivalidade inexpiável como sã emulação, excelente motivação que contrapõe os indivíduos entre si e atravessa cada um, dividindo-o em si mesmo (DELEUZE, 2015 [1990b], p. 225 [242-3]. Grifos no original).

Se as instituições disciplinares proporcionavam um molde de subjetivação, o controle, na forma do “gerente” ou “empresário de si” oferece um “módulo de subjetivação” (GUATTARI, 2012 [1989], p. 20). O molde é de natureza espacial, enquanto a modulação é temporal, “que implica tanto a inserção da matéria em uma variação contínua como um desenvolvimento contínuo da forma” (2012 [1988d], p. 39). É exatamente por ser mais flexível, modulante, que o controle é extremamente pervasivo³²².

O principal modo de modulação encontrado pelas sociedades de controle, ou ao menos o que mais nos interessa, o endividamento, já fora apontado também por Deleuze: “O homem não é mais o homem confinado, mas o homem endividado” (2015 [1990b], p. 228). A partir de Kafka, que é visto por Deleuze & Guattari como um vidente do controle, antes do que o profeta da disciplina (e da burocracia), os autores indicam uma reconfiguração da dívida infinita na sociedade de controle, bem como do sistema do juízo: “Kafka, por sua vez, assenta a dívida infinita na ‘absolvição/quitação [*acquittement*] aparente’³²³, o destino diferido na ‘moratória [*atermoiement*] ilimitada’³²⁴ que fazem com que os juízes se mantenham para além da nossa experiência e da nossa concepção” (DELEUZE, 2011 [1993], p. 163). Essas duas formas são postas à caracterizar a disciplina e o controle³²⁵: “Kafka, que já se instalava no cruzamento dos dois tipos de sociedade, descreveu em *O processo* as formas jurídicas mais temíveis: a *absolvição/quitação [*acquittement*] aparente* das sociedades disciplinares (entre dois confinamentos), a *moratória ilimitada* das sociedades de controle (em variação contínua) são

³²² É curioso que Deleuze também comente que a psicanálise não funciona por confinamento, mas “ao ar livre”, sendo este o modo de caracterizar o controle, podendo indicar que esta (ou suas variantes) são uma forma de repressão afim ao regime de controle, uma forma de modulação (DELEUZE, 2006 [1973c], p. 342; 2006 [1973d], p. 345). Em *O anti-Édipo*, retomando Foucault, eles também comentam como a psicanálise retomou a familiarização da loucura própria da psiquiatria em bases abertas, externas à instituição disciplinar do asilo, passando pelo consultório do analista (“ao ar livre”, portanto) (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 359-69; 477). Com isso, a psicanálise também teria adquirido uma “função de massa” (DELEUZE; PARNET, 1998 [1977], p. 100-3).

³²³ “absolvição/quitação”: “Este termo traduz aqui o francês *acquittement*, que tem, além da conotação jurídica, uma outra, que diz respeito à quitação de uma dívida” (em DELEUZE; GUATTARI, 2015 [1975], p. 94, n. 14). As traduções dos diferentes livros que utilizamos optaram por transformar [*acquittement*] em “absolvição”, num caso, e “quitação”, no outro, focando respectivamente no sentido jurídico e no sentido pecuniário. Desse modo, transformamos as citações utilizando a forma “absolvição/quitação”.

³²⁴ “*Atermoiement* pode também ser traduzido por adiamento. A opção por moratória visa a manter as ressonâncias de endividamento que o termo evoca” (em DELEUZE; GUATTARI, 2015 [1975], p. 22, n. 2). Na edição brasileira de *O processo* a moratória limitada foi traduzida por “processo arrastado” (KAFKA, 2003, p. 149-50), perdendo assim o seu sentido pecuniário.

³²⁵ Há uma terceira forma, a absolvição definitiva, mas que o personagem de Kafka, o pintor Titorelli, diz ser inalcançável (KAFKA, 2003, p. 148 e ss.)

dois modos de vida jurídicos muito diferentes” (DELEUZE, 2015 [1990b], p. 226. Grifos no original). A absolvição/quitação aparente, das sociedades disciplinares, tem a ver com a dívida infinita. Em que sentido? Nos parece que esse é um regime jurídico em que você “paga” o que deve, mas apenas em sentido aparente, pois, como a dívida infinita, ela sempre reaparece. Você paga o que deve na escola, então passa à família, que lhe cobra; você paga, e passa ao quartel, que lhe cobra; você paga e passa ao trabalho, que lhe cobra; e assim sucessivamente, em um ciclo. A absolvição é aparente pois os cobradores da dívida infinita estão sempre no horizonte, prontos a cobrar novamente. Essa é uma forma da dívida infinita em que a dívida é paga, mas apenas em aparência (pois ela não poderia ser paga em realidade, pelo fato de ser infinita). Com a moratória ilimitada, das sociedades de controle, temos o que Deleuze chama de “destino diferido”. E é nas sociedades de controle que o sujeito deixa de ser confinado e passa a ser endividado. Essa é, na verdade, outra forma da dívida infinita, mas que funciona em outro registro subjetivo e jurídico. A moratória ilimitada quer dizer que a dívida infinita nunca é paga, que a absolvição nunca vem, nem mesmo em aparência, pois se está sempre “adiando” a cobrança final, pagando um pouco aqui, um pouco ali, fazendo com que mesmo as “antigas” instituições disciplinares e a atividade dentro delas se tornem um momento de uma atividade mais geral, trabalhos “de uma grande Empresa na qual todos somos gerentes”. A dívida continua infinita e não paga, mas é por ser sempre adiada que ela mantém o seu controle modulatório sobre nós, sujeitos do controle. Como coloca Appel, baseada em etnografia, “os devedores são mais lucrativos para os credores quando permanecem em dívida. As pessoas que carregam saldos e fazem pequenos pagamentos são conhecidas como ‘*revolvers*’ no setor e são os clientes mais procurados. Aqueles que podem pagar os saldos mensais completos são conhecidos como ‘*deadbeats*’. O objetivo dos credores, sem dúvida, é estender o serviço da dívida de todos para sempre” (2015a, p. 29). Nesse sentido, o “sujeito endividado” do qual fala Deleuze, e que Lazzarato (2017) será o principal continuador, tem um duplo sentido: é o sujeito endividado em sentido subjetivo, que sempre deve algo, deve mais trabalho, mais rendimento, mais dedicação, em todos os setores da vida, quanto o sujeito efetivamente, empiricamente, endividado, que contraiu um empréstimo e deve certa quantia monetária, o sujeito que rola as dívidas do cartão de crédito. Evidentemente, e cada vez mais é esse o caso, as duas figuras não são conceitualmente separadas, já que a dívida empírica é um meio bastante eficaz de mover o sujeito subjetivamente endividado na direção da culpa e do rendimento, e a crescente precarização faz com que os sujeitos tenham que se endividar para alcançar as condições de

rendimento (por exemplo, com educação e formação continuada). Assim, o sujeito endividado é o perfeito duplo, o *Doppelgänger*, do empreendedor de si neoliberal, que é também fiador de si na medida em que oferece seu trabalho futuro como a única garantia do ressarcimento do empréstimo (cf. PIROLA, 2020). Esse duplo sentido do endividamento, que reconfigura a dívida infinita no contexto do controle, faz retornar a relação ancestral e despótica entre dívida e culpa, apontada por Nietzsche³²⁶. Como coloca Guattari, “*a culpabilização é uma função da subjetividade capitalística*” (1986, p. 40. Grifo no original). Entretanto, não é a mesma culpa na disciplina e no controle: “o perigo não é o sentimento de culpa como neurose como estado”, próprio da disciplina, “mas o julgamento de culpa como *Processo*” (DELEUZE; GUATTARI, 2015 [1975], p. 64), próprio do controle e da moratória ilimitada da dívida infinita. Com o controle neoliberal, como colocam Dardot & Laval, “a coerção econômica e financeira transforma-se em *autocoerção e autoculpabilização*, já que somos os únicos responsáveis por aquilo que nos acontece” (2016, p. 345. Grifo no original). Assim, “a dívida constitui uma nova técnica de poder. O poder de controle e de coerção sobre o devedor não vem do exterior, como nas sociedades disciplinares, mas do devedor ele mesmo” (LAZZARATO, 2017, p. 66).

Outro ponto que se conecta à dívida como dispositivo de controle é a passagem que Deleuze aponta entre o indivíduo disciplinar e o divíduo, do controle:

As sociedades disciplinares têm dois polos: a assinatura que indica o *indivíduo*, e o número de matrícula que indica sua posição numa *massa*. É que as disciplinas nunca viram incompatibilidade entre os dois, e é ao mesmo tempo que o poder é massificante e individuante [...]. Nas sociedades de controle, ao contrário, o essencial não é mais uma assinatura e nem um número, mas uma cifra: [...] A linguagem numérica do controle é feita de cifras, que marcam o acesso à informação, ou a rejeição. Não se está mais diante do par massa-indivíduo. Os indivíduos tornaram-se ‘*dividuais*’, divisíveis, e as massas tornaram-se amostras, dados, mercados ou ‘*bancos*’ (DELEUZE, 2015 [1990b], p. 226).

As bases de dados da sociedade de controle, que “pegam” o sujeito pela sua dividualidade, pela sua natureza enquanto dado disperso e fragmentável, são utilizadas para a modulação diferencial das taxas de juros, das autorizações de empréstimos, de cartões de crédito, dos seguros de vida, de saúde, de automóveis etc.³²⁷ É muito curioso como nesse aspecto da

³²⁶ “o Processo como agenciamento maquínico moderno remete, ele mesmo, a fontes arcaicas reatualizadas” (DELEUZE; GUATTARI, 2015 [1975], p. 75). “Pode ser que meios antigos, tomados de empréstimo às antigas sociedades de soberania, retornem à cena, mas devidamente adaptados” (DELEUZE, 2015 [1990b], p. 229 [246]).

³²⁷ Sobre a relação entre o sujeito endividado, as bases de dados e a vigilância, ver a pesquisa de Paula Pereira (2019), que toma como eixo o Cadastro Positivo brasileiro. Também a contribuição do coletivo Strike Debt (2012, p. 3-12) sobre o funcionamento dos sistemas de *credit score* das agências de coleta e consulta de dados dos consumidores.

sociedade de controle, a “mais avançada”, ela repete características do sistema monetário das sociedades primitivas. Como coloca Hart (1986, p. 642. Grifo nosso),

agora um vendedor pode telefonar para um computador e decidir na hora se concede crédito a alguém que nunca viu antes. [...] Vou sugerir que a identidade pessoal é intrínseca ao equivalente funcional do dinheiro em economias primitivas como a das Ilhas Trobriand. Agora o dinheiro está mais uma vez ligado a sinais de identidade pessoal; mas *o crédito é estendido a algo bem menos do que a pessoa inteira, a uma abstração formal de seres humanos individuais, a uma cifra em um universo de números.*

O trecho grifado refere, em seus termos, ao que Deleuze chama de *dividual*. Há, assim, uma personalização do dinheiro (e do crédito) “novamente”, como nas sociedades primitivas, mas não do mesmo modo, pois essa personalização é uma (des)personalização via *dividual* informático-algorítmico. Os sistemas de dados e algorítmicos, de venda de informações de consumidores, de serviços bancários, de transações do cartão de crédito e débito, formam o *dividual* que é utilizado para gerir a relação de cada um com o endividamento, em uma nova função à “personalização” monetária”. Segundo a trilha de Hart, poderíamos dizer que o que o dinheiro capitalista faz “em geral”, ao despessoalizar as relações sociais pela via do dinheiro, através do que Marx chamava de “*cash nexus*”, utilizando um termo cunhado por Thomas Carlyle, é na sociedade de controle “re-personalizado” através da modulação *dividual*, através da análise do comportamento, de elementos de classe, etnia, cultura, raça, gênero, fazendo com que minorias tendam, por exemplo, a pagar maiores taxas de juros (cf. STRIKE DEBT, 2012). Nesse sentido, “*não há subjetividade do endividamento que possa ser universalizada nem uma relação devedor-credor que possa prescindir das suas situações concretas e, em particular, da diferença sexual, de gênero, de raça e de localização, justamente porque a dívida não homogeniza essas diferenças, mas as explora*” (GAGO; CAVALLERO, 2019, p. 15-6. Grifo no original). Assim, temos um perfeito exemplo da pessoalização monetária mais arcaica funcionando como neoarcaísmo na sociedade de controle mais avançada, e mais uma evidência de que a história é da contingência e um vai e vem de processos maquínicos³²⁸.

³²⁸ Federici comenta como o microfinanciamento é uma forma bastante eficaz, e oblíqua, de incluir atividades informais (sobretudo de mulheres) dentro da economia formal capitalista (entendida em sentido *lato*) (2022, p. 123). Isso ocorre pois “são concedidos microempréstimos em sociedades nas quais os códigos rurais, vinculados às antigas táticas de sobrevivência, fazem do pagamento uma questão de honra — e a honra das mulheres, em particular, é essencial para a posição de uma família na comunidade” (2022, p. 124). A dívida, por esse modo de microfinanciamento, repete à sua maneira, capitalizada, a sobre-codificação que o Estado Imperial, e depois o colonial, impunham via imposto sobre as comunidades locais, que não abolia em absoluto os seus códigos territoriais, mas os submetiam ao Déspota e os explorava ou extraía. Entretanto, agora é o banco quem se aproveita dos códigos locais, enquanto neoarcaísmos, e os coloca a funcionar na roda da economia de dívida, financeirizando a reprodução destas e monetizando suas relações (ver a importância de noções como vergonha, honra e prestígio, todas “noções de código”, nos circuitos de microfinanciamento comentados por Federici (p. 124-6)).

A inclusão de minorias no regime da dívida, e, em verdade, de virtualmente todos nesse regime, é algo que Deleuze não anteviu. Em seu texto sobre a sociedade de controle, Deleuze (2015 [1990b, p. 228. Grifo nosso) ainda falava que o capitalismo mantinha “três quartos da humanidade” na “extrema miséria”, e que estes seriam “numerosos demais para o confinamento” (disciplina) e, “*pobres demais para a dívida*”. O que Deleuze não anteviu foi o desenvolvimento das políticas de *microcrédito* (cf. ALLIEZ; LAZZARATO, 2021, p. 356-7), que Federici (2018) e Gago & Cavallero (2019), inclusive, salientam ter como principais alvos as mulheres³²⁹, mais ainda as do Terceiro Mundo e mais ainda as racializadas. Não apenas o microcrédito, mas uma mudança na lógica dos empréstimos pelos bancos, ocorrida nos anos 1990, explica a introdução de virtualmente todos no regime de dívida, inclusive daqueles que não tinham “direito ao crédito” nas sociedades disciplinares. Segundo Strike Debt (2012), basicamente, ao invés de rejeitar empréstimos considerados de risco, com potencial de insolvência elevado, o setor financeiro começou a autorizar praticamente todos os empréstimos, e apenas aumentar a taxa de juros de acordo com o risco avaliado, o que, como já dito, atinge e atingia mais as minorias (cf. COOPER, 2015, p. 415). Federici (2018) afirma que as pobres populações “assistidas” com o microcrédito são sujeitas às maiores taxas de juros do mundo. Assim, “o microcrédito tornou-se o meio privilegiado para captar o trabalho, as energias, a inventividade dos ‘pobres’” (2018, p. 182).

³²⁹ “Assim que as mulheres ingressaram na força de trabalho assalariada e o casamento deixou de ser para elas uma fonte de sustento econômico, foram desmanteladas as provisões previdenciárias instituídas no final da Segunda Guerra Mundial, que tornavam o Estado o garantidor da reprodução da força de trabalho. A consequência destes desenvolvimentos foi não só um aumento do trabalho não remunerado das mulheres para compensar os serviços sociais em falta, mas também a ‘financeirização da reprodução’, ou seja, as mulheres devem agora recorrer ao mercado e recorrer a empréstimos bancários e cartões de crédito para adquirir o que no passado o Estado fornecia. Esse fenômeno, que transformou todos os aspectos de nossa reprodução cotidiana em um meio de acumulação de capital, também levou a um aumento significativo da dívida das mulheres, um fenômeno agora global ao qual os programas de microcrédito e as agências financeiras internacionais promoveram, presumivelmente para acabar com a pobreza feminina no mundo. [...] A financeirização, na verdade, é uma estratégia política, uma mudança na modalidade de exploração do trabalho feminino, de indireta, sob a supervisão do assalariado masculino, para direta, sob o controle do capital através dos bancos. Isso significa que, enquanto no passado as mulheres eram exploradas pelo capital como produtoras de força de trabalho (o verdadeiro produto do trabalho doméstico), hoje elas são exploradas principalmente por meio dos empregos que devem assumir para reproduzir a si e a seus filhos e pagar suas dívidas, embora, na maioria dos casos, o trabalho doméstico não remunerado não desapareceu, mas foi reduzido ou parcialmente redistribuído entre os membros da família. Assim, da crise do papel de provedor masculino e da recusa das mulheres ao domínio masculino, surgiu um novo sistema econômico pelo qual a classe capitalista pode simultaneamente explorar as mulheres como trabalhadoras domésticas, trabalhadoras assalariadas, consumidoras e devedoras” (FEDERICI, 2018, p. 179-80). O endividamento se dá de modo diferente no caso de corpos feminizados, pois a diferença de gênero pressupõe: “1) um modo particular de moralização voltada para as mulheres e os corpos feminizados; 2) um diferencial de exploração pelas relações de subordinação implicadas; 3) uma relação específica das dívidas com as tarefas de reprodução; 4) um impacto também singular no que diz respeito às violências machistas com as quais a dívida se articula; 5) variações fundamentais sobre os possíveis ‘futuros’ que envolve a obrigação financeira no caso de corpos feminizados” (GAGO; CAVALLERO, 2019, p. 15).

Outra mudança fundamental da sociedade disciplinar para a sociedade de controle, segundo Deleuze, é a mudança na natureza do dinheiro³³⁰: “É o dinheiro que talvez melhor exprima a distinção entre as duas sociedades, visto que a disciplina sempre se referiu a moedas cunhadas em ouro — que servia de medida padrão —, ao passo que o controle remete a trocas flutuantes, modulações que fazem intervir como cifra uma percentagem de diferentes amostras de moeda” (DELEUZE, 2015 [1990b], p. 226 [244]). Nesse sentido, acompanhando o que dissemos sobre a história do dinheiro ser elemento fundamental de uma análise das transformações do e dos *socius*, Shaviro é ousado em salientar que “talvez nós possamos datar simbolicamente a transição da disciplina ao controle em 15 de agosto de 1971. Essa é a data em que Richard Nixon acabou com a convertibilidade de dólares Americanos com o ouro, desse modo, introduzindo o sistema de taxas de câmbio flutuantes que temos hoje” (2011, p. 74). Embora Deleuze não seja explícito ao articular o devir fiduciário da moeda com o endividamento como regime de controle e subjetivo, nos parece que as duas coisas não são desconexas. O fim da conversibilidade colocou as condições para a crescente financeirização possibilitada com o desenvolvimento da sociedade de controle neoliberal. O padrão-ouro impedia um desenvolvimento adequado, totalmente desterritorializado, do dinheiro para um regime em que a sua relação com a dívida, a sua natureza de dívida, se mostrasse radicalmente³³¹. O regime de endividamento de massa, e o que chamamos na próxima seção, acompanhando Lazzarato (2017), de economia de dívida, só é possível com essa transformação do dinheiro, sua desmaterialização, e acreditamos que não seja coincidência o fato de Deleuze apontar os dois fenômenos como constitutivos da sociedade de controle, ainda que ele falhe em articula-los explicitamente.

Por fim, é válido dizer que a teoria da sociedade de controle não implica que tudo está perdido, ou mesmo que tudo está pior (que na sociedade disciplinar ou na soberana). Como o próprio colocava, “não se deve perguntar qual é o regime mais duro, ou o mais tolerável, pois

³³⁰ Também é válido mencionar, sobretudo em nossos dias, que o controle dá um papel central à comunicação: “Estamos entrando nas sociedades de controle, que funcionam não mais por confinamento, mas por controle contínuo e comunicação instantânea” (DELEUZE, 2015 [1990a], p. 220). Esse papel da comunicação no controle, Deleuze profeticamente prevê, é perpassado pelo dinheiro, algo que qualquer pessoa que passe 10 minutos em nossas redes sociais percebe: “Talvez a fala, a comunicação, estejam apodrecidas. Estão inteiramente penetradas pelo dinheiro: não por acidente, mas por natureza. É preciso um desvio da fala. Criar foi sempre coisa distinta de comunicar. O importante talvez venha a ser criar vacúolos de não-comunicação, interruptores, para escapar ao controle” (DELEUZE, 2015 [1990a], p. 221).

³³¹ “É curioso observar que, já em seus primeiros passos mercantis, as transformações da economia capitalista, ou seja, a crescente divisão do trabalho, a extensão do mercado e a multiplicação das formas de riqueza ‘fictícia’ — títulos de dívida e direitos de propriedade — se chocavam frequentemente com as regras impostas ao sistema de crédito pela conversibilidade metálica do papel-moeda” (BELLUZZO; GALÍPOLO, 2021, p. 78).

é em cada um deles que se enfrentam as liberações e as sujeições. [...] Não cabe temer ou esperar, mas buscar novas armas” (DELEUZE, 2015 [1990b], p. 224).

6.1.1 Economia de dívida

Quando falamos que a sociedade de controle se desenvolve em uma economia de dívida não queremos dizer que na sociedade disciplinar a dívida não tinha papel algum. Inclusive, segundo Federici, desde o século XIX até a década de 1920 “a dívida sempre foi um dos aspectos mais comuns da vida dos operários”, mas ela “costumava funcionar como uma espécie de ajuda mútua, um meio pelo qual as comunidades distribuía seus escassos recursos aos mais necessitados” (2022, p. 119). Havia algum tipo de ciclo de dívida nas comunidades operárias. Como é a nossa posição geral nessa tese, não é o caso de condenar a dívida ou de dizer que ela sempre e necessariamente tem aspectos negativos. Como querem Nietzsche e Graeber, cada um a seu modo, a dívida tem um papel fundamental nas relações sociais, e o sonho de uma vida sem dívidas faz parte do sonho ortodoxo.

Entretanto, com o desenvolvimento neoliberal a dívida toma uma proporção sem precedentes, tanto quantitativamente³³² quanto qualitativamente, o que justifica falar de uma economia de dívida. O que mais interessa, entretanto, é o qualitativo. Como coloca Hart (2000, p. 259), à época de Keynes, nos anos 1930, a principal fonte fornecedora de dinheiro para a economia tinha deixado de ser a emissão pelas “casas da moeda” governamentais e se tornando o poder de compra da classe trabalhadora, instituindo o combo keynesianismo-fordismo. Hoje, segundo o autor, o fornecimento de moeda à economia se dá pela capacidade das pessoas comuns em manejar as suas dívidas, bem como de manter uma renda. É o endividamento que cria a “demanda agregada”: “a financeirização promulgou uma forma de keynesianismo privatizado, em que a demanda individual foi estimulada por meio da dívida” (DODD, 2014, p. 76). A dívida adquiriu um papel cada vez mais central na vida das populações, acompanhando a financeirização e o que é normalmente chamado como a “desregulamentação” dos mercados:

³³² Por exemplo, nos EUA a estrutura da dívida se transformou radicalmente desde o meio do século passado. Em 1945, 71% do total da dívida existente era dívida pública enquanto 8% era das famílias e apenas 1% era do setor financeiro. Já em 2007, a dívida pública representava apenas 10%, enquanto a das famílias 28% e do setor financeiro, com a maior parcela, 32%. Além dessas transformações estruturais, o montante da dívida total aumentou exponencialmente (355 US\$ bilhões em 1945 para 50.043 em 2007): “Somando todos os setores, a dívida total ficou em torno de 150% do PIB entre 1946 e 1970. Essa proporção subiu gradualmente para 170% no final da década de 1970, mas depois acelerou acentuadamente durante a década de 1980, terminando em 230%. A taxa de expansão da dívida desacelerou durante a maior parte da década de 1990, mas voltou a subir a partir de 1998. Em 2007, a dívida total do mercado de crédito em relação ao PIB atingiu 360%”. (BELLUZZO; GALÍPOLO, 2021, p. 149)

“na década de 1980, as leis federais dos Estados Unidos sobre a usura, que antes limitavam os juros a uma taxa dentre 7% e 10%, foram abolidas pelo Congresso” (GRAEBER, 2016, p. 475).

Uma das formas de dívida contemporânea mais comentadas é a dívida estudantil, sobretudo como ela acontece nos Estados Unidos: “Nos Estados Unidos, dois terços dos diplomados saem endividados da Universidade” (LAZZARATO, 2017, p. 62). Essas dívidas não raramente são das casas dos milhões, e com taxas de juros absurdas. A dívida estudantil, mais ainda, é um grande exemplo da lógica que a dívida toma na organização neoliberal do controle, visto que liga a necessidade de formação com a perspectiva de ter que trabalhar a vida toda, ou boa parte dela, como “servo por dívida”, mesmo se indiretamente: “A universidade americana apresenta, por um lado, a concretização ideal da relação credor/devedor e, por outro, o estudante americano encarna perfeitamente a condição do homem endividado ao exprimir de maneira paradigmática, para o conjunto da sociedade, as condições de subjetivação da economia da dívida” (LAZZARATO, 2017, p. 61). A substituição do acesso público à educação superior pelo acesso mediado pela dívida, entretanto, é apenas um caso específico de uma lógica geral, que produz o que poderíamos chamar de um *debtfare*, em que o acesso aos bens e serviços básicos de reprodução da vida e da força de trabalho são progressivamente capturados por instituições financeiras credoras:

O endividamento de estudantes manifesta de maneira exemplar a estratégia neoliberal aplicada desde os anos 1970: a substituição de direitos sociais (direito à formação, à saúde, à aposentadoria etc.) pelo acesso ao crédito, quer dizer, pelo direito de contrair dívidas; não mais a mutualização das cotizações para a aposentadoria, mas os investimentos pessoais nos fundos de pensão, não mais os aumentos salariais, mas os créditos para consumo, não mais a seguridade social, mas os seguros individuais, não mais o direito à moradia, mas empréstimos imobiliários (LAZZARATO, 2017, p. 63-4).

A economia de dívida se sustenta ao fazer com que a dívida se imiscui em todos os poros da produção social, se tornando condição de sua reprodução: “A dívida é o que fornece infraestruturas básicas da vida: serviços de saúde que não se têm, insumos para a chegada de umx filhx, a compra de uma motocicleta para poder trabalhar com delivery. A dívida é o recurso que aparece diante de emergências frente à ausência de outras redes de apoio” (GAGO; CAVALLERO, 2019, p. 19). Assim, a cidadania, que no *wellfare* era, *teoricamente*, vinculada aos direitos e no *workfare* era vinculada ao trabalho (modelo que sempre imperou no Brasil), no *debtfare* passa a ser vinculada ao consumo e à inclusão bancária e financeira (GAGO, 2018, p. 9-10; GAGO; CAVALLERO, 2019, p. 21-2). Gago & Cavallero apontam esse processo dando especial atenção à América Latina em geral e à Argentina em particular. Lazzarato coloca (a partir da pesquisa de Lena Lavinas), sobre o período dos governos PT no Brasil, que “o

acesso ao crédito, que tinha como objetivo reduzir a pobreza, funcionou também como o ‘cavalo de Troia’ com o qual a financeirização se introduziu na vida cotidiana de milhões de brasileiros, sobretudo os mais pobres (‘a inclusão pela finança’)³³³ (2019, p. 29).

Nesse novo registro, o endividamento se torna a principal forma de governo das populações, através da produção de uma subjetividade culpada, que tende à individualização e à limitação da solidariedade de classe: “O endividado é individualmente o único responsável diante do sistema bancário. Ele não pode contar com nenhuma solidariedade, exceto a da família, com o risco de endividá-la, por seu turno. *Ele interioriza as relações de poder em vez de externalizá-las e combatê-las*. Ele se sente envergonhado e culpado” (LAZZARATO, 2017, p. 67. Grifo nosso). É o reino da má consciência e do ressentimento. Esse processo de subjetivação é mobilizado pelos poderes, inclusive, para atenuar o efeito disruptivo que poderia ter uma crise econômica: “o endividamento generalizado *amortiza* a crise. [...] A estrutura do endividamento massivo que ocorre há mais de uma década é o que nos dá pistas sobre a forma atual que a crise assume: como responsabilidade individual” (GAGO; CAVALLERO, 2019, p. 29. Grifo no original). A principal força da dívida, entretanto, e o que faz com que ela seja tão afim ao controle, é que ela não funciona apenas por constrangimento, sendo *ambivalente*, mobilizando “o desejo do indivíduo que busca desenvolver seus próprios projetos ou definir seu próprio modo de vida³³⁴” (BALIBAR, 2013, p. 25). Como coloca Balibar, em um curioso eco com a relação entre dívida infinita e sistema do juízo (Lei), a dívida diminui a força, para os sujeitos, da Lei de Estado, que não aparece mais como o último bastião da autoridade, e parece se enfraquecer; a dívida mobiliza uma autoridade carregada pelo mercado da dívida, que é mais anônima que a da Lei, e que é extremamente coerciva e agressivamente individualista, envolvendo uma nova relação com a temporalidade e a experiência do tempo de vida, já que “as dívidas carregam *esperanças e ansiedades* que fazem do risco a condição *normal* do dia a dia” (2013, p. 25-6. Grifo no original). *Essa é, entretanto, uma nova forma, mais econômica – mais descodificada – do sistema do juízo.*

³³³ Em abril de 2023, 78% das famílias brasileiras se encontram endividadas, com 29% com dívidas em atraso, enquanto 11% dos indivíduos não terão condições de arcar com suas dívidas. Ver: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/economia/noticia/2023-05/endividamento-atinge-783-das-familias-brasileiras-diz-cnc#:~:text=A%20previs%C3%A3o%20%C3%A9%20que%20o,6%25%20de%20abril%20de%202022>. Acesso em junho de 2023.

³³⁴ Gago & Cavallero também marcam essa ambivalência: “não podemos deixar de marcar sua *ambivalência*: a dívida também permite certos movimentos. Ou seja, a dívida não apenas *fixa*; Em alguns casos, permite o movimento. Pensemos, por exemplo, em quem se endivida para migrar. Ou em quem se endivida para promover sua própria iniciativa econômica. Ou quem se endivida para fugir” (2019, p. 19-20. Grifo no original).

A dívida é um local privilegiado para entender o modo singular em que acontece a conjunção entre capital e trabalho na sociedade de controle. O endividamento de massa promovido pela sociedade de controle não pode ser bem entendido se desvinculado do trabalho e das transformações na produção de um modo geral: “a dívida se converte num dispositivo cada vez mais vinculado às novas formas de trabalho” (GAGO; CAVALLERO, 2019, p. 23). No controle, o trabalho se torna cada vez menos estável e seguro, visto que é posto no regime contínuo da formação permanente, do auto-emprededorismo, da gestão de si, do auto-aperfeiçoamento constante, da busca incessante do novo. Nesse processo, “a função da dívida como instrumento de extração de trabalho acaba mascarada sob a ilusão de autoinvestimento” (FEDERICI, 2022, p. 122). Além disso, a dívida é “democrática”, na medida em que pode mobilizar toda forma de trabalho e não se restringe, como era o caso do salário disciplinar, ao empregado tradicional:

A relação credor-devedor como técnica para conduzir e controlar os comportamentos é transversal aos grupos sociais, já que funciona tanto com o pobre quanto com o desempregado, o assalariado e o aposentado. Não é apenas um meio para se chegar a um objetivo qualquer, mas uma técnica tremendamente eficaz que desloca o terreno da luta de classe para um espaço onde as organizações dos assalariados não sabem se posicionar (LAZZARATO, 2019, p. 29).

Nesse sentido, “uma das características do pós-fordismo é a de difundir socialmente o trabalho ao mesmo tempo em que o emprego formal diminui. Ao desassalariamento formal corresponde, na verdade, uma expansão do assalariamento de fato” (COCCO, 2000, p. 36). Esse “assalariamento de fato” se dá no endividamento, que substitui a relação salarial de tipo clássico: “A *relação de débito e crédito* substituiu a relação salarial na mobilização de um trabalho difuso que acontece diretamente na circulação das redes metropolitanas (de serviços e terceirização) e que coincide com a própria vida” (COCCO, 2014, p. 11. Grifo no original). A dívida (o crédito) é a forma adequada de “remuneração” de um trabalho precarizado, em que o risco e a incerteza se tornam elementos constitutivos:

A dívida se impõe como uma ‘estrutura’ de obrigação para essas trajetórias de trabalho incipientes e precárias. Enquanto os empregos são intermitentes, a dívida é de longo prazo. Assim, funciona como uma continuidade em termos de obrigação em contraposição à descontinuidade da renda, enfraquecendo ainda mais essas rendas (que se destinam mais ao pagamento de juros e taxas), e como crescente chantagem no momento de aceitar qualquer condição de trabalho (GAGO; CAVALLERO, 2019, p. 35).

Assim, enquanto o salário fordista-disciplinar pagava o trabalho após ele ter sido executado, a dívida “paga” o trabalho antes mesmo de ele se efetuar, mas da maneira mais perversa, visto

que o endividamento obriga os trabalhadores a aceitarem qualquer condição para que consigam quitar a dívida, ou rolar a moratória ilimitada:

a dívida explora a disponibilidade futura de trabalho; obriga a aceitar qualquer tipo de trabalho em razão da obrigação pré-existente gerada pela dívida. A dívida torna necessariamente flexíveis as condições de trabalho que devem ser aceitas e, nesse sentido, é um dispositivo de exploração eficaz. A dívida organiza, então, uma economia da obediência — que é nada mais nada menos — que uma economia específica da violência (GAGO; CAVALLERO, 2019, p. 19-20. Grifo no original).

Essa relação da dívida com o trabalho futuro é concretizada ao extremo no chamado crédito consignado, no qual a renda futura é automaticamente descontada para a conta do credor. Nesse sentido, Gago fala que a dívida produz uma “imagem invertida” de nossa potência vital e produtiva (2020, p. 287; cf. tb. GAGO; CAVALLERO, 2019, p. 29), imagem que será “re-invertida” ao fim de nosso último capítulo, com a ideia de *crédito infinito*.

Como destaca Cocco, esse não é apenas uma nova forma de trabalho, mas um *novo regime de acumulação do capital*, em que o lucro se torna renda³³⁵, e em que o “salário” paga juros enquanto o “lucro” recebe esses mesmos juros, frutos do “endividamento generalizado e da privatização da própria emissão monetária” (COCCO, 2014, p. 11). “Por meio do pagamento de juros, a dívida é um aparelho de captura e de redistribuição da riqueza social. A captura do mais-valor não passa unicamente pelo lucro. Esse último, na realidade, é apenas uma parte da renda. A dívida é a encarnação no capitalismo financeiro do ‘vampiro’ de que Marx fala para evocar o funcionamento do capital” (LAZZARATO, 2017, p. 69). Nesse sentido, e talvez contra Lazzarato, a dívida e a relação credor-devedor deve ser entendida como uma nova encarnação, mais desterritorializada, da relação capital-trabalho (LITAKER, 2014, p. 127), a sua sobredeterminação, não sua substituição. Desse modo, se trata ainda de luta de classes, mesmo se em um sentido mais difuso do que o era no fordismo (é fundamental atentar, entretanto, que Marx nunca identificou “o proletariado” com o “operariado industrial”, como por vezes se pensou):

No marxismo, a noção de luta de classes entre trabalhadores e capital tem sido tradicionalmente reservada para a relação antagônica entre salários e lucros, enquanto categorias financeiras como juros, dívida e crédito foram determinadas pelas relações entre capitalistas. As lutas dos trabalhadores não eram vistas como envolvidas na disponibilidade de crédito e sua taxa de juros. Na análise da crise atual, no entanto, é essencial introduzir a dinâmica de classe na explicação do início, duração e resultado da dívida (CAFFENTZIS, 2013, p. 18).

³³⁵ O texto clássico da tradição pós-operaísta sobre a transformação do lucro em renda encontra-se em Vercellone (2011).

Nesse sentido, a dívida é claramente uma encarnação do capital, entendido como a capacidade de comando sobre o trabalho alheio, como relação de poder.

Nesse sentido, a ideia de que é na dívida em que se conjugam atualmente os fluxos desterritorializados de capital e de trabalho deve ser entendida conjuntamente com uma atualização da teoria da dualidade do dinheiro: no que havíamos visto no capítulo quarto, o fluxo de financiamento, via banco, passava à empresa na forma de lucro, e ao trabalhador na forma de salário (meio de pagamento). Era uma relação tripartite. Agora, no endividamento de massa, há uma difusão molecular da relação entre fluxo de financiamento e fluxo de meio de pagamento, em que o fluxo de financiamento atinge, diretamente, cada (in)divíduo, e na medida em que este é entendido como empresário de si, como tendo a “forma empresa” (FOUCAULT, 2008, p. 331). A dívida democratiza, mas de maneira perversa, fetichizada, o fluxo de financiamento, dando acesso a todos à capacidade de “criar dinheiro do nada”; entretanto, o que resta ao endividado no final desse processo é apenas a forma convertida desse fluxo, o meio de pagamento, o “poder de compra”, signo impotente conversível em bens de consumo. O crédito é um momento fulgurante em que o sujeito encontra momentaneamente a potência do fluxo de financiamento, em que o dinheiro é criado do nada, e flui para ele; então, ele define os possíveis, ainda que de maneira bastante limitada, visto que estes possíveis estão definidos pela escassez capitalista, especialmente com a precarização; até aí o sujeito endividado é atravessado pelo fluxo mutante. Entretanto, o imperativo de que é preciso pagar as suas dívidas surge, e se torna culpa, fazendo com que o sujeito endividado tenha que empenhar todo seu desejo e trabalho para que consiga pagar a dívida; aí ele já está no fluxo de meio de pagamento, no refluxo. A dívida paga, ou simplesmente o imperativo de pagá-la, é o retorno do fluxo de financiamento, da capacidade de criar dinheiro *ex nihilo*, do devedor para o credor, para o banco.

Graeber atenta ao fato de que os americanos se endividam para viver uma vida que seja mais que a mera sobrevivência, e que se endividam para manter os laços humanos e sociais. Assim, eles continuam se endividando, “*aparentemente concluindo que, como hoje em dia todos têm de se refazer como capitalistas em miniatura, por que eles também não podem criar dinheiro do nada?*” (2016, p. 479. Grifo nosso). Assim, “*na esteira da crise do subprime, o governo dos Estados Unidos foi obrigado a decidir quem de fato faz dinheiro a partir do nada: os financistas ou as pessoas comuns*” (2016, p. 481. Grifo nosso). Sabemos o final dessa história.

Até agora, em nossa discussão sobre a dívida, ela apareceu de modo unilateral, como dispositivo de controle. Entretanto, o controle só se dá sobre sujeitos livres (BURROUGHS, 2021): portanto, há resistência. A dívida é uma forma privilegiada da guerra econômica da qual falam Alliez & Lazzarato, ou do que Ferreyra chama de “luta monetária”:

Para a máquina de guerra do Capital, a dívida é, a um só tempo, uma *relação de poder* razoavelmente estável, em que o governante e os governados se opõem, e um *terreno de enfrentamento estratégico*, em que adversários se opõem. Por meio da dívida, os governantes conduzem, de maneira relativamente previsível, o comportamento dos governados. E, se dizemos “relativamente”, é porque os governados, ao se valerem de sua “liberdade”, resistem, opõem-se e contornam as dificuldades econômicas, levando a máquina de guerra do Capital a desenvolver dispositivos de financeirização e a intensificar as políticas de austeridade, para tentar fazer frente a resistências, oposições e desvios³³⁶ (ALLIEZ; LAZZARATO, 2021, p. 419. Grifo no original).

Mesmo se o endividamento tende à culpabilização individual, à má consciência e ao ressentimento, como colocamos, não quer dizer que ele não abre portas à novas formas de luta. Mesmo se a dívida corrói a solidariedade de classe, não quer dizer que não possa haver uma solidariedade *na dívida*: “compreender a dívida como substrato compartilhado, porém, contextualizado de culpabilização, vergonha e solidão, possibilita restabelecer um olhar sob tal situação como possibilidade de ressonância de cumplicidade, autonomia e fortalecimento político de solidariedade” (GAGO; CAVALLERO, 2019, p. 10).

Quando as pessoas falam abertamente sobre dívidas e começam a compartilhar medos, ansiedades e confusão associadas, começamos a ver nossos fardos compartilhados como uma fonte potencial de poder compartilhado. Por exemplo, percebemos que todos somos devedores, tenhamos ou não contratos de empréstimo pessoal. À medida que a infraestrutura desmorona em nossas cidades, à medida que os programas de música e arte são cortados das escolas públicas e a rede de segurança social se rasga cada vez mais, não podemos fingir que alguns de nós são devedores enquanto outros não. Na minha cidade natal, Oakland, Califórnia, o serviço da dívida anual de 2012 foi de 20% do orçamento da cidade. Temos que trazer a política de austeridade, a dívida municipal e até mesmo a dívida soberana para o mesmo quadro analítico e político, não para confundi-los com a dívida individual, mas para ver como a dívida é usada atualmente como uma ferramenta para garantir que o lucro vá para os mais ricos enquanto risco e precariedade passam para os mais pobres (APPEL, 2015a, p. 28).

Pode-se especular que os EUA, país em que talvez a dívida seja a mais avançada quantitativa, em seus valores, e qualitativamente, em sua função de controle, seja em dívida médica, estudantil ou na habitacional (cf. STRIKE DEBT, 2012), seja também o local onde as

³³⁶ Embora Lazzarato, nesse livro com Alliez, apresente a dívida como elemento estratégico e campo de luta, seus livros anteriores davam pouca ou nenhuma margem para essa possibilidade: Lazzarato não leva em conta “a potência da desobediência” (GAGO; CAVALLERO, 2019, p. 15). Além disso, em Lazzarato “não há nenhuma elaboração sobre a possibilidade de a liberação passar por estratégias de reapropriação da moeda e do crédito” (COCCO; CAVA, 2020, p. 118).

formas de luta contra ela mais inovam. Desse modo, um grande exemplo de luta anti-dívida é o *Rolling Jubilee*, como explica Appel:

Para explicar: dívidas inadimplentes são vendidas a cobradores de dívidas em mercados secundários por centavos de dólar. Em outras palavras, se um hospital vende uma conta médica não paga de \$ 1.000 a um cobrador de dívidas por vinte centavos de dólar, ou \$ 200, o cobrador de dívidas obtém seu lucro exigindo o valor total do devedor. Se o devedor médico acabar pagando o total de \$ 1.000, além de multas e taxas (como a maioria das pessoas faz), o lucro do cobrador de dívidas será superior a \$ 800, ou mais de 300%. Para criar o *Rolling Jubilee*, um braço da *Strike Debt* passou pelos aros regulatórios para ser certificado como uma agência de cobrança de dívidas e, em seguida, coletou mais de \$ 700.000 para comprar \$ 14,7 milhões (até agora) em dívidas médicas inadimplentes. Em vez de assediar os indivíduos para cobrá-las, como fazem os cobradores de dívidas, o *Strike Debt* as abole (2015a, p. 29).

Assim, como a autora arremata: “Como diz o velho ditado bancário, se você deve mil dólares ao banco, o banco é seu dono [*the bank owns you*], mas se você deve ao banco um milhão de dólares, você é o dono do banco [*you own the bank*]. A dívida estudantil *sozinha* agora supera US\$ 1,3 trilhão” (2015b, p. 431. Grifo no original).

6.2 Neoliberalismo e capital humano

Na esteira de Foucault (2008), há já uma tradição de pensamento que complexifica a teoria sobre o neoliberalismo, saindo da vulgata de esquerda ou direita que aceita o que o neoliberalismo diz de si mesmo, como se fosse apenas uma questão de mais mercado e menos Estado e de desregulamentação. Foucault diz que o neoliberalismo fora pensado, desde o início, como um novo regime de governamentalidade, e, enquanto o liberalismo clássico operava através do princípio negativo do *laissez-faire*, o neoliberalismo, longe de ser uma volta às origens, fora concebido como um modo positivo de governo da sociedade como um todo e da população (não apenas da economia), o que o coloca no registro da biopolítica. Fundamental é que, enquanto o liberalismo clássico encontrava a essência do mercado na *troca*, o neoliberalismo encontrará essa essência na *concorrência*, e deve ser esse o parâmetro que a governamentalidade deve concretizar: uma sociedade de concorrência em todos os seus níveis. “O neoliberalismo pode ser definido como o conjunto de discursos, práticas e dispositivos que determinam um novo modo de governo dos homens segundo o princípio universal da concorrência” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 17). Assim, o neoliberalismo tem como elemento fundamental uma *capacidade normativa*, o que explica a sua relação íntima com processos de formação de subjetividade: “segundo Foucault, as teorias neoliberais não são nem verdadeiras nem falsas; o que conta é sua capacidade normativa de informar as políticas que fazem os indivíduos agir na direção esperada e desejada” (LAVAL, 2020, p. 279). Desse modo, ao

contrário do que muitas vezes se diz à esquerda, o empreendedorismo de si e o dito “capital humano” não são dispositivos ideológicos (ou não são apenas isso), mas são tecnologias de poder bastante materiais e efetivas de produção de mundo, em sentido objetivo e subjetivo: “o neoliberalismo não é apenas uma ideologia, um tipo de política econômica. É um sistema normativo que ampliou sua influência ao mundo inteiro, estendendo a lógica do capital a todas as relações sociais e a todas as esferas da vida” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 7). No neoliberalismo, mais do que nunca, fica claro como o capital é um ponto de subjetivação. Deleuze já o percebia: “Explica-se para o sujeito que quanto mais ele obedecer, mais irá comandar, pois é somente a si próprio que ele obedece. Perpetuamente haverá assentamento do sujeito de comando sobre o sujeito de obediência, em nome da lei do capital” (2016 [1975a], p. 20). No fordismo, como a massa populacional só encontrava o capital pela mediação do salário, do trabalho assalariado, a subjetivação capitalística era mediada pela subjetivação “trabalhista”, formando a configuração de classe de massa encarnada em partidos e sindicatos. No pós-fordismo neoliberal, com o devir-empresário de si do trabalho, não há mais mediação salarial daquele tipo, fazendo com que os sujeitos tenham uma relação imediata com o capital, tomando a si como capital, pensando e sentindo como capital. Como coloca Brown, “o neoliberalismo é a racionalidade pela qual o capitalismo finalmente engole a humanidade – não apenas com sua maquinaria de mercantilização compulsória e expansão movida pelo lucro, mas por sua forma de valoração” (2015, p. 44).

O dinheiro constitui o principal meio de produção dessa subjetividade capitalizada, no qual a dívida constitui mecanismo essencial: “o dinheiro constitui o principal instrumento da governamentalidade, porque afeta diretamente o desejo e opera nos dois regimes articulados do capital – no molecular, ao atravessar o corpo desejante na forma de economia subjetiva da dívida; bem como no molar, na estruturação macroeconômica, bancária e geopolítica” (COCCO; CAVA, 2018, p. xvi). Nesse sentido, a dívida nos parece ser um dispositivo de controle que intensifica a axiomatização do mundo. Com a dívida, subjetivamente, tudo vai se tornando quantidade abstrata: “Para o devedor, o mundo se reduz a uma coleção de perigos em potencial, instrumentos em potencial e mercadorias em potencial. Até as relações humanas tornam-se uma questão de cálculo de custo benefício” (GRAEBER, 2016, p. 403-4). No limite, como intuía Marx, o próprio devedor se torna “quantidade abstrata”, visto que ele é a garantia viva da restituição do empréstimo, fazendo com que todas as suas “virtudes sociais”, o “conteúdo de sua atividade vital, sua própria existência”, se tornem, para o credor, o “seu capital

mais os juros” (2016, p. 150). Assim, “no crédito, o próprio homem se tornou o mediador da troca no lugar do metal ou do papel, não como homem, mas sim como a existência de um capital e dos juros. [...] Não é o dinheiro que está suprimido [*aufgehoben*] no homem — no interior da relação de crédito -, mas é o homem mesmo que se transformou em dinheiro, ou o dinheiro que nele se incorporou” (MARX, 2016, p. 151). O sujeito endividado é necessário para que o humano devesse capital. Assim, essa proximidade com o fluxo de financiamento, essa relação direta com ele, pela parte dos trabalhadores tornados empreendedores de si, tornados empresas, explica o que está realmente por trás do discurso neoliberal do *capital humano*: a forma monetária adentra, via dívida, o âmago das relações sociais, e tudo se torna elemento capitalizável, a axiomática engole tudo. Há a

construção de uma nova subjetividade, o que chamamos de “subjetivação contábil e financeira”, que nada mais é do que a forma mais bem acabada da subjetivação capitalista. Trata-se, na verdade, de produzir uma relação do sujeito individual com ele mesmo que seja homóloga à relação do capital com ele mesmo ou, mais precisamente, uma relação do sujeito com ele mesmo como um “capital humano” que deve crescer indefinidamente, isto é, um valor que deve valorizar-se cada vez mais (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 31).

Marx já colocava que “o *trabalhador* tem a infelicidade de ser um capital *vivo* e, portanto, *carente* (*bedürftig*), que, a cada momento em que não trabalha, perde seus juros e, com isso, sua existência” (2010, p. 91. Grifo no original), mas é apenas com o neoliberalismo e o apagamento virtual de qualquer traço de seguridade social e de segurança ontológica, o que normalmente é chamado de precarização, que a verdade dessa intuição se mostra na prática. Como atenta Balibar, a noção de capital humano opera uma espécie de acumulação primitiva prévia e absoluta, na qual o proletário é *despossuído inclusive de sua própria força de trabalho*, que Marx apontava como a única coisa que lhe restava:

A ideia de direitos sociais e propriedade social foi deslegitimada e substituída pela ideia de capital humano defendida pelos principais teóricos da economia contemporânea. De acordo com esse novo paradigma, os indivíduos não são proprietários de suas capacidades: devem *adquiri-las* no mercado, para poder investilas em atividades produtivas, onde possam tratar sua própria pessoa como um ativo. Na prática, isso equivale a produzir uma *expropriação antecipada* das capacidades do indivíduo, cuja formação e utilização dependem inteiramente das condições do mercado (BALIBAR, 2013, p. 34. Grifo no original).

Enquanto Marx entendia todo o capital como trabalho, o que o neoliberalismo faz é entender todo trabalho como capital (BALIBAR, 2019), e deve assim ser um ativo que deve ser investido, gerido, conquistado no mercado. O empreendedor de si, com seu capital humano, passa por uma completa “responsabilização”, “forçando o sujeito a se tornar um auto-investidor e um auto-provedor responsável” (BROWN, 2015, p. 83). O neoliberalismo é, nesse sentido,

inseparável de uma transformação e uma expansão do que Polanyi (2021) chamava de “mercadorias fictícias”: Polanyi utilizava esse termo para falar de “mercadorias” que não eram produzidas para o mercado, mas o restringia à moeda, à terra e ao trabalho (não por acaso os objetos do aparelho de captura, visto que as mercadorias fictícias possuem uma relação especial com o Estado que as gere e regula); segundo Balibar (2019; 2020a), o neoliberalismo faz expandir a lista de mercadorias fictícias, que agora incluem a saúde, a educação, o conhecimento, o entretenimento e a arte, o cuidado e os sentimentos, os dados. Não à toa, essas mercadorias fictícias, que não servem para produzir bens de mercado, mas para produzir os próprios sujeitos e sua subjetividade, cada vez mais tendem a passar do Estado para o capital (mesmo se o Estado as regule de algum modo), deixando de ser direitos e se tornando objetos do mercado capitalista (são cercadas), se tornando áreas de extração de mais-valor. “Os valores de mercado, depois de sujeitar a terra, o dinheiro e o trabalho que são mercadorias fictícias por não terem sido produzidos para venda, começam a invadir todos os aspectos da vida, desde as relações familiares e pessoais até o transporte, energia, distribuição de água, saúde, educação, pesquisa, cultura, política e vida cívica” (BELABES, 2020, p. 58). O cercamento dessas mercadorias fictícias, sobretudo da educação e do conhecimento, opera o cercamento prévio da própria força de trabalho, uma acumulação primitiva absoluta. Quando o trabalho devém capital humano, não resta nem mesmo o trabalho ao proletariado. É aí que Balibar aponta a atualização de um caminho de superação:

As únicas alternativas pensáveis para essa forma virtual de escravização viriam de uma nova ‘negação da negação’ baseada na aquisição social de capacidades: seja na forma de subsídios públicos generalizados das necessidades educacionais dos indivíduos (segundo critérios sociais, culturais e meritocráticos), ou um retorno – sobre novas bases históricas – ao antigo ideal igualitário de uma educação comum, recíproca e, essencialmente, gratuita para os alunos (2013, p. 34. Grifo no original).

Como atentam Cooper (2017) e Balibar (2019, p. 50), a categoria de capital humano não nasceu em seu sentido neoliberal, de intercompetição individualista, mas era primeiramente aplicada às nações e às suas estruturas educacionais, de saúde e ciência. Tinha, portanto, uma preocupação coletiva. O que o neoliberalismo fez com a captura do conceito de capital humano “é uma apropriação e uma transformação de uma noção de conteúdo social em uma noção de conteúdo social diferente, ligada ao declínio da ideia de planejamento e sua substituição pela generalização de modelos de competição”. O capital humano *neoliberal* é uma negação do capital humano entendido como as capacidades coletivas de uma nação e sua população. Portanto, a negação dessa negação não é a volta ao modelo fordista, em que não havia capital

humano e a relação com o capital passava necessariamente pela mediação do trabalho assalariado (sentido estrito). A negação da negação da qual fala Balibar passa por uma retomada do sentido coletivo da noção de capital humano, em que os trabalhadores não seriam desapropriados inclusive de seu trabalho, mas seriam dadas as condições de sua “capitalização”: uma socialização do capital humano³³⁷. (Essa possibilidade volta ao fim de nosso trabalho, com as ideias de dinheiro do comum e crédito infinito).

6.2.1 O Estado neoliberal e sua política monetária

O debate sobre a natureza do Estado no neoliberalismo é atrapalhado por aquilo que o neoliberalismo diz de si mesmo e por uma simplificação excessiva por parte das esquerdas, que reproduzem a oposição mercado x Estado (além de neoliberalismo x neodesenvolvimentismo (cf. GAGO, 2018; COCCO; CAVA, 2018). Nesse sentido, como atentam Dardot & Laval, é fundamental não confundir a teoria e a governamentalidade neoliberais com a ideologia do ultraliberalismo, mesmo se em muitos casos se tratam dos mesmos proponentes (cf. entrevista em ANDRADE, 2015). Harvey nos dá uma boa síntese aproximativa do que se torna o Estado no neoliberalismo:

O neoliberalismo é em primeiro lugar uma teoria das práticas políticoeconômicas que propõe que o bem-estar humano pode ser melhor promovido liberando-se as liberdades e capacidades empreendedoras individuais no âmbito de uma estrutura institucional caracterizada por sólidos direitos à propriedade privada, livres mercados e livre comércio. O papel do Estado é criar e preservar uma estrutura institucional apropriada a essas práticas; o Estado tem de garantir, por exemplo, a qualidade e a integridade do dinheiro. Deve também estabelecer as estruturas e funções militares, de defesa, da polícia e legais requeridas para garantir direitos de propriedade individuais e para assegurar, se necessário pela força, o funcionamento apropriado dos mercados. Além disso, se não existirem mercados (em áreas como a terra, a água, a instrução, o cuidado de saúde, a segurança social ou a poluição ambiental), estes devem ser criados, se necessário pela ação do Estado. Mas o Estado não deve aventurar-se para além dessas tarefas. As intervenções do Estado nos mercados (uma vez criados) devem ser mantidas num nível mínimo, porque, de acordo com a teoria o Estado possivelmente não possui informações suficientes para entender devidamente os sinais do mercado (preços) e porque poderosos grupos de interesse vão inevitavelmente distorcer e viciar as intervenções do Estado (particularmente nas democracias) em seu próprio benefício (2014, p. 12).

³³⁷ Balibar (2020b, p. 237-8; 2016) afirma ser necessária uma “nova crítica da economia política”, e critica o fato de os marxistas, no mais das vezes, terem considerado que a economia política tinha se completado com Ricardo e Marx já teria feito a sua crítica. Segundo o autor, a noção de “capital humano” é um ótimo exemplo de inovação da economia política burguesa que deve ser propriamente criticado, e não apenas ignorado ou menosprezado como dispositivo ideológico.

Desse modo, o Estado é fundamental para o projeto neoliberal, mesmo se age de modo bastante diverso do que no modelo de *welfare* keynesiano. O Estado neoliberal é, por um lado, um agente de economização do campo social, como coloca Laval a partir de Bourdieu.

De fato, o neoliberalismo se apresenta como uma ideologia liberal clássica, isto é, *contra* o Estado. Entretanto, para Bourdieu, o cerne do neoliberalismo não estaria exatamente nisso; residia no papel exercido pela ação pública na extensão da lógica econômica do mercado. A ideologia neoliberal é um estatismo de um gênero muito especial, já que *se apresenta* como uma ideologia anti-Estado, ao mesmo tempo que o próprio Estado se mobiliza e se transforma para universalizar a razão econômica. Na realidade, o neoliberalismo é impensável fora da instituição do Estado, o qual, como detentor do monopólio da violência simbólica, é o único em condição de impor a razão econômica a todos os domínios da sociedade (2020, p. 237-8. Grifo no original).

De outro lado, o Estado neoliberal deve ser ele mesmo economizado:

Os estados neoliberais, portanto, se distanciam dos liberais ao se tornarem radicalmente econômicos em um triplo sentido: o estado assegura, avança e sustenta a economia; o propósito do estado é facilitar a economia, e a legitimidade do estado está ligada ao crescimento da economia — como um ator aberto em nome da economia, o Estado também se torna responsável pela economia. Ação do Estado, propósito do Estado e legitimidade do Estado: cada um é economizado pelo neoliberalismo (BROWN, 2015, p. 64).

Assim, “o estado neoliberal pode agir abertamente como um estado capitalista e em nome do capital porque o crescimento econômico é sua *raison d'état*, e a valorização do capital é o suposto motor do crescimento” (BROWN, 2015, p. 68). Ponto fundamental dessa economização é uma inversão da relação entre mercado e Estado que havia no liberalismo clássico: “a economia de mercado deveria ser também o princípio da regulação e organização interna do Estado. Invertendo a formulação liberal em que um livre mercado é definido e supervisionado pelo Estado, para [os neoliberais], o Estado deveria ser definido e supervisionado pelo mercado. Em suma, o próprio Estado deve ser economizado” (BROWN, 2015, p. 64). Essa “supervisão” do Estado pelo mercado ocorre tanto em nível interno quanto externo, na relação dos Estados com o mercado mundial, na linha de um projeto institucional e político globalista neoliberal desde o início (cf. SLOBODIAN, 2021). Assim, o neoliberalismo faz com que os Estados percam cada vez mais prerrogativas em prol de uma pretensa neutralidade política no que concerne aos assuntos econômicos, de mercado. Por exemplo, Mises “argumentou que os termos de troca, taxa de juros e os preços de muitas mercadorias eram determinados pelas condições econômicas mundiais e estavam, portanto, fora do controle das autoridades austríacas. A única coisa que eles podiam mudar eram salários e impostos. Ambos teriam de ser reduzidos para diminuir os custos de produção” (SLOBODIAN, 2021, p. 59). Lazzarato argumenta que com o processo da biopolítica se inaugura uma transformação

que faz do Estado, progressivamente, menos autônomo (poderíamos dizer: heterônomo), e que faz dele, finalmente, “no neoliberalismo, mera função do capital” (2019, p. 91). Lazzarato critica as abordagens de Agamben e de Foucault por ambas perderem de vista um deslocamento fundamental do Estado, enquanto lócus privilegiado de poder, para o Capital, o novo local da soberania e da governamentalidade. Balibar (2013) chama esse poder transnacional do capital global de uma “quase-soberania”, visto que opera de modo bastante diverso do das soberanias modernas propriamente ditas. Como argumentamos em outro lugar (PIROLA, 2022a), o avanço do poder neoliberal sobre o mundo é paralelo à constituição da máquina de guerra mundial, da máquina de guerra do capital, e é nesse sentido que o neoliberalismo, antes de ser entendido como uma simples negação do Estado, deve ser entendido como uma máquina de guerra que toma o Estado e o submete à fins, *de direito*, não estatais (o fascismo também fora um caso de tomada do Estado por uma máquina de guerra, e não é coincidência existirem afinidades entre o neoliberalismo e o neofascismo).

A economização do Estado encontra a sua principal estratégia neoliberal no dispositivo jurídico constitucional, com a noção, desenvolvida por teóricos neoliberais de diferentes matizes, de “constituição econômica”, inspirada no decisionismo constitucional de Carl Schmitt, base de sua teoria do Estado de exceção (cf. SLOBODIAN, 2021, p. 225; SAFATLE, 2021; CHAMAYOU, 2020). “A partir do início da década de 1960, Hayek começou a sugerir o uso da elaboração de constituições como forma de ancorar as liberdades econômicas contra as tentativas das legislaturas de aprovar políticas protecionistas ou redistributivas” (SLOBODIAN, 2021, p. 219). Embora Hayek defendesse seu projeto constitucional como formalista, Chamayou (2020, p. 353-4) atenta ao conteúdo verdadeiramente substancial que o motivava:

Com a recusa explícita do ‘intervencionismo’, essa limitação econômica do campo de decisão política recobre, na realidade — Hayek não fazia mistério —, a proibição fundamental de tocar na ordem das desigualdades sociais, o repúdio a toda política de redistribuição. [...] um liberalismo autoritário é um autoritarismo socialmente assimétrico. Tudo depende de com quem ele lida: forte com os fracos, fraco com os fortes (2020, p. 390).

Opera-se assim um destronamento da política “pela sacralização constitucional da economia. Paradoxo de uma destituição constitucional ou de uma constitucionalização destituente” (CHAMAYOU, 2020, p. 352). Como atenta Safatle (2021, p. 27-8), “submeter-se à pretensa racionalidade das leis da economia exige uma despolitização radical da sociedade, uma recusa violenta de seus questionamentos a respeito da autonomia do próprio discurso econômico em

relação aos interesses políticos”, assim, “tal submissão exige assumir a economia como a figura mesma de um poder soberano, provido de uma violência propriamente soberana”. Como atenta Chamayou, essa constitucionalização da economia como dispositivo soberano sempre fora pensado abertamente como uma limitação constitucional da fiscalidade (CHAMAYOU, 2020, p. 355), que busca estabelecer tetos de gastos, de dívida ou mesmo de taxação. Segundo o autor (2020, p. 356), a partir da segunda metade dos anos 1970 se estabelece o discurso sobre a necessidade do “equilíbrio orçamentário” e a “luta contra os déficits”: o gasto público estaria fora de controle, desequilibrado, o orçamento “destruído por políticas keynesianas” e, portanto, seria necessário instituir uma regra superior, “uma ‘norma constitucional’ restritiva e ‘sacrossanta’ de equilíbrio orçamentário”. Entretanto, atenta o autor, esse era o discurso oficial dos neoliberais, que escondia razões ocultas:

Em 1982, durante uma conferência organizada pelo Federal Reserve Bank de Atlanta, Milton Friedman entrega o ouro: ‘é uma boa ideia ter um orçamento equilibrado, mas não à custa do aumento de impostos. Eu preferiria 400 bilhões de dólares em despesas federais com um déficit de 100 bilhões a 700 bilhões de despesas com um perfeito equilíbrio orçamentário’. Portanto, ao contrário daquilo que martelam, o equilíbrio não é um valor em si. O objetivo que importa é a *redução* do orçamento do Estado. Então por que essa insistência, se o objetivo está em outra parte? ‘Se o equilíbrio orçamentário é importante’, continua Friedman, ‘é principalmente por razões políticas, e não econômicas; isso permite garantir que, se o Congresso votar um aumento das despesas, ele também terá de votar o aumento dos impostos’ — o que os parlamentares, ligados a seu capital eleitoral, vão se recusar a fazer (CHAMAYOU, 2020, p. 356-7. Grifo no original).

O importante, para Friedman, é menos o equilíbrio das contas públicas do que o fato de que o Estado deva ter baixa ação econômica em sentido público, que ele utilize o mínimo possível a sua soberania monetária. O neoliberalismo é um cercamento do poder monetário dos Estados e, com este, do poder monetário dos pobres, o verdadeiro inimigo. É assim que o neoliberalismo efetua algo como o teto de gastos brasileiro, ou mesmo o “novo arcabouço fiscal” que o substitui³³⁸. O teto de gastos brasileiro, ou mesmo o *debt ceiling* norte-americano, em menor medida, são formas de “cercamento parlamentar” (cf. FONTES, 2017), que privatizam de

³³⁸ O teto de gastos é mais um mecanismo de economização do Estado: “a aprovação da PEC do teto de gastos visa instaurar uma lógica concorrencial dentro das despesas públicas. Para ser possível respeitar o limite, mantendo os padrões atuais de investimento em saúde e educação, deve-se compensar essas despesas pela redução de outras (ainda que não exista margem para isso). A razão da PEC é submeter os gastos públicos a uma dinâmica concorrencial: saúde e educação pressionam os gastos com previdência e funcionalismo; ensino básico pressiona os gastos com ensino superior. A demanda de produtividade aumenta e a concorrência é inserida na racionalidade das despesas primárias do Estado, ao mesmo tempo em que as taxas de juros mantêm-se fora do jogo” (ROQUE, 2018, p. 18-9). Entretanto, ainda atenta Chamayou, mesmo sem a escritura constitucional de um teto, a constituição econômica neoliberal pode se efetivar em termos práticos: “Na falta de uma regra básica orçamentária inscrita na lei fundamental (o que seria o ideal), conduzir uma política do caixa vazio agitando a dívida como um leque ideológico também pode bastar” (2020, p. 357-8).

antemão o futuro, cercam o dinheiro público ou comum e, assim, cercam a produção desejante e social. Lazzarato destaca como o neoliberalismo, nesse sentido, é a retomada da soberania monetária para o capital, após o momento keynesiano, em que os Estados haviam partilhado da potência do fluxo de financiamento:

No fordismo, a conversão da linha abstrata, a atualização da moeda, estava condicionada por diferentes políticas cuja integração no regime de acumulação se fazia por compromissos políticos (sobre o emprego, sobre a demanda efetiva, sobre a divisão dos ganhos de produtividade — aquilo que podemos chamar de ‘o socialismo do capital’, fruto do esforço do capital para integrar a luta de classes em seu regime de acumulação). O ódio que os neoliberais dedicaram ao *New Deal* é um ódio de classe, dirigido contra um contrapoder que, mesmo que parcialmente, violou a soberania da moeda capitalista. *O neoliberalismo é fundamentalmente uma política da reprivatização da moeda, isto é, uma reprivatização do poder de determinar e circunscrever possíveis*³³⁹ (2011, p. 36-7. Grifo no original).

O projeto neoliberal, no que concerne à natureza da moeda, sempre fora de uma privatização da moeda, a tentativa, bem sucedida, de esvaziar o dinheiro de sua natureza pública, coletiva, socializante. Em discurso de Thatcher, a primeira-ministra revela o essencial do golpe teórico e prático neoliberal de cercamento da moeda:

Nunca esqueçamos esta verdade fundamental: o Estado não tem outra fonte de dinheiro senão o dinheiro que as próprias pessoas ganham. Se o Estado deseja gastar mais, pode fazê-lo apenas pegando emprestado suas economias ou cobrando mais impostos. Não adianta pensar que outra pessoa vai pagar — essa ‘outra pessoa’ é você. *Não existe dinheiro público; só existe dinheiro dos contribuintes* [There is no such thing as public money; there is only taxpayers' money].³⁴⁰

A ideia de que o dinheiro público é fruto de impostos é, assim, o meio de negar a ideia de que há algo como dinheiro público. Como vimos com o cartalismo, o dinheiro público não é fruto de impostos, mas de um uso público do que Deleuze & Guattari chamam de fluxo de financiamento, fluxo mutante de criação monetária. A esquerda, não raramente, acaba por reproduzir o esquema de Thatcher, ainda que intente fundamentar nos impostos o caráter público da moeda. Nos parece mais interessante fundamentar o caráter público do dinheiro na sua dimensão de produção coletiva de futuro, calcada na criação monetária *ex nihilo*. Assim passamos do discurso redistributivo do imposto público a um discurso produtivo pelo fluxo de financiamento (evidentemente, não é o caso de negar o papel de políticas de imposto

³³⁹ Lazzarato (2011, p. 35; p. 37; 2017, p. 195; 157, n. 106) critica Foucault por este não ter levado em conta o papel da moeda e da moeda como capital em sua análise da governamentalidade e do neoliberalismo, abandonando suas reflexões sobre a relação entre moeda, poder e economia do seu curso de 1970-1 (cf. FOUCAULT, 2014). O autor elogia Deleuze & Guattari por terem efetuado uma “reelaboração da teoria marxista” da moeda e do capital com sua teoria da dualidade do dinheiro, que informa de maneira necessária a análise do neoliberalismo, adicionando a moeda aos objetos foucaultianos mercado e concorrência.

³⁴⁰ Grifo nosso. Discurso de Thatcher na Conferência do Partido Conservador de 1983. Disponível em: <https://www.margaretthatcher.org/document/105454>. Acesso em setembro de 2022.

progressivo, nem a ideia de que há algo público no imposto, que continuam importantes, mas apenas a ideia de que os impostos servem para o financiamento do gasto público).

Tanto a ideia neoliberal de que o dinheiro público não existe, pois é dinheiro do “contribuinte”, quanto a ideia de que a dívida pública é uma dívida da nação que deve ser quitada, ambas calcadas na imagem ortodoxa do dinheiro, que interpreta tanto os impostos quanto a dívida como meios de financiamento do Estado, possuem um efeito político e social negativo, que esvazia o dinheiro de sua capacidade de aumento da potência social, que a cerca.

Como coloca Guéron

o Estado é decisivo para distribuir a dívida e, mais do que isso, age para distribuí-la, interiorizá-la nos indivíduos numa operação de culpabilização que marca uma das principais operações de sujeição social do capitalismo contemporâneo. Não estamos falando aqui de nada muito difícil de constatar. Se há excesso de gastos, frequentemente a causa disso é apontada para os excessos dos desejos socialmente produzidos, como se os pobres tivessem desejado ir longe demais, como se políticos “populistas” tivessem investido em melhorias que eram “insustentáveis”. É assim que, por exemplo, os cortes em políticas públicas de educação e saúde, ou em aposentadorias, são supostamente considerados como “necessidades técnicas”. De novo, a necessidade é evocada contra o desejo. Nessa lógica, se o Estado deve, todos devem; se o Estado gastou demais, até se pode culpar genericamente a “corrupção”, mas muitos governos “irresponsáveis nos gastos” – ainda que possam ter estourado tantas vezes as contas servindo a setores e aos interesses do próprio capital –, também são acusados de agirem assim por atenderem ao que é, de forma moralista, apontado como excessos dos desejos dos cidadãos (2020, p. 316).

A versão neoliberal da dívida pública é, portanto, afim a um “calvinismo” econômico-libidinal, “baseado na visão do gasto (libidinal) como diminuição ou perda” (BENNETT, 2017, p. 14).

Entretanto, como atenta Chauí, o neoliberalismo direciona o gasto público na direção do capital, antes do que simplesmente acaba com ele:

Visto sob a perspectiva da luta política, o neoliberalismo não é, de maneira nenhuma, a crença na racionalidade do mercado, o enxugamento do Estado e a desapareição do fundo público, mas a posição que decide cortar o fundo público no polo de financiamento dos bens e serviços públicos (ou o do salário indireto) e maximizar o uso da riqueza pública nos investimentos exigidos pelo capital, cujos lucros não são suficientes para cobrir todas possibilidades tecnológicas que ele mesmo abriu (2020, p. 312).

O neoliberalismo opera antes por privatização do “fundo público” do que pelo seu cancelamento. Entretanto, o dinheiro público perde, assim, a sua característica pública.

Alfredo Saad-Filho (2018) atenta que a política monetária neoliberal possui como principal preocupação a estabilidade dos preços, e o controle da inflação como o principal objetivo (já em 1957 o ordoliberalismo alemão propõe e efetiva a independência do Banco Central (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 115)). Tentativas de política monetária para atingir outros fins, como maior crescimento ou emprego, devem ser evitados pois tenderiam a

introduzir vieses inflacionários (2018, p. 337). Assim, a política monetária neoliberal opera com um mecanismo básico, a meta de inflação, e um dispositivo institucional que deve realizá-lo, a Independência do Banco Central (IBC)³⁴¹. Com a independência do Banco Central, novamente, vemos uma economização do Estado que anda junto com a privatização da questão monetária, o esvaziamento da natureza pública do dinheiro:

A IBC é *não-democrática* por definição: o isolamento da política monetária do debate público reduz a responsabilidade do Banco Central e mina a legitimidade da política monetária. Segue-se que a ‘credibilidade’ e a ‘reputação’ do Banco Central são designações impróprias. Os melhores indicadores de credibilidade que costumam acompanhar a IBC refletem o sentimento de um círculo restrito de poderosos, cujos interesses materiais são diretamente afetados pela postura de política monetária adotada. Neste sentido, as ‘melhores expectativas’ são reflexo da aproximação do Banco Central com os mercados financeiros no âmbito da IBC, bem como da apreciação dos operadores financeiros sobre o desempenho do Banco Central e da confiança de que a política monetária estará subordinada aos seus estreitos interesses: em outras palavras, ‘credibilidade’ mede a *tomada* da política monetária pelos interesses das finanças (SAAD-FILHO, 2018, p. 341. Grifo no original).

Do mesmo modo que a máquina de guerra neoliberal *toma* o Estado para seus fins, a finança *toma* a política monetária.

Um último ponto sobre a natureza da privatização do dinheiro que ocorre no neoliberalismo se dá na imagem familialista tão difundida, que pensa o dinheiro público na analogia com o dinheiro da dona de casa, que não pode gastar mais do que recebe: “A ideia de que um governo ou nação soberana enfrenta ônus financeiro devido a *déficits* federais é baseada em uma analogia estado-domicílio no orçamento, segundo a qual, da mesma forma que uma família vai à falência se sua dívida exceder continuamente seu fluxo de renda, *déficits* governamentais contínuos também são insustentáveis” (TODOROVA, 2007, p. 575). Como Deleuze & Guattari atentavam, “é da essência da representação ser representação familiar” (2010 [1972], p. 391). Sibertin-Blanc diz que “enquanto a instituição familiar tende a se reduzir a uma projeção do complexo psíquico edipiano, a extensão da matriz interpretativa que este último fornece tende a fazer de toda situação social, institucional, seja econômica ou política, a projeção ou a transposição de uma situação familiar suposta” (2022, p. 10). A família “constitui assim um aparelho de expressão ou de enunciação para os ‘enunciados’ mais variados [...], aparelho no qual todas as problemáticas sociais, econômicas e políticas serão ‘traduzidas’ de

³⁴¹ “As características distintivas d IBC [Independência do Banco Central] são a institucionalização da responsabilidade primária do Banco Central pelo cumprimento da MI [Meta de Inflação], a nomeação de seus diretores por mandatos fixos (de preferência não coincidindo com o mandato do presidente do país ou legisladores, a fim de garantir a continuidade da política), e a avaliação regular do desempenho do Banco por meio da trajetória da inflação e relatórios formalmente apresentados ao governo, legisladores e mídia” (SAAD-FILHO, 2018, p. 337).

maneira sistemática como *expressões* de uma subjetividade identificada (e ela mesma se identificando) pelas e nas coordenadas da família restrita privada” (2022, p. 82). Dessa forma, não é à toa que a família, a representação familiar, irá reaparecer com força no discurso neoliberal sobre o dinheiro estatal. Thatcher colocava: “alguém tem que somar os números. Toda empresa tem que fazer isso, toda dona de casa tem que fazer isso, todo governo *deveria fazer isso*”³⁴² – notemos como passa-se do ser para o dever ser. Entretanto, como atenta Todorova, “a analogia do déficit estado-família [*household*] não é apenas um dispositivo retórico e um exemplo de falácia de composição”, mas “é um hábito de pensamento. A analogia entra no processo de avaliação na análise e formulação de políticas e está enraizada na ‘compreensão’ comum cotidiana das finanças públicas e da relação entre o Estado e as famílias [*households*]” (2007, p. 576). Desse modo, segundo Belluzzo & Galípulo,

O espectro das possibilidades da política econômica é restringido, sendo alguns temas interditados, pelo discurso que associa a gestão do orçamento do governo central com o de famílias, empresas ou outros entes da federação. O senso comum, construído a partir da ótica da gestão do orçamento familiar, fica perturbado com a ideia de que uma nação possa enriquecer fazendo o que empobrece o indivíduo (2021, p. 94-5).

A familiarização da questão monetária é mais um modo de esvaziar o dinheiro de sua potência pública.

6.2.2 O totalitarismo anarcocapitalista

Como vimos com Deleuze & Guattari e com o cartalismo, não há mercado sem Estado, como não há capitalismo sem ele. Entretanto, o anarcocapitalismo por vezes intenta pensar nesses termos, no que Graeber chama de “populismo de mercado”, ou seja, “a ideia de que os mercados poderiam existir além, contra e fora dos Estados” (2016, p. 485). Polanyi (2021, p. 51-2) chega a dizer que o mercado totalmente autorregulado é uma “flagrante utopia”, que “não teria como existir de maneira duradoura sem aniquilar a substância humana e natural da sociedade; destruiria fisicamente o homem e transformaria seu ambiente num deserto”. Algo nessa direção, entretanto, é buscada pelo neoliberalismo, entendido enquanto uma espécie de totalitarismo (CHAUÍ, 2020), que pode ser entendido também como um totalitarismo de mercado (BETLINSKI; LOBO; GOMES, 2020) ou totalitarismo econômico³⁴³, que Deleuze & Guattari chamam de totalitarismo anarcocapitalista (cf. tb. LORDON, 2010).

³⁴² Grifo nosso. Discurso de Thatcher na Conferência do Partido Conservador de 1983. Disponível em: <https://www.margarethatcher.org/document/105454>. Acesso em setembro de 2022.

³⁴³ Robert Kurz: “Totalitarismo econômico”, Folha de São Paulo, 1999: Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs22089916.htm>.

Na seção sobre axiomática, vimos como os Estados, enquanto modelos de realização da axiomática mundial, possuem duas tendências opostas: a social-democrata, que adiciona axiomas para uma série de sujeitos minoritários, além de garantias de emprego, aos desempregados, de crescimento e desenvolvimento etc. Uma fórmula que nos parece indicar bem o que significa a adição de axiomas é a de “direitos desiguais para desiguais”. Por outro lado, temos a tendência chamada por Deleuze & Guattari, acompanhando Paul Virilio, de totalitária, identificada com um “Estado mínimo do anarcocapitalismo”. Em aula de 11 de março de 1980, um ano após o início do governo de Thatcher e um ano antes de Reagan assumir a Casa Branca, Deleuze já identificava bem a tendência neoliberal em ascensão com a experiência chilena: “Exemplo de tal Estado totalitário hoje em dia, um dos exemplos mais impactantes, é evidentemente o Chile. E o próprio governo chileno o diz em sua inspiração, que é precisamente a inspiração dos teóricos do capitalismo americano, a famosa escola de Friedman, da famosa escola de Chicago” (2017a, p. 322). A famosa fórmula do “Estado mínimo”, utilizada para caracterizar genericamente a empreitada neoliberal, aparece em Deleuze, mas curiosamente o “mínimo” é ligado, paradoxalmente, ao Estado “totalitário”: “O Estado totalitário não é em absoluto um Estado máximo, é um Estado mínimo. A saber: é com efeito o mínimo de Estado o que permite aos fluxos codificados de capital e de trabalho abstrato operar sua conjugação como automática” (DELEUZE, 2017a, p. 266). O “Estado mínimo” é caracterizado pela tendência totalitária da axiomática capitalista, que consiste em uma *subtração* de axiomas, até o limite. Na filosofia jurídica de Hayek, “um parlamento não poderá adotar mais do que leis *gerais*, valendo igualmente para todos, mas nenhuma outra medida *particular* aplicada especificamente a grandes grupos sociais distintos” (CHAMAYOU, 2020, p. 353-4. Grifo no original). Para o neoliberalismo não há “direito desigual para os desiguais”. A axiomática mínima consiste em estabelecer apenas alguns axiomas mínimos, todos relativos à questões diretamente econômicas, que nos parecem ser captados pela noção de “direitos humanos do capital” (cf. SLOBODIAN, 2021p. 147 e ss.³⁴⁴). Como Deleuze coloca em aula,

Um Estado totalitário é um Estado que só retêm, ao nível dos axiomas, aqueles necessários para a participação no mercado externo. Portanto organiza a liquidação ou o colapso do mercado interno, sob a uma forma radical ou sob uma forma atenuada. Que quer dizer “organizar a liquidação do mercado interno”? Quer dizer *reter como variável fundamental unicamente o nível das reservas e a taxa de inflação*. No caso

³⁴⁴ Slobodian fala explicitamente em “direito humano da fuga de capital”, mas toda a análise de seu quarto capítulo consiste em demonstrar como os pensadores neoliberais se apropriaram da linguagem dos direitos, e sobretudo dos direitos humanos, para defender direitos de propriedade e do investidor e, acima de tudo, os direitos do capital. Deleuze & Guattari já alertavam: “Os direitos do homem não nos farão abençoar o capitalismo” (1992 [1991], p. 139).

limite, um axioma para reservas, um axioma para a taxa de inflação. O que implica no que? Implica abertura aos capitais estrangeiros — abertura mesma da natureza do mercado externo -, o qual implica industrialização do país, mas uma indústria de produtos alimentícios e de materiais destinados à exportação (2017a, p. 321. Grifo nosso).

Os axiomas neoliberais revelam tipicamente a imagem dogmática do dinheiro que vimos, com atenção ao equilíbrio das contas e a preocupação única e exclusivamente com a inflação. Podemos atentar contemporaneamente à meta de superávit e o nível da dívida em relação ao PIB. Não é coincidência o autor maior do neoliberalismo americano ser o maior nome da retomada monetarista (Friedman). A imagem ortodoxa do dinheiro é essencialmente conexa ao devir neoliberal da máquina capitalista. Como destaca Lazzarato, “na crise da dívida, o modelo de realização da axiomática funciona com um número ainda mais reduzido de axiomas: reembolsar os credores, reduzir drasticamente os salários e serviços sociais e privatizar o Estado-providência” (2017, p. 142).

Uma inovação da história que Deleuze & Guattari não puderam perceber se dá no que Nancy Fraser (2018) chamou de “neoliberalismo progressista”, no qual as tendências de adição e subtração de axiomas se misturam no que poderíamos dizer uma tendência a adicionar *axiomas de mercado*. Enquanto os axiomas adicionados pela tendência social-democrata era de cunho jurídico e de seguridade, o neoliberalismo progressista intenta a “integrar” as populações por vias de mercado, como a representatividade e a bancarização. Assim, poderíamos relacionar a expansão da financeirização da vida e da economia de dívida com essa tendência “neoliberal progressista” de adicionar axiomas de mercado, não apenas via Estado. Nesse sentido, Federici coloca que

podemos localizar o aumento do endividamento das pessoas com os bancos em um *continuum* diante da aceitação, pelos trabalhadores, em receber ações da empresa em que trabalham no lugar de salários e benefícios, e da tentativa de melhorar sua condição econômica em declínio mediante empréstimos avalizados pelo valor de suas casas — o que explica parcialmente a falta de uma resistência massiva diante da recusa do Estado em usar seus recursos acumulados para garantir a nossa reprodução (FEDERICI, 2022 [2014], p. 121).

No neoliberalismo progressista, contra a oposição estabelecida por Deleuze & Guattari entre a tendência neoliberal e a tendência social-democrata, há simultaneamente subtração de axiomas de Estado e adição de axiomas de mercado, “reconhecimento” sem “distribuição” (FRASER, 2018), integrando as populações excedentes de uma forma que captura suas lutas pela legitimação ao mesmo tempo em que produz valor na lógica de mercado neoliberal.

No “Estado mínimo” só há os axiomas básicos, dos quais o capitalismo não pode prescindir sem deixar de ser capitalista, como a conjunção entre trabalho e capital. Ainda assim, enquanto a tendência social-democrata garante a conjunção introduzindo axiomas suplementares que tornam a conjunção menos penosa ao trabalho, como direitos trabalhistas e seguridade social, a tendência totalitária garante a conjunção efetuando apenas os “direitos do capital” (Slobodian (2021) lembra como os neoliberais explicitamente advogavam pelos direitos de mobilidade internacional do capital ao mesmo tempo em que negavam o das populações (do trabalho)).

Seguindo o polo capitalista-totalitário, os únicos axiomas retidos no limite tratam dos fluxos monetários e financeiros favoráveis ao comércio externo e à captação de lucros externalizados, enquanto a terra e seus equipamentos, a sociedade e sua própria população, não são mais dados tomados por axiomas, mas se tornam simples consequências tratadas nas margens como danos colaterais (SIBERTIN-BLANC, 2016, p. 209).

Ao lado do “trabalho”, à população, sobretudo a “excedente”, o neoliberalismo reserva um tratamento subtrativo: “as estratégias neoliberais aspiram a tratar as populações integradas como populações excedentes relativas e a destruir instituições sociais, segundo o delírio de lidar sempre e somente com o capital e a promulgação desse delírio na eliminação do que não é codificável em ‘capital humano’” (SIBERTIN-BLANC, 2016, p. 251). Enquanto a social-democracia (Sibertin-Blanc prefere falar em social-liberalismo) adiciona axiomas para integrar a população excedente, daí axiomas de emprego, consumo, direitos minoritários etc., a tendência anarcocapitalista deixa essas populações sem axiomas, em “estado selvagem”, o que fará com que a conjunção entre trabalho e capital possa ocorrer em formas mais violentas e desregradas (para o trabalho). Além disso, ponto fundamental, a tendência subtrativa faz aparecer mais o lado da violência capitalista, da exceção, pois “a axiomática capitalista não para de produzir e reproduzir o que sua máquina de guerra tenta exterminar” (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980e], p. 188). É curioso como, em certo sentido, é a tendência subtrativa da axiomática a que mais a intensifica, a que mais tende a transformar tudo em “quantidade abstrata”, visto que a sua grade não pode lidar com nada que não seja “capital”, a população enquanto população, o povo enquanto povo, a vida enquanto vida, não aparecendo senão como segunda camada de uma camada superior determinada de modo contábil. Nesse sentido, é compreensível que Deleuze & Guattari qualifiquem como “totalitária” a tendência neoliberal, visto que ela intenta efetuar uma totalização das diferentes esferas da existência pela “economia”, pelo “mercado” ou, conceitualmente, pelas quantidades abstratas, ou seja, pelo

dinheiro, por uma lógica monetária. Esse sentido de totalitário, que pode ser aproximado de um totalitarismo econômico ou de mercado, também convém com o sentido geral que Deleuze & Guattari dão ao termo: há totalitarismo quando uma máquina concreta intenta realizar a sua máquina abstrata na totalidade dos agenciamentos concretos — “os Estados nacionais oscilam entre dois polos: liberal, o Estado não passa de um aparelho que orienta a efetuação da máquina abstrata; totalitário, ele toma para si a máquina abstrata e tende a se confundir com ela” (DELEUZE; PARNET, 1998 [1977], p. 160). Ou seja, no caso social da empreitada neoliberal, a máquina neoliberal intenta realizar concretamente e de forma total a máquina abstrata que ela é a realização. Tal empreitada sempre envolve uma violência desmedida, pois é fundamental preservar a diferença entre a máquina abstrata e os agenciamentos concretos que a realizam, justamente porque os agenciamentos concretos fazem conviver diferentes máquinas abstratas. Quando a máquina concreta *se identifica* com a máquina abstrata ela força todos os agenciamentos à realizar a mesma “estrutura”, a mesma abstração. Não é à toa que Deleuze & Guattari, portanto, chamam de “totalitária” a tendência subtrativa: o neoliberalismo anarcocapitalista intenta realizar concretamente a utopia da sociedade totalmente capitalizada (o que chamam de “sociedade de livre mercado” e de “mercado autorregulado”, confundindo o que é do capital e o que é do mercado (cf. seção 7.1)).

A subtração de axiomas, portanto, produz a totalização do campo social pela lógica contábil, em uma “prática generalizada de ‘economização’ de esferas e atividades que até então eram governadas por outras tabelas de valor” (BROWN, 2015, p. 21). Como coloca Chauí (2020), a característica definidora do totalitarismo é a de submeter todas os setores da existência a uma mesma lógica reguladora. É essa economização, capitalização e mercadificação de *virtualmente* tudo, o que autoriza a falar em totalitarismo neoliberal (concretamente, visto que há uma diferença intransponível e necessária entre máquina abstrata e agenciamentos concretos, a máquina concreta totalitária não consegue e nem poderia conseguir uma “totalização total”, ainda que ela o intente). É essa a pista de Dardot & Laval quando falam em “razão neoliberal” como a “nova razão do mundo”: “essa razão é *global*, nos dois sentidos que pode ter o termo: é ‘mundial’, no sentido de que vale de imediato para o mundo todo; e, ademais, longe de limitar-se à esfera econômica, tende à totalização, isto é, a ‘fazer o mundo’ por seu poder de integração de *todas* as dimensões da existência humana” (2016, p. 16. Grifo no original). Nesse sentido, nos parece, o totalitarismo anarcocapitalista tende a realizar ao máximo, ainda que este seja um processo assintótico, o movimento de descodificação geral do qual o capitalismo se aproveita

e, em sentido relativo, proporciona³⁴⁵. A descodificação progressiva do trabalho e do dinheiro faz com que o capitalismo precise avançar à tendência anarcocapitalista, visto que ela teria melhores condições de gerir fluxos tão descodificados *na direção dos interesses capitalistas* — “O capitalismo reduz tudo ao estado de merda, isto é, ao estado de fluxos indiferenciados e descodificados, dos quais cada um deve tirar sua parte, de um modo privado e culpabilizado. É o regime da permutabilidade: qualquer coisa, em "justas" proporções, pode equivaler a qualquer coisa” (GUATTARI, 1981, p. 76). É fundamental entender que o totalitarismo “de mercado” é um totalitarismo *de mercado capitalista*, um totalitarismo do capital, que realiza na medida do possível as suas ambições totalizantes: “O capital é a própria matriz de tradutibilidade dos valores de troca e de todas as formas de trabalho” (GUATTARI, 1981, p. 52), e forma-se, assim, um “eros de equivalência” e uma “subjetividade da equivalência (GUATTARI, 2022 [1985], p. 80; 216). Falar em “totalitarismo de mercado”, ainda, não quer dizer, evidentemente, que o Estado não seja importante, nem que o seja menos – “a reivindicação de um Estado mínimo não significa evidentemente que o capitalismo não necessite, à sua maneira, de um aparelho de Estado” (DELEUZE, 2017a, p. 267) -, mas antes que há uma diferença de natureza nele, que é submetido à abstração da máquina neoliberal: “A razão econômica aplicada a todas as esferas da ação privada e pública permite eliminar as linhas de separação entre política, sociedade e economia. Sendo global, deve estar na base de todas as decisões individuais, permite a inteligibilidade de todos os comportamentos e deve ser a única a estruturar e legitimar a ação do Estado” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 214). Guattari chegava a colocar o Estado em uma posição fundamental nessa equalização dos valores sob o jugo do valor capitalista: “Estado como espaço de conversibilidade generalizada de todos os sistemas de valores econômicos, simbólicos, significantes e desejanter” (2017 [1977a], p. 491).

Os próprios Deleuze & Guattari já classificavam a axiomática capitalista como “contábil”, mas é apenas com o desenvolvimento do neoliberalismo e da sociedade de controle que essa face se mostrará radicalmente, como atentam Dardot & Laval:

O entendimento maciçamente contábil da atividade judiciária, médica, social, cultural, educacional ou policial tem consequências consideráveis sobre a maneira como são considerados os “clientes” desses serviços regidos pelos novos princípios gerenciais, assim como sobre a forma como os agentes vivenciam a tensão entre essas

³⁴⁵ Um bom exemplo dessa descodificação capitalista extrema é a defesa, por teóricos anarco-capitalistas e neoliberais, da venda de órgãos. Como Deleuze & Guattari alertavam, os órgãos na máquina primitiva eram investidos coletivamente, eram “públicos”, enquanto “as nossas sociedades modernas, ao contrário, procederam a uma vasta privatização dos órgãos, o que corresponde à descodificação dos fluxos tornados abstratos” (2010 [1972], p. 189). Assim, a venda privada de órgãos é o caso extremo da descodificação *capitalista* dos órgãos.

lógicas contábeis e o significado que dão à profissão. As normas contábeis constituem não tanto uma “ideologia”, mas uma forma específica de racionalidade importada do econômico. [...] Assim, tende-se a ocultar as finalidades próprias de cada instituição em benefício de uma norma contábil idêntica, como se cada instituição não tivesse valores constitutivos que lhe são próprios (2016, p. 313-4).

Como atenta Chamayou, essa lógica contábil que impera no neoliberalismo é estritamente ligada às concepções econômicas ortodoxas e, de um modo, geral, ao que chamamos de imagem ortodoxa do dinheiro:

Há apenas um princípio, um só padrão-mestre nesse modo de pensar [...]. O critério absoluto de decisão é um número. Uma soma. Conta apenas a quantidade total, independentemente de sua distribuição. Mas por que esse critério, e não outro? Por que tomar como referência o total de valor produzido em vez de, por exemplo, a satisfação sustentável das necessidades sociais? Para isso, a economia neoclássica realmente não traz resposta, contentando-se em repetir circularmente que ela adota o critério porque ele é constitutivo de seu modo de pensar (2020, p. 276, n. 25).

Essa lógica contábil habita o coração da ciência econômica em sua imagem ortodoxa, e, nesse sentido, a “economia” pode ser dita o discurso da axiomática capitalista por excelência, sobretudo na tendência subtrativa. A axiomática contábil da economia ortodoxa torna tudo quantidade abstrata traduzível em dinheiro, inclusive a vida, humana ou não-humana: “Nos tempos da pandemia, alguns economistas ousaram utilizar as análises custo-benefício para calcular o valor monetário da vida e da saúde humanas. *Não se trata de um deslize acidental, mas do formato constitutivo do pensamento econômico dominante*” (BELLUZZO; GALÍPOLO, 2021, p. 30. Grifo nosso). Como atenta Chamayou, nos anos 1970 a abordagem custos/benefícios toma conta do debate gestor, inclusive público, e a lógica do cálculo substitui qualquer lógica regulacionista ou reguladora: “torna-se impossível fixar normas sanitárias incondicionais” (2020, p. 27): “se custa mais caro para a empresa reduzir suas emissões de fumaça que para as vítimas cuidarem de suas doenças respiratórias, então a indústria poderá continuar a poluir. Coloca-se na balança o montante das despesas de saúde *para os ribeirinhos* e o custo que haveria *para o industrial* evitar causá-las. É a inversão de um velho adágio: melhor remediar que prevenir” (2020, p. 260. Grifo no original). Evidentemente, tal lógica contábil aplicada à vida terá resultados que fortalecem as desigualdades próprias ao capitalismo:

Como estimar monetariamente prejuízos causados ao meio ambiente, à saúde ou à vida? Quando a destruição atinge bens mercantis, pode-se medir seu preço. Mas, assim que afeta realidades fora do mercado, o economista não tem mais referências. Na ausência delas, ele terá de inventar procedimentos de estimativa convencional. Nos anos 1970, estimulados pela ascensão da análise custos/benefícios, os economistas debateram a questão e conceberam diversos métodos, mais ou menos absurdos, para estimar quanto vale uma vida. Uma primeira abordagem, a dos ‘rendimentos futuros atualizados’ (*Discounted Future Earnings*, ou DFE), considera que o valor de uma

vida é igual ao total de rendimentos futuros de que a pessoa estaria privada em caso de morte precoce. [...] [Há também] o segundo grande método, a ‘disposição a pagar’ (*Willingness To Pay*, ou WTP), baseado nas avaliações dos próprios indivíduos do ‘bem’ que representa o fato de estar vivo. [...] ‘quanto você estaria disposto a pagar para reduzir seu risco de morte prematura em x%?’. [...] Hábeis cálculos econômicos estimavam em 2006 que uma vida estatística valia exatamente 1.266.037 dólares nos Estados Unidos, mas exatamente 5.245 dólares em Bangladesh (2020, p. 263-7).

Assim, o neoliberalismo intensifica radicalmente um aspecto essencial do capitalismo e, em certo sentido, possui uma maior afinidade com a sua essência (lembremos que Deleuze (2018 [1962b], p. 13) definia a essência de um objeto como a maior afinidade entre a força que o toma e a tendência própria ao objeto). Como atenta Alberto Toscano (2014), nesse sentido, o capitalismo de tipo fordista não constitui, como o é para muitos à direita e à esquerda, o regime capitalista normal, ideal, saudável e pelo qual deveríamos lutar, mas antes um tipo *intermediário* de capitalismo, que não haveria intensificado ainda uma espécie de germe estrutural que esse modo de produção carrega. O dinheiro e sua descodificação progressiva, paralela à descodificação do trabalho, passa por uma mudança quantitativa e qualitativa nesse processo, sendo fundamental para a definição da tendência totalitária do capital. É preciso ter cuidado com a categoria de totalitarismo econômico ou de mercado, entretanto: o essencial não é que todas as relações sejam monetizadas ou levadas ao mercado em sentido empírico e literal; mas que progressivamente mais aspectos da vida tomem a forma monetária e a forma do mercado capitalista, a forma do capital, sendo pensados como elementos de investimento, especulação, produção de valor ao capital etc. (cf. nesse sentido, BROWN, 2015)³⁴⁶.

³⁴⁶ Ainda sobre a tendência “anarcocapitalista” e neoliberal do capitalismo, é válido mencionar o papel das criptomoedas, sobretudo do *Bitcoin*, em uma nova guinada à imagem ortodoxa do dinheiro. Não é coincidência o *Bitcoin* ser utilizado e defendido por libertários, anarco-capitalistas e neoliberais, pois, como aponta Eich (2019), ele surge como parte de uma luta antiga sobre a natureza do dinheiro, tendo evidentes afinidades com a defesa hayekiana da desnacionalização do dinheiro, além de ser construído sobretudo em uma imagem metalista do dinheiro, de tipo mengeriana (cf. DODD, 2014), e se apresentar como sendo de caráter “apolítico” (na verdade, tecnocrático) (PARANÁ, 2020). O *Bitcoin*, como, por exemplo, a MMT, efetivamente aparece como uma “novidade” em teoria e prática monetária em reação à crise de 2008 e ao papel que os bancos centrais e privados tiveram nela e em sua “resolução”, mas ele é uma novidade de teor sobretudo reacionário, que radicaliza a imagem ortodoxa do dinheiro mais conservadora com o auxílio de tecnologias as mais avançadas. Como vários autores salientam, o *Bitcoin*, ao menos até o momento, não poderia nem ser considerado dinheiro, já que não unifica as funções tradicionalmente vinculadas a ele, sendo antes um ativo especulativo. Há debate se o *Bitcoin*, ou alguma outra criptomoeda, poderia vir a se tornar alguma forma de dinheiro, local ou mundial, mesmo se paralelo. Até o momento, entretanto, ele tem tido seu valor “vinculado” ao do dólar, a verdadeira moeda mundial. (cf. a pesquisa de Paraná (2020); e o texto de Campregher: “Moedas digitais – que dinheiro é esse?”, que avança ao pensar a possibilidade de criptomoedas estatais em sentido de maior democratização da gestão monetária que na atual moeda fiduciária e que nas criptomoedas privadas. Esses problemas, entretanto, estão para além de nosso escopo. Disponível em: <https://aterraeredonda.com.br/moedas-digitais-que-dinheiro-e-esse/>. Acesso em junho de 2023).

6.3 Financeirização

Mesmo se a financeirização não fosse parte do neoliberalismo como concebido por seus idealizadores, ele sendo, por essa e outras razões, um “neoliberalismo bastardo” (CHAMAYOU, 2020), é inconcebível abarcar o que é a sociedade neoliberal, bem como o papel do dinheiro nela, sem que o papel crescente da finança seja levado em conta. Assim, Brown cunha o termo “neoliberalismo realmente existente” (2019) para dar conta do neoliberalismo como ele se desenrola efetivamente na sociedade de controle, mesmo se não condiz totalmente à letra do texto de seus teóricos e utopistas. Além disso, como apontam Dardot & Laval (2016, p. 191-2), o neoliberalismo só pode ser entendido como resultado de forças diferentes, com objetivos próprios, que se movimentam *estrategicamente* dentre outras forças, e que em algum momento se aglutinam em um objetivo comum. O neoliberalismo não pode ser entendido como qualquer forma de construção prévia ou “projeto” de um “novo modo de acumulação de capital e de reestruturação do poder de classe capitalista” (HARVEY, 2014) ou de “novo modo de regulação em escala mundial” (DAROT; LAVAL, 2016, p. 192). O neoliberalismo é efetivamente essas coisas³⁴⁷, mas elas não são resultados da “execução de um projeto”, mesmo se, como aponta a excelente pesquisa de Slobodian (2021), o que veio a se chamar neoliberalismo tenha influência teórica e prática de autores (retroativamente tidos como) neoliberais, como Mises, desde os anos 1920. O neoliberalismo realmente existente é um “ponto de encontro a forças até então relativamente dispersas” (DADOT; LAVAL, 2016, p. 192). Em certo sentido, o neoliberalismo realmente existente é impensável sem a financeirização, e, em outro, a financeirização só acontece graças às “operações intelectuais e políticas do neoliberalismo” (BARTHOLD, 2018, p. 108). A financeirização, assim, se torna elemento fundamental do que o termo “neoliberalismo” deve abarcar. Ambos os termos devem ser entendidos de maneira transversal à sociedade de controle. O que unifica os três elementos, financeirização, neoliberalismo e sociedade de controle, é o dinheiro enquanto a institucionalização de uma relação social (HARDT; NEGRI, 2018), sobretudo na dívida. Além

³⁴⁷ Esses focos são os das abordagens marxistas e foucaultianas, respectivamente. “A abordagem neomarxista tende a se concentrar nas instituições, políticas, relações e efeitos econômicos, negligenciando os efeitos de longo alcance do neoliberalismo como forma de governar a razão política e a produção de sujeitos. A abordagem foucaultiana enfoca os princípios que orientam, orquestram e relacionam o Estado, a sociedades e os sujeitos, e acima de tudo, o novo registro de valor e valores do neoliberalismo, mas pouco atenta aos novos e espetaculares poderes do capital global que o neoliberalismo anuncia e edifica” (BROWN, 2019, p. 32). Como Brown coloca, não é necessário optar por uma das teses em detrimento de outra, mesmo se elas não são de todo compatíveis. Deleuze & Guattari, nos parecem, atentam tanto aos elementos normativos, jurídicos, jurídicos e institucionais, como o faz a abordagem foucaultiana do neoliberalismo, quanto aos elementos econômicos de reconfiguração do capital, enquanto marxistas. Especial ponto fraco na análise foucaultiana é a ausência da questão da moeda.

disso, é válido mencionar que a finança contemporânea, por ser altamente automatizada e algoritmizada, movida por Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs), se enreda ao controle em seu sentido tecnológico, tanto como tecnologia de governo quanto como tecnologia em sentido mundano. A dimensão cibernética da finança automatizada, o que poderíamos chamar de *finança maquínica*, determina mundos, vidas, futuros e trabalho sem passar, na maior parte das transações, por uma instância decisória humana. Na financeirização, em certo sentido, o dinheiro se automatiza e toma suas próprias decisões de investimento, formando parte integrante das instâncias de controle social (cf. PARANÁ, 2016).

A financeirização não pode ser vista como algo estranho ao capitalismo, ou que o deturpa. Na verdade, “a financeirização está posta como possibilidade desde a constituição da economia monetária capitalista” (BELLUZZO; GALÍPOLO, 2021, p. 129). A tendência à desterritorialização e à descodificação própria do sistema monetário em particular e da economia capitalista em geral está posta no capitalismo *de direito*, sendo a financeirização um grau mais elevado, que traz, evidentemente, a sua singularidade qualitativa. A financeirização, assim, realiza um maior grau de subsunção da sociedade ao capital: “foi a financeirização que permitiu intensificar a globalização e implicar o conjunto da sociedade no processo de valorização. Os instrumentos do capital industrial (mesmo sob sua forma cognitiva) e comercial teriam sido incapazes de levar a bom termo esse projeto” (LAZZARATO, 2017, p. 144).

Segundo Barthold, em seu estudo sobre Deleuze & Guattari e a financeirização (2018, p. 14; 102; 146), mesmo se os autores faleceram antes de poder ver um completo desenvolvimento do fenômeno, a leitura de sua obra em conjunto com a literatura marxista crítica da financeirização é frutífera, tanto porque eles próprios anteciparam alguns dos argumentos feitos por essa literatura, sobretudo com sua temática da centralidade das relação credor-devedor e do fim do fordismo e desenvolvimento da sociedade de controle, quanto porque sua obra auxilia nos delineamentos da subjetividade própria ao capitalismo financeiro. Deleuze & Guattari, ao anteciparem aspectos centrais da financeirização, teriam sido grandes leitores do capitalismo, e, pelo mesmo motivo, devem ser lidos juntamente com a bibliografia sobre financeirização que foi produzida depois, sobretudo de inspiração marxista. É o que intentamos fazer de forma breve.

Em um primeiro sentido, a financeirização deve ser entendida na esteira da “axiomática de quantidades abstratas” da qual já falamos. Ela é um passo além nessa direção, mais um limite deslocado. Como coloca Lazzarato, a finança tem uma capacidade ímpar de

abstração monetária: “o capitalismo financeiro trata os fluxos, desde os mais arcaicos até os mais modernos ou hipermodernos, a partir da sua tradução em quantidade abstrata de moeda, capturando-os e se apropriando deles sob essa forma” (2017, p. 136). Como ela acontece, entretanto? No que ela difere da “finança” pré-capitalista, como no dinheiro de crédito, bancário?

A financeirização mudou substancialmente o papel das finanças no âmbito da economia e da sociedade. As finanças não consistem mais principalmente em fornecer crédito e investimento à economia como acontecia no contexto de um capitalismo fordista. As finanças permeiam todas as esferas da economia e da vida. Para usar um vocabulário marxista, tanto a produção quanto a reprodução do capitalismo estão diretamente ligadas às finanças ou lógicas financeiras. Eles são, portanto, financeirizados. Em outras palavras, o domínio da produção de mercadorias, bem como suas condições culturais, sociais e subjetivas são financeirizados (BARTHOLD, 2018, p. 103-4).

A “finança”, através de diferentes tipos de contratos financeiros, derivativos, empréstimos, securitizações, fundos de investimento, tende cada vez mais à permear todos os aspectos da produção e reprodução sociais (além da desejante). Em termos marxistas, ela permeia tanto a produção quanto a circulação, fazendo com que mesmo o espaço da circulação se torne terreno de extração de mais-valor. Assim, a lógica da finança perpassa todos os momentos do ciclo do capital: “Vejo [a ‘financeirização’] como uma época na história do desenvolvimento capitalista a partir de meados da década de 1980, indissociavelmente ligada à globalização do capital em suas formas de capital industrial, financeiro e mercantil, em que as características do ‘capital portador de juros’ tomados *in toto* permeiam o processo de reprodução estendida e acumulação do capital em sua totalidade” (CHESNAIS apud PARANÁ, 2016, p. 25). Com a financeirização o papel das diferentes formas de “papéis financeiros” toma um espaço econômica antes não visto, tanto quantitativamente quanto, e sobretudo, qualitativamente, reorganizando toda a economia capitalista:

um processo de reordenação lógica geral da acumulação de capital em prol da valorização financeira, ou seja, de submissão do processo produtivo como um todo aos objetivos e modos de funcionamento desta. Tal processo pode ser explicado contemporaneamente pela i) autonomização da esfera financeira em relação à esfera da produção e ao controle do Estado; ii) pelo fetichismo próprio das formas de valorização do capital de natureza financeira (devido ao seu caráter altamente abstrato e fictício); e iii) pelo crescente poder dos ‘operadores financeiros’ de traçar os contornos e os rumos da economia como um todo, ao decidirem quais agentes, de que países e que tipos de transação podem entrar ou não na mundialização financeira³⁴⁸ (PARANÁ, 2016, p. 24, n. 2).

³⁴⁸ A base de Paraná é Chesnais, que, em sentido mais técnico, coloca: “Classicamente, os autores distinguem três elementos constitutivos na implementação da mundialização financeira: a desregulamentação ou liberalização monetária e financeira, a descompartimentalização dos mercados financeiros nacionais e a desintermediação, a saber, abertura das operações de empréstimos, antes reservadas aos bancos, a todo tipo de investidor institucional” (apud PARANÁ, 2016, p. 66).

Segundo nossa teoria da dualidade monetária, é importante entender que, segundo Lazzarato (2011, p. 35), no capitalismo fordista era o sistema bancário que operava a criação e destruição de moeda (o fluxo de financiamento), mas com o capitalismo neoliberal, financeirizado, a finança passa a ocupar, também, essa posição. Hardt & Negri parecem indicar o mesmo:

a criação do dinheiro é primariamente determinada por instrumentos financeiros. A finança sintetiza todos os modos precedentes (bancos e empresas sustentados por garantias estatais) e acrescenta a eles um meio adicional, “extrativo”, para a criação de dinheiro. Até certo ponto, os instrumentos financeiros geram dinheiro do mesmo modo que os bancos de empréstimo, isto é, emprestando mais dinheiro do que de fato possuem. De modo menos óbvio, mas talvez mais importante, a finança gera dinheiro como as empresas, isto é, por meio da captura do valor produzido socialmente. [...] Hoje, a finança alcançou dominância sobre as demais instituições capitalistas detentoras do poder de criar dinheiro: os Estados, os bancos e as empresas (2018, p. 258).

Assim, não é à toa que a finança se tornará uma determinante dos possíveis e dos fluxos desejanter: “As finanças não são primordialmente sobre valor monetário: são um modo de coordenar o futuro e suas possibilidades emergentes através do design coletivo dos atratores e da distribuição dos fluxos de desejo” (BORDELEAU, 2019, p. 189-90).

Essa tomada pela finança do poder monetário coloca alguns problemas para nossa posição cartalista-deleuzo-guattariana. Mesmo se tomamos o cuidado de não identificar nosso cartalismo (e o “de” Deleuze & Guattari) estritamente com uma teoria estatal do dinheiro, sobretudo se esta for entendida como dizendo que todo e qualquer dinheiro é única, exclusiva e primariamente criatura do Estado, as proposições da MMT, às quais somos simpáticos, podem se ver abaladas pela posição de dominância da finança ou pela financeirização. Com o fim do consenso fordista-keynesiano nos anos 1970, o dinheiro passou por uma transformação de natureza: ele deixa de ser apoiado no princípio da soberania nacional e é ligado à liquidez do sistema financeiro global (COCCO; CAVA, 2018, p. 55). Entretanto, por outro lado, como coloca Paraná, “o Estado orienta-se cada vez mais para garantir a sustentação da valorização financeira” (PARANÁ, 2016, p. 69). Isso só mostra a proximidade histórica entre finança, Estado e dinheiro, mesmo se transformada. Como coloca Lazzarato, “no novo capitalismo de Estado, entre a finança como expressão do poder do capital e como *política* do capital, e a moeda como expressão do poder soberano do Estado, não há conflito, mas convergência. Essa convergência se produz sob a hegemonia do capital financeiro (enquanto capitalismo coletivo), que dita suas modalidades” (LAZZARATO, 2017, p. 109). A financeirização não pode ser entendida se separada da questão do Estado, pois se trata de um único e mesmo sistema de

moeda pública e privada, o que ficou escancarado após a ação dos Bancos Centrais após a crise de 2008: “Nas crises financeiras, o caráter essencialmente ‘coletivista’ da economia monetária da produção, ou seja, do capitalismo, surge no naufrágio financeiro como a tábua de salvação dos mercados privados. As relações entre as finanças públicas, a gestão monetária e o setor financeiro privado não são ‘externas’, de mero intervencionismo. São orgânicas e constitutivas” (BELLUZZO; GALÍPÓLO, 2021, p. 161). Ainda assim, o poder monetário do Estado é enfraquecido pela financeirização, que pode ser entendida como produzindo um “espaço liso monetário” global, para além da jurisdição dos Estados nacionais. Como coloca Dodd, “no capitalismo, o dinheiro tanto *desterritorializa* quanto, por meio das finanças, potencialmente cria seu *próprio* espaço territorial, cujo limite nada mais é do que todo o ‘corpo’ do próprio capital. *In extremis*, essa área seria um espaço sem fronteiras, regulamentação ou controle: um espaço no qual cada um de nós está inserido em uma miríade de pontos – não estável, nunca fixo, sempre impermanente” (2014, p. 233. Grifo no original). O dinheiro estatal, entretanto, fornece um ponto de reterritorialização relativo ao dinheiro financeiro global, de desterritorialização superior. Portanto, justamente por não haver diferença clara entre “finança” e “dinheiro estatal”, ambos se constituindo em movimentos de desterritorialização e reterritorialização, que o âmbito do Estado e de seu poder monetário continua a ter relevância. A questão toda é saber se o poder monetário do Estado tem condições de propor uma desterritorialização superior, ou ao menos forte o suficiente, ou se seu poder monetário é necessariamente territorial em demasia comparado à finança globalizada. Talvez seja esse o caso, o que faria do Estado não o melhor meio de produção de um outro dinheiro, ainda que ele possa ser uma ferramenta da construção de alter-finanças, que sejam ao mesmo tempo mais desterritorializadas que a finança capitalista e que ofereçam reterritorializações mais coletivas e menos privatizantes (voltaremos a esse problema em nosso último capítulo).

A posição que a finança toma na financeirização parece ser o mecanismo mais claro em que se mostra o quanto a antiprodução propriamente capitalista difere da antiprodução despótica ou primitiva. Como vimos, a antiprodução pré-capitalista se constituía como instância de absorção do excedentes externa à produção, como momento posterior. Entretanto, a antiprodução capitalista é imanentizada na própria produção social, quase se identificando com ela (HOLLAND, 1999, p. 67-8). Nesse sentido, a finança da financeirização, enquanto o imiscuir-se da lógica financeira em todos os momentos da produção, circulação e distribuição, no ciclo inteiro da reprodução do capital, deve ser entendida como a forma contemporânea da

instância capitalista de antiprodução, tão ou mais importante do que o fora o Estado. A finança é antiprodução em dois sentidos: primeiro, enquanto instância de absorção do excedente:

a teórica função conferida aos mercados financeiros como alocadores de necessidades econômicas, ao possibilitarem o encontro de compradores e vendedores, tomadores e emprestadores de recursos para viabilizar negócios e a produção econômica como um todo, perde cada vez mais relevância em detrimento de uma lógica crescentemente especulativa a *drenar e concentrar os excedentes da produção social na esfera financeira*, que passam a ser retro-explorados por meio de arbitragem na escala de microssegundos, viabilizada por avanços tecnológicos de ponta (PARANÁ, 2016, p. 150. Grifo nosso).

Em um segundo sentido, e o mais fundamental, a finança enquanto antiprodução imanentizada na própria produção é organizadora da produção:

O capital financeiro não se limita a se apropriar dos fluxos, ele os configura em vistas da sua valorização: as normas de contabilidade impostas pela finança às empresas e às despesas públicas (ao *welfare*) realizam precisamente essa operação, traduzir tal ou tal relação codificada, enraizada em uma produção ou em um serviço, em ‘fluxo’ avaliável segundo os princípios da valorização financeira (LAZZARATO, 2017, p. 146).

Desse modo, como complementa Paraná, é fundamental que não separemos “economia real” da finança, que seria “irreal”: “A financeirização está intimamente relacionada com o processo de reestruturação produtiva [...] Não há aqui uma mera oposição entre indústria e finança, entre produção e usura — como apontam algumas abordagens, mas sim uma reconfiguração sistêmica da própria produção como um todo” (2016, p. 33). A finança está para a “economia real” como a antiprodução está para a produção: uma organiza, comanda e extrai excedente da outra, mas no próprio movimento da “economia real” e da produção. Como colocam Belluzzo & Galípolo,

É uma ilusão imaginar que as relações entre a economia real e a economia monetário-financeira são de oposição e exterioridade. São relações contraditórias, mas não opostas, inerentes à dinâmica do capitalismo em seu movimento de expansão, transformação e reprodução. Aí estão inscritas a concentração e centralização do controle do capital monetário em instituições financeiras cada vez mais interdependentes, que submetem a seu domínio a produção e a distribuição da renda e da riqueza. A pletera de ativos financeiros abrigada e concentrada nas redes de grandes e pequenas instituições apoderou-se da gestão empresarial, impondo práticas destinadas a aumentar a participação dos ativos financeiros na composição do patrimônio, inflar o valor desses ativos e conferir maior poder aos acionistas. A lógica da valorização dos estoques de riqueza financeira passou a comandar o movimento das ‘economias reais’ (2021, p. 171-2).

Evidentemente, como destaca Paraná (2016, p. 33), se a finança se imiscui na “economia real”, ela terá efeitos diretos (ou indiretos) sobre o âmbito do trabalho, da produção desejante e social encarnada no trabalho abstrato, visto que é dele que se extrai os fluxos de valorização do capital. Vimos como isso acontece com a dívida em específico, mas, como apontam Bryan, Martin &

Rafferty (2009), o trabalho é cada vez mais tornado capital, “trabalho-como-capital”, na medida em que diferentes instrumentos financeiros dos mais diversos, como investimentos em fundos, hipotecas imobiliárias e derivativos, adentram o âmbito da reprodução da força de trabalho, ou da circulação. Esse é outro terreno em que a política estatal é intimamente ligada ao funcionamento da financeirização, na forma da taxa de juros:

A reprodução da força de trabalho é em si uma fonte de mais-valor, na forma de pagamento de juros. [...] O trabalho, como o capital, começa a ter suas condições de existência determinadas pela taxa de juros. Da mesma forma, a política monetária do Estado é agora um regulador chave da reprodução do trabalho. Com os capitalistas acessando fundos nos mercados internacionais, essa política agora visa as atividades de consumo/investimento dos trabalhadores, determinando qual proporção da renda é necessária para o pagamento da dívida e o que sobra para o consumo (BRYAN; MARTIN; RAFFERTY, 2009, p. 464).

Essa relação da finança com a reprodução da força de trabalho se dá de modo diferente no Terceiro Mundo e nos Estados Unidos e na Europa, na medida em que o Terceiro Mundo possui uma população que faz menos uso de instrumentos financeiros mais complexos, como derivativos, securitizações, fundos de investimento etc. A forma em que a finança se introduz no Terceiro Mundo é sobretudo o micro-crédito (FEDERICI, 2022; 2018), por vezes misturado à benefícios estatais (cf. GAGO; CAVALLERO, 2019; GAGO, 2018). Entretanto, talvez seja o caso de pensar que o que há nos EUA, por exemplo, hoje, seja indício de uma tendência da reorganização futura da finança e de sua introdução no âmbito da reprodução mesmo em países de Terceiro Mundo – “*De te fabula narratur*” (MARX, 2015, p. 78). Nesse sentido, o que Bryan, Martin & Rafferty colocam tendo em vista sobretudo os EUA, pode ter sua lógica generalizada, mesmo se, como atentam Gago & Cavallero, a finança é um dispositivo abstrato que “aterrija” de modo diferente em diferentes contextos, como, por exemplo, na América Latina (em inglês eles falam que a finança “*hits the ground*” – é antes um míssil do que um avião –, demonstrando a cada uma de suas operações a dinâmica material que as subjaz (GAGO; MEZZADRA, 2017). Os autores colocam que a “financeirização aponta para a necessidade de enquadrar cada vez mais o domicílio [*household*] também como unidade de cálculo financeiro, e não apenas no seu funcionamento interno (contabilidade familiar, por exemplo) mas no seu papel social mais alargado. Os domicílios vivem a contradição de serem capitalistas e não capitalistas ao mesmo tempo” (2009, p. 461-2). Assim, eles apontam a algo que o trabalho de Gago (2018, p. 239-43) identifica como o *cálculo* próprio ao *conatus* dos sujeitos que constroem o neoliberalismo desde baixo (mesmo se os elementos desse cálculo aparecem de modo diferente no Primeiro e no Terceiro Mundos):

existe um conjunto emergente de escolhas a fazer face aos novos produtos financeiros, em particular o surgimento de produtos derivados que permitem às pessoas proteger [*to hedge*] a exposição a riscos relacionados com o seu emprego e o valor da sua casa. Em cada um destes cálculos existem (pelo menos retrospectivamente) escolhas certas e erradas, *exigindo que o domicílio tenha prudência financeira, não só no sentido da prudência, mas na identificação do leque de exposições aos riscos financeiros e em saber geri-los* (BRYAN; MARTIN; RAFFERTY, 2009, p. 462. Grifo nosso).

O que os atores chamam genericamente de “domicílio”, em Gago & Cavallero, ganha contornos de gênero, classe e raça, pois, no mais das vezes, ao menos na América Latina, são as mulheres pobres as que efetuam o “cálculo como *conatus*” neoliberal, ou melhor, do qual o neoliberalismo se aproveita e extrai valor (GAGO, 2018, p 242). O essencial a reter é que a finança adentra o campo da reprodução, entendida tanto como o que o marxismo feminista chama de “reprodução social”, seja ela privada, pública ou mercantil, como no setor do cuidado, quanto como a reprodução ampliada do capital (no limite, do ponto de vista do capital, se trata no final das contas de uma e a mesma reprodução). Os “corpos feminizados” (GAGO, 2020), os sujeitos históricos da reprodução, são os que primeiramente sofrem dessa extração operada pela finança. Essa *extração* é uma forma de exploração da produção social, mas que se dá de maneira diferente do que na exploração do trabalho de tipo fordista. Aqui, *formas de produção* cada vez mais diversificadas, não estritamente capitalistas, são colocadas à serviço da *acumulação* capitalista. A extração de valor por parte da finança coloca, via extração, diferentes circuitos de (re)produção na lógica da acumulação de capital (cf. MEZZADRA; NEILSON, 2015; 2017; GAGO, 2022; NEGRI; HARDT, 2018; 2019). Nesse sentido, com o desenvolvimento do combo de neoliberalismo, sociedade de controle e financeirização, há um crescente interesse pela categoria de *extração*, que substitui, ou melhor, sobredetermina a de exploração. É curioso que a categoria de extração seja utilizada por Gago (2022) para falar da situação do trabalho reprodutivo não pago das mulheres, que difere da exploração do assalariado clássico, enquanto Mbembe (2018a) fale em “corpos de extração” para falar dos escravizados da colonialidade capitalista. Não é à toa, portanto, que com o avanço do capitalismo financeiro se intensifiquem os processos de “feminização do trabalho”, e que Mbembe fale em “devir negro do mundo” para caracterizar a expansão da fronteira que cada vez mais abarca diferentes “corpos de extração”³⁴⁹ (cf. MEZZADRA; NEILSON, 2017, p. 7).

³⁴⁹ Evidentemente, não é o caso de defender, nem mesmo retoricamente, que o trabalhador neoliberal seria uma forma de “escravizado”, no sentido que o fora o escravo colonial-capitalista. Esse discurso não raramente aparece às esquerdas, de forma retórica, metafórica ou mesmo conceitual. Não é essa a nossa posição, nem a de Mbembe, embora o autor identifique algo em comum entre os sujeitos à empreitada escravista e colonial e o “devir negro do mundo” contemporâneo.

No geral, à financeirização do capital e da sociedade corresponde um novo sentido, expansivo, de *extrativismo*, que extrai da vida em suas diferentes formas, humana e não humana, tanto social quanto “natural”³⁵⁰, do comum (HARDT; NEGRI, 2016), riqueza líquida em forma de quantidades abstratas que, no limite, encontram sua forma no dinheiro (cf. GAGO; MEZZADRA, 2017; ARÁOZ, 2016).

Essa extração financeira de valor (de dinheiro) é inseparável do que veio a se chamar de “financeirização da vida”, que deve ser entendida em dois sentidos, um literal, outro metafórico. No sentido literal, como já vimos, os sujeitos são postos à ter que lidar com instrumentos financeiros, nem que seja com a própria dívida, para se reproduzir. No sentido metafórico, há uma “financeirização da subjetividade”, o que faz aparecer, além do empreendedor de si e do sujeito endividado, o personagem do “investidor de si”. Como coloca Brown, com a financeirização, o empreendedor de si foucaultiano não basta, pois o capital humano não é apenas análogo ao capital “empreendedor”, mas é análogo ao capital financeiro:

Como diz Foucault, o sujeito foi submetido à difusão e multiplicação da forma empresarial no corpo social. Hoje, o *homo oeconomicus* mantém aspectos desse empreendedorismo, mas foi significativamente reformulado como capital humano financeirizado: seu projeto é autoinvestir de maneira a aumentar seu valor ou atrair investidores por meio de atenção constante à sua classificação de crédito real ou figurativa, e fazer isso em todas as esferas de sua existência. [...] hoje, o modelo específico para o capital humano e suas esferas de atividade é cada vez mais o do capital financeiro ou de investimento, e não apenas do capital produtivo ou empresarial (2015, p. 32-3).

Ou, como coloca Barthold (2018, p. 113), “as pessoas cada vez mais pensam, se comportam e se sentem como sujeitos financeiros; ou seja, como se fossem traders ou financistas que gerem carteiras compostas por ações, títulos e derivativos no quadro de uma estratégia de investimento”. Há uma “lógica de *subjetivação financeira* dos assalariados. Todo produto torna-se um ‘objeto financeiro’, e o próprio sujeito é instituído como um criador de valor acionário, responsável perante os acionistas” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 352. Grifo no original).

³⁵⁰ ““A conversão das sociedades chamadas “primitivas” às chamadas “capitalistas” transforma a dívida finita em dívida infinita e a Terra em território, onde o único fiador para poder cancelá-la é o próprio corpo endividado e a única garantia é o gasto total das energias terrestres” (CANGI, 2019, p. 133-4. Grifo nosso). Entretanto, sabemos que essa dívida é incancelável dentro dos limites capitalistas.

Nesse devir financeiro da máquina capitalista, ganha particular importância o instrumento financeiro mais inovador da financeirização, o derivativo³⁵¹ (BARTHOLD, 2018, p. 110-3):

A financeirização está ligada ao fato de que as finanças passaram a estar ligadas ao funcionamento da economia e da produção cotidianas. Os derivativos se tornaram o dinheiro do capitalismo contemporâneo. Os derivativos e as finanças funcionam como um instrumento de precificação universal da economia. Qualquer coisa que possa ser precificada é precificada com derivativos. Os derivativos se tornaram o instrumento do capitalismo para medir o valor (BARTHOLD, 2018, p. 111).

Como coloca Barthold, os derivativos, na financeirização, fazem a operação de ligar o futuro ao presente, e é com eles que o capital realiza a sua subsunção real. Bryan & Rafferty (2007; 2012) são os autores que mais tem inovado ao pensar os derivativos dentro da tradição marxista. Mais ainda, eles o fazem pensando o derivativo dentro da problemática monetária. Segundo eles, o derivativo é a primeira forma de dinheiro especificamente capitalista, diferentemente do dinheiro que havia “no capitalismo”, que em forma seria não apenas capitalista, mas seria herdado dos modos de produção anteriores. Além disso, definindo “dinheiro” essencialmente pela capacidade de liquidez, eles afirmam que o derivativo é a forma de dinheiro que liga mundialmente os mercados, a “moeda mercadoria mundial”, visto que a mais líquida³⁵². O derivativo, segundo os autores, além de fazer com que o trabalho devesse capital (trabalho-como-capital) — embora isso seja efeito da financeirização em geral, e não do derivativo em particular -, faz com que o dinheiro se torne capital na mesma medida em que o capital se torne dinheiro. No derivativo, enquanto instrumento de valorização do risco com alto teor abstrato, podendo ter praticamente qualquer coisa como ativo subjacente, desde um barril de petróleo, uma colheita futura, a variação na cotação de uma moeda nacional, o risco de calote em uma

³⁵¹ Um derivativo financeiro é um contrato ou instrumento financeiro cujo valor é derivado do valor de um ativo subjacente. O ativo subjacente pode ser uma ação, um índice de mercado, uma moeda, uma mercadoria, uma taxa de juros, entre outros. Os derivativos são utilizados como instrumentos de gestão de risco, especulação e arbitragem no mercado financeiro. Os derivativos possuem um valor que muda de acordo com as variações do ativo subjacente. Eles permitem que os investidores possam se proteger contra riscos de flutuações de preços, bem como especular sobre essas flutuações para obter lucros. Alguns dos tipos mais comuns de derivativos incluem contratos futuros, opções, swaps e contratos a termo. Os contratos futuros estabelecem a obrigação de comprar ou vender um ativo em uma data futura, a um preço pré-determinado. As opções dão ao detentor o direito, mas não a obrigação, de comprar ou vender um ativo a um preço pré-determinado em uma data futura. Os swaps envolvem a troca de pagamentos com base em variáveis financeiras específicas, como taxas de juros ou câmbio. Os contratos a termo são acordos entre duas partes para comprar ou vender um ativo em uma data futura a um preço fixo. Cf. <https://www.forbes.com/advisor/investing/derivatives/>. Acesso em junho de 2023.

³⁵² Negri & Hardt, embora não enfatizem os derivativos, também pensam a finança como produzindo uma espécie de dinheiro global: “São os mercados financeiros a chave para a criação contemporânea de algo que se assemelhe a uma moeda global, baseada na abstração e na extração (ou seja, na exploração biopolítica) do valor produzido pela vida social como um todo” (2018, p. 259).

dívida etc., temos um dinheiro que faz coincidir o dinheiro enquanto instrumento de reserva de valor e capital enquanto valorização do valor. Como eles colocam,

o efeito dos derivativos é fundir as categorias de capital e dinheiro: trazer liquidez ao mercado de ativos financeiros, *tornando todos os ativos mais como o dinheiro*, e trazer atributos como os do capital para o dinheiro — no limite, *apresentando o próprio dinheiro como capital*. O efeito é quebrar a diferenciação entre as esferas de produção de mercadorias (a chamada economia ‘real’) e a economia monetária (BRYAN; RAFFERTY, 2007, p. 153. Grifo nosso).

O derivativo, assim, é o instrumento financeiro que mais possibilita à finança efetuar o que diz Lazzarato: “o agenciamento financeiro transformou tudo em moeda que age como ‘capital’, em dinheiro que gera dinheiro” (2014, p. 46). O derivativo, nos parece, a partir de Bryan & Rafferty, pode ser dito a monetização virtual de tudo, a capitalização da existência, o meio pelo qual o fetiche do capital se torna extremado, no qual coincidem ao máximo possível o “movimento aparente” e o “movimento real”. A financeirização, assim, parece ser o grau máximo da dívida infinita ao capital.

CAPÍTULO 7 — POR UMA TEORIA DELEUZO-GUATTARIANA DO DINHEIRO

Em nosso último capítulo partimos dos acúmulos dos capítulos precedentes para propor uma teoria original do que é e pode ser o dinheiro a partir da obra de Deleuze & Guattari, indo além do que o que os próprios formularam explicitamente e os conectando à empreitada de um utopismo monetário (cf. DODD, 2012; 2014), pois a dimensão utópica do pensamento de Deleuze & Guattari se dá justamente na ligação da filosofia com os problemas postos pelo seu meio histórico (HOLLAND, 2006b, p. 17; cf. DELEUZE; GUATTARI, 1992 [1991]). Começamos por uma explanação das proposições de Jon Roffe em seu *Abstract market theory*, em que o autor propõe um conceito abstrato de mercado a partir da obra de Deleuze & Guattari, além da pesquisa de Holland, que vai na direção de separar o mercado capitalista do mercado em si. Em seguida retornamos ao tema da troca e pensamos o que poderia ser uma troca pensada por fora da imagem troquista, bem como suas relações com a diferença e a indiferença. Na sequência exploramos a pertinência da distinção empírico-transcendental para uma teoria do dinheiro, indo na direção do empirismo transcendental deleuzeano, para e então propor uma teoria da relação entre o dinheiro e o tempo. Adentramos então o problema da confiança no dinheiro, fazendo recurso à problemática deleuzeana da crença no mundo. Após colocamos a questão deleuzo-nietzscheana tipológica do “Quem?”: quem quer que o dinheiro seja de tal ou qual modo, e o que ela revela sobre a natureza dinâmica do próprio objeto monetário. Dando prosseguimento ao capítulo propomos a ideia do dinheiro como uma máquina abstrata que envolve efetivamente diversos de seus aspectos em consonância e articulação, produzindo um diagrama. Então retomamos a imagem dogmática do pensamento e propomos as características e os postulados da outra imagem do dinheiro, centrada na dívida antes do que na troca.

Nas últimas seções propomos finalmente a questão “O que pode o dinheiro?” para abrir o dinheiro aos seus potenciais de aumento da potência coletiva, acoplando a duplicidade conceitual do dinheiro, com a primazia do fluxo mutante de financiamento, às características do dinheiro moderno esboçadas com o neocartalismo. Além disso, supomos os avanços e as transformações na duplicidade do dinheiro introduzidas pelo regime de endividamento molecular próprio à sociedade de controle e ao neoliberalismo para pensar uma transformação institucional e uma criação de direitos próprio ao regime de trabalho-vida pós-fordista. Assim, ligamos a potência do dinheiro que retiramos da conceituação de Deleuze & Guattari (e do neocartalismo) ao que Negri & Hardt (2018) chamam de “dinheiro do comum”, além de apontar ao que os autores chamam de “comum” (2016) como uma nova superfície de inscrição do

desejo, um *socius* pós-capitalista. É aí que a dívida infinita para com o capital poderia ser invertida em um *crédito infinito* do corpo do comum em relação ao complexo Estado-capital.

7.1 Teorias deleuzeanas do mercado

Jon Roffe tem feito grande progresso na discussão sobre alguns conceitos fundamentais de Deleuze & Guattari, como os de axiomática, quase-causa e superfície de registro (ROFFE, 2016b; 2017a; 2017b) e, o mais importante, tem colocado essa pesquisa para construir um conceito filosófico e abstrato de mercado a partir da obra deleuzo-guattariana (ROFFE, 2014; 2015a; 2016a; 2016c). Eugene Holland (1997; 2006a; 2006b; 2009; 2011), inclusive a partir da obra de Roffe (HOLLAND, 2019; 2020; 2023a³⁵³; 2023b), em uma leitura bastante marxista, tem levado a pesquisa a partir de Deleuze & Guattari na direção de separar o que seria um mercado realmente livre daquilo que é o mercado dominado pelo capital. Essas posições deleuzeanas sobre o mercado nos servem para melhor compreender a natureza do *socius* capitalista, bem como para antever qual pode ser o papel do mercado, e com ele, do dinheiro, na direção de uma transformação social, política e econômica.

Trabalhando a partir do trabalho do filósofo da finança Elie Ayache (cf. AYACHE, 2014), que já utilizava Deleuze, Roffe (2015a) constrói um conceito propriamente filosófico de mercado, abstrato, no sentido etimológico de “destacar, afastar de, puxar fora, separar por força”, “*to draw away from*” (2015a, p. 5); ou seja, é um conceito que abstrai de determinações empíricas de tipo sociológico ou antropológico. Também poderíamos dizer, o que o autor propõe é um conceito transcendental de mercado. Na construção de Roffe, o elemento que é essencialmente do mercado, e que um conceito de mercado não pode negligenciar, é o *preço*, que deve ser distinguido do *valor*, que necessariamente vem após o preço e o avalia cultural, subjetiva e socialmente (“está muito caro”, “muito barato”, “vale a pena”, “não vale a pena”, “(não) vale o preço” etc.). O preço é um elemento totalmente contingente, isto é, não determinado por probabilidade, que é *escrito* e *inscrito* no mercado, este sendo pensado como uma *superfície intensiva de inscrição* do *socius* capitalista. Outra determinação fundamental é que o preço é pensado como um “signo sem significado” (*meaningless sign*), um signo a-significante, enquanto na dimensão do valor, que avalia os preços, aparece o regime

³⁵³ O novo livro de Eugene Holland, intitulado *Perversions of the market*, está para ser publicado ainda em 2023 pela SUNY Press. A pedido nosso o autor nos disponibilizou uma versão prévia do material, que utilizamos em nosso trabalho. Agradecemos imensamente a atenção e a autorização para o uso do texto. (A paginação por nós indicada provavelmente não coincidirá com a paginação do livro oficialmente publicado).

significante. Portanto, o preço faz parte do “ser do mercado”, do mercado enquanto abstrato, enquanto o valor aparece apenas no momento de sua “realização” político-sócio-cultural³⁵⁴.

A proposição de Roffe é baseada em uma reinterpretação da teoria da axiomática de Deleuze & Guattari que a leva em uma direção por eles esboçada mas não completamente afirmada: a de que a axiomática equivale a um regime de preços: “o que Deleuze & Guattari chamam axiomatização, nós simplesmente chamamos precificação. A forma primária de organização social do capitalismo é precificar, e organizar coisas ao redor de preços relativos” (ROFFE, 2016c, p. 8). O que Deleuze & Guattari chamam de “axiomática de quantidades abstratas” é interpretado por Roffe como uma axiomática de preços. Além disso, Roffe (2015a, p. 69-74) tem uma tese forte de que *preços são quantidades intensivas*³⁵⁵. Essa é uma tese que nos coloca diante de um dilema sobre a própria natureza do mercado e de qual é o papel do dinheiro em relação aos preços. Para entendê-la, fazemos um parêntese sobre as noções de qualidades intensivas e extensivas.

Como demonstra Mary Beth Mader (2014; 2017) em sua pesquisa inovadora sobre o conceito de intensidade na obra de Deleuze, o autor propõe uma posição singular no debate que envolve as noções de qualidade, quantidade, intensidade e extensão e que atravessa a filosofia desde a Idade Média, passando por Spinoza e Hegel e desembocando na ciência contemporânea (cf. tb. DUFFY, 2006). Para resumir a história, o conceito de intensidade foi proposto primeiramente como uma solução filosófica para o problema de como uma dada qualidade pode admitir o aumento ou a diminuição de sua intensidade ou grau (algo ou alguém pode ser mais ou menos vermelho, mais ou menos quente, mais ou menos pálido). Enquanto primeiramente se tinha uma separação estrita entre qualidade e quantidade, a intensidade reservada estritamente à noção de qualidade, em certo momento da escolástica “os previamente separados conceitos de intensidade e quantidade são unidos no conceito de uma quantidade intensiva” (MADER, 2014, p. 232). A noção de quantidade intensiva é um desenvolvimento da noção de intensidade que propõe quantificar as mudanças no grau de uma dada qualidade. A partir daqui é importante diferenciar uma quantidade extensiva de uma quantidade intensiva: uma quantidade extensiva se dá por medição de quantidades homogêneas, que podem ser somadas,

³⁵⁴ É importante não confundir o valor de que fala Roffe, ligado à avaliação cultural e subjetiva, com o valor da teoria do valor-trabalho de Marx e dos marxistas.

³⁵⁵ Embora Holland (2019; 2023) concorde com Roffe sobre este ponto, ainda que a sua explicação das razões difira, a posição de que preços são quantidades intensivas, e não extensivas, nos parece ser destoante com a maior parte das leituras do fenômeno econômico via Deleuze & Guattari. É bem verdade que, em geral, esse problema não é efetivamente posto. Para um exemplo de texto que circunda o problema, embora com diferente terminologia, e pensa os preços como extensivos, cf. (MASSUMI, 2020).

subtraídas e divididas sem recurso à heterogeneidade e alteração de natureza. Por exemplo, o comprimento: ao dividir 1m por dois, temos duas quantidades iguais e *homogêneas* de 50cm: os primeiros 50cm são iguais aos segundos 50cm. Da mesma forma, se somarmos 10 cm a 1 m e tivermos 1m e 10cm, esses dez centímetros são homogêneos, *de mesma natureza*, dos primeiros 10cm, ou dos 10cm entre os 50cm e os 60cm. As quantidades intensivas, por outro lado, como assinala Deleuze, se constituem de elementos heterogêneos, são elas mesmas heterogêneas, e não é que não possam ser divididas; elas podem, mas *ao serem divididas elas mudam de natureza*; ou, dito de outro modo, *elas não podem ser divididas sem mudarem de natureza*. O grande exemplo de uma quantidade intensiva é a temperatura: peguemos 30°C; se os dividirmos por dois até pode ser dito que temos duas quantidades de 15°C, mas essas duas quantidades não podem ser ditas homogêneas. Elas medem intensidades heterogêneas. O segundo 15°C difere em natureza do primeiro, na medida em que a cada grau aumentado se está medindo uma temperatura mais quente. Da mesma forma, se somarmos 5°C a 30°C, estes últimos 5°C são heterogêneos, de outra natureza, do que os primeiros graus, entre 0°C e 5°C, ou os de 10°C a 15°C.

Entretanto, como demonstra Mader (2017) a partir de demonstração de Russell (e Deleuze refere em diferentes momentos a Russell sobre esse ponto), as quantidades intensivas podem ser “traduzidas”, “transformadas” ou *convertidas* em quantidades extensivas³⁵⁶. A ciência contemporânea, ao menos em sua encarnação enquanto “ciência régia” (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980e]), tende a apagar as quantidades intensivas em proveito das extensivas, e lidar com as segundas como se estivesse lidando com as primeiras (MADER, 2014, p. 240; 2017, p. 265). Deleuze, entretanto, mantém a posição de que as intensidades, e as quantidades intensivas, possuem uma espécie de excesso diferencial em relação à sua quantificação extensiva, uma realidade experiencial e intensiva que a quantificação extensa não pode captar. Mesmo se essa conversão funcione para os objetivos da ciência, não é o caminho que deve ser seguido pela filosofia. Mudanças em (graus de) intensidade geram um “novo

³⁵⁶ A demonstração de como isso é possível, a partir de Russell, consta em (MADER, 2017, p. 264-8; HOLLAND, 2019, p. 311-12) e está para além de nossos objetivos aqui, mas podemos resumir que se trata de uma conversão de uma série ordinal, em que a “ordinalidade *não* requer unidades idênticas” (2017, p. 265. Grifo no original), em uma série cardinal métrica, e de ordenadas intensivas em co-ordenadas extensivas (MADER, 2014, p. 241). Essa conversão utiliza dois axiomas: “o axioma de continuidade (também conhecido como axioma de Arquimedes) e o axioma de linearidade, que [Russell] refere como os axiomas de *comparabilidade* e de *homogeneidade*, respectivamente. O primeiro estipula que, dados dois termos, um será maior do que outro (mais precisamente, que um múltiplo finito de um será maior do que outro, mesmo que o múltiplo seja desconhecido); o segundo estipula que uma dada quantidade pode ser dividida em (homogêneas) partes iguais” (HOLLAND, 2019, p. 311-12. Grifo no original; cf. 2020, p. 66).

estado qualitativo” e “Deleuze enfatiza a natureza ontológica positivamente gerativa de tais realidades intensivas”. Esses novos estados qualitativos gerados pelas mudanças nas quantidades intensivas, ainda, não são meros produtos da consciência e devem ser afastados de uma explicação fenomenológica (MADER, 2017, p. 267). A intensidade, o regime da intensidade, portanto, é anterior tanto à qualidade quanto à extensão (e à quantidade extensiva); a intensidade é a matriz última e a fonte do sensível, mas não é ela mesma sensível (MADER, 2017, p. 272).

Agora podemos voltar à proposição de Roffe de que o mercado é a superfície intensiva de inscrição dos preços enquanto quantidades intensivas. “Topologicamente falando, uma superfície intensiva é aquela que não é separável dos processos que ocorrem ‘sobre’ ela. Em outras palavras, processo e *topos* estão mutuamente entrelaçados ali. Os preços, portanto, não são apenas escritos, mas constituem ordenadas intensivas, e o processo de precificação pode ser definido, tomando emprestado de Deleuze, como a serialização de quantidades intensivas” (ROFFE, 2014, p. 622). Segundo o autor, a atividade social se dá sobre essa matriz: o mercado, no capitalismo, é “a *matriz intensiva* dos processos estendidos que constituem a atividade social” (ROFFE, 2017b, p. 592. Grifo no original). Como o próprio autor define, “uma quantidade intensiva é ao mesmo tempo um grau de intensidade expresso por uma qualidade (uma certa vermelhidão, uma certa altitude), e uma *qualidade específica da quantidade como tal – quantidade intensiva como ‘quantitatividade’*” (ROFFE, 2015a, p. 67. Grifo nosso). Esse último ponto ainda não havíamos explicitado: a quantidade intensiva é um puro *quantum* de intensidade, que se constitui heterogênea e indivisivelmente. Esse *quantum* entre *quanta*, essa quantidade entre quantidades, entretanto, enquanto intensivo, ainda não se dá no “reino da *quantitas*”, no reino da quantidade³⁵⁷. Este último se estabelece apenas com as quantidades extensivas, na qual as quantidades (extensivas) podem ser comparadas e remetidas umas às outras, serem medidas por padrões externos a si mesmo, enquanto com as quantidades intensivas *cada quantidade é única* (ROFFE, 2015a, p. 67). Roffe, talvez con-traintuitivamente, afirma que os preços são intensivos pois:

Os preços são heterogêneos; sendo quantidades intensivas, cada um deles é único em si. No entanto, um determinado preço envolve sem tornar homogêneos todos os preços de ordem inferior. Envolvidos-envolventes, em seus próprios termos, os preços não estão sujeitos a métricas extrínsecas que seriam capazes de arranjá-los em termos de padrões de medição existentes. Mas, acima de tudo, os preços são quantidades *reais*, quanta do real, e não meras representações ou signos linguísticos (2015a, p. 69. Grifo no original).

³⁵⁷ Estamos parafraseando as categorias de Deleuze & Guattari (2010 [1972], p. 301-2).

Os preços, assim, enquanto signos sem significado, não representativos, mas *quanta* intensivo que se inscreve na matriz do real (capitalista) resistem à codificação (Deleuze & Guattari) e ao Simbólico (Lacan) (ROFFE, 2016c, p. 6). O mercado enquanto superfície de inscrição é, assim, pensado como *o inconsciente do socius capitalista*, e os preços como signos assignificantes impressos nele, que só podem ser acessados por uma avaliação [*evaluation*] que é determinada (inter)subjetivamente, ou seja, os preços (inconscientes) só podem aparecer enquanto valores (conscientes) — da mesma forma que uma impressão passada no inconsciente, ou um sonho, na psicanálise, é a-significante e só adquire significado ao ser acessado e interpretado pela consciência (ROFFE, 2015a). Como já vimos em nosso quarto e sexto capítulos, com a expansão da lógica do mercado para os mais variados setores da vida, com a monetarização e precificação de tudo, se o preço resiste ao código, é através da axiomática que o capitalismo irá se organizar, antes do que pela (sobre)codificação. É essa relação axiomática dos preços entre si o que cria o mercado enquanto esfera autônoma, não como o espaço em que se trocam bens (aspecto que já faz parte da *realização* do mercado), mas como o espaço em que se inscrevem os preços, que se comunicam: “a mudança em um preço é *comunicada* aos outros preços: óleo e laranjas não têm relação direta, mas preços têm” (ROFFE, 2016c, p. 5. Grifo no original).

A proposta de Roffe nos parece útil e interessante, mas é necessário fazer algumas correções. Em primeiro lugar, no mesmo passo que o autor avança ao pensar os preços como quantidades intensivas, nos parece que ele não dá a devida atenção ao fato de que eles precisam ser *também* entendidos como *quantidades extensivas*, isto é, que os preços como quantidades intensivas são convertidas em extensivas. Enquanto quantidades intensivas, como vimos, por exemplo, se adiciono R\$ 5 a R\$ 295, formando R\$ 300, esses últimos R\$ 5 não são o mesmo que os primeiros. Se preços são intensivos, é justo perguntar qual a qualidade que eles indicam um aumento ou diminuição. Se acrescentarmos à equação, além de custos de produção, sobretudo, variações de oferta e demanda, podemos pensar que a qualidade que varia quando um preço sobe ou desce é a sua *desejabilidade* (que não é separável de fatores como o marketing e o papel do imaginário). É aí que o trabalho de Roffe peca, pois ele dá pouco ou nenhum espaço para o desejo em sua teoria do mercado como superfície de inscrição. Se lembrarmos das sínteses do inconsciente lembraremos que a primeira síntese é a de produção, na qual o desejo é emitido enquanto quantidade intensiva e apenas no momento da segunda síntese ele é inscrito na superfície de inscrição. Dessa forma, o que os preços, enquanto quantidades intensivas, inscrevem, é o desejo. Se lembrarmos ainda que o que o inconsciente produz não é inscrito nele

da mesma forma, devemos assinalar uma diferença entre o desejo e o preço. Há, entretanto, uma relação real, que já assinalamos com Klossowski em nosso segundo capítulo, na medida em que o que este autor chama de “emoção voluptuosa” tem uma tendência inerente à circulação, à monetarização e à mercantilização, ou seja, ao menos no capitalismo, à precificação³⁵⁸. Como explica Holland, o preço reflete variações intensivas de desejo: “a diferença entre pagar \$5 e pagar \$10 por um par de sapatos é completamente distinta da diferença entre pagar \$295 e pagar \$300 por um par diferente de sapatos: $\$5 \neq \5 . De modo similar, ninguém pagando \$300 por um par de sapatos compraria 20 pares de sapatos custando \$15 cada: $\$300 \neq \300 . Entretanto, “na superfície de registro do mercado, um par de sapatos de \$300 é evidentemente o mesmo que 20 pares de sapatos de \$15: $\$300 = \300 . Assim, da perspectiva de um investidor, em nítido contraste com a do consumidor, \$ 300 pode ser igual a \$ 300, seja investido em saltos altos *high-fashion* ou em tênis baratos” (HOLLAND, 2019, p. 312; 2023a, p. 94). Preços são simultaneamente quantidades intensivas e extensivas, em que, por um lado, registram flutuações do desejo e, de outro, registram os valores nos livros contábeis do capitalista. “Começa a parecer que a superfície do mercado sob o capitalismo é assimétrica e tem dois lados, um voltado para os consumidores e o outro voltado para os investidores, apenas um dos quais responde ao axioma da homogeneidade segundo o qual um dólar sempre e em toda parte equivale precisamente a um dólar” (HOLLAND, 2019, p. 312; 2023a, p. 94). É aí que opera a axiomatização, através dos axiomas de comparabilidade e homogeneidade, em que se forma um mercado único e homogêneo: “a metrificação estabelece a comparabilidade e a homogeneidade axiomáticas do valor através de todo e qualquer desses sub-mercados – e habilita decisões de investimento a serem feitas sobre essa base” (HOLLAND, 2019 p. 314).

Como destaca Holland (2023a; 2023b; 2020; 2019), o mercado (capitalista) tem um *declive*, ele é assimétrico:

Ao conjunto horizontal de relações diferenciais que compreendem as divisões do trabalho e do lazer no mercado mundial, então, o capital financeiro sobrepõe uma hierarquia de poder binária vertical pela qual a produção e o consumo são obrigados a responder ao imperativo da acumulação sem fim. A primeira e talvez a mais importante consequência dessa sobreposição é que a superfície do mercado capitalista não é uma *tabula rasa* ou um campo de jogo uniforme: ela tem um declive, por assim dizer; é influenciado pela pressão de sempre acumular mais capital, tanto para prevalecer sobre os capitalistas rivais quanto para pagar com juros os fundos

³⁵⁸ Podemos acrescentar que o momento da terceira síntese de *O anti-Édipo*, no qual aparece o sujeito, corresponde ao momento do valor no sentido em que lhe dá Roffe, como o momento em que os preços são avaliados e “interpretados” por um regime (inter)subjetivo, social e cultural regido por valores.

emprestados para fazer investimentos em primeiro lugar, já que os bancos apenas emprestam o principal, não o dinheiro para pagar os juros (2023b, p. 11)

Os preços são intensivos ou extensivos a depender se se está acima ou abaixo deste declive. Esse é outro problema na construção de Roffe: embora ele construa um conceito abstrato de mercado ele acaba por decalca-lo da imagem capitalista ao mesmo tempo em que não dá a devida atenção aos seus elementos especificamente capitalistas (algo que Holland (2019) parece apontar em sua apropriação crítica de Roffe). Lembremos que, para Deleuze & Guattari, o *socius* ou superfície intensiva de inscrição não é o mercado, mas o *capital*-dinheiro, e é na subsunção do mercado a este último que se evidencia o declive em questão. Assim, “ao contrário dos mercados pré-capitalistas, em outras palavras, *a função (axiomática) primária do mercado capitalista não é a produção, troca ou consumo de bens, mas o registro de obrigações e a geração de meios para saldar a dívida infinita*” (HOLLAND, 2020, p. 70. Grifo no original).

Massumi (2020), na contramão de Roffe, tende a pensar os preços como quantidades extensivas³⁵⁹. Ele, entretanto, introduz a noção de “magnitudes intensivas” para falar de uma quantificação que tem um pé no intensivo e outro no extensivo. Acreditamos que esse conceito sirva para salientar a ambiguidade dos preços, que são quantidades intensivas que refletem, por sua vez, flutuações nas quantidades intensivas de desejo, e que são registrados na superfície de registro (mercado) para serem convertidos em quantidades extensivas e homogêneas pelo processo próprio do capitalismo (o lucro, a renda). Recapitulando: na primeira síntese do inconsciente o desejo produz o real por emissão de *quanta* de intensidade desejante; na segunda síntese o desejo é registrado no mercado enquanto preço, que é ele mesmo uma quantidade intensiva, mas que já não é o mesmo que o desejo da primeira síntese (o que o desejo produz não se registra na superfície inconsciente da mesma forma em que é produzido); ainda na segunda síntese, o preço enquanto quantidade intensiva é convertido em quantidade extensiva ($R\$ 5 \neq R\$ 5$ devém $R\$ 5 = R\$ 5$): a superfície de inscrição enquanto tal é intensiva, mas ela admite a conversão em extensão, e é sobre esta que opera a axiomática capitalista. Por fim, sobre o reino dos preços e o regime da axiomática se dá o que Roffe chama de avaliação

³⁵⁹ Massumi (2020) comete um erro categorial ao confundir qualidade com intensidade (e quantidade com extensão). Tanto Roffe (2015) quanto Mader (2014; 2017) e Duffy (2006) salientam a importância de não subsumir um conceito no outro, ao menos a partir de Deleuze. Mader (2014) comenta que Bergson fazia essa confusão, e talvez não seja coincidência o fato de que Massumi, sobre esse ponto, se baseie mais em Bergson do que em Deleuze. Ao separar radicalmente o qualitativo-intensivo do quantitativo-extensivo, Massumi recorre a um conceito “mediador” um tanto miraculante de “magnitude intensiva”, que tem um pé em cada lado da oposição. Embora Massumi parta dessa confusão, o seu uso do conceito de magnitude intensiva nos é útil.

subjetiva — o campo do “valor” — ao surgir o sujeito como resíduo do processo de produção desejante na terceira síntese, de consumo. Para retomarmos as categorias de Marx (2011) que inspiram as sínteses do inconsciente temos então: produção: trabalho e libido na produção do real → distribuição: momento da inscrição dos preços intensivos no mercado relacionados à flutuação desejante³⁶⁰ → circulação: momento da conversão dos preços de intensivos para extensivos que se dá na *compra* e na sua *segunda inscrição*, agora enquanto registro contábil do capitalista → consumo (momento da terceira síntese, em que o sujeito aparece ao consumir o bem comprado e o relaciona às necessidades e valores que, como já demonstrava Klossowski, são determinados social e moralmente).

Outro ponto importante a criticar no trabalho de Roffe é que “por causa de seu foco no mercado em abstrato e isolado de suas encarnações ou determinações sociais, Roffe limita seu relato a fluxos como aqueles que aparecem imediatamente como preços” (HOLLAND, 2019, p. 318). O capitalismo entretanto, é maior que o mercado, e nem todos os fluxos essenciais para o capitalismo são precificados. Assim, *apenas parte* do desejo e do quanta de libido produzido/emitido na primeira síntese é efetivamente registrado como preço. E lembremos que, para Deleuze & Guattari, a descoberta do trabalho abstrato por Marx é a descoberta da libido abstrata por Freud, que são ambas um desdobramento da descodificação e desterritorialização generalizadas. Isso nos ajuda a entender, por exemplo, o porquê do trabalho reprodutivo, legado às mulheres, como apontado por uma série de feministas marxistas³⁶¹, ser não pago, não registrado no mercado como preço, pois a privatização da reprodução no ambiente doméstico e *familiar* faz com que esse trabalho e toda essa dimensão fique para fora do registro da produção social. Essa esfera privada, portanto, não precificada, é especialmente sujeita às recodificações, a neoarcaísmos “pré-capitalistas” com uma função capitalista atual. A produção desejante que é registrada como preço no mercado é sujeita à axiomatização, enquanto aquilo que é registrado como código familiar e patriarcal resiste a ela. Não é à toa que as lutas por direitos pela reprodução social sempre enfrentaram um dilema: deve-se lutar pela precificação desse trabalho (salário), como exigia o movimento político-teórico *The International Wages for Housework Campaign* (cf. FEDERICI, 2019)? Mas isso não seria subsumir mais uma esfera da vida à

³⁶⁰ O preço não equaliza absolutamente a flutuação desejante que se dá na forma da oferta e procura, pois reflete também custos de produção, despesas e lucro.

³⁶¹ Cf., em perspectivas bastante diferentes: (FEDERICI, 2017; 2019; GAGO, 2020), de pano de fundo operária; (BHATTACHARYA, 2019; ARRUZZA; BHATTACHARYA; FRASER, 2019), de pano de fundo socialista e da chamada teoria da reprodução social; (SCHOLZ, 2019), de pano de fundo na chamada crítica do valor, cujo nome mais famoso é Robert Kurz. Embora todas essas autoras tenham contribuições relevantes, nos inclinamos mais às posições de Federici e Gago, enquanto possuímos pouca afinidade com as posições de Scholz.

comodificação e à mercadificação? As autoras afirmavam que entrar no regime salarial era uma forma de reconhecer esse trabalho como trabalho, e que isso seria condição para poder lutar contra ele, fazendo-o se tornar um trabalho como qualquer outro. Outra via, entretanto, é a da socialização (ou mesmo comunização) do trabalho reprodutivo, que o retira da esfera privada da família e o coloca no âmbito público ou comum, seja via comunidade seja via Estado e serviços públicos (na União Soviética, por exemplo, se fizeram experimentos na direção de refeitórios públicos, dentre outras experiências de socialização do trabalho reprodutivo (cf. SCHNEIDER, 2017), e na Argentina, após a crise de 2001, em linha comunitária, o movimento *piquetero* desconfinou, “na prática, a reprodução do lar entendido como âmbito ‘privado’” (GAGO, 2020, p. 154)). Sem querer dar uma resposta ao problema se a melhor via é a da precificação-mercadificação ou da socialização ou comunização (mas definitivamente não é a da privatização familiar), esse aparente desvio pela questão do trabalho reprodutivo é um fundamental *locus* para pensar o papel que o dinheiro pode ter no aumento da potência coletiva e na liberação da produção desejante. Seria melhor que toda a produção fosse registrada como preço? Não nos parece que isso seja possível (esse é o sonho totalitário que confunde a máquina abstrata do mercado capitalista com a sua realização concreta). Acreditamos que o mercado, bem como a acumulação capitalista, necessitam espaços e esferas não precificadas. Entretanto, tanto a natureza da produção desejante e do trabalho abstrato que são registrados como preço na superfície do mercado quanto a natureza daquilo que não é precificado (que é *comum*) podem ser reorganizados de maneira a expandir a potência social. Tanto o mercado quanto o comum tem um papel nessa direção, e não precisam ser entendidos como opostos: justamente por separar mercado e mercado capitalista, é possível pensarmos em algo como um mercado do comum.

Eugene W. Holland tem conjugado uma interpretação marxiana da obra deleuzo-guattariana com a tarefa de separar conceitualmente (e utopicamente) o mercado do mercado capitalista, propondo uma busca de mercados verdadeiramente livres. Essa empreitada, entretanto, deve ser afastada das de ideólogos neoliberais do livre-mercado, exatamente pelo fato de estes autores ignorarem o papel nocivo que o capital tem sobre o(s) mercado(s):

atenção insuficiente é dada pela maioria desses defensores do mercado à dinâmica e aos efeitos da acumulação de capital, pois especificamente os mercados capitalistas não são frequentemente veículos para tomada de decisão distribuída ou inteligência coletiva, mas sim exercícios de estupidez coletiva, como os efeitos da publicidade, consumo excessivo, e a iminente crise ambiental tornam patentemente claro (HOLLAND, 2011, p. 99).

Holland acredita no potencial liberador dos mercados, em seu potencial de descodificação e desterritorialização, e atenta que o capital e sua axiomática tem um papel antes recodificador e reterritorializador. Holland (2011), DeLanda (1996) e Wallerstein (1991) salientam, via Braudel (e Deleuze & Guattari eram leitores de Braudel), contra boa parte da tradição marxista e a maior parte da tradição liberal, que o capitalismo, antes de ser desenvolvido pelo terreno aberto e competitivo do livre mercado, fora desde o início um dispositivo de *anti-mercado* (a categoria é de Braudel).

O capitalismo foi, desde seus primórdios na Itália do século XIII, sempre monopolista e oligopolista. Ou seja, o poder do capitalismo sempre esteve associado às grandes empresas, grandes, isto é, relativamente ao tamanho dos mercados onde operam. Além disso, sempre esteve associado à capacidade de planejar estratégias econômicas e controlar a dinâmica do mercado e, portanto, com certo grau de centralização e hierarquia (DELANDA, 1996, p. 184).

O mercado ou os mercados capitalistas seriam, por definição, não livres, anti-mercado.

Por causa de seu tamanho e influência desproporcionais e seu status de quase monopólio ou oligopólio – o que Braudel chama de *poder de anti-mercado* – as empresas capitalistas tornam-se formadoras de preços em vez de tomadoras de preços: elas são capazes de estabelecer preços de maneira eficaz, em vez de simplesmente responder a eles da maneira que agentes de livre-mercado (tomadores de preço) fazem. [...] Monopólios e oligopólios anti-mercado, no entanto, por causa de seu tamanho, riqueza e/ou influência política, podem controlar o mercado em seu próprio benefício, limitando assim sua dinâmica auto-organizada de acordo com os ditames da acumulação privada — ambos qualitativamente (o que é produzido) e quantitativamente (quanto sobra para o consumo público e privado depois que os lucros são extraídos) (HOLLAND, 2011, p. 132. Grifo no original).

Assim, contra uma equivalência conceitual que atravessa a esquerda e a direita, marxistas e liberais, Braudel insistia que “capitalismo e mercado sempre foram entidades diferentes” (DELANDA, 1996, p. 184), e Deleuze & Guattari “compartilham com Braudel uma apreciação do mercado como uma força positiva na história, desde que o domínio do capital sobre o mercado possa ser eliminado, e esta condição torna as análises marxistas cruciais para seu trabalho” (HOLLAND, 2006a, p. 183). Enquanto o mercado é pensado como uma instância de descodificação, o capital é uma de recodificação e reterritorialização. Braudel se une a Marx no raciocínio de Deleuze & Guattari:

Deleuze e Guattari juntam-se a Marx em sua compreensão do obstáculo que a acumulação privada representa precisamente para a produtividade cada vez maior da produção socializada. Pois *a propriedade privada é o que detém o movimento de desterritorialização, amarrando-o constantemente (via reterritorialização) ao capital mais velho para assegurar sua valorização e possibilitar a apropriação privada do excedente* (HOLLAND, 2006a, p. 193. Grifo nosso).

Tomando essa posição braudeliana sobre o mercado e o anti-mercado (o capitalismo) como pressuposto, Holland intenta separar o (verdadeiramente) livre mercado do que é o

mercado subsumido ou capturado pelo capital. Isso abre uma interessante via para o pensamento do que seria um novo *socius*, pós-capitalista, na medida em que o mercado, ao ser identificado como uma via de descodificação e liberação do desejo, seguindo o movimento histórico da esquizofrenia, seria uma “instituição” a ser preservada para além do Capital. É aí que Holland (2011) propõe a aparentemente paradoxal noção de *comunismo de livre mercado*, no qual o mercado, livre do assalariamento e da dívida infinita, e, portanto, do capital, seria finalmente livre e a sua potência coletiva e agregada (autopoiética) de autorregulação entraria em processo. Um primeiro ponto, portanto, em um debate embebido em ideologia e moralismo que, na história do socialismo/comunismo, geralmente tomou a posição contrária, é que nessa apreensão do comunismo *há mercado*. Ainda, e mais importante para nossos fins, Holland, contra (boa) parte do marxismo, mas apoiado no texto de Marx, afirma que Marx não era contra o dinheiro enquanto tal, e que ele não afirmaria que o capitalismo se desenvolveria do dinheiro *per se*. O dinheiro (e o mercado com ele) é certamente uma condição do capital, mas não é o suficiente para efetivá-lo, sendo indispensável o assalariamento (cf. HOLLAND, 2011, p. 118 ss.)³⁶². Portanto, se o capital não é um desenvolvimento necessário e natural do dinheiro e dos mercados, não é necessário descartá-los ao pensar o comunismo (chamando assim o horizonte utópico de pensamento que nossa filosofia política subentende explícita ou implicitamente). Pelo contrário, o mercado e o dinheiro, separados do poder de recodificação e reterritorialização na acumulação infinita de capital, seriam fundamentais tecnologias de proliferação da diferença, coordenação política e distribuição da riqueza em uma sociedade pós-capitalista³⁶³.

³⁶² “Embora o dinheiro seja claramente uma pré-condição para a compra e venda da força de trabalho, é uma pré-condição necessária mas não suficiente para o capitalismo enquanto tal. Dinheiro e mercados não são as principais pré-condições do capitalismo, trabalho assalariado é: sem trabalho assalariado, sem capital” (HOLLAND, 2006a, p. 186).

³⁶³ “Das muitas confusões que afligem o debate público, provavelmente a mais devastadora é aquela que mistura “capitalismo” e “economia de mercado”, com todos seus correlatos de perguntas mal formuladas e injunções absurdas – por exemplo, a pergunta sobre se a esquerda admitirá, enfim, a “economia de mercado”. Então, vale a pena lembrar que a “economia de mercado” designa uma economia na qual as entidades produtivas operam sobre uma base privada e autônoma, ou seja, fora de toda coordenação centralizada *ex ante*. E nisso se resume a “economia de mercado”. Notamos, a propósito, que nessa definição não há nada definido quanto às formas que a concorrência deveria adquirir. A “economia de mercado” é de fato compatível tanto com a famosa “concorrência livre e sem distorção” quanto com o seu oposto, a concorrência oligopólica e monopolista. De qualquer forma, não é possível passar de “economia de mercado” à “capitalismo” sem interrupções, como se não houvesse diferença entre as duas coisas. Em primeiro lugar, “capitalismo” se distingue de “mercado” por conta da vocação exclusiva das entidades produtivas para o lucro visando a acumulação indefinida de capital – finalidade que não é, de nenhuma maneira, natural e não se encaixa no conceito de “economia de mercado” *stricto sensu*. Este conceito permite, inclusive, conceber um para-além do capitalismo que conservaria “o mercado”” (LORDON, 2010, p. 127). Citamos a tradução do coletivo Máquina Crísica – Grupo de Estudos em Antropologia Crítica (GEAC).

É possível retirar do Marx dos *Grundrisse* uma equação que envolve inversamente o desenvolvimento do dinheiro (e da mercadificação) e o fortalecimento de relações de dominação pessoal: quanto mais um sobe, mais o outro decai. Como ele coloca, no capitalismo

Cada indivíduo possui o poder social sob a forma de uma coisa [o dinheiro]. *Retire da coisa esse poder social e terá de dar tal poder a pessoas sobre pessoas.* Relações de dependência pessoal (de início, inteiramente espontâneas e naturais) são as primeiras formas sociais nas quais a produtividade humana se desenvolve de maneira limitada e em pontos isolados. Independência pessoal fundada sobre uma dependência coisal é a segunda grande forma na qual se constitui pela primeira vez um sistema de metabolismo social universal, de relações universais, de necessidades múltiplas e de capacidades universais. A livre individualidade fundada sobre o desenvolvimento universal dos indivíduos e a subordinação de sua produtividade coletiva, social, como seu poder social, é o terceiro estágio. O segundo estágio cria as condições do terceiro. Por isso, as condições patriarcais, bem como as antigas (justamente como as feudais), declinam com o desenvolvimento do comércio, do luxo, do *dinheiro*, do *valor de troca* na mesma medida em que com eles emerge a sociedade moderna³⁶⁴ (MARX, 2011, p. 106. Primeiro grifo nosso e os ao final da citação no original).

Há uma relação inversa, portanto, entre o poder do dinheiro e as formas de dominação e subordinação pessoais, de “dependência pessoal” (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980e]). Entretanto, vale notar que se o mercado e o dinheiro capitalistas substituem a dominação pessoal é para substituí-las por uma articulação de dominação abstrata do capital e dominação patriarcal na família, bem como por uma nova servidão maquínica, em que se é escravo da máquina capitalista (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980e]). A questão é liberar o potencial descodificador do dinheiro e do mercado desse poder recodificador e reterritorializante do capital, que atravanca o movimento do mercado na acumulação de riqueza velha.

Essa inspiração na separação braudeliana entre mercado e anti-mercado, inclusive, nos parece que joga luz sobre toda uma discussão travada dentro do debate aceleracionista, na medida em que a distinção braudeliana repercute diretamente na interpretação do chamado “fragmento aceleracionista” de Deleuze & Guattari (“*ir no sentido contrário, isto é, ir ainda mais longe no movimento do mercado, da descodificação e da desterritorialização*” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1972], p. 318. Grifo nosso). Contra algumas interpretações aceleracionistas (cf. LAND, 2011), que achatam “mercado” e “capital”, Deleuze & Guattari não estariam afirmando a necessidade de afirmar o movimento do capital — ou do anti-mercado —, antes, *justamente o contrário*: afirmar o movimento do mercado necessariamente passa por negar o movimento do capital, com sua reterritorialização e recodificação. Uma correta interpretação do “fragmento aceleracionista” não nos dá O Capital dominando o cosmos, como quer Land (2011), mas nos leva antes na direção do que Holland batiza de “*comunismo de livre*

³⁶⁴ Devemos a atenção a esse trecho a Holland (2011, p. 101).

mercado”³⁶⁵. O mercado, portanto, é uma “*difference-engine*”: ele produz diferença, na forma da divisão (técnica) do trabalho³⁶⁶ e do lazer, e a expansão, apropriação e centralização capitalistas buscam capturar e anular essa diferença (HOLLAND, 2006b, p. 28).

Como Holland coloca,

o objetivo de combinar os termos livre mercado e comunismo dessa maneira é empregar características selecionadas do conceito de comunismo para transformar os mercados capitalistas para torná-los verdadeiramente livres e, ao mesmo tempo, empregar características selecionadas do livre mercado para transformar o comunismo e libertá-lo de um emaranhamento fatal com o Estado. O conceito é, portanto, projetado para cortar nos dois sentidos: força o marxismo ortodoxo a reconhecer que até agora o comunismo existente caracterizou um Estado autoritário centralizado e que o livre mercado oferece um corretivo essencial para as relações sociais governadas pelo Estado; ao mesmo tempo, o conceito força os defensores ortodoxos do capitalismo a reconhecer que até agora o capitalismo existente produziu inexoravelmente oligopólios e monopólios exploradores que arruinam os mercados livres e que o comunismo oferece um corretivo essencial para a relação salarial na qual a exploração capitalista se baseia (2011, p. xvi).

O autor insiste que o essencial do capitalismo é o assalariamento (e podemos englobar sob essa categoria o *combo* de endividamento e empreendedorismo de si que vimos no sexto capítulo), ou seja, o poder do dinheiro sobre o trabalho alheio. No comunismo (de livre mercado) o dinheiro mantém sua capacidade tendencial de ser um “dissolvente de poder” [*power solvent*] e um “dissolvedor de código” [*code solvent*], mas, com o fim do assalariamento, o dinheiro perde seu momento de (re)introdução do poder (abstrato) e do “código descodificado”. “Cada um carrega no bolso seu poder social em forma de dinheiro, mas é poder apenas sobre a riqueza social disponível em produtos livremente oferecidos para troca, nunca sobre outras pessoas ou sobre a própria força de trabalho” (HOLLAND, 2011, p. 140).

Embora a proposição de Holland por vezes pareça decair em uma espécie de vitalismo de mercado, no qual os mercados, livres do capital, se converteriam automaticamente em uma entidade miraculante de decisão descentralizada e autopoiética que necessariamente produz resultados na direção do bem comum e coletivo, a própria definição do mercado livre como um mercado que desinstitui o assalariamento (em prol de regimes de cooperativas de trabalho, como quer Holland) nos dá o indício de que *não há contradição entre o livre mercado e a sua regulação*.

³⁶⁵ Vale salientar que a conexão da problemática de Holland (2011) com a problemática aceleracionista é de nossa conta e não consta no texto do autor, ou ao menos não nesses termos.

³⁶⁶ Deleuze é explícito ao conceituar como diferenciação o processo de divisão do trabalho (DELEUZE, 2006 [1968a], p. 292-3).

Minha estipulação para o que torna um livre mercado verdadeiramente livre é o inverso do que os ideólogos do ‘livre mercado’ querem dizer com o termo: *significa liberdade em relação ao poder do capital, não liberdade em relação a regulação pelo Estado*. De fato, a noção de que os mercados modernos poderiam funcionar sem a intervenção do Estado é sempre uma cortina de fumaça ou uma ilusão: os mercados sempre foram e sempre serão constituídos e regulados por conjuntos de regras, tanto legais quanto consuetudinárias (HOLLAND, 2023b, p. 28. Grifo nosso).

Wallerstein, baseado em Braudel, afirma que o Estado fora desde sempre tanto um regulador do mercado quanto um garantidor do anti-mercado (do capital):

como regulador, o Estado preserva a liberdade; como fiador, destrói-o. Sua lógica é a seguinte: o Estado como regulador significa controle de preços. A ideologia da livre iniciativa, que sempre foi uma ideologia que serviu aos monopolistas, sempre atacou o controle de preços pelos governos em suas diversas formas. Mas, para Braudel, o controle de preços garantiu a concorrência. [...] Aqui o papel do Estado era conter as forças do anti-mercado. Pois os mercados privados não surgiram apenas para promover a eficiência, mas também para ‘eliminar a concorrência’. Mas o Estado também era um fiador, um fiador do monopólio — na verdade, seu criador (1991, p. 357).

Seria o caso, portanto, de preservar o papel do Estado enquanto um regulador do mercado, e de abandonar seu papel enquanto um garantidor do Capital, que faz com que o mercado deixe de ser livre. Melhor ainda, seria o caso de instituir formas de regulação do mercado que não passem pelo poder de Estado, que sempre fora vinculado aos interesses do capital.

Como vimos em nossa discussão sobre a axiomática, o Estado é pensado por Deleuze & Guattari como uma (a única?) via de realização da axiomática mundial — do mercado mundial, na leitura de Roffe (2015a). Ainda, como sustenta o autor, a regulação do Estado enquanto modelo de realização da axiomática é um momento necessário da própria axiomática: “o mercado é sujeito *de direito* à regulação” (ROFFE, 2014, p. 604. Grifo nosso). O mercado regulado é o único modo de o mercado se realizar. Não se trata de uma fatalidade empírica ou histórica, mas uma condição de possibilidade: “é, portanto, *através* dos Estados que o capitalismo é realizado – não *de acordo com* a regulamentação estatal, mas *por meio dela*” (ROFFE, 2016b, p. 134. Grifo no original). Talvez seja por essa razão que Holland tenha passado de uma compreensão do movimento anticapitalista utópico como indo na direção de um “comunismo de livre mercado” (HOLLAND, 2011) para uma concepção que afirma a

necessidade de uma *nova axiomática*³⁶⁷ (HOLLAND, 2023a; 2023b). A noção de livre mercado é ambígua demais em sua formulação pois dificilmente sai ilesa de uma compreensão do mercado como *desregulado*, na linha dos neoliberais, ou ainda, com a mesma interpretação, por parte de críticos de esquerda. Vale repetir, entretanto: “livre” significa livre do controle do capital. A regulação é necessária não só para impedir o trabalho assalariado como, de maneira mais complexa e indo na direção da “nova axiomática”, para introduzir toda uma série de axiomas, por exemplo, por vias legais, de taxaço, e de mercado, que nos possibilite lidar com as mudanças climáticas (axioma legal: a proibição de combustíveis fósseis; axioma de taxaço: a taxaço, mais ou menos pesada, de atividades que contribuem à crise climática; axioma de mercado: a criação de mecanismos de precificação de emissões etc.), em uma combinação complexa de axiomas que já aponte na direção de uma axiomática pós-capitalista, exatamente na medida em que o *axioma nuclear do capitalismo é negado*, qual seja, a conjunção de fluxo de riqueza privada líquida com fluxo de trabalho desterritorializado e descodificado (abstrato) – o assalariamento –, que resulta em produção socializada e em apropriação privada, convertendo a produção pela produção em produção para o capital (cf. HOLLAND, 2023b).

Um último problema consiste em pensar se o Estado é necessariamente a única via de realização do mercado mundial, se é o único modelo de realização de sua axiomática. Roffe (2015a) relativiza o papel dado por Deleuze & Guattari ao Estado-nação na realização da axiomática contemporaneamente, e afirma que antes de ser o Estado o modelo de realização único há o que ele chama de “estados do mercado”, ou seja, modelos sempre locais de mercados que se relacionam ao mercado mundial único (universal³⁶⁸) por via de uma configuração local e específica de axiomas. Segundo ele, “a regulação é transversal no que diz respeito às distinções entre Estado/empresa, público/privado, macro/micro e importante/mundano” (ROFFE, 2015a, p. 120) e não deve ser reduzida à regulação estatal, sendo, portanto, mais ampla. Acreditamos que o autor tenha feito uma importante descoberta com o que chama de

³⁶⁷ Deleuze & Guattari geralmente falam que a luta se dá em dois regimes: por dentro da axiomática e contra a axiomática capitalista. As duas lutas se fortalecem mutuamente. Entretanto, em uma passagem, os autores admitem a possibilidade de uma luta por uma “nova axiomática”: “A potência das minorias não se mede por sua capacidade de entrar e de se impor no sistema majoritário, nem mesmo de reverter o critério necessariamente tautológico da maioria, mas de fazer valer uma força dos conjuntos não numeráveis, por pequenos que eles sejam, contra a força dos conjuntos numeráveis, mesmo que infinitos, mesmo que revertidos ou mudados, *mesmo que implicando novos axiomas ou, mais que isso, uma nova axiomática*” (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980e], p. 187-8). Holland (2023a; 2023b; 2020) adiciona a possibilidade de pensar essa nova axiomática como uma axiomática pós-capitalista.

³⁶⁸ “a única coisa que é universal no capitalismo é o mercado” (DELEUZE; GUATTARI, 1992 [1991], p. 136-7).

“estados do mercado”, e que esta descoberta pode nos dar alguma luz sobre como instituir um regime de regulação do mercado que prescindia do Estado; além disso, a noção admite a possibilidade de outros modelos de realização capitalistas se instituírem, talvez via plataformas; mas nos parece que *no capitalismo*, na medida em que há uma estrita correlação entre Lei e axiomática, o Estado ainda é estritamente necessário na sua regulação, havendo complementariedade entre Estados e “estados do mercado” na realização da axiomática (o próprio autor afirma que o que talvez tenha se retirado de cena é o “Estado-nação” e não o Estado enquanto tal, embora tal distinção seja difícil de captar (ROFFE, 2015a, p. 118)).

7.2 Troca, diferença e indiferença

Agora é o caso de reavaliar a crítica da troca efetuada por Deleuze & Guattari e avaliar se é possível e qual seria o sentido de um *conceito não troquista de troca*, na qual ela é submetida à primazia da dívida. Não causa surpresa que Deleuze & Guattari critiquem o conceito de troca e todo o edifício troquista, pois a troca é dita ser inimiga da diferença. Já no início da Introdução de *Diferença e repetição*, na seção sobre “As duas origens da generalidade: semelhança e igualdade”, Deleuze define a *troca* como pertencendo ao regime representacional da generalidade, e não da repetição (e, portanto, também não da diferença):

A troca ou a substituição dos particulares define nossa conduta que corresponde à generalidade. [...] a repetição só é uma conduta necessária e fundada apenas em relação ao que não pode ser substituído. Como conduta e ponto de vista, a repetição diz respeito a uma singularidade não permutável e insubstituível. [...] Se a troca é o critério da generalidade, o roubo e o dom são os critérios da repetição. Há, pois, uma diferença econômica entre as duas (DELEUZE, 2006 [1968a], p. 19-20).

Viveiros de Castro (2015) salienta a importância dessa crítica da troca e sua oposição ao esquema da diferença e da repetição já no início da obra prima de Deleuze. Para Deleuze, a troca é da ordem da representação, e não da diferença³⁶⁹ — portanto, é da ordem da identidade, na medida em que a “tarefa mais íntima” da representação “consiste em referir a diferença ao idêntico” (DELEUZE, 2006 [1968a], p. 331). A representação, identitária, entretanto, funciona por duas ordens diversas: a da semelhança, qualitativa, e a da equivalência, quantitativa. Holland (1997, p. 530) destaca que essas ordens, de *Diferença e repetição*, correspondem, respectivamente, aos *códigos* e à *axiomática*, de *O anti-Édipo*. Os códigos operam por

³⁶⁹ Foucault vai em direção similar: “todas as riquezas do mundo estão em relação umas com as outras, na medida em que fazem parte de um sistema de troca. De uma representação a outra não há ato autônomo de significação, mas uma simples e indefinida possibilidade de troca” (1999 [1966], p. 246). Foucault está aqui comentando o papel que o mercantilismo teve no longo e lento processo que colocou as riquezas e a moeda no domínio da representação; no domínio da gramática geral e da história natural a passagem foi brusca, mas no das riquezas, por estar intimamente ligado à uma prática e a instituições, a passagem foi mais lenta e difícil.

semelhança entre qualidades, enquanto os axiomas, por equivalência quantitativa; ambos submetem a diferença à identidade. A troca na máquina primitiva e na máquina despótica é codificada, conjurada, já na máquina capitalista é axiomatizada. É só no capitalismo que a troca se independentiza da codificação social e devém econômica: troca de (supostos) equivalentes no mercado: “essa aparência de igualdade ou troca igual na superfície do mercado é de suma importância – o mercado simplesmente não poderia funcionar sem ela – e ainda assim é ao mesmo tempo extremamente enganosa” (HOLLAND, 2019, p. 94. Grifo nosso). Contra esse primado da troca, representativa e identitária, Deleuze & Guattari levantam a lógica da dívida, do dom/dádiva, do roubo, imanente e diferencial: “em consonância com os argumentos que subordinam a identidade à diferença em *Diferença e repetição*, Deleuze e Guattari consideram a troca de equivalentes uma forma subsidiária, e sobretudo ilusória ou mistificadora, de dívida – que é uma relação não de equivalência, mas de desigualdade, diferença, ou força” (HOLLAND, 1999, p. 63).

Entretanto, será preciso prescindir de um conceito de troca em absoluto? Será necessário conceder a troca ao paradigma troquista? Não será mais interessante “submeter o conceito de troca a uma interpretação deleuzeana ou ‘perversiva’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 146)? “[C]ontra o tema da troca como síntese sociogenética de interesses contraditórios” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 137), como seria um conceito de troca que habita outra imagem da economia e do dinheiro, que não a troquista? Viveiros de Castro encontra essa possibilidade em sua leitura de *Mil platôs*, na qual o conceito de aliança ganha um novo alcance, intensivo, e adquire primado sobre a filiação (que, segundo o autor, tinha a primazia em *O anti-Édipo*). Viveiros de Castro encontra essa “outra troca” nas economias ditas primitivas:

há troca e troca. Há uma troca que não pode ser dita “*échangiste*” [troquista] no sentido capitalista-mercantil do termo, já que pertence à categoria do roubo e do dom: a troca característica das “economias do dom”, precisamente – a aliança estabelecida pela troca de dons, movimento perpétuo alternado de dupla captura, onde os parceiros comutam (contra-alienam) perspectivas invisíveis mediante a circulação de coisas visíveis: é o “roubo” que realiza a *síntese disjuntiva* imediata dos “três momentos” do dar, receber, retribuir. Pois os dons podem ser recíprocos, mas isso não faz de sua troca um movimento menos violento; todo o propósito do ato de doação é forçar o parceiro a agir, extrair um gesto do outro, provocar uma resposta: roubar, em suma, sua alma (a aliança como roubo recíproco de alma). E neste sentido, não há ação social que não seja uma “troca de dons”, pois toda ação só é social enquanto, e apenas enquanto, é ação sobre uma ação, reação a uma reação. Reciprocidade, aqui, quer dizer apenas recursividade. Nenhuma insinuação de sociabilidade; menos ainda de altruísmo. A vida é roubo (2015, p. 193-4. Grifo nosso).

Esse conceito de troca não pode ser dito “troquista” justamente por ser submetido a uma lógica em que impera o paradigma da dívida, da dissimetria, da *síntese disjuntiva*. Embora Viveiros de Castro encontre esta “outra troca”, que opera por dupla captura de perspectivas, apenas nas sociedades ditas primitivas, inclusive opondo-a à troca mercantil-capitalista, é justo se perguntar se a própria troca capitalista não poderia ser submetida a um tratamento similar, que saia da lógica da “síntese sociogenética de interesses contraditórios” e da troca de equivalentes, própria da imagem troquista, e pense o que de fato ocorre no ato de troca “mercantil”. Pode-se dizer que o mercado capitalista, e a troca que nele se efetua, acompanha necessariamente a “ilusão transcendental” da equivalência e, como salienta Holland (2019, p. 94), não poderia passar sem ela; mas o que de fato ocorre na troca capitalista é de outra natureza, de natureza não equivalentista e diferencial, sob o império da dívida e da dívida infinita.

Nos parece que o conceito de *síntese disjuntiva* é um bom caminho para se aproximar da natureza da troca capitalista: Deleuze usava a noção de síntese disjuntiva para falar “do que é irreduzível à unidade de uma síntese que reuniria termos tornando-os homogêneos³⁷⁰” (DAVID-MÉNARD, 2014, p. 138): “Uma síntese disjuntiva é uma ligação de elementos que são aproximados e postos juntos de uma maneira que inaugura um pensamento ou uma nova forma de existência, graças ao fato de que esses elementos não são homogêneos: *eles não podem ser reduzidos à identidade de uma medida comum*” (DAVID-MÉNARD, 2014, p. 138. Grifo nosso). A síntese disjuntiva opera uma síntese entre termos heterogêneos, séries formadas por termos heterogêneos. Dessa forma, é uma síntese que preserva a diferença: “por mais semelhantes que sejam as duas séries, não é, em absoluto, *por* sua semelhança que elas ressoam, mas ao contrário *por* sua diferença, sendo a diferença a cada vez regulada pelo deslocamento relativo dos termos e este deslocamento sendo regulado pelo deslocamento absoluto do objeto = X nas duas séries” (DELEUZE, 1974 [1969a], p. 235-6. Grifo no original). Se lembrarmos que, como sugeriu Althusser e Deleuze acatou (STOLZE, 1998), o “valor” pode ser entendido como objeto = X, e que o dinheiro cristaliza o valor, temos o dinheiro como o objeto que opera o deslocamento entre as séries, que opera, na troca, a síntese disjuntiva. Assim, os termos trocados são dissimétricos, dessemelhantes, diferentes, não equivalentes, mesmo se aparecem

³⁷⁰ A inspiração do conceito de síntese disjuntiva é o juízo disjuntivo kantiano (cf. DAVID-MÉNARD, 2014, p. 155-6, n. 1. Grifo no original): “Um juízo disjuntivo consiste em atribuir um predicado lógico a um sujeito, escolhendo, entre todos os predicados disponíveis, aquele que convém a esse sujeito, excluindo-se todos os outros. A mesa é ou bem isso ou bem aquilo ou ainda essa ou aquela. [...] Deleuze retoma de Kant o adjetivo ‘disjuntivo’, mas para qualificar com esse termo a ligação — a síntese — efetuada por todo juízo. Para Deleuze, porém, a síntese não liga sujeitos e predicados lógicos, ela liga séries de termos não semelhantes”.

de modo contrário. O que Deleuze fala sobre a importância da diferença nos fenômenos quaisquer pode ser igualmente aplicado a um conceito de troca capitalista liberto da imagem troquista. Vejamos: “Todo fenômeno remete a uma desigualdade que o condiciona. Toda diversidade e toda mudança remetem a uma diferença que é a sua razão suficiente. Tudo o que se passa e que aparece é correlativo de ordens de diferenças: diferença de nível, de temperatura, de pressão, de tensão, de potencial, diferença de intensidade” (DELEUZE, 2006 [1968a], p. 313). Como Deleuze coloca, todo fenômeno “fulgura” num sistema constituído por (pelo menos duas) séries heterogêneas, “ordens disparatadas capazes de entrar em comunicação”: Assim, as séries podem ser: mercadoria e dinheiro, força de trabalho (enquanto mercadoria) e salário (dinheiro), ou uma série tripla: bens de consumo, salário, trabalho. O fenômeno que “fulgura nesse sistema graças à comunicação dos disparatados” é precisamente a troca. Entretanto, ela é, ao menos nesse nível, troca entre intensidades diferenciais. Como Deleuze coloca, a “expressão ‘diferença de intensidade’ é uma tautologia”, a intensidade sendo “a forma da diferença como razão do sensível”: “Toda intensidade é diferencial, diferença em si mesma. [...] cada intensidade é já um acoplamento [...] e revela, assim, o *conteúdo propriamente qualitativo da quantidade*” (DELEUZE, 2006 [1968a], p. 314. Grifo nosso). Lembremos de nossa discussão sobre as quantidades intensivas e extensivas: a quantidade intensiva é o que dá um grau a uma qualidade. Portanto, a diferença intensiva revela o caráter qualitativo de qualquer quantidade, seja ela intensiva, seja ela uma intensiva convertida em extensiva. A troca, *nesse sentido*, preserva a diferença e a intensidade. É nesse sentido que a troca pode ser dita uma síntese disjuntiva.

Entretanto, a troca capitalista-mercantil, a “circulação do valor de troca”, é apontada por Deleuze, em um catálogo de exposição de arte (2006 [1973a], p. 313; 316), explicitamente como um *sistema de indiferenças*. A troca capitalista, com o papel que o dinheiro adquire nela, seria a primazia da *indiferença* sobre a diferença: “a ‘indiferença’ absoluta à diferença qualitativa, concreta, faz parte da vocação do dinheiro como equivalente geral. E, por meio de sua circulação incessante, o dinheiro efetua tal decodificação de fluxos, unificando a multiplicidade de quanta heterogêneos sob a relação abstrata de equivalência quantitativa” (LITAKER, 2014, p. 132); “a indiferença é produzida por aparatos sociais que reduzem a diversidade qualitativa a equivalências quantitativas, como no caso da norma do tempo de

trabalho abstrato³⁷¹” (READ, 2003b, p. 136). Seria essa “indiferença” mera ilusão transcendental? Qual o estatuto dessa indiferença? Em um primeiro lugar pode-se dizer que o “sistema das indiferenças” não difere do primado da identidade, sendo talvez a sua representação confusa e negativa. O essencial é que “indiferença” e “identidade” remetem ambas à representação e perdem de vista a diferença. Portanto, a troca capitalista precisaria abarcar tanto a diferença quanto a indiferença ou identidade. Nesse sentido, a troca não pode ser apenas síntese disjuntiva, mas precisa ser entendida também como *síntese conjuntiva*: Deleuze & Guattari chegam a dizer, de fato, que a síntese conjuntiva é a síntese por excelência do capitalismo, que faz com que tudo seja “conjuntizado” com o capital³⁷² (2010 [1972], p. 298).

O segredo dessa simultaneidade da troca enquanto operação de diferença e identidade-indiferença, síntese disjuntiva e conjuntiva, se dá pela diferenciação entre os dois dinheiros, fluxo de poder de compra e fluxo mutante de financiamento, que vimos no capítulo quarto. Como coloca Deleuze em aula, “aquilo que constitui todo o sistema econômico de base não é em absoluto a troca, senão o fluxo desterritorializado de potência X, criação-destruição e o fluxo territorial de poder de compra” (DELEUZE, 2021, p. 256. Grifo nosso). Um desses fluxos, o (mais) territorializado, deriva do outro, o (mais) desterritorializado: “o fluxo de troca que pressupõe a moeda poder de compra deriva de uma relação diferencial com um fluxo de outra potência” (DELEUZE, 2021, p. 255). Deleuze, concedendo a troca aos troquistas, a define como “aritmética”: “a troca é a aritmética, é o mais e o menos” (DELEUZE, 2021, p. 271). Enquanto aritmética, a troca não pode ser a base do *socius*, que possui uma natureza *diferencial*: “um campo econômico não pode estar definido por uma simples aritmética porque a aritmética é a homogeneidade das quantidades, e *um sistema econômica repousa, pelo contrário, sobre uma*

³⁷¹ Essa “indiferencialização” própria da troca capitalista teria consequências inclusive nos processos de individuação capitalistas: “Tal como o sujeito, o indivíduo liberal é, na verdade, um padrão de identidade, ainda que o liberalismo não pare de se jactar de ser o grande guardião das ‘diferenças individuais’. O indivíduo é o grande operador desta redução igualadora que esvazia a diferença em unidades quantificadas. É desta maneira que ele afirma o seu ‘sucesso’, este é o único modo do indivíduo ser ‘bem sucedido’. Nessa lógica, a única diferença possível seria a da acumulação de quantidades; quer dizer, das quantidades abstratas em forma de moeda que impõem uma valoração redutora a todos os bens” (GUÉRON, 2020, p. 67). Conferir também a crítica da concepção da filosofia como “comunicação” e do diálogo como “troca” em *O que é a filosofia?* (1992 [1991], p. 130). “A filosofia da comunicação se esgota na procura de uma opinião universal liberal como consenso, sob o qual encontramos as percepções e afecções cínicas do capitalismo em pessoa” (DELEUZE; GUATTARI, 1992 [1991], p. 191).

³⁷² Pensar a troca como da terceira síntese parece ser a posição de Deleuze & Guattari: a “relação de troca une formalmente objetos parciais produzidos [primeira síntese] e mesmo inscritos [segunda síntese] independentemente dela”. Poderíamos interpretar isso como se a troca fosse, portanto, da terceira síntese, de conjunção, a síntese que é explicitamente colocada como a própria do capitalismo.

heterogeneidade fundamental das quantidades” (DELEUZE, 2021, p. 272. Grifo nosso). Essa heterogeneidade fundamental das quantidades, essa *diferença intensiva indicada por quantidades intensivas de natureza heterogênea*, é a diferença entre os dois dinheiros: poder de compra (salário) e fluxo de financiamento (capital), é a diferença constitutiva da máquina capitalista, a própria relação do Capital. Na máquina capitalista, fundamentada na relação de “troca fraudulenta” (DELEUZE, 2007 [1985b], p. 98), a diferença intensiva própria da relação salarial (ou de endividamento), que “conjuntiza” fluxos monetários de potência heterogênea, é transferida para toda a relação de troca entre mercadorias, na medida em que em cada mercadoria se insinua a diferença inerente ao mais-valor. Assim, toda a troca supõe uma inequivalência de direito, mesmo se traz necessariamente a ilusão transcendental de equivalência, que já estava presente no assalariamento³⁷³. Desse modo, a troca monetária é simultaneamente um veículo de diferença, no mercado (como quer Holland), quanto um veículo da identidade, formadora do “sistema das indiferenças”, na medida em que é submetida ao jugo do capital e da ilusão monetária do equivalente geral: não é o dinheiro que torna tudo equivalente e “indiferente”; nem a troca enquanto tal; mas é o capital, enquanto submete o campo econômico à medida do (mais-)valor — “O Capital é o referente da equivalência generalizada do trabalho e dos bens [...]. O Capital esmaga sob sua bota todos os outros modos de valorização” (GUATTARI, 2012 [1992], p. 41). A troca monetária capitalista na forma do poder de compra é uma síntese *conjuntiva*, na medida em que transforma a diferença intensiva em extensiva, quantitativa. Nesse sentido, a relação salarial pode ser encarada *também* como uma relação em que o dinheiro efetua um papel de “poder de compra”, submetendo a lógica diferencial (força de trabalho/salário + capital/fluxo de financiamento, com diferença de potência entre ambos) à lógica aritmética: (mercadoria (força de trabalho) <=> dinheiro). Essa relação de poder de compra supõe uma síntese *disjuntiva* que se dá na diferença de potência entre o fluxo mutante de criação monetária e o fluxo de poder de compra (“capital” e “trabalho”), diferença que se imiscui em toda a troca capitalista, na medida em que a não equivalência passa às mercadorias que se realizarão ao serem convertidas em equivalentes pelo poder de compra. Toda troca capitalista, seja entre mercadorias genéricas, seja salarial, opera em dois níveis, um disjuntivo e um conjuntivo: é disjuntiva enquanto opera como fenômeno

³⁷³ Jameson parece ir nessa direção: “Toda a primeira parte [de *O Capital*] pode então ser entendida como um ataque indiscriminado à ideologia do mercado ou, se preferir, uma crítica fundamental ao conceito de troca e, de fato, à própria equação de identidade como tal” (JAMESON, 2011, p. 17). (Encontramos primeiramente este trecho indicado por FLECK (2012)). Agradecemos a conversa com Gláucia Campregher a respeito deste ponto.

fulgurante de séries heterogêneas (mercadorias de diferente valor); é conjuntiva enquanto as diferenças intensivas de valor, produzidas pela relação de mais-valor, são aplainadas sob a ótica homogeneizante e valorizante do capital. Há diferença intensiva de valores e identidade extensiva do valor. A troca capitalista carrega ambas, e a impossibilidade da imagem ortodoxa captar efetivamente os dois momentos em simultaneidade é apenas reflexo de sua incapacidade de captar a relação do Capital.

7.3 Do empírico e do transcendental no que concerne ao dinheiro e do dinheiro no empirismo transcendental

Um problema fundamental na pesquisa sobre a natureza do dinheiro se dá em produzir um conceito que dê conta da diversidade empírica e histórica de suas formas, tão díspares. Dodd argumenta que é impossível chegar a uma resposta *empírica* satisfatória à pergunta “o que faz das diferentes coisas que chamamos de dinheiro, dinheiro?” (2014, p. 6). Assim, em linguagem kantiana, diferenciamos o transcendental do que é empírico, sempre com o cuidado de não “decalcar o transcendental a partir dos caracteres do empírico” (DELEUZE, 1974 [1969a], p. 101). Em outra linguagem, utilizada sobretudo no debate dialético marxista e hegeliano, mas não apenas nele, se opõem o que é “lógico” ao que é “histórico”³⁷⁴ — Schumpeter (1964, p. 92), por exemplo, distingue entre teorias que apresentem uma origem histórica do dinheiro, e teorias que apresentem uma origem lógica, e salienta a importância de distinguir os dois procedimentos. Em ambas estas formas de colocação do debate a primazia conceitual fica para o lado do transcendental e do lógico, e o empírico e o histórico são tidos como campos de contingência extra-conceitual³⁷⁵. Assim, nesse campo de pesquisa lógico-transcendental sobre a origem do dinheiro, não devemos nos satisfazer com pesquisas simplesmente empíricas sobre o funcionamento de diferentes dinheiros, ou pesquisas históricas sobre as origens e desenvolvimentos do dinheiro. Como coloca Schumpeter, “nenhuma teoria do dinheiro pode ser refutada pela demonstração da falsidade de quaisquer afirmações de seu autor sobre a história primitiva do dinheiro, e nenhuma teoria pode ser provada como correta por uma

³⁷⁴ Cf. a oposição tb. em (LORDON; ORLÉAN, 2007, p. 7). O “lógico” também pode se opor a algum sentido genérico de “prático”, como em “o gasto *logicamente* vem *primeiro*, antes do governo obter impostos ou vender títulos” (WRAY, 2014, p. 29. Primeiro grifo nosso e segundo do autor).

³⁷⁵ O próprio Deleuze aproxima ou equivale o “empírico” e o que chama de “história no presente” (DELEUZE, 2007, p. 160). Não sabemos dizer até que ponto a equivalência entre “transcendental” e “lógico” se sustenta, mas ao menos em um nível heurístico ela é válida. Read (2003b, p. 76) estabelece de passagem uma correlação ou mesmo uma equivalência entre um sentido transcendental (“condição de possibilidade”) e um sentido “lógico” (ambos em oposição a um sentido cronológico).

demonstração da correção de tais afirmações por seu autor” (SCHUMPETER apud DODD, 2014, p. 16). Talvez seja essa a razão de Keynes, mesmo após um mergulho “babilônico” na história arcaica do dinheiro, ter concluído “que a origem do dinheiro não era particularmente importante” (GRAEBER, 2014, p. 73). Ao separar as origens históricas do dinheiro de seu real funcionamento *hoje*, estamos exigindo uma pesquisa de natureza transcendental ou lógica. Como o dinheiro funciona? Quais as suas condições de possibilidade?

Assim, uma versão sofisticada da teoria da emergência do dinheiro via escambo, diante das críticas advindas da história e da antropologia, poderia alegar, sobre o esquema do escambo, que não se trata de uma teoria sobre a origem histórica, mas sobre o funcionamento lógico ou sobre as condições transcendentais do dinheiro. É aqui, portanto, que o verdadeiro embate acontece. O escambo, nesse sentido, não seria um mito de origem, mas o elemento transcendental das teorias ortodoxas do dinheiro. Do ponto de vista das teorias baseadas na dívida que vimos ao longo de nosso trabalho, o problema dessas teorias está em transmitir infundadamente ao transcendental as características do empírico: na experiência do dinheiro ele parece substituir uma troca direta, que seria sua condição de possibilidade, portanto a troca é elevada à elemento transcendental. Talvez isso revele parte da história, mas certamente não toda. O elemento transcendental das teorias do dinheiro, mesmo se não anunciado nesses termos, por fim, tem um papel de seleção do empírico, e é a instância julgadora dos elementos empíricos que se enquadram ou não no conceito. Portanto, o escambo ou troca enquanto transcendental determina quais “dinheiros” serão ou não entendidos enquanto dinheiro. A concepção ortodoxa, nesse sentido, acaba tendo um conceito bastante restritivo em relação a formas de dinheiro não convencionais, ou seja, que não tenham na troca a sua função aglutinadora.

Dodd (2005; 2007; 2014), a partir de Simmel (2011) e contra uma tendência empiricista na sociologia e antropologia do dinheiro, que tende a vetar a construção de um conceito coerente de dinheiro por causa de sua disparidade empírica, propõem pensar o dinheiro como uma *ideia*, uma ideia reguladora da razão em sentido kantiano (como a Alma, Deus e o Mundo), que, enquanto ideia, não pode existir empiricamente. “Essa ideia de dinheiro apresenta o limite conceitual contra o qual todas as miríades de formas de dinheiro podem ser compreendidas, por mais diversas que sejam” (DODD, 2014, p. 48). Isso não proibiria pensar um conceito de dinheiro, mas, pelo contrário, possibilitaria abarcar sob um conceito unitário a diversidade empírica dos dinheiros.

A análise de Simmel pode abranger argumentos sobre a diversidade do dinheiro porque funciona em um nível genérico. Como ideia, o conceito de dinheiro de Simmel apresenta um limite conceitual contra o qual todas as formas de dinheiro se desenvolvem e tomam forma, por mais diversas que sejam. Para Simmel, o dinheiro em sua forma mais pura é infinitamente fungível: pode ser trocado por tudo e qualquer coisa. O dinheiro, portanto, serve como um meio universal de quantificar o valor. Mas, quando concebido dessa maneira, o ‘dinheiro’ *nunca pode existir empiricamente* (DODD, 2005, p. 409. Grifo no original).

Zelizer, em resposta a Dodd, afirmou que esse modo de conceituar o dinheiro ofereceria um “coerente *campo de variação* em vez de um fenômeno invariante e unitário” (ZELIZER apud DODD, 2007, p. 289. Grifo nosso). Dodd acrescenta: “empiricamente, o dinheiro é de fato um campo de variação. Mas esse campo só pode se tornar coerente se desenvolvermos um *conceito* de dinheiro que seja invariante e unitário” (2007, p. 289. Grifo no original). Essa oscilação entre a diversidade empírica e a unidade conceitual, unidade da ideia transcendental, pode ser resolvida com o recurso ao empirismo transcendental de Deleuze. Propomos pensar, levando o raciocínio transcendental de Simmel e Dodd para o empirismo transcendental deleuzeano, esse campo do dinheiro como um campo transcendental em que se atualizam e se individualizam diferencialmente as empíricas manifestações do dinheiro, em que um “conceito unitário” de dinheiro diz ao mesmo tempo da diferença (variação) do campo transcendental (ou do plano de imanência) monetário. “O conceito de dinheiro de Simmel fornece uma base ideal para tratar o dinheiro como uma categoria genérica. Como tal, fornece a superfície plana na qual os contornos complexos da paisagem monetária contemporânea podem ser mapeados” (DODD, 2005, p. 409). Nesse sentido o dinheiro enquanto ideia é uma estrutura transcendental (o que Deleuze & Guattari chamarão também de *máquina*), e, portanto, é *virtual*:

Talvez o termo ‘virtualidade’ designasse exatamente o modo da estrutura ou o objeto da teoria, mas com a condição de retirarmos dele todo caráter vago; porque o virtual tem uma realidade que lhe é própria, mas que não se confunde com nenhuma realidade atual, com nenhuma realidade presente ou passada; ele tem uma realidade que lhe é própria, mas que não se confunde com nenhuma imagem possível, com nenhuma ideia abstrata. Da estrutura, diremos: *real sem ser atual, ideal sem ser abstrata*. [...] Extrair a estrutura de um domínio é determinar toda uma virtualidade de coexistência que preexiste aos seres, aos objetos e às obras desse domínio. Toda estrutura é uma multiplicidade de coexistência virtual (DELEUZE, 2006 [1967c], p. 231. Grifo no original).

O dinheiro, portanto, é uma virtualidade diferencial, um campo de variação imanente em que se atualizam diferentes dinheiros empíricos e históricos. E essa variação e essa diferença *importam*. Zelizer argumenta que “a multiplicidade do dinheiro decorre das formas diferenciadas com que lhe atribuímos significados sempre que está em nossa posse” (DODD, 2005, p. 400). A autora diz que a variedade antropológica de modos que o dinheiro é

diferencialmente imbuído de significado (o que ela batiza de “*earmarking*”) impossibilita falar de um dinheiro único e impessoal, e nos leva a falar antes de dinheiros (*monies*). Por exemplo, quando reservamos certa quantia de dinheiro para comprar um presente, ou quando guardamos certa quantia de dinheiro que recebemos de presente para uma compra especial. Assim, a autora sintetiza sua tese no *dictum* “nem todos os dólares são iguais”. Se lembrarmos a discussão sobre os preços enquanto quantidades intensivas, temos aqui uma dimensão intensiva do dinheiro. Enquanto Zelizer pensa sobretudo os modos de relação diferenciados das pessoas com o dinheiro, Hart (2000), por outro lado, argumenta na tendência de vetar a construção de um conceito unitário de dinheiro através do recurso à emergência contemporânea de moedas alternativas, eletrônicas, virtuais, locais, comunitárias, de tempo etc. (cf. DODD, 2005). Entretanto, a partir do empirismo transcendental, não é o caso de deduzir dessa multiplicidade de dinheiros e de modos de se relacionar com ele(s) uma impossibilidade de produzir um conceito: via Simmel e, sobretudo, via Deleuze, o dinheiro é antes esse campo de variação em que se opera a quantificação de valores qualitativamente heterogêneos. *O dinheiro não é e não pode ser simplesmente empírico*. De outro lado, entretanto, como no neo-kantismo de Simmel³⁷⁶ e no empirismo transcendental de Deleuze o transcendental não é uma forma fixa e transhistórica, mas uma dinâmica sujeita às condições de possibilidade históricas, empíricas e sociais, o dinheiro também não pode ser fixo e transhistórico. O dinheiro embaralha a separação estanque entre o empírico e o transcendental.

Como Dodd (2014, p. 390-1. Grifo nosso) intui, evocando um paralelo com a questão foucaultiana em *As palavras e as coisas* — “O que é o homem?” -, há na questão do dinheiro, necessariamente, uma confusão, paradoxo ou contradição entre o empírico e o transcendental, em que o dinheiro aparece simultaneamente fora e dentro do reino dos valores, “*está tanto fora da esfera do valor econômico como a sua medida externa e dentro dela como um valor em si*

³⁷⁶ Existe algo de Simmel que já aponta na direção do empirismo transcendental, na medida em que, enquanto sociólogo, abre o campo transcendental a processos dinâmicos históricos, econômicos e sociais. Simmel, enquanto neo-kantiano, criticava toda interpretação dualista (mente x corpo; forma x conteúdo; objetivo x subjetivo) do empreendimento de Kant, elevando a experiência a um patamar transcendental na medida em que a função sintética da razão pertenceria a uma terceira categoria, para além da oposição estrita entre objetividade e subjetividade e entre razão e sensibilidade. (Nesse sentido, a crítica de Kamolnick (2001) a um suposto dualismo da teoria social de Simmel perde de vista o quanto o seu neo-kantismo diferia das leituras idealistas e subjetivistas de Kant). Assim, Simmel podia expandir para além dos limites do próprio Kant a categoria do a priori. Segundo Simmel, “o sistema do a priori deve se tornar mais flexível, desenvolvendo-se junto com o avanço do conhecimento. Deve atribuir “a cada domínio de experiência suas normas e formas gerais”. Em várias ocasiões, Simmel tentou desenvolver novos postulados a priori para tipos específicos de conhecimento, como o conhecimento histórico ou o conhecimento social” (PODOKSIK, 2014, p. 12).

mesmo”, como medida universal dos valores e como mercadoria particular, como fixidez e como fluxo, como medida e como medido. O dinheiro aparece, na leitura simmeliana de Dodd, como uma forma dinâmica transcendental que efetua a passagem, sempre transformada e transformável, entre o empírico e o transcendental. Para Simmel, “o valor das coisas se separou dos objetos e adquiriu uma existência independente e condensada no dinheiro como um substituto para a pura potencialidade de qualquer valor” (MARKOWSKA, 2018, p. 491). Assim, o dinheiro é a encarnação do processo de valorização do “ser” ou da realidade, *é o plano em que a realidade valorizada e o sujeito valorizante se encontram*. Simmel (2011), dentro do “paradigma da modernização” (KARALUS, 2018), extrai toda uma filosofia da subjetividade e da cultura moderna a partir do dinheiro, tanto através da pergunta transcendental “Como o dinheiro é possível?” como a partir da questão correlata e inversa, também transcendental, “O que o dinheiro possibilita?”. Propomos radicalizar o neo-kantismo de Simmel, pela lente do “realismo monetário pós-estruturalista” de Dodd (APPEL, 2015b), na direção do kantismo selvagem de Deleuze, e fazer com que o dinheiro se torne o crivo “empírico-transcendental” entre o sujeito transcendental e o sujeito empírico. Ainda, passando do empirismo transcendental ao materialismo transcendental, o dinheiro se torna (um)a forma não apenas de acesso ao, mas de produção do real, ainda que não seja a única. Devido à extensa e intensa mercantilização e monetização próprias da máquina capitalista, entretanto, ele se torna uma das principais dessas formas.

No empirismo transcendental deleuzeano, em sua singular leitura de Kant, é o tempo o que opera ligação entre o empírico e o transcendental: “Como a existência só pode ser determinada no tempo, como existência de um eu (moi) passivo, então o *Je* e o *Moi* se encontram separados pela linha do tempo. Essa concepção do tempo possibilita distinguir, no interior do sujeito, entre um eu transcendental e um eu empírico” (RODRIGUES, 2009, p. 79). Essa imanência mútua entre Sujeito e tempo faz com que a “forma do tempo” seja interiorizada, se tornando “forma de interioridade” — “Kant definia o tempo como forma de interioridade, no sentido em que somos interiores ao tempo”. Assim, “a única subjetividade é o tempo, [...] e somos nós que somos interiores ao tempo” (DELEUZE, 2007 [1985b], p. 103). O empirismo transcendental “recusa radicalmente o caráter primeiro do sujeito e afirma o *primado da própria experiência do tempo*, que não é dada a um sujeito que a ela preexistia” (RODRIGUES, 2009, p. 79-80. Grifo no original). A forma do tempo, portanto, efetua a passagem do transcendental ao empírico e vice-versa. Como sugere Rodrigues, a partir da leitura de Hume por Deleuze,

esse aspecto do empirismo transcendental é intimamente ligado à teoria deleuzeana da *instituição*, na qual estas são meios (sociais) oblíquos de realização de tendências ou instintos humanos: a forma do tempo só adquire um caráter atual na instituição, que realiza diferencialmente as tendências ou instintos³⁷⁷. O sujeito transcendental é constituído na e pela forma do tempo, portanto, pela instituição — o tempo é *determinável*, como diz Deleuze, e, nesse sentido, é a instituição que o determina. A forma do tempo, portanto, é virtual e não estática, é um transcendental dinâmico. A criação institucional, enquanto produção e criação de modos de vida, de meios positivos de realizar as tendências ou instintos, modifica o próprio sujeito transcendental, que é sujeito ao tempo e, por fim, à história³⁷⁸. O dinheiro, nesse sentido, funciona como a forma do tempo (Simmel afirmava que ele era a “forma do desejo” (KAMOLNICK, 2001; MARKOWSKA, 2018), que faz a passagem entre o empírico e o transcendental: a dobradiça, o ponto dinâmico de subjetivação. E se o dinheiro tem uma natureza transcendental na formação do sujeito (moderno), como quer Simmel (2011), então ele próprio está aberto para a construção institucional e, através dele, para a reforma ou revolução da subjetividade, que é monetária, e das “formas de vida” (SIMMEL, 2011) que ele proporciona. O dinheiro é, assim, ele mesmo, uma forma de vida (MARKOWSKA, 2018).

Resumindo: ligamos a função transcendental do dinheiro na produção da subjetividade moderna (afirmada por Simmel), com o empirismo transcendental de Deleuze, que afirma que a “forma do tempo” se efetua na instituição enquanto modelo de atualização das tendências e instintos (RODRIGUES, 2009). A instituição determina a forma do tempo: “toda instituição impõe uma série de modelos a nosso corpo, mesmo em suas estruturas involuntárias, e dá à nossa inteligência um saber que possibilita a previsão e o projeto” (RODRIGUES, 2009, p. 82). Propomos pensar o dinheiro como a instituição eminente da modernidade capitalista nessa relação paradoxal entre o empírico e o transcendental, como o realizador por excelência da forma do tempo para o sujeito transcendental, que é dinâmico (histórico).

A relação entre o dinheiro e o tempo, ainda, não tem nada de arbitrária, como veremos na próxima seção. O próprio Deleuze diz explicitamente: “dinheiro é tempo” (2007 [1985b], p. 98; cf. p. 99). O dinheiro, como sugere Visser a partir de Simmel e Bourdieu, é um elemento

³⁷⁷ Sobre a importância da noção deleuzeana de instituição (cf. CORRÊA, 2021).

³⁷⁸ Esse kantismo empirista de Deleuze é próximo ao kantismo historicista de Foucault de *As palavras e as coisas* e *A arqueologia do saber*, mas enquanto o primeiro pensa em instituições e em condições da experiência real, o segundo pensa em *epistemes*, que constituem o *a priori histórico* do saber.

central na nossa “capacidade projetiva” (2017, p. 66), da nossa capacidade de projetar no tempo, de ser no tempo, de se subjetivar (já que, como visto, o sujeito é interno ao tempo). Visser (2017) atenta como a crítica de Bourdieu ao *homo economicus* das teorias liberais afirma que estas perdem de vista o fator histórico e institucional que faz com que os sujeitos se constituam como agentes econômicos que se projetam no tempo em direção a um futuro abstrato, e que não é um sujeito transcendental econômico dado de uma vez por todas e a-historicamente o que possibilita a agência econômica em sentido estrito (descodificado). É no dinheiro, portanto, que se dá a subjetivação temporal capitalista. Entretanto, essa subjetivação temporal-monetária não é sempre a mesma, não é distribuída de maneira uniforme. Ponto fundamental, retomando a ideia do dinheiro como um campo transcendental em que se atualizam diferentes formas empíricas e no qual se subjetivizam os agentes, é que “para além de uma expressão geral da vida mental e psíquica, com o dinheiro na modernidade existem experiências *diferenciais*, marcadas pelo acesso a determinadas condições e modos de ação” (VISSER, 2017, p. 67. Grifo no original). Essa diferença na experiência, portanto, é determinada por fatores de classe, tanto no sentido “liberal” do termo, em que se definem as classes pelo nível de renda, quanto no sentido marxista, em que elas são definidas pelo acesso a capital ou, pelo contrário, pela disponibilidade apenas da força de trabalho. Assim, no sentido liberal, as classes altas, médias e médias altas conseguem apreender “o futuro como investimento”, enquanto as classes baixas o percebem com um “caráter emergencial e instável”: “A relação entre vida interior e economia monetária estrutura-se, portanto, segundo padrões diferenciais de classe” (VISSER, 2017, p. 76). Se o sujeito é interior ao tempo e, ao menos na modernidade capitalista, tempo é dinheiro, o sujeito é interior ao dinheiro, e é nele, enquanto campo transcendental, em que se dão os processos de subjetivação e a projeção da existência no tempo, podendo ser abarcado enquanto investimento e futuro ou enquanto urgência e presentismo: “Enquanto os pobres encontram os fins [...] de uso com o dinheiro pré-definidos pelas condições, os ricos dispõem do alargamento do uso potencial do dinheiro” (VISSER, 2017, p. 66). (Na próxima sessão avançamos sobre essa diferenciação nos termos da divisão de classe marxista).

7.3.1 Dinheiro e tempo

É necessário explorar mais essa estranha ideia, tão conhecida e intuitiva, mas que não deixa de causar estranheza, de que tempo é dinheiro ou de que dinheiro é tempo. Como isso é possível? Vamos por partes. Deleuze diz que uma das grandes revoluções filosóficas operadas por Kant foi a de *submeter o movimento ao tempo*. “Até Kant o tempo derivava do movimento.

Ele era secundário em relação ao movimento. Ele era considerado como número ou medida do movimento³⁷⁹” (DELEUZE, s.d. [1988c], p. 52). Kant inverte essa subordinação e, a partir daí, o movimento é submetido ao tempo. Quando o tempo é submetido ao movimento ele é *circular* (a rotação dos astros); é um movimento periódico. Quando o movimento é submetido ao tempo, o tempo se torna uma *linha reta* (s.d. [1988c], p. 52). O que isso quer dizer? Como isso se relaciona com a equação “tempo = dinheiro”? Esse processo e essa revolução filosófica kantiana estão ligados à emergência do tempo abstrato capitalista, correlato do devir dinheiro do tempo e do devir tempo do dinheiro. Como Deleuze insiste: o dinheiro é “da ordem do tempo”, “o tempo sendo dinheiro ou circulação de dinheiro” (DELEUZE, 2007 [1985b], p. 98). Deleuze nunca desenvolve esse ponto sistematicamente, mas fica implícito em seu texto a relação entre a transformação do tempo em tempo abstrato, a submissão do movimento ao tempo e a emergência da economia monetária: “No limite, um tempo aberrante irá se desfazer para devir cada vez mais autônomo, abstrato das outras andaduras e, por vezes, tombando e tropeçando. [...] *com o dinheiro, com a ‘crematística’, um tempo assim não se introduziria na comunidade?*”³⁸⁰ (DELEUZE, 2016 [1991a], p. 396. Grifo nosso).

Embora a imagem ou ideia explícita do dinheiro como tempo e do tempo como dinheiro vem ao menos desde o século XVII (THOMPSON, 1998, p. 295), com indícios menos explícitos vindos desde o fim da Idade Média (LE GOFF, 1980), a formulação canônica da equação “tempo é dinheiro” é provavelmente de Benjamin Franklin, em texto que Weber (2004, p. 42) considera um documento que contém em pureza o “espírito do capitalismo”:

Lembra-te que *tempo é dinheiro*; aquele que com seu trabalho pode ganhar dez xelins ao dia e vagabundeia metade do dia, ou fica deitado em seu quarto, não deve, mesmo que gaste apenas seis pence para se divertir, contabilizar só essa despesa; na verdade gastou, ou melhor, jogou fora, cinco xelins a mais. [...] Quem perde a cada dia um bocadinho de seu tempo no valor de quatro pence (mesmo que sejam só alguns minutos) perde, dia após dia, o privilégio de utilizar cem libras por ano. Quem desperdiça seu tempo no valor de cinco xelins perde cinco xelins e bem que os poderia ter lançado ao mar (FRANKLIN apud WEBER, 2004, p. 42-4. Grifo no original).

O discurso de Franklin, essencialmente puritano, supõe uma convertibilidade dada entre tempo e dinheiro e a transformação do tempo “em um bem escasso a ser administrado de forma eficiente, o que é responsável pela sua experiência como uma grandeza linear, sem qualidade e

³⁷⁹ “Recordemos somente a famosa definição aristotélica de tempo: ‘tempo é o número do movimento’” (LE GOFF, 1980, p. 57).

³⁸⁰ No contexto de sua discussão sobre o cinema e a relação deste com o dinheiro, Deleuze também sugere a relação mencionada: “é numa mesma operação que o cinema enfrenta seu pressuposto interno, o dinheiro, e que a imagem-movimento cede lugar à imagem-tempo” (DELEUZE [1985b], p. 98-9. Grifo no original). O movimento é submetido ao dinheiro na mesma medida em que é submetido ao tempo e que o dinheiro e o tempo se aproximam.

abstrata” (ROSA, 2019, p. 322-3). A similitude é grande: “assim como o dinheiro, o tempo é escasso, independentemente de quanto se tenha, e o tempo, exatamente como o dinheiro, pode ser *perdido, investido, gasto, economizado, organizado* etc.” (ROSA, 2019, p. 323, n. 9. Grifo no original). Entretanto, o que torna isso possível? O segredo dessa convertibilidade já fora descoberto por Marx (2015) na categoria de trabalho abstrato, medido em tempo socialmente necessário de trabalho. É essa categoria a chave que torna a equação possível, e que torna, assim, o capitalismo possível: “com a mercantilização da força de trabalho, o tempo de trabalho abstrato fornece a medida homogênea que confere à superfície de registro intensivo do mercado capitalista a aparência de uma multiplicidade métrica. É (possivelmente) apenas no sistema capitalista, ou talvez mais precisamente no mercado capitalista, que tempo = dinheiro” (HOLLAND, 2019, p. 315). Como Guattari coloca,

*A ordem capitalística*³⁸¹ *incide nos modos de temporalização*. Ela destrói antigos sistemas de vida, ela impõe um tempo de equivalência, a começar pelo assalariamento através do qual ela valoriza as diferentes atividades de produção. As produções que entram nos circuitos comerciais, as produções de ordem social ou as produções de alta valorização são, todas elas, sobrecodificadas por um tempo geral de equivalência (GUATTARI, 1986, p. 44. Grifo no original).

Esse “tempo geral de equivalência” é o tempo abstrato, homogêneo, linear, próprio da modernidade capitalista.

E. P. Thompson (1998), Postone (2014, p. 233-50) e Rosa (2019, p. 321 ss.) analisam, inspirados sobretudo em Marx (2015), como o tempo abstrato-linear e “do relógio³⁸²” próprio do trabalho capitalista difere do tempo “medido por tarefas” (Thompson), do “tempo concreto” (Postone) ou do “tempo do acontecimento³⁸³” (Rosa) das economias camponesas e primitivas pré-capitalistas.

³⁸¹ Reproduzimos a nota de Suely Rolnik em *Micropolíticas* (GUATTARI, 1986, p. 15, n. 1): “Guattari acrescenta o sufixo ‘ístico’ a ‘capitalista’ por lhe parecer necessário criar um termo que possa designar não apenas as sociedades qualificadas como capitalistas, mas também setores do ‘Terceiro Mundo’ ou do capitalismo ‘periférico’, assim como as economias ditas socialistas dos países do leste, que vivem numa espécie de dependência e contradependência do capitalismo. Tais sociedades, segundo Guattari, em nada se diferenciam do ponto de vista do modo de produção da subjetividade. Elas funcionam segundo uma mesma cartografia do desejo no campo social, uma mesma economia libidinal-política”. Guattari diz também que “capitalístico” refere ao “conjunto dos sistemas sociais que funcionam a partir de uma descodificação generalizada dos fluxos” (2013, p. 23). Entretanto, é válido salientar que o tipo de pós-capitalismo por nós buscado, na esteira de Deleuze & Guattari, também é de descodificação generalizada, sem ser, evidentemente, capitalístico.

³⁸² Embora falar em “tempo do relógio” para se referir ao tempo abstrato capitalista não esteja errado, e todos os autores citados o fazem, Postone (2014, p. 236-40) demonstra como a invenção do relógio, por si só, não resulta no tempo abstrato, este sendo um resultado de processos sociais antes do que técnicos.

³⁸³ A tradução brasileira do livro de Rosa traduziu *Ereigniszeit* por “tempo do evento”, além de o caracterizar como um tempo “aberto à *eventualidade*” (2019, p. 348). Como o *Ereignis* alemão corresponde ao *événement* da filosofia francesa contemporânea, com a qual o presente trabalha se alinha, optamos por transformar “evento” em “acontecimento”, que é a tradução tradicional de “*événement*”.

os nuer não têm expressão equivalente a “tempo” na nossa língua, e assim não podem, como nós, falar do tempo como se fosse algo real, que passa, que pode ser desperdiçado, poupado e assim por diante. Acho que jamais experienciam o mesmo sentimento de lutar contra o tempo ou de ter que coordenar as atividades com a passagem abstrata do tempo, porque seus pontos de referência são basicamente as próprias atividades, que têm em geral caráter de lazer. Os acontecimentos seguem uma ordem lógica, mas não são controlados por um sistema abstrato, não havendo pontos de referência autônomos a que as atividades tenham de se ajustar com precisão (EVANS-PRITCHARD apud THOMPSON, 1998, p. 302-3).

Em um processo lento, que passa da medida do tempo pelos ciclos naturais, pelas celebrações religiosas e sazonais e pelas tarefas de trabalho (a colheita, a luz do sol e da lua, os ciclos lunares, as migrações dos animais, os tempos do corpo, o canto do galo, os feriados etc.) à medição homogênea pelo relógio, o tempo vai se tornando abstrato. Papel fundamental nesse processo tem o dinheiro, pois o tempo se torna dinheiro, o “dinheiro do empregador”: “o empregador deve usar o tempo de sua mão-de-obra e cuidar para que não seja desperdiçado; o que predomina não é a tarefa, mas o valor do tempo quando reduzido a dinheiro. O tempo é agora moeda: ninguém passa o tempo, e sim o gasta”. “Na sociedade capitalista madura, todo o tempo deve ser consumido, negociado, *utilizado*; é uma ofensa que a força de trabalho meramente ‘passe o tempo’” (THOMPSON, 1998, p. 298. Grifo no original). Com a transição ao capitalismo, o tempo do relógio, o tempo abstrato, com Newton, “toma conta do universo” (THOMPSON, 1998, p. 269).

Antes de o tempo de trabalho se transformar em dinheiro na produção, entretanto, a emergência da equação tempo = dinheiro começa com o capital mercantil e financeiro. “A aceleração do comércio e dos transportes precede, historicamente, a aceleração da produção que alcança seu apogeu na Revolução Industrial. Um acelerador crítico, nesse contexto, é, naturalmente, o avançado desenvolvimento do sistema financeiro” (ROSA, 2019, p. 327-8). E como coloca Le Goff,

quando se organiza uma rede comercial o tempo torna-se objeto de medida. A demora de uma viagem, por mar ou por terra, de um lugar para outro, o problema dos preços que, no decorrer de uma mesma operação comercial, e mais ainda quando o circuito se complica, sobem ou descem, aumentam ou diminuem os lucros, a duração do trabalho artesanal ou operário (o mercador é também quase sempre um dador de trabalho) — tudo isto se impõe cada vez mais à sua atenção e se torna objecto de regulamentação cada vez mais minuciosa. O recomeço da mais minuciosa. O recomeço da cunhagem do ouro, a multiplicação dos sinais monetários, a complicação das operações de troca que resultam tanto desta espécie de bimetalismo como da diversidade das moedas reais e das flutuações nascentes, que criam não apenas a variação do curso comercial do dinheiro, mas também os primeiros 'sobressaltos' monetários, quer dizer, as primeiras medidas inflacionárias, e mais raramente deflacionárias — todo este alargamento do domínio monetário exige um tempo mais bem medido. O domínio do câmbio, no momento em que a aristocracia dos cambistas

sucede à dos moedeiros da Alta Idade Média, prefigura o tempo da Bolsa, onde minutos e segundos farão e desfarão fortunas³⁸⁴ (LE GOFF, 1980, p. 51-2).

Portanto, essas transformações no capital financeiro, mercantil e produtivo (que sempre foram interconexos) demonstram um processo progressivo de descodificação do dinheiro e do trabalho que são comuns, e que formam a descodificação do tempo, que devém abstrato: “o tempo, na economia capitalista, mantém-se *sem qualidade* — ele transcorre dia e noite, no verão ou no inverno de forma linear e no mesmo compasso, de modo que uma hora na qual as máquinas cessam e não se trabalha, ou então não se transporta ou se vende, é uma hora economicamente perdida” (ROSA, 2019, p. 330-1. Grifo no original).

O tempo pré-capitalista, como coloca Postone (2014, p. 234), é uma variável dependente, e com a emergência do Capital se torna *independente*. O tempo capitalista é *descodificado*. A descodificação do tempo, que o torna um recurso econômico, é simultânea da descodificação do dinheiro, e é nessa dupla descodificação que a equação “tempo = dinheiro” se efetiva. Exemplo dessa codificação do tempo pré-capitalista, bem como de sua descodificação progressiva capitalista, é a oposição identificada por Le Goff (1980) entre um “tempo do mercador” e um “tempo da Igreja” (ou de Deus), e da condenação católica da prática da usura, pois esta seria uma prática de compra e venda de tempo, que é qualitativo (venda de “dias e noites”) e que só a Deus pertence. O abrandamento da crítica da usura no final da Idade Média, até a sua liberação (que desemboca eventualmente na economia de dívida neoliberal), é um índice da emergência da lógica do “tempo do mercador”, do tempo abstrato (cf. LE GOFF, 1980, p. 57-8), quando “o mercador descobre o preço do tempo” (LE GOFF, 1980, p. 53).

Embora, como atentam Rosa (2019) e Le Goff (1980), a emergência do tempo abstrato seja anterior à hegemonia do trabalho abstrato, Postone atenta que é só com esta que o tempo abstrato se torna finalmente a temporalidade dominante:

Embora tenha emergido socialmente no final da Idade Média, o tempo abstrato só se generalizou muito mais tarde. [...] O ‘progresso’ do tempo abstrato como forma dominante de tempo está estreitamente ligado ao ‘progresso’ do capitalismo como forma de vida. Ele se tornou crescentemente predominante à medida que a forma-mercadoria se tornava a forma dominante de estruturação da vida social ao longo dos séculos seguintes. [...] A igualdade e divisibilidade de unidades de tempo constantes abstraídas da realidade sensorial de luz ou escuridão e das estações tornaram-se uma característica do cotidiano das cidades (embora não tenham afetado igualmente a todos os moradores urbanos), assim como a igualdade e divisibilidade do valor, expresso na forma-dinheiro, que é abstraído da realidade sensorial de vários produtos (POSTONE, 2014, p. 247).

³⁸⁴ Paraná (2016) atenta à centralidade dos milissegundos e de frações infinitesimais de tempo na competitividade entre empresas no setor financeiro contemporâneo.

Embora Postone aponte uma analogia entre o papel da abstração monetária e da abstração temporal, o autor não liga efetivamente os dois pontos, ficando no nível do valor e da determinação temporal do valor, sem dar a devida atenção ao papel central da forma-dinheiro nessa transição³⁸⁵. Todavia, o dinheiro, sendo “uma expressão exteriorizada da forma de

³⁸⁵ Aqui vale uma nota sobre a chamada “nova leitura de Marx” e a escola da “crítica do valor” (cujo maior nome é Robert Kurz), que lhe é próxima - além de Postone, que é geralmente aproximado de ambas essas posições, sobretudo da trupe de Kurz. Embora a nossa abordagem, via Deleuze & Guattari, possua uma espécie de afinidade negativa com essas leituras de Marx, no sentido de ambas criticarem e se oporem ao marxismo tradicional (o Marxismo Leninismo, o DiaMat, e marxismo da Segunda e Terceira Internacionais, sobretudo), a afinidade possível entre o marxismo menor de Deleuze & Guattari com essas abordagens não vai muito longe, razão de não as utilizarmos largamente em nossa análise. Embora ambas essas abordagens (“novas leituras” e “crítica do valor”) afirmarem corretamente que há algo como uma dominação abstrata no capitalismo, que é mais importante que a dominação de classe, ponto que Deleuze & Guattari poderiam concordar a seu modo, o modo que essa dominação abstrata se dá difere nos dois casos. As novas leituras e a crítica do valor, de inspiração dialético-hegeliana, mesmo se negativa, procedem por “crítica categórica”, na qual é identificada uma contradição principal (na mercadoria) da qual decorrem todo o resto das categorias do capitalismo, até o Capital, passando pelo valor e pelo trabalho abstrato, todas sendo categorias fetichistas (cf. JAPPE, 2014). Esse procedimento se enquadra naquilo que Althusser critica como “causalidade expressiva”, e difere da causalidade estrutural e da sobredeterminação (cf. PIROLA, 2016a) do francês, que desembocam na causalidade imanente seguida pelo marxismo menor de Deleuze & Guattari, na qual há articulação complexa e diferencial entre os elementos da máquina capitalista, antes do que “contradição principal” (não é necessário lembrar da crítica de Deleuze & Guattari à contradição). Além disso, ao criticarem um “marxismo classista”, essas abordagens neo-hegelianas abandonam a luta de classes em absoluto, e sofrem de um *déficit* político, que não tem capacidade propositiva contra a dominação abstrata e o fetiche, que se tornam totais. Além disso, elas não identificam no regime atual do capitalismo uma nova configuração de classe, apenas a crise e a decadência desta. A posição que essas abordagens tomam, sobretudo a crítica do valor, é a de uma resignação e uma condenação de qualquer instância política ou empreitada anti-capitalista que não seja “total” e destrua com o edifício fetichizado do valor enquanto tal, algo que os autores não têm condições de detalhar minimamente o que seria. Deleuzeanamente falando, a crítica do valor cai num precipício nihilista. Uma diferença entre as “novas leituras” e a “crítica do valor” é que a segunda afirma que o capitalismo, enquanto “contradição em processo”, passa (ou passará) por uma crise terminal e sem solução, enquanto as novas leituras (destaque a Heinrich) afirmam que não há teoria da crise final ou do colapso na obra de Marx (cf. RASMUSSEN; ROUTHIER, 2019) - essa diferença diante da crise, inclusive, seria causada por uma concepção do valor “substancialista-historicista” (Kurz) e uma concepção “relacional (anti-substancialista)” (Heinrich, maior nome das novas leituras) (JANZEN, 2022). Deleuze & Guattari se enquadrariam mais nessa última posição, pois o essencial do capitalismo é a sua maleabilidade e a maneira como sempre afasta o seu próprio limite, e o simples deslocamento do trabalho assalariado não causa a crise final do capitalismo, como quer Kurz (a tese do mais-valor maquínico serve justamente para dissipar essa possibilidade). Um último ponto que vale destaque é que Deleuze & Guattari compartilham com essas abordagens (contra o marxismo tradicional) um ponto de vista *crítico do trabalho*, que antes de o ver como a essência humana, o vê como uma abstração real própria ao regime do capitalismo. Entretanto, enquanto para essas abordagens dialéticas e totalizantes o trabalho abstrato é uma categoria do fetiche e deve ser negado, Deleuze & Guattari são apologistas da abstração e da descodificação, o problema sendo antes que o capitalismo não abstraí o suficiente. Um último ponto: a abordagem da crítica do valor, em seu desenvolvimento como crítica do valor-dissociação, compartilha com Deleuze & Guattari uma posição final que critica a separação capitalista entre produção e reprodução, e possui aí uma afinidade com o feminismo marxista, mas enquanto a crítica do valor-dissociação procede por negar o papel continuado da acumulação primitiva e de processos de colonização (cf. SCHOLZ, 2019), o marxismo menor de Deleuze & Guattari tende a afirmá-los (cf. HOLLAND, 2014; READ, 2003b). No geral, a nova leitura de Marx, em termos de *marxologia*, informa em parte nosso trabalho (como no papel que damos ao texto de Bellofiore (2009), integrante da “nova leitura”, na sessão sobre “Marx e marxismo” - Bellofiore, além disso, é um autor da abordagem circuitista, como Schmitt), sobretudo na sofisticação em relação ao marxismo tradicional, mas as suas posições em termos de *marxismo* nos são alheias. Já a crítica do valor, em termos de “espírito” da obra, nos é ainda mais distante (estariamos mais próximos, ainda que antes em espírito do que em concordância teórica ou conceitual, com Massumi (2020), que intenta “revalorizar o valor”, e não concedê-lo *in toto* ao capital). A obra de Postone, de seu lado, parece ser a que mais nos oferece afinidade, pois contém uma crítica do marxismo tradicional e do trabalho, indo na direção de uma dominação abstrata, mas

mediação social que constitui a sociedade capitalista (trabalho abstrato objetivado como valor)” (POSTONE, 2014, p. 303), este trabalho abstrato sendo medido em tempo abstrato, se equaliza com o tempo. O valor encontra sua forma plena na forma-dinheiro, que expressa o tempo (de trabalho) abstrato. É assim, portanto, que o tempo se torna dinheiro e o dinheiro se torna tempo.

Rosa (2019) atenta que com a emergência do capitalismo o tempo abstrato-linear se torna o tempo do trabalho e difere do tempo do acontecimento próprio ao regime pré-capitalista. O capitalismo, em um primeiro momento, se constrói sobre uma *diferenciação* clara entre tempo de trabalho e tempo de vida, esses tempos sendo de natureza qualitativamente diferente, com o tempo de vida sendo marcado pelos acontecimentos (heterogêneo) e o tempo de trabalho sendo marcado pelo relógio (homogêneo). Entretanto, como apontou primeiramente a Escola de Frankfurt e insiste corretamente a literatura pós-operaísta (HARDT; NEGRI, 2001; 2014), com o avanço do capitalismo à sociedade de consumo e ao pós-fordismo, o tempo de vida se torna cada vez mais tempo de trabalho. Avança assim uma *des-diferenciação* entre os tempos, mas que não volta ao momento pré-diferenciação, onde imperava o tempo do evento: há antes uma colonização progressiva do tempo do evento pelo tempo linear, o tempo de vida entra na lógica do tempo de trabalho coloca (ROSA, 2019, p. 346-8), No limite, todo o tempo se torna tempo de trabalho e, portanto, dinheiro. Há uma transformação do tempo de vida em lógica monetária, o tempo de vida se torna dinheiro. A colonização do tempo do acontecimento pelo tempo abstrato-linear é a colonização da vida pelo dinheiro. Assim, a submissão do movimento ao tempo se torna completa — podemos dizer, entretanto, que essa é uma passagem de natureza assintótica.

Voltemos a Kant e ao empirismo transcendental. A descoberta de Kant sobre o tempo é dupla: submeter o movimento ao tempo e pensar o sujeito como interno ao tempo. Na verdade, é uma descoberta só. O sujeito transcendental kantiano, interno ao tempo entendido enquanto “forma *a priori* da intuição” (DELEUZE, 2018 [1963], p. 21), é a face subjetiva do movimento, face objetiva. Postone, nesse sentido, submete a descoberta kantiana à determinação sócio-histórica marxiana da emergência do trabalho e do tempo abstratos:

a determinação de Marx da grandeza do valor implica uma teoria sócio-histórica da emergência do tempo matemático absoluto como uma realidade social e como um

nega a ideia de uma crise final e, o mais importante, parece estar mais aberta do que as novas leituras e a crítica do valor à importância das lutas políticas contemporâneas e renovadas (cf. a entrevista de Postone por (2016), que sintetiza os principais pontos de sua contribuição). Todas essas abordagens, entretanto, carecem de uma análise libidinal da dinâmica capitalista, que é central em nossa perspectiva. Um confronto mais sistemático sobre as afinidades e diferenças entre essas abordagens e a leitura de Marx e do capitalismo oferecidas por Deleuze & Guattari está para além do escopo do presente trabalho e das capacidades de seu autor.

conceito. Em outras palavras, essa abordagem trata de forma implícita como socialmente constituído o nível de pré-conhecimento estruturado que Kant interpreta como uma condição transcendental a priori do conhecimento. [...] [Marx] entende esse pré-conhecimento como uma estrutura pré-consciente da consciência socialmente formada, e nem a postula como universal e transcendental *a priori* (2014, p. 252-3).

Marx é Kant mais a economia e a história. Como já apontamos, Postone fica no nível do valor, sem ir ao dinheiro. Mas é o mesmo movimento argumentativo que há em Deleuze quando este afirma a teoria do sujeito kantiana como a interioridade do sujeito ao tempo e o papel do dinheiro na emergência do tempo abstrato. Vale repetir a citação: “No limite, um tempo aberrante irá se desfazer para devir cada vez mais autônomo, abstrato das outras andaduras e, por vezes, tombando e tropeçando. [...] *com o dinheiro, com a ‘crematística’, um tempo assim não se introduziria na comunidade?*” (DELEUZE, 2016 [1991a], p. 396. Grifo nosso). Assim fica mais claro em que sentido tempo é dinheiro e o tempo = dinheiro constitui o campo transcendental do capitalismo, no qual se subjetiva o sujeito. Fica claro, também, como a descoberta kantiana sobre o tempo era antes a formulação filosófica de um problema posto pelo meio histórico da emergência da modernidade capitalista. Desse modo, na mesma medida em que tempo é dinheiro, o sujeito transcendental kantiano é o sujeito do capitalismo descoberto por Marx, proletário ou capitalista (veremos como eles diferem).

Agora, já que tempo é dinheiro, precisamos desenvolver alguns aspectos da teoria deleuzeana do tempo para entender como o dinheiro funciona temporalmente. Uma das principais bases da teoria do tempo de Deleuze é sabidamente a obra de Bergson. “As grandes teses de Bergson sobre o tempo apresentam-se assim: o passado coexiste com o presente que ele foi; o passado se conserva em si, como passado em geral (não-cronológico); o tempo se desdobra a cada instante em presente e passado, presente que passa e passado que se conserva” (DELEUZE, 2007 [1985b], p. 103). Esse “presente que passa” aponta na direção do futuro. Assim, temos as três dimensões do tempo, passado, presente e futuro, que convivem. Completeemos:

já que o passado não se constitui depois do presente que ele foi, mas ao mesmo tempo, é preciso que o tempo se desdobre a cada instante em presente e passado, que por natureza diferem um do outro, ou, o que dá no mesmo, desdobre o presente em duas direções heterogêneas, uma se lançando em direção ao futuro e a outra caindo no passado. É preciso que o tempo se cinda ao mesmo tempo em que se afirma ou se desenrola: ele se cinda em dois jatos dissimétricos, um fazendo passar todo o presente, e o outro conservando todo o passado. O tempo consiste nessa cisão (DELEUZE, 2007 [1985b], p. 102).

Deve-se reter quatro aspectos dessa teoria do tempo: 1) o passado tem uma realidade efetiva, ele é o virtual que se comprime no presente, que não é mais que o ponto mais comprimido do

passado. 2) O presente é, portanto, simultaneamente passado e presente, e é, assim, ponto de atualização — “O que é atual é sempre um presente” (DELEUZE, 2007 [1985b], p. 99). 3) O tempo, assim, é uma realidade complexa, na qual passado e presente são simultâneos: “O tempo é heterogêneo antes de ser sucessivo; o curso do tempo (cronologia) é somente uma forma empírica, a maneira pela qual o tempo se representa” (ZOURABICHVILI, 2016, p. 99). Dessa forma, “cada um de nós vive simultaneamente em várias linhas do tempo” (ZOURABICHVILI, 2016, p. 101), inclusive, arriscamos dizer, no futuro, na medida em que o presente é esse jato bifurcado nas duas direções simultaneamente. 4) Esse jato na direção do futuro, “impulso rumo ao futuro”, “abertura de futuro”, é o que *cria o real*, e escapa ao “ricochete” entre o presente e o passado (o jato na direção do passado) (DELEUZE, 2007 [1985b], p. 110).

Há ainda uma afinidade, pouco comentada, da teoria do tempo de Deleuze com a concepção althusseriana (ALTHUSSER, 1980) de que os modos de produção se constituem pela articulação diferencial de diferentes tempos³⁸⁶. Esse elemento é próximo do que vimos com a contribuição bergsoniana, mas é aqui aplicado à história. Ponto fundamental, entretanto, é que Althusser pensa essa estruturação do todo por diferentes tempos com a dominância de um regime temporal, como uma hierarquia de tempos diferencialmente articulados. Essa noção de dominância ou hierarquia temporal nos será útil para entender as funções do dinheiro no regime temporal capitalista.

Essa teoria complexa do tempo, com simultaneidade de dimensões e organização hierárquica diferencial, nos é útil para entender a complexidade do sistema capitalista: “Deleuze e Guattari ressaltam a necessidade de pensarmos, para dar conta da complexidade do capitalismo atual, relações causais complexas, sem finalidade, mas que testemunham de uma *ação do futuro sobre o presente ou do presente sobre o passado*” (DRIGO AGOSTINHO, 2020, p. 93. Grifo nosso). Já vimos como o dinheiro se torna tempo com o capitalismo. Agora resta ver como ele se articula com as três dimensões do tempo.

O dinheiro enquanto tempo é simultaneamente passado, presente e futuro. No momento da atualização, na compra, consumo ou investimento, o dinheiro é o presente

³⁸⁶ “devemos notar uma notável afinidade entre a concepção de tempo de Deleuze e a concepção que Althusser e Balibar oferecem em *Ler O Capital*” (STOLZE, 1998, p. 60). “Deleuze abraçou a crítica de Althusser da ‘continuidade homogênea’ e da ‘contemporaneidade’ em ação no relato hegeliano do tempo histórico. Ele concorda que as ‘histórias diferenciais’ que compõem uma dada formação social manifestam seus próprios ritmos distintos e só existem em um estado complexo de interdependência. No entanto, Deleuze enriqueceu a análise de Althusser distinguindo ainda mais a ‘coexistência virtual’ ou ‘diferenciação’ dessas histórias de sua ‘atualização’ como efeitos materiais particulares – isto é, sua ‘diferençação’” (STOLZE, 1998, p. 60).

enquanto ponto de atualização do passado virtual. O dinheiro é a virtualidade que se atualiza no presente a cada ato de compra e venda, a cada efetivação de sua natureza enquanto “reivindicação sobre a sociedade” (SIMMEL, 2011, p. 190). O dinheiro é, portanto, passado, totalidade virtual do passado, que é contemporâneo do presente, seu ponto de maior compressão. Nesse sentido, não causa estranheza que Deleuze (via Bergson) fale do passado como uma memória pura, uma memória virtual, que é acessada e atualizada a cada “lembrança” presente e, por outro lado, a teoria social monetária defina o dinheiro como um *instrumento de memória coletiva*³⁸⁷ (HART, 2000; DODD, 2014, p. 308): “o dinheiro é principalmente, mas não exclusivamente, um ato de lembrar, uma forma de acompanhar algumas das trocas que cada um de nós faz com o resto da humanidade. E é isso que faz do dinheiro um instrumento de memória coletiva” (HART, 2000, p. 225). Enquanto memória, o dinheiro é assim “ambos uma lembrança do passado e um signo do futuro” (2000, p. 244). O dinheiro, portanto, é passado e memória virtual, que se atualiza — o dinheiro não pode ser pensado apenas como algo presente, visto que é também o passado enquanto virtualidade, que cristaliza todas as trocas, investimentos, trabalho, dívidas, pagamentos, *todo o valor*, passados. Entretanto, ele precisa ser pensado também como futuro, em sua relação com o futuro. A teoria monetária por vezes o coloca como um “dispositivo orientado ao futuro” (COCCO; CAVA, 2018, p. 143). A fórmula famosa é de Keynes: “*a importância da moeda decorre essencialmente do fato de consistir ela um elo entre o presente e o futuro. [...] A moeda, considerada em seus atributos mais significativos, é sobretudo um processo sutil de ligar o presente ao futuro*” (1985, p. 204. Grifo no original; cf. DODD, 2014, p. 125; p. 347). O ato presente de compra, pagamento ou, sobretudo, investimento, é o momento do jato bifurcado de que fala Deleuze, em que o presente aponta de um lado para o passado virtual e de outro para o futuro enquanto porvir.

Marx, Keynes e Schumpeter desmontaram as elegâncias do capitalismo bem comportado ao desvendar no dinheiro, em sua forma essencial de riqueza-potência, a ponte que permite a passagem do presente quase certo para um futuro terrivelmente incerto. Forma necessária, porque o dinheiro não apenas intermedia transações entre valores existentes. Ademais de um meio de circulação de mercadorias e ativos existentes, o dinheiro em sua forma capitalista é, sobretudo, uma aposta na geração e acumulação de riqueza futura, o que envolve o pagamento de salários monetários aos trabalhadores e a aquisição de meios de produção com o propósito de captura de um valor monetário acima do que foi gasto (BELLUZZO; GALÍPOLO, 2021, p. 21).

O ato de compra e de consumo tem um pé no futuro, mas um futuro submetido ao presente e ao passado, enquanto realização de valor já produzido. A acumulação de capital e o

³⁸⁷ Roffe (2015a), com recurso a Bergson e Deleuze, em um raciocínio similar, pensa o mercado como a superfície em que se inscreve a memória capitalista.

entesouramento se dão também sob dominância do passado, na medida em que simplesmente preservam a virtualidade da riqueza. É no ato de investimento que o futuro se abre: “Investir consiste em abandonar a segurança da riqueza velha, na forma líquida, para apostar no futuro” (BELLUZZO; GALÍPOLO, 2021, p. 119). Com o investimento capitalista, entretanto, o futuro é aberto no mesmo golpe em que é privatizado.

É no investimento que temos o momento que o dinheiro se torna capital, e o dinheiro-capital tem uma relação especial com o tempo e, sobretudo, com o futuro. No meio de sua discussão sobre o cinema, na qual o cinema caracterizado pelo tempo substitui o cinema baseado no movimento (a passagem kantiana do movimento ao tempo), Deleuze introduz o tema do dinheiro enquanto capital:

Se é verdade que o movimento suporta como invariante um conjunto de trocas ou uma equivalência, uma simetria, o tempo é por natureza a conspiração da troca desigual ou a impossibilidade de equivalência. É nesse sentido que ele é dinheiro: das duas fórmulas de Marx, M-D-M é a da equivalência, mas D-M-D é a da equivalência impossível ou da troca fraudulenta, dissimétrica (DELEUZE, 2007 [1985b], p. 98).

Com a passagem ao dinheiro-tempo há uma “inflação que o tempo põe na troca” (DELEUZE, 2007 [1985b], p. 99), ela se torna, propriamente, dívida. É o controle e o poder do capital sobre o tempo, a não equivalência entre tempo de trabalho pago e tempo de trabalho produtivo. Cocco & Cava (2018, p. 140) nos ajudam a entender esse movimento: O presente é o tempo por excelência das trocas (dívidas resolvidas no presente), mas com a transformação capitalista do dinheiro, há uma transformação da temporalidade: “ultrapassando o tempo de resolução da dívida no presente, *o dinheiro torna-se uma figura volumétrica, um cone repleto de múltiplas temporalidades*: passado, presente e futuro integrados segundo uma economia do possível em que o presente nada mais é do que um ponto entre uma multidão” (COCCO; CAVA, 2018, p. 140. Grifo nosso). A referência aqui é certamente ao “cone do tempo” de Bergson, que ilustra a relação entre a virtualidade do passado puro e sua atualização no presente, que lhe é coextensivo.

Com a passagem do movimento ao tempo a troca e a equivalência se tornam dívida e Capital, e é aí que o tempo não pode mais ser vivido como presente isolado, mas como simultaneidade complexa dos tempos, dominada pelo Capital. O Capital, o capital-dinheiro, o capital financeiro, inseparável do produtivo, se torna o senhor do tempo, em todas as suas dimensões (passado, presente e futuro), como já colocava Marx:

é no capital portador de juros que aparece consumada a ideia do fetiche do capital, a ideia que atribui ao produto acumulado do trabalho – e, além disso, fixado como dinheiro – a capacidade de criar mais-valor em progressão geométrica por meio de

uma misteriosa qualidade inata, como um puro autômato, de tal modo que esse produto acumulado do trabalho, como afirma o *Economist*, tenha *descontado desde muito tempo toda a riqueza do mundo do presente e do futuro como algo que lhe pertence e lhe corresponde por direito* (MARX, 2017, p. 449. Grifo nosso).

Em certo sentido, se o sujeito é interno ao tempo, e tempo é dinheiro, com a transformação do dinheiro em capital o tempo se torna interno ao Capital. Assim, ele é também um ponto de subjetivação — “O capital é um ponto de subjetivação por excelência” (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980c], p. 90). Essa subjetivação no capital-dinheiro, entretanto, é diferencial se tratando do proletariado ou do capitalista (não confundir Capital e capitalista).

Em termos de classe marxistas, o capitalista se subjetiva no tempo como alguém que vive o futuro como pertencendo a si, na medida em que o toma como investimento produtivo (mesmo com o fator de risco, que em verdade tende a ser securitizado na finança). Além disso, ele se constrói sobre o passado na forma de riqueza acumulada — o que faz inclusive que a filiação humana se submeta a filiação da riqueza, no tema da “empresa de família” que passa de pai para filho. Nas empresas S.A., também, os C.E.Os, diretoria e acionistas, não contam senão como a atual geração humana que representa aquele capital, como o material humano que encarna uma função do capital-dinheiro. O capital acumulado passa de geração para geração, construindo a memória filiativa do capital. O capital acumulado (passado) assegura o investimento e a compra de trabalho presentes que fazem com que o futuro lhe pertença. Todo o tempo pertence ao capitalista: o passado enquanto acumulação de trabalho morto (DODD, 2014, p. 337); o presente enquanto ato de investimento e compra de trabalho; o futuro enquanto aposta e fruto do investimento. O tempo abstrato de trabalho, nesse esquema, é a dobra que liga a subjetivação capitalista com a subjetivação proletária:

O produto do trabalho pretérito, o próprio trabalho pretérito, está aqui [no capital], em si mesmo, preenche de um fragmento de mais — trabalho vivo, presente ou futuro. Sabe-se, em contrapartida, que na realidade a conservação e, portanto, também a reprodução do valor dos produtos do trabalho pretérito são apenas resultado de seu contato com o trabalho vivo; além disso, que o comando que os produtos do trabalho pretérito exercem sobre o mais-trabalho vivo só dura enquanto subsiste a relação do capital, quer dizer, a relação social determinada em que o trabalho pretérito se confronta de modo independente e onipotente com o trabalho vivo (MARX, 2017, p. 449-50).

O tempo do proletário é condição do tempo do capitalista. O proletariado se subjetiva no tempo como aquele que não possui nada a não ser justamente a sua capacidade de produzir no tempo, de efetuar trabalho abstrato no tempo abstrato. O sujeito kantiano é o sujeito nu e solto (“trabalhador livre”) do qual fala Marx, o trabalhador descodificado e desterritorializado, que habita puramente o tempo “*a priori*” (histórico). Ser interno ao tempo significa estar submetido

ao tempo abstrato e ao dinheiro enquanto medida desse tempo. O proletário se subjetiva no campo transcendental constituído pela equação capitalista “tempo = dinheiro” enquanto alguém sem passado e sem futuro, pois não possui capital acumulado ou capital a investir. Por o dinheiro lhe aparecer sob o signo da ausência, da falta, ele só aparece como pagamento possível de seu trabalho, de sua capacidade de agir produtivamente no tempo presente. É por não ter dinheiro que o seu trabalho equivale a tempo e o tempo equivale a dinheiro. O tempo aparece como o campo em que o trabalho pode se converter em dinheiro. Essa capacidade de conversão é ambígua: é potência produtiva, mas que é vendida ao capitalista e, assim, lhe escapa. Assim, o presente, única dimensão que o proletário pode se agarrar, pois é ali que se efetua a sua potência produtiva, na medida em que é capturado pelo capital, *não lhe pertence*. Ele troca o presente por dinheiro. Quando ele finalmente consegue dinheiro, porém, este é todo convertido urgentemente na reprodução de sua capacidade produtiva. O tempo do proletário é o presente, e o seu futuro é uma extensão do presente. *Mais do mesmo*. Podemos falar em “presentismo” antes do que em presente, portanto, na medida em que o presente lhe escapa. Desse modo, a equação “tempo = dinheiro” aparece em sentidos diferentes para o capitalista e para o proletário. Para o capitalista, no qual o dinheiro aparece sob o signo da presença e da potência, “*dinheiro é tempo*”: passado, presente e futuro; memória virtual, atualização e porvir. O dinheiro, como as três dimensões do tempo, lhe pertencem. Para o proletário, no qual o dinheiro aparece sob o signo da falta e da impotência, “*tempo é dinheiro*”: capacidade produtiva de converter tempo em dinheiro. O dinheiro não lhe pertence de direito, e assim que ele o recebe ele é reconvertido em bens de consumo para a reprodução. Assim, sem dinheiro, as três dimensões do tempo o proletário efetua em um presentismo: o passado não existe a não ser como antigo presente, o presente lhe escapa, não lhe pertence, e o futuro é uma incógnita, um abismo que não admite existência por si, abertura, porvir, na medida em que é reduzido a um presente que será³⁸⁸.

Essa submissão do futuro ao presente é exponenciada pela dívida, na medida em que nela mesmo o presente do futuro, o trabalho futuro, é capturado no presente presente (*sic*). Com a dívida o futuro é descontado do presente, o que faz com que o futuro não seja mais “mais do

³⁸⁸ Se nosso raciocínio está metafísico demais, ele encontra eco na formulação sociológica de Visser: “O que diferencia as classes dominantes seria justamente o acesso ao uso potencial do dinheiro enquanto forma de exercício de empoderamento de sua trajetória, dispondo potencialmente de pessoas e mercadorias. Trata-se da ruptura integral com o uso emergencial, mais comum nas classes populares. Tal configuração tornaria factível a compreensão do uso do dinheiro em abstrato e, portanto, habilitando sua função de capital, isto é, como fim. Por estarem socializadas nesse tipo de uso não limitado ao presente, as classes dominantes desenvolvem uma ação econômica prospectiva. Ele está ligado ao que Norbert Elias chamou de determinação ativa do tempo, cujo empoderamento subjetivo aumenta o poder decisório sobre a organização temporal das práticas” (2017, p. 72).

mesmo”, extensão do presente, mas menos que o presente, sua distensão. Toda essa dimensão temporal, na qual a ausência de tempo e de dinheiro do capital é condição da acumulação de tempo e dinheiro pelo capitalista, e esta é a causa daquela, é sobressalente no caso da dívida e da economia de dívida que vimos no capítulo sexto.

A troca é instantânea, enquanto é próprio da dívida incluir, controlar e explorar o tempo, atualizando o futuro. [...] A dívida é o dispositivo capitalista para fechar e antecipar o tempo, para hipotecar sua indeterminação, para retirar o tempo de toda criação e de toda inovação e para normalizá-lo. Não basta dizer que a dívida é uma troca inacabada, pois a duração, o tempo e a incerteza constituem a diferença específica em relação à troca (LAZZARATO, 2017, p. 82).

Na medida em que dívida é dinheiro e dinheiro é dívida, não causa surpresa que eles operem pela mesma relação temporal, de ligação do presente com o futuro. Mas o dinheiro tem uma dupla possibilidade de relação com o futuro, que chamaremos de *crédito* e de *dívida*, que não são simples opostos complementares, mas assimétricos (qualquer pessoa que já tenha recebido um empréstimo sabe que são duas coisas diferentes receber o crédito e estar em dívida — crédito e débito só se equivalem e se anulam sob o plano axiomático do capital, enquanto quantidades extensivas homogêneas, mas do ponto de vista intensivo eles diferem, são quantidades intensivas). Como coloca Lazzarato, “a questão do tempo e da duração está no coração da dívida. Não apenas do tempo de trabalho ou do tempo de vida, mas também do tempo como possível, como porvir. A dívida lança uma ponte entre o presente e o futuro: ela antecipa e exerce um direito de preempção sobre o porvir” (2017, p. 67). O dinheiro enquanto dívida, nesse sentido preciso de endividamento, é uma captura do futuro pelo presente. Na dívida o “futuro é descontado no presente”³⁸⁹. Já no caso do crédito, seja pessoal ou empresarial, o dinheiro é um signo de potência de investimento no futuro, uma abertura ao porvir, uma aposta de produção de futuro no presente. Nesse sentido, a extensão do crédito para a classe trabalhadora e para as minorias é efetivamente uma conquista, mesmo se ambígua, pois acompanhada da dívida, como coloca Federici: “a extensão do crédito aos trabalhadores reverteu o princípio ontológico capitalista segundo o qual o sujeito trabalha antes para depois receber e gastar: ou seja, os proletários devem trabalhar a crédito” (2022 [2014], p. 119-20).

³⁸⁹ O mesmo pode ser dito de um modo geral do sistema financeiro capitalista, embebido de dívida: “o aumento das negociações especulativas com papéis (especialmente a proliferação de mercados futuros e derivativos em geral) ‘descontaram o tempo futuro no tempo presente’. [...] A crescente formação de capital fictício a que esse processo dá vazão revela, de alguma forma, como o futuro está, de fato, sendo antecipado no presente, sem correspondentes garantias de que tenha realmente possibilidade de ser concretizado. [...] As operações nos mercados financeiros podem ser lidas, a partir desse enfoque, como uma espécie perigosa de deslocamento temporal” (PARANÁ, 2016, p. 106).

Se retomarmos, assim, à ideia althusseriana de que há uma articulação hierárquica e diferencial de tempos, podemos pensar que no capitalismo financeiro contemporâneo há uma dominância do futuro. Não do futuro como porvir, porém, mas do futuro enquanto capturado pelo presente e pelo passado (trabalho morto acumulado). O presente está preso, dessa forma, a um futuro, mas ao futuro capitalista: o futuro é privatizado e se torna mera extensão do presente. O novo é impossibilitado. Há uma primazia do tempo da dívida, e não do tempo do crédito.

Sob hegemonia financeira, tanto os fenômenos do endividamento quanto da chamada “precarização”, entendida como a falta de condições temporais e monetárias de reprodução adequadas, podem ser assinalados como causas econômico-transcendentais de a percepção do futuro nas sociedades contemporâneas ser cada vez mais negativa e catastrófica³⁹⁰. Como coloca Visser,

o acesso a condições estáveis e práticas econômicas minimamente diferenciadas significa poder perceber o futuro no longo prazo. O futuro ao qual fazemos menção não repousa sobre uma extensão do presente, mas numa projeção abstrata, que, muitas vezes, não é passível de ser imaginada com precisão. [...] a mitigação das incertezas temporais com relação às urgências econômicas torna oportuna a realização de expectativas, que, do contrário, permaneceriam infundadas e fantasiosas (VISSER, 2017, p. 68).

Na falta presente de tempo e de dinheiro, devido à precarização, e na captura futura de tempo e de dinheiro, devido ao endividamento, não causa surpresa o diagnóstico que Paulo Arantes (2014, p. 75) dá do capitalismo tardio: estaríamos em uma *era de expectativas decrescentes ou rebaixadas*³⁹¹:

a certa altura do curso contemporâneo do mundo, a distância entre expectativa e experiência passou a encurtar cada vez mais e numa direção surpreendente, como se a brecha do tempo novo fosse reabsorvida, e se fechasse em nova chave, inaugurando uma nova era que se poderia denominar das *expectativas decrescentes*, algo “vivido” em qualquer que seja o registro, alto ou baixo, e vivido em *regime de urgência* (ARANTES, 2014, p. 67. Grifo no original).

Se o link do presente com o futuro é o dinheiro (mesmo se não for o único), na medida em que não se tem dinheiro e em que a dívida nos tira mesmo o dinheiro futuro, resta o presente, o *presentismo*, ao menos para os pobres: “à medida, portanto, que o globo encolhe e os horizontes temporais se reduzem a um ponto em que só existe o presente, o *horizonte do desejo* tende a zero, pelo menos na base da pirâmide” (ARANTES, 2014, p. 75. Grifo no original). O futuro

³⁹⁰ Evidentemente, a perspectiva de colapso climático tem um enorme papel aqui, que não ignoramos.

³⁹¹ Conferir também o argumento de Berardi em *Depois do futuro*: “tendemos a não acreditar que o futuro estará à altura das expectativas deixadas para nós como herança pela época moderna” (2019, p. 21); e o comentário de Fisher (2022).

nos é subtraído. Por fim, vale notar, todo esse diagnóstico que correlaciona falta de dinheiro e dívida com as expectativas decrescentes deve ser pensado também a nível coletivo e no nível dos investimentos (decrescentes) públicos pela parte do Estado quando dominados pela imagem ortodoxa do dinheiro e da dívida pública.

7.4 O problema da confiança: crença no mundo e crença no dinheiro

Esse “fim do futuro”, relacionado ao tema monetário, é implicado também na relação do dinheiro com a *crença* e a *confiança*.

A palavra “acreditar” tem vários significados. Dois, especialmente, aqui me interessam. Acreditar significa “atribuir existência” (como quando dizemos “acredito em Deus”). Mas acreditar significa também atribuir credibilidade, “ter confiança”, como quando dizemos “acredito no que você me disse”. Em inglês, diríamos “to believe” no primeiro caso e “to trust” no segundo. “We believe in the existence of God” ou, então, “in God we trust”. A modernidade não se limita a acreditar na existência do futuro, na continuidade de um tempo que segue ao tempo presente. Os modernos acreditam que o futuro seja confiável, espera-se do futuro a realização das promessas do presente. Não podemos dizer que os pós-modernos não acreditam mais na existência do futuro. Sabemos muito bem que amanhã de manhã vamos acordar de novo. Mas tendemos a não acreditar que o futuro estará à altura das expectativas deixadas para nós como herança pela época moderna. Não colocamos em dúvida a existência física do futuro, mas questionamos algo que era óbvio nos séculos XIX e XX, ou seja, que futuro e progresso são equivalentes (BERARDI, 2019, p. 21).

Deleuze dava um diagnóstico parecido: a “era das expectativas decrescentes” é também a era em que a crença no mundo desapareceu ou diminuiu: “*É o vínculo do homem com o mundo que se rompeu. Por isso, é o vínculo que deve se tornar objeto de crença: ele é o impossível, que só pode ser restituído por uma fé*” (2007 [1985b], p. 207. Grifo nosso). Assim, Deleuze tematiza a crença como elemento essencial da retomada do mundo, do vínculo com o mundo, com esse mundo: “Cristãos ou ateus, em nossa universal esquizofrenia *precisamos de razões para crer neste mundo*” (DELEUZE, 2007 [1985b], p. 207. Grifo no original). Acreditamos que essa problemática ganha em potência ao ser aproximado do problema da crença e da confiança no e através do dinheiro, tema largamente comentado na teoria monetária — *crédito* e crença, inclusive, possuem a mesma raiz etimológica³⁹². A captura do dinheiro pelo capital, a inversão do crédito em dívida, resultam no enfraquecimento do campo do porvir. Pensar a relação do dinheiro com o crédito enquanto abertura de futuro pode ser um veículo de reestabelecimento na própria crença no mundo, que clama Deleuze.

³⁹² *pistis* (grego): tanto “fé” quanto “crédito” (AGAMBEN, 2016, p. 17-8). “*Creditum* é o participio passado do verbo latino *credere*: é aquilo em que acreditamos, em que depositamos nossa fé, no momento em que estabelecemos uma relação fiduciária com alguém, tomando-o sob nossa proteção ou emprestando-lhe dinheiro, confiando-lhe nós mesmos para sua proteção ou pedindo dinheiro emprestado a eles” (AGAMBEN, 2016, p. 18).

É importante salientar que a crença e o desejo estão intimamente ligados: sendo cada um forças de *afirmação* e *vontade*, segundo Gabriel Tarde (2007), do qual Deleuze era leitor: “E o que é fluxo, segundo Tarde? É crença ou desejo (os dois aspectos de todo agenciamento); um fluxo é sempre de crença e de desejo. As crenças e os desejos são o fundo de toda sociedade, porque são fluxos ‘quantificáveis’ enquanto tais, verdadeiras Quantidades sociais” (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980c], p. 107). (Se tratam, naturalmente, de quantidades intensivas). O campo molecular é, portanto, constituído por desejo e crença (2012 [1980c], p. 108). Desejo e crença são “as duas quantidades da alma” (TARDE, 2013, p. 336): “a fé serve frequentemente a guiar o desejo” e “o desejo aumenta incessantemente a soma da fé” (TARDE, 2013, p. 330). “O desejo humano, de fato, não repousa e não repousará jamais senão em uma certeza julgada por ele como possível de se desenvolver em uma série verdadeiramente indefinida de possibilidades de outras certezas” (TARDE, 2013, p. 334). Portanto, a crença é condição do desejo da mesma forma em que o desejo é um índice da força da crença. A produção do porvir depende tanto da crença quanto do desejo. Tudo o que vimos sobre a produção desejante reaparece aqui junto à crença e à confiança.

O tema deleuzeano da crença no mundo é inspirado sobretudo em Pascal e Kierkegaard. Comentando a aposta de Pascal e o problema da crença em Deus, Deleuze diz que o essencial da aposta não era a crença ou não em Deus, mas a questão do *modo de existência* daquele que crê:

A escolha não recai mais sobre este ou aquele termo, mas sobre o modo de existência daquele que escolhe. Já era esse o sentido de aposta de Pascal: o problema não estava em escolher entre a existência ou não-existência de Deus, mas entre o modo de existência daquele que crê em Deus e o modo de existência daquele que já não crê nele (DELEUZE, 2007 [1985b], p. 213).

O problema da crença em Deus é transformado, em um primeiro momento, no problema do *modo de existência* do crente, e, em um segundo momento (a separação é analítica), é transformado no problema mesmo da *crença no mundo*. Contra o niilismo moderno, é necessário voltar a crer no mundo. Assim, Deleuze comenta haver uma passagem, na história da filosofia, do *saber* para a *crença*: “Já foi uma grande guinada na filosofia, de Pascal a Nietzsche: substituir o modelo do saber pela crença. Porém, a crença só substitui o saber tão-somente quando se faz crença neste mundo, tal como ele é” (DELEUZE, 2007 [1985b], p. 207). A filosofia passa do saber à crença, tanto em filósofos devotos quanto em ateus, mas mesmo nos devotos, diz Deleuze, “a crença não se volta para outro mundo, dirige-se para este mundo” (2007 [1985b], p. 207, n. 30). É assim que, “sobre o novo plano, poderia acontecer que o

problema dissesse respeito, agora, à existência daquele que crê no mundo, não propriamente na existência do mundo, mas nas suas possibilidades em movimentos e em intensidades, para fazer nascer ainda novos modos de existência” (DELEUZE; GUATTARI, 1992 [1991], p. 99). Crer no mundo, *tomar o mundo a crédito*, se torna uma condição da renovação dos modos de existência, para além do niilismo, e para a produção do futuro: “A própria fórmula da imanência — ‘Crer neste mundo aqui’ — é inseparável de uma ‘crença do porvir, crença no porvir’” (ZOURABICHVILI, 2016, p. 103).

A relação do tema da crença no mundo com a crença/confiança³⁹³ no e através do dinheiro não é nada arbitrária. “Os fundamentos da confiança são de natureza social. Remetem às representações coletivas que, como a própria expressão diz, são compartilhadas e portanto vinculam. O fundamento da confiança é o vínculo. Seu problema é o tempo, o futuro – sua manutenção, sua estabilidade, sua previsibilidade” (WAIZBORT, 2020, p. 9). “Em suma, o dinheiro, considerado como fato social, é um fenômeno que cria e depende de confiança, assume a forma de instituição e exprime valor” (WAIZBORT, 2020, p. 4). Cocco & Cava (2018, p. 133) chegam a afirmar que a transformação que tornou o dinheiro (novamente) em *fiat money* baseado puramente no poder da confiança foi a transformação monetária que tornou possível o próprio desenvolvimento do capitalismo e da revolução industrial.

Embora alguns economistas, nostálgicos da codificação (de moeda territorial, nacional ou teísta/lastreada), muitas vezes ridicularizem uma suposta força mística intrínseca ao conceito de confiança, o fato é que a produção de confiança foi condição necessária para o desenvolvimento de economia capitalista, pois possibilitava a conjunção de fluxos decodificados: de um lado, o fluxo do trabalho ‘livre’; de outro, o fluxo monetário ‘livre’ (COCCO; CAVA, 2018, p. 141).

O dinheiro ou a moeda, enquanto instituição fiduciária, não é apenas “lastreada” ou “ancorada” na confiança, como é veículo dela:

A potência da moeda vem, pois, do fato de ser um objeto capaz de captar uma confiança geral, um sentimento comum. É uma representação coletiva, que captura os afetos e os sentimentos da sociedade. Ela funciona, assim, como um ‘totem’: o emblema de um clã que capta o afeto comum. Em retorno, a sociedade lhes atribui propriedades que ela não tem: como o totem ou uma bandeira tem qualidades sem nenhuma relação com o animal ou o pedaço de tecido, da mesma maneira a moeda tem qualidades sem nenhuma relação com o metal, o papel ou o sinal digital da qual ela pode ser feita. Isso porque *o emblema não apenas recolhe o sentimento da sociedades, mas serve para produzi-lo* (COCCO, 2019, p. 57. Grifo nosso).

³⁹³ Embora Deleuze em geral fale em “crença” no mundo, ele chega a falar em “confiança”: em *Crítica e clínica* (2011 [1993], p. 113) há uma substituição, rara, de crença por confiança: “não crença num outro mundo, mas confiança neste mundo aqui, e tanto no homem como em Deus”; “‘confiança’, quer dizer, dessa crença neles mesmos, no mundo e no devir” (DELEUZE, 2011 [1993], p. 115). Nesse trecho, a palavra “crença” é reservada ao outro mundo, transcendente, e a “confiança” a este, imanente.

Assim, a passagem, apontada por Deleuze, do saber (ou conhecimento) à crença, e a diferença entre eles, é fundamental para o entendimento do econômico. Como aponta Goodchild,

a crença tem uma eficácia causal que excede o conhecimento: toda vez que alguém celebra um contrato, faz um investimento ou contrai uma dívida, o faz na fé de que será capaz de cumprir as obrigações, de que as contrapartes cumprirão suas obrigações e que todo o sistema econômico – incluindo, por exemplo, o valor do dinheiro – permanecerá estável o suficiente para que a transação seja concluída ao longo do tempo. Acredita-se no possível, não no necessário. *O conhecimento se relaciona apenas com o passado e o presente; é a crença que busca pontos de referência fixos no futuro para orientar a conduta no presente.* Essa crença pode ser considerada ‘racional’ se for guiada de acordo com o conhecimento existente: o passado é tratado como um guia para o futuro. Mesmo assim, ainda é um caso de crença, mesmo que se tente subordinar a crença ao conhecimento. Mas isso dificilmente é uma suposição racional, pois muitos veículos de investimento são legalmente obrigados a declarar este mantra: ‘o desempenho passado não é um indicador confiável de resultados futuros’. Enquanto o conhecimento presente surge como resultado de eventos passados, *os eventos futuros surgem como resultado de crenças presentes*; muitas vezes, o curso dos acontecimentos refuta as crenças que o geraram, como nas crises financeiras. No entanto, a incompatibilidade entre crença e realidade também pode ser positiva. A crença parece ‘irracional’ quando vai contra a evidência; no entanto, pode ser precisamente essa resistência a uma realidade negativa que evita sua ocorrência (GOODCHILD, 2017, p. 305. Grifo nosso).

Tanto as relações econômicas presentes (na troca), quanto o valor monetário através do tempo, quanto a produção do futuro pelo investimento de capital e trabalho, são todas atravessadas de crença e de confiança. “A renúncia à liquidez³⁹⁴ é uma ponte entre a riqueza velha e a geração de riqueza nova, *apoiada na crença no outro, na confiança mútua.* É um salto de fé no futuro desconhecido, sustentada por uma sucessão de apostas interdependentes” (BELLUZZO; GALÍPOLO, 2021, p. 114. Grifo nosso).

Essa confiança/crença no dinheiro, na medida em que dinheiro é dívida, é duplicada pelo *crédito* enquanto relação de crença/confiança, o que reflete mais uma vez a passagem do saber ou conhecimento à crença:

Simmel divide a noção de confiança em duas. Além de uma confiança mais mundana – que se desenvolve a partir de crenças ou conhecimentos objetivos que, a partir da observação de eventos passados, engendram representações do que está por vir – haveria um segundo tipo de confiança que poderíamos chamar de crédito. A primeira, baseada na memória, é do tipo indutivo. A outra, de tipo quase religioso, está mais relacionada com a crença – aqui quase ousaríamos dizer ‘fé’ – do que com o conhecimento (COCCO; CAVA, 2018, p. 146).

No limite, como os autores (quase) colocam, pode-se falar aqui em *fé*. Agamben percebe bem a importância da dimensão fiduciária e “creditícia” do dinheiro no capitalismo, lendo-a em termos religiosos e teológicos: “o capitalismo, do ponto de vista da fé, não tem objeto: acredita

³⁹⁴ “Liquidez significa conservar a possibilidade de se converter em dinheiro, em suas diversas gradações” (BELLUZZO; GALÍPOLO, 2021, p. 118).

no puro fato de acreditar, no crédito puro, ou seja, no dinheiro. O capitalismo é, portanto, uma religião na qual a fé – o crédito – é substituta de Deus. Em outras palavras, como a forma pura do crédito é o dinheiro, é uma religião na qual Deus é o dinheiro” (AGAMBEN, 2016, p. 18). A passagem do problema da crença em Deus para o da crença no mundo se mostra aqui em sua relação com o dinheiro de modo claro: há uma imanentização do problema da crença.

O Banco – com os seus funcionários pardos e especialistas – tomou o lugar da Igreja e dos seus padres e, governando o crédito, manipula e gerencia a fé – a escassa e incerta confiança – que o nosso tempo ainda tem em si mesmo. E o faz do modo mais irresponsável e sem escrúpulos, tentando lucrar dinheiro com a confiança e as esperanças dos seres humanos, estabelecendo o crédito de que cada um pode gozar e o preço que deve pagar por isso (até mesmo o crédito dos Estados, que docilmente abdicaram à sua soberania). Desse modo, governando o crédito, ele governa não só o mundo, mas também o futuro dos seres humanos, um futuro que a crise torna cada vez mais curto e a prazo. E se hoje a política não parece mais possível, isso se deve ao fato de que o poder financeiro sequestrou de fato toda a fé e todo o futuro, todo o tempo e todas as expectativas.³⁹⁵

Agamben (2016) marca o “choque Nixon” (1971) como o começo desta religião do puro crédito, mas é impossível não ver nele certa nostalgia, certo inconformismo nesta transformação, que clama implicitamente por uma âncora para além do crédito, que tiraria da crença no dinheiro todo o seu poder. Assim, Agamben acaba por não ver as potências do regime fiduciário e vê-lo apenas como uma espécie de perversão da fé, ao invés de uma transformação imanente. Agamben não percebe que o problema central não está na relação entre fé e dinheiro, mas na captura dessa potência pelo capital e pela dívida infinita, na inversão do crédito na dívida. “O próprio crédito, condição para uma atividade econômica voltada para o futuro e expressão do grau de confiança mútua e cooperação na economia, passa a ser visto como dívida, impondo austeridade a todos” (GOODCHILD, 2017, p. 321). A potência da crença, confiança ou fé, que sustenta o sistema monetário e nosso precário vínculo com o mundo, está sujeita aos ditames da dívida infinita, que submete a existência ao capital, esgotando as potências da vida (os corpos e a Terra), como coloca Cangini:

O crédito é um dispositivo de poder que se exerce sobre um conjunto de possibilidades indeterminadas e cuja atualização/realização está submetida a uma incerteza radical e não probabilística. A crença-confiança é mobilizada e desviada pelo crédito porque o capitalismo elabora os desejos modelando a subjetivação em seu próprio benefício. O capitalismo antecipa uma ação vindoura cujo resultado não pode se garantir de antemão. A confiança é a condição de todo ato de criação, mas ela está dobrada no desenho de um homem previsível, territorial e local com uma dívida de existência infinita, mas sobretudo sem consciência global da Terra como domínio impessoal infinito das forças, por uma interiorização de técnicas cruéis que fazem do capitalismo uma religião, onde ele ao fim *transforma cada existência em fiadora de si mesma* e

³⁹⁵ Giorgio Agamben, “Quando a religião do dinheiro devora o futuro”, *Blog da Boitempo*. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2013/02/21/quando-a-religiao-do-dinheiro-devora-o-futuro/>. Acesso em novembro de 2022.

capaz de cancelar a dívida com seu corpo e com o esgotamento da Terra (CANGI, 2019, p. 134. Grifo nosso).

O que Agamben perde de vista é que se há uma relação intrínseca entre crença e dinheiro, ela não é unívoca, podendo mudar de sentido, do niilismo capitalista à abertura do porvir anticapitalista, da reconversão da dívida em crédito. Waizbort (2020, p. 11) salienta como nas sociedades capitalistas modernas a confiança interpessoal não é suficiente para fundamentar o sistema monetário, mas é necessário uma *crença sistêmica*: “a confiança na moeda é a confiança no funcionamento do sistema que a ancora”. Essa “crença sistêmica” é sustentada vertical e horizontalmente: “a confiança depende em parte do banco central, mas também de nossas relações uns com os outros” (DODD, 2014, p. 45). Portanto, a crença e a confiança são transversais, e se um dos seus sentidos vacila, o outro é afetado. Goodchild, nesse sentido, aponta a crise de 2008 como um ponto de mutação no regime de crença capitalista:

O que aprendemos com a crise recente [...] é que nem todas as dívidas precisam ser pagas: mesmo que os governos soberanos sejam reféns de seus mercados de títulos, os bancos centrais, trabalhando juntos em cooperação, assumiram dívidas incobráveis sem a sua estabilidade ser ameaçada. Temos, assim, uma situação em que a crença no pagamento de dívidas é a condição para toda atividade financeira, ao lado da crença de que certas instituições não precisam pagar dívidas. A mutação na crença capitalista é aquela em que a fé na intervenção do banco central substitui a fé nos mercados, pois se a fé nos mercados é essencialmente uma questão de fé no dinheiro, a natureza do dinheiro especificará a forma da fé capitalista em ação no crédito e no investimento. Os arranjos institucionais em torno dos bancos centrais determinam o que o dinheiro realmente é (GOODCHILD, 2017, p. 317).

Esse poder da crença nos bancos centrais, aberto pela ação destes após a crise, ressitua a própria natureza do dinheiro, na medida em que este é constituído pela e através da crença. Assim, a natureza fiduciária da moeda se explicita na mesma medida em que a crença no mercado autorregulador capitalista se desvanece: se descobre que nem todas as dívidas precisam ser pagas (as dívidas das grandes instituições financeiras resgatadas pelo *quantitative easing*), e que os bancos centrais são “devedores de última instância” (GOODCHILD, 2017, p. 320) – para os capitalistas, ao menos. Com a natureza fiduciária da moeda, se explicita também sua natureza política e social, e a dívida perde sua aura moral e inviolável. As dívidas dos trabalhadores não poderiam igualmente ser resgatadas? Ainda, se os Estados, na figura dos Bancos Centrais, tiveram dinheiro para resgatar os bancos privados para “manter o sistema de pé e estável”, isso também revela que haveria dinheiro para inverter a dívida infinita em crédito, para sair do regime de austeridade, dito inescapável.

A crise de 2008 e a ação dos Bancos Centrais diante dos bancos privados e instituições financeiras (mas não diante das massas endividadas), pode não ser o fim, mas é um grande

golpe na máxima neoliberal de que “Não há alternativa” à austeridade. O lema de Thatcher afirma não haver a possibilidade de escolha. Deleuze, sobre o papel da escolha em crer no mundo (ou em Deus), afirma que “há escolhas que só podem ser feitas se estivermos convencidos de que não há escolha, seja em virtude de uma necessidade moral (o bem, o dever), ou em virtude de uma necessidade física (o estado de coisas, a situação), ou em virtude de uma necessidade psicológica (o desejo que se tem de alguma coisa)” (2018 [1983c], p. 179). Assim,

a escolha espiritual se faz entre o modo de existência daquele que escolhe, desde que não saiba que escolhe, e o modo de existência daquele que sabe que se trata de escolher. É como se houvesse uma escolha da escolha *ou* da não escolha. Se tomo consciência da escolha, já há, portanto, escolhas que não posso mais fazer e modos de existência que não posso mais levar, todos aqueles que levava sob condição de que me persuadissem de que ‘não havia escolha’. [...] Em suma, a escolha como determinação espiritual não tem outro objeto senão ela própria: eu escolho escolher, e por isso mesmo excluo toda escolha feita a modo de não ter escolha (DELEUZE, 2018 [1983c], p. 179-80. Grifo no original).

Ou seja, a mudança no regime de crença capitalista, que aponta Goodchild, é o fim da máxima neoliberal do “*There is no alternative*”³⁹⁶ na medida em que a partir de agora a escolha precisa ser feita entre 1) o modo de existência daquele que “escolhe” mas sem ter consciência da escolha, já que escolhe sob o imperativo de que “não há escolha”, e 2) o modo de existência daquele que *escolhe escolher*, que escolhe um mundo pós-austeridade, e sabe que a austeridade é uma escolha — em suma, escolhe contra a dívida infinita.

Isso nos coloca um grande problema político dentro da própria natureza fiduciária da moeda, e que se constitui em desafio para as perspectivas (neo-)cartalistas como a MMT, que vimos em nosso quinto capítulo. Comentando os textos de Lara Resende que primeiro deram visibilidade às teses MMTistas no Brasil, Cocco comenta:

Lara Resende opera uma virada radical e importantíssima nas abordagens econômicas *main stream*, porém ele a mantém em nível histórico e técnico, como se esse debate dependesse do tipo de concepção teórica que se tem da moeda. [...] Desconstruir a justificativa monetarista do dogma do equilíbrio fiscal resolve apenas em parte o problema, pois no fundo ele continua sendo o *mesmo*, fiduciário, quer dizer, de confiança. O enfrentamento não é entre duas concepções e, pois, duas ‘essências’ da moeda, mas entre os que pensam (e precisam) que a moeda tenha uma (essência) e os que reconhecem que ela não tem nenhuma e sua realidade é totalmente relacional. [...] [Assim,] como se constitui realmente a confiança? A própria confiança, ela sempre tem as mesmas características ou pode variar? (COCCO, 2019, p. 174-5. Grifo no original).

Assim, segundo o autor, em consonância com Goodchild, afirmar a fiduciabilidade da moeda não é suficiente, pois o problema é interno à natureza da confiança:

³⁹⁶ Lembremos que esse é o lema do *realismo capitalista* (FISHER, 2020b). A mudança no regime de crença capitalista sobre o dinheiro pode ser entendida, nesse sentido, como o fim da ideia de que não há alternativa ao capitalismo, ou, ao menos, ao neoliberalismo.

Em termos de política econômica, o desafio é o de reconhecer o que está por trás dos regimes discursivos e das superstições. Por trás do dogma do equilíbrio fiscal, há a convicção de que ele é uma prova de racionalidade que permite a formação de confiança que leve à retomada dos investimentos do setor privado. Essa ‘racionalidade’ depende, assim, do resultado *ex post*, de uma confiança que não tem como ser totalmente racional. Nessa visão, a violência da crise não é convertível a não ser como violência do ajuste e só depois desse é que haverá, como consequência segunda, alguma conversão social da economia (COCCO, 2019, p. 175).

Nesse sentido, não basta dizer que, lógica e tecnicamente, o Estado não precisa de impostos para gastar, que dívida pública é dinheiro e que não deve ou pode ser paga, e que a emissão não é inflacionária, pois uma série de agentes econômicas acredita em todas essas coisas, no registro de um realismo monetário ingênuo, e essa crença define as suas ações, formando potencialmente o esquema de uma profecia autorrealizável. (Isso tudo, ao menos, supondo que os agentes “do mercado” efetivamente ajam de acordo com o esquema da imagem ortodoxa.) Contra essa abordagem, esse regime de crença, que se constitui no *dogma* de que não há escolha, há a possibilidade, visada pelos neo-cartalistas, de que *há escolha*, e que é a insuficiência de dinheiro que causa os problemas, que prolonga a crise, e não o seu excesso. Como coloca Cocco, “abre-se aqui uma fresta por onde é possível pensar a conversão da violência em moeda” (2019, p. 176), da crise em porvir, da dívida em crédito. Entretanto, o problema é político, e não técnico, e é necessário algum tipo de “Novo Pacto”, *New Deal*³⁹⁷, reforma ou revolução monetária, que efetive a abertura na transformação do regime de crença capitalista, e abra o dinheiro às suas potências e libere as nossas potências através do dinheiro.

7.5 Pergunta deleuzeana 1: Quem?

Deleuze, baseado em Nietzsche, dizia que a questão “que é?” não fazia um bom programa de pesquisa, e que ela deveria ser substituída pela questão “quem?”.

não seria o caso de temer que, começando-se pelo *que é?*, não mais se possa chegar às outras questões? A questão *que é?* prejulga o resultado da pesquisa, supõe que a resposta é dada na simplicidade de uma essência, mesmo que seja próprio dessa essência simples desdobrar-se, contradizer-se etc. Estamos aí no movimento abstrato, não se pode mais reaver o movimento real, aquele que percorre uma multiplicidade como tal. Os dois tipos de questão parecem-me implicar métodos que não são conciliáveis. Por exemplo, quando Nietzsche pergunta *quem*, ou *de qual ponto de*

³⁹⁷ É válido reter que Deleuze & Guattari colocavam o *New Deal* americano como um *acontecimento*, comparável ao *Maião de 68* francês, talvez, com maior sucesso que este, que, como os autores dizem “não ocorreu”. “Quanto uma mutação social aparece, não basta tirar suas consequências ou seus efeitos, segundo linhas de causalidades econômicas e políticas. É preciso que a sociedade seja capaz de formar agenciamento coletivos que correspondam à nova subjetividade, de tal maneira que ela queira a mutação. É isso: uma verdadeira ‘reconversão’. O *New Deal* americano, a escalada japonesa foram exemplos muito diferentes de reconversão subjetiva, com ambiguidades e mesmo estruturas reacionárias de toda sorte, mas também com a parte de iniciativa e de criação, que constituía um novo estado social capaz de responder às exigências do acontecimento” (DELEUZE; GUATTARI, 2016 [1984], p. 246).

vista, em vez de ‘o que’, ele não pretende completar a questão *que é?*, mas denunciar a forma dessa questão e de todas as respostas possíveis a essa questão. Quando pergunto *que é?*, suponho haver uma essência atrás das aparências, ou, pelo menos, algo último atrás das máscaras (DELEUZE, 2006 [1967a], p. 152).

Essa questão deleuzeana vai totalmente ao encontro da colocação de Graeber sobre a natureza do dinheiro: “o dinheiro não possui essência. Ele não é ‘realmente’ nada; portanto, sua natureza sempre foi e presumivelmente sempre será uma questão de disputa política” (2016, p. 470). Não se trata, entretanto, de mera discussão teórica sobre a natureza do dinheiro, sobre sua verdadeira definição, mas uma disputa política pelo sentido mesmo do dinheiro. “Nunca uma coisa tem um só sentido. Cada coisa tem vários sentidos que exprimem as forças e o devir das forças que agem nela” (DELEUZE, 2006 [1967b], p. 156). Não deve-se perguntar, então, “o que é o dinheiro?”, mas “quem quer que o dinheiro seja de tal ou qual modo? que ele seja isso ou aquilo? que ele funcione assim ou assado?”: as diferentes concepções sobre o dinheiro são atravessadas genealogicamente pelas linhas de força que agem como se — na verdade, *para que* — o dinheiro seja de determinado modo, em sentido reativo ou ativo. “A história de uma coisa é geralmente a sucessão das forças que dela se apoderam e a coexistência das forças que lutam para dela se apoderar. Um mesmo objeto, um mesmo fenômeno muda de sentido de acordo com a força que dele se apropria” (DELEUZE, 2018 [1962b], p. 12). O sentido de algo é determinado pela vontade de quem se lhe apodera. O dinheiro, nesse sentido, possui muitos sentidos, como viemos vendo, a depender se estar possuído por forças reativas (reacionárias) ou ativas, privatizantes ou comunizantes, que apostem no porvir ou se prendam ao passado e à riqueza velha. Assim, a pergunta *quem?* não pode ser entendida em termos pessoais e psicologizantes, mas deve ser submetida à molecularidade e à natureza daquilo que determina as pessoas em nível molar: “A questão *quem?* não reclama pessoas, mas forças e querereres” (DELEUZE, 2011 [1993], p. 129. Grifo no original). O dinheiro, no contexto capitalista em geral e neoliberal em específico, tende a ser uma “coisa” dominada por forças reativas e por uma torpe vontade de potência, uma vontade dos escravos (utilizando linguagem nietzscheana), e “*os escravos não triunfam por adição das suas forças, mas por subtração da força do outro: separam o forte daquilo que ele pode*” (DELEUZE, s. d. [1965], p. 23. Grifo nosso). O dinheiro dominado por forças reativas, como o capital, é o meio por excelência, na máquina capitalista, de separar as forças ativas (e “as pessoas” que as encarnam) daquilo que elas podem. A verdadeira vontade de potência do dinheiro, entretanto, o seu sentido e a sua essência quando submetidos às forças ativas, está em uma capacidade criativa e dadivosa, multiplicadora das forças e da vontade: “A vontade de potência, em seu mais elevado grau, sob sua forma intensa ou intensiva, não consiste

em cobiçar e nem mesmo em tomar, mas em dar e em criar” (DELEUZE, 2006 [1967b], p. 158).

Identificamos dois eixos genéricos, no que concerne à tomada do dinheiro por forças ativas ou reativas. As forças reativas, próprias dos “fracos” ou “escravos”, tendem a utilizar o dinheiro como um meio de limitação das potências, de *cercamento*. Elas desconfiam perenemente do dinheiro enquanto fluxo desterritorializado e criativo, embora utilizem essa mesma capacidade para produzir riqueza privada e reterritorializada. Essa visão condena os gastos excessivos e o desequilíbrio das contas públicas como imorais e vê no poder de criação *ex nihilo* de dinheiro, sobretudo pelo Estado, mas também pelos bancos privados (quando a taxa de juros está “muito baixa” e a economia sai do controle), um grande perigo e algo que deve ser manejado com cautela, no limite, negado. Essa visão fica muito clara em um comentário de Paul Samuelson em entrevista:

Acho que há um elemento de verdade na visão, na *superstição*, de que o orçamento deve ser sempre equilibrado. Uma vez desmascarada, [ela] remove um dos baluartes que toda sociedade deve ter contra gastos fora de controle. Deve haver disciplina na alocação de recursos ou você terá caos anárquico e ineficiência. E uma das funções da religião antiquada [*old fashioned religion*] era assustar as pessoas, às vezes com o que pode ser considerado mito, a se comportar de uma maneira que a vida civilizada de longo prazo exige (Grifo nosso)³⁹⁸.

Para as forças reativas, o dinheiro é uma potência poderosa demais, e que precisa ser reterritorializada e limitada, além de recodificada em um regime *supersticioso* análogo às “(antigas) religiões”. Como colocava Deleuze, na esteira de Spinoza, “a *superstição* é tudo o que nos mantém separados de nossa potência de agir e a está sempre diminuindo” (2017 [1968c], p. 300. Grifo no original). A limitação do gasto público e da emissão monetária e a sua privatização capitalista e neoliberal são formas dessa reterritorialização supersticiosa. O dinheiro é e deve ser tornado uma coisa escassa. A inflação é o pior de todos os problemas e é o “bicho papão” que assombraria qualquer política expansionista. Há grande resistência em admitir que o dinheiro é uma potência desterritorializada e desterritorializante, um fluxo antes do que uma coisa. Como Hart coloca,

Talvez o dinheiro seja realmente um fantasma conjurado por magos inescrupulosos. Nesse caso, a maioria de nós prefere não saber. Preferimos pensar que estamos pisando em terra firme, que o dinheiro com o qual vivemos é real e não vai acabar. Caso contrário, pagamos especialistas para cuidar do problema e nos tranquilizamos com o som de seu jargão técnico. Em ambos os casos, a compreensão é desnecessária. Parece que não estamos prontos para uma visão da sociedade como o fluxo infinito de nossos próprios encontros altamente subjetivos, preferindo ver o dinheiro como uma

³⁹⁸ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=4_pasHodJ-8&ab_channel=wonkmonk. Acesso em maio de 2023.

base estável em um mundo transitório de relatividades em constante mudança (HART, 2000, p. 248-9).

As forças reativas tentam bloquear a tendência desterritorializante do dinheiro, inclusive clamando por um novo lastro metálico, a volta de alguma espécie de padrão-ouro, de âncora fixa: “A defesa do lastro metálico sempre esteve fundamentada na necessidade de proteger os credores e os rentistas da tentação política de financiar o governo e os gastos públicos através da desvalorização da moeda” (RESENDE, 2020, p. 42). Essa âncora, entretanto, não precisa ser o metal, mas pode ser alguma coisa que cumpra a mesma função: o limite da dívida pública, o superávit; é nesse sentido que se fala em “âncora fiscal”. É justo se perguntar até que ponto as forças reativas tomam essa posição por um desconhecimento sobre como o dinheiro efetivamente funciona ou poderia funcionar, mas, como coloca Kalecki, “*a ignorância obstinada geralmente expressa motivações políticas subjacentes*” (2020, p. 141. Grifo nosso).

De outro lado, as forças ativas que se apoderam do dinheiro são as que o colocam como um dispositivo de produção de futuro, que utilizam de sua essência desterritorializante para aumentar a potência coletiva e abrir o porvir. Essas forças fazem com que o dinheiro seja algo que existe na lógica do excesso e da abundância, com o “gasto” ou “investimento” sinalizando um “mais” e não um “menos”. Desse modo, a vontade de potência, como Deleuze diz, em seu mais alto grau tem a ver com os verbos “criar” e “dar”, ao invés de “tomar”, “cobiçar”, privatizar. As forças ativas se engajam com o dinheiro em sua dinâmica desterritorializada e desterritorializante, mas, na medida em que a reterritorialização é o espelho necessário da desterritorialização, tentam articular lógicas de reterritorialização que sejam comuns, coletivas e expansivas, antes do que privatizantes e limitativas. Produção para o comum, antes do que produção para o capital.

Essas forças que se apoderam do dinheiro e transformam a sua natureza tem estreita relação com os regimes libidinais, como coloca Bennett: “existem dois modelos básicos da economia libidinal dos movimentos revolucionários, que chamo de modelo pequeno-burguês e socialista utópico, ou modelo calvinista e keynesiano – um baseado na visão do gasto (libidinal) como esgotamento ou perda, o outro na visão do gasto como gerador de riqueza (libidinal)” (2017, p. 14). As forças ativas operam na lógica de um “princípio keynesiano de estimular a economia libidinal gastando em vez de poupar” (2017, p. 14). Elas operam, portanto, na lógica de um *keynesianismo libidinal*.

7.6 Do dinheiro como máquina abstrata

O conceito deleuzo-guattariano de *máquina abstrata*, correlato e, por vezes, sinônimo, do de *diagrama*, pode nos ser bastante útil para entender o funcionamento do dinheiro no capitalismo contemporâneo. Pensar o dinheiro como uma máquina abstrata, ou uma máquina abstrata do dinheiro, pode facilitar um entendimento integrado das diferentes instâncias e instituições determinantes do dinheiro (como o mercado, o Estado, a comunidade e a nação), além de ajudar a entender como o dinheiro é produzido como uma abstração, como um equivalente universal e como, através dessa abstração, a máquina abstrata define os agenciamentos concretos e produz o próprio real.

O conceito de máquina abstrata advém da linguística (o termo é originalmente de Chomsky, embora o sentido que Deleuze & Guattari dão ao termo difira largamente do dele, que é criticado como limitado), sobretudo de Louis Hjelmslev, mas Deleuze & Guattari levam o conceito para explorar áreas que não se reduzem à linguagem, podendo ir até “as codificações biológicas ou as formas de organização próprias ao *socius*³⁹⁹” (GUATTARI, 2012 [1992], p. 35). Hjelmslev critica a separação (saussuriana) entre significante e significado, bem como o hilemorfismo da separação entre forma e matéria, ou a simplicidade da separação entre forma e conteúdo (DELEUZE; GUATTARI, 2011 [1980a], p. 72). Para ele, trata-se de pensar como uma matéria anterior, pré-significativa, é formada no processo de formação da língua, do significado, da sintaxe etc. O esquema do autor terá 5 principais elementos: uma *matéria* bruta sem forma e sem substância, que pré-existe aos quatro elementos, *forma* e *substância*, e *expressão* e *conteúdo*, que articulam-se.

A matéria é uma superfície sem interrupções que deve ser distinguida da forma e da substância, já a substância é a matéria formada. Haverá, então, uma substância de conteúdo e uma substância de expressão, pois há duas formas: forma de conteúdo e forma de expressão. A forma de conteúdo e a forma de expressão informam a matéria para fazer dela substância de conteúdo e substância de expressão (ROQUE, 2017, p. 106).

Assim, a “matéria” “pré-linguística” é organizada e distribuída, formada e substancializada, definida em seu conteúdo e sua expressão, por quatro categorias que formam a máquina abstrata: *forma de conteúdo*, *forma de expressão*, *substância de conteúdo*, *substância de expressão*. Há duas relações que subjazem a essas quatro categorias: entre forma e substância e entre expressão e conteúdo: para Hjelmslev, a substância é consequência da forma, “cada

³⁹⁹ Nos textos enviados a Deleuze durante a escrita de *O anti-Édipo*, Guattari (2006, p. 201-2) já salienta como a maquinaria conceitual de Hjelmslev deve ser levada a trabalhar em terrenos extralinguísticos.

substância é produzida por uma forma”, sendo semioticamente *formada* (ROQUE, 2017, p. 105). Simplificando, portanto: Forma > Substância. A relação entre expressão e conteúdo, por outro lado, é a de uma pressuposição recíproca:

Os próprios termos plano, expressão e conteúdo, foram escolhidos a partir do uso corrente e são inteiramente arbitrários. Através de sua definição funcional é impossível sustentar que seja legítimo chamar uma destas grandezas ‘expressão’ e a outra ‘conteúdo’ e não o inverso: elas só são definidas como solidárias uma à outra e nem uma nem outra podem sê-lo de modo mais preciso. Tomadas separadamente só se pode defini-las por ocasião e de modo relativo, como funtores de uma mesma função que se opõem um ao outro (HJELMSLEV apud GUATTARI, 1988 [1979], p. 38).

Entre conteúdo e expressão há distinção real, mas os termos não pré-existem à sua articulação, havendo antes pressuposição recíproca e isomorfismo (Expressão <-> Conteúdo). Entre forma e substância há apenas distinção mental ou modal, as substâncias sendo apenas matérias formadas e sendo impossível conceber uma substância sem forma (DELEUZE; GUATTARI, 2011 [1980a], p. 76).

Em Deleuze & Guattari, a maquinaria conceitual de Hjelmslev será “materializada”, e a expressão será levada a se articular com as noções de agenciamento (coletivo) de enunciação, de “regimes (sócio-políticos) de signos” e de Máquina semiótica, enquanto o conteúdo será relacionado com agenciamentos maquínicos e com a máquina social (DELEUZE; GUATTARI, 2011 [1980a], p. 102) — “A forma de expressão será constituída pelo encadeamento dos expressos, como a forma de conteúdo pela trama dos corpos” (DELEUZE; GUATTARI, 2011 [1980b], p. 28). Dessa forma, Deleuze & Guattari não passam analogicamente a maquinaria linguística de Hjelmslev a outros domínios; antes, é por “materializá-la” que se chega aos outros domínios, pré-linguísticos, que determinam a própria máquina abstrata da língua:

Em Hjelmslev [...] o par expressão/conteúdo permanece prisioneiro da oposição saussuriana entre significante e significado, enquanto para Guattari a expressão não se refere ao significante ou à linguagem, mas à máquina semiótica coletiva que preexiste a ambos (um agenciamento coletivo de enunciação que engloba substâncias de expressão humanas e não humanas diversas e heterogêneas). Do mesmo modo, o conteúdo não se refere ao significado, mas à máquina social que preexiste a ele (um agenciamento maquínico de ação e paixão que não podemos de modo algum reduzir às esferas econômica, social ou política). A dupla articulação de expressão e conteúdo não é propriedade específica da linguagem; esta representa apenas uma modalidade funcional dos estratos de realidade orgânicos, biológicos, sociais, estéticos etc. (LAZZARATO, 2014, p. 60).

Desse modo, o conceito de máquina abstrata nasce se emancipando de limitações linguísticas, embora encontre nessa disciplina os elementos conceituais de sua articulação. A máquina abstrata, em Deleuze & Guattari, será entendida como produtora do real, como definidora da

articulação dos agenciamentos concretos — há uma complementaridade entre agenciamento concreto e máquina abstrata⁴⁰⁰ -, estes sendo de dois tipos: agenciamento maquínico (conteúdo) e agenciamento de enunciação (expressão). Os agenciamentos concretos efetuam a máquina abstrata (DELEUZE, 1991 [1986c], p. 50), mas, ao mesmo tempo, “as modalidades de existência das máquinas abstratas são radicalmente diferentes daquelas dos agenciamentos concretos” (GUATTARI, 1988 [1979], p. 43, n. 3). Entre máquina abstrata e agenciamento concreto, portanto, há uma relação complexa em que os agenciamentos produzem a abstração, mas é esta que os explica: “Tudo se afirma pelos agenciamentos, mas tudo se explica pelas máquinas abstratas” (LAPOUJADE, 2015, p. 202). Os agenciamentos, portanto, são *variáveis* sujeitas às linhas de *variação contínuas* definidas pela máquina abstrata (DELEUZE; GUATTARI, 2011 [1980b], p. 47). Como salienta Guattari, a abstração, assim, deixa de ser um dado (à maneira idealista), e se torna uma produção dinâmica ligada aos agenciamentos concretos de conteúdo e expressão: “Conservando, apesar de sua ambiguidade, esta expressão de ‘máquina abstrata’, é a própria ideia de universais abstratos que eu me proponho a contestar. A abstração só pode resultar de máquinas e de agenciamentos de enunciações concretas” (GUATTARI, 1988 [1979], p. 12). Dessa forma, a noção de abstração se torna *dinâmica*, na medida em que é produzida constantemente pela variação que subjaz às variáveis dos agenciamentos concretos: “não há qualquer razão para relacionar o abstrato ao universal ou ao constante, e para apagar a singularidade das máquinas abstratas, quando estas são construídas em torno de variáveis e variações” (DELEUZE; GUATTARI, 2011 [1980b], p. 37). Esse movimento traz a abstração à história, e coloca as máquinas abstratas como elementos essenciais para o entendimento desta: “As máquinas abstratas ao redor das quais se cristalizam os agenciamentos [...] não estão fora da temporalidade social, mas a atravessam, a produzem e a reproduzem” (GUATTARI, 2013 [1980], p. 92). Há uma abstração *real*, que é produzida pelas máquinas abstratas, ou melhor, produzida pelos agenciamentos concretos e explicada pelas máquinas abstratas. A máquina abstrata, portanto, é *extraída* conceitualmente dos agenciamentos concretos, e é ela que é capaz de explicar a articulação e a distribuição presente nesses agenciamentos — “uma posição que parte de formações sociais e de agenciamentos materiais para daí extrair (abstrair) componentes semióticos e máquinas abstratas” (GUATTARI, 1988 [1979], p. 13).

⁴⁰⁰ Como destaca Adkins (2016), o abstrato, em Deleuze, não é oposto ao concreto, mas ao extensivo e ao discreto, sendo, portanto, do registro intensivo.

Para tanto, a máquina abstrata é entendida como um diagrama *informe* que distribui forças sem forma (ZDEBIK, 2012, p. 20). Há primeiro a *matéria*, informe, mas não amorfa, onde se encontram intensidades materiais e “partículas-signos” assignificantes (materiais) em fluxo (GENOSKO, 2009, p. 104), *forças*. A máquina abstrata intervém aí, e distribui essas forças em formas e substâncias, conteúdos e expressões. Deleuze & Guattari não começam com formas estáveis e pré-estabelecidas, mas com essa matéria informe intensiva. A máquina abstrata é, portanto, aquilo que conecta o intensivo e o extensivo (ADKINS, 2016, p. 358), as forças e as formas, o que faz a passagem de um a outro. Essa distribuição tem um caráter *funcional*: a máquina abstrata define uma função, que é anterior às formas e substâncias. A máquina abstrata será dita informe pois ela articula, justamente, duas formas heterogêneas e incomunicáveis: a forma de conteúdo e a forma de expressão, os agenciamentos de enunciação e os agenciamentos maquínicos que constituem os agenciamentos concretos — “As máquinas abstratas operam uma passagem direta entre os estados de signos e os estados de coisas” (GUATTARI, 2013 [1980], p. 95). Essa articulação se dá pela definição de uma mesma *função*. Portanto, a máquina abstrata é *no mesmo golpe informe e funcional*, para que consiga organizar a matéria em formas e substâncias que respondam a essa função distribuída. “A máquina abstrata é a pura Função-Matéria — o diagrama, independentemente das formas e das substâncias, das expressões e dos conteúdos que irá repartir” (DELEUZE; GUATTARI, 2011 [1980b], p. 104-5).

Um exemplo de máquina abstrata dado por Deleuze & Guattari (2011 [1980a], p. 106-7), através de Foucault, é o das sociedades disciplinares. Segundo eles, há um diagrama ou máquina abstrata disciplinar que preside aos diferentes agenciamentos concretos que o produzem (escola, fábrica, prisão, manicômio etc.). Assim, a “forma-prisão” é uma forma de conteúdo, que responde à forma de expressão “delinquência”, enquanto enunciado que diz desse estado de coisas (prisão e presidiários, que são a substância de conteúdo). A matéria que essa máquina abstrata organiza é uma matéria humana genérica, e a função que preside esse diagrama disciplinar é “ver sem ser visto” ou, mais precisamente “*impor uma conduta qualquer a uma multiplicidade humana qualquer*” (DELEUZE, 1991 [1986c], p. 43. Grifo no original). (“Ver sem ser visto” é ainda muito restrito ao panóptico prisional, e a forma destacada é a função entendida em seu aspecto mais essencial, que se aplica ao diagrama disciplinar como um todo). Assim, a máquina abstrata disciplinar é extraída dos agenciamentos concretos que a efetuam, e percebe-se como ela atua em diferentes contextos e agenciamentos.

Nos parece que pensar a máquina abstrata do dinheiro é fundamental para entender o seu papel na máquina capitalista, papel que atravessa diferentes formas sob uma mesma maquinaria abstrata, uma mesma função. Essa função poderia ser dita “produzir, atribuir e distribuir um valor qualquer a uma multiplicidade qualquer”. A relação da máquina abstrata com a distribuição é íntima: “As máquinas abstratas são máquinas por sua atividade de distribuição. Mas em que elas são abstratas? O que faz sua abstração? A questão se coloca tanto mais que tal abstração constitui sua própria realidade. Se são abstratas, é porque não têm nenhum conteúdo definido, são indiferentes ao conteúdo efetivo do que distribuem, embora, em parte, o determinem” (LAPOUJADE, 2015, p. 200). O dinheiro, ou *o sistema monetário*, assim, é uma máquina abstrata que pega uma matéria humana e não-humana, matéria e forças intensivas, e as distribui em formas e substâncias de conteúdo e expressão (riqueza e signos monetários, aos quais o valor é atribuído). O dinheiro, enquanto máquina abstrata, assim, não tem nada de representativo, mas é uma máquina produtora do real, e do real em sua abstração:

uma máquina abstrata não é uma infra-estrutura em última instância, tampouco é uma Ideia transcendente em suprema instância. Ela tem, antes, um papel piloto. Isso ocorre porque uma máquina abstrata ou diagramática não funciona para representar, mesmo algo de real, mas constrói um real por vir, um novo tipo de realidade (DELEUZE; GUATTARI, 2011 [1980b], p. 106).

Além disso, como as máquinas abstratas “portam em si mesmas seus próprios sistemas de valorização, autopoieticos” (GUATTARI, 2015 [1991], p. 193), é possível entender o sistema monetário como um diagrama dinâmico que determina os agenciamentos concretos de enunciação e conteúdo, e que opera a transformação das forças intensivas (trabalho, desejo, matéria) em formas extensivas (preço, mercadoria).

Há indícios em Deleuze & Guattari de que eles tenderiam a pensar o dinheiro como uma máquina abstrata. O próprio Guattari inclui “financeiras” em uma pequena lista de tipos de máquinas abstratas (1988 [1979], p. 34). Além disso, Deleuze aponta uma relação entre o Estado como *agenciamento* de uma *máquina abstrata de convertibilidade*, e dá como exemplo a moeda:

A máquina abstrata de sobre-codificação assegura a homogeneização dos diferentes segmentos, sua convertibilidade, sua traduzibilidade, ela regula as passagens de uns nos outros, e sob que prevalência. Ela não depende do Estado, mas sua eficácia depende do Estado como do agenciamento que a efetua em um campo social (por exemplo, os diferentes segmentos monetários, as diferentes espécies de moeda têm regras de conversibilidade, entre si e com os bens, que remetem a um banco central como aparelho de Estado) (DELEUZE; PARNET, 1998 [1977], p. 150-1).

O interessante deste comentário é que o Estado é tido como agenciamento da máquina abstrata de convertibilidade, que parece ser a moeda, ou ter na moeda um papel importante. Guattari, ainda, aponta que o fim do padrão-ouro é uma transformação que torna o dinheiro mais maquínico, poderíamos dizer, mais abstrato: “no domínio econômico, o conceito da moeda e o conceito do capital se destacaram totalmente dos referentes fixos (como o ouro) e dependem agora de uma referência cada vez mais maquínica” (GUATTARI, 2016, p. 103-4).

Pensar o dinheiro como máquina abstrata, ainda, nos oferece a vantagem de pensar a abstração por via genética, pensar como o dinheiro é uma produção que se dá nos próprios agenciamentos concretos, mas que estes só se dão do modo que se dão por causa da abstração operatória que os preside como “plano piloto”. A máquina abstrata do dinheiro, assim, “age como uma causa imanente não-unificadora, estendendo-se por todo o campo social: a máquina abstrata é como a causa dos agenciamentos concretos que efetuam suas relações; e essas relações de forças passam, ‘não por cima’, mas pelo próprio tecido dos agenciamentos que produzem” (DELEUZE, 1991 [1986c], p. 46).

Um último ponto que vale destacar é que pensar o dinheiro como máquina abstrata parece ir na linha de pensar a descodificação e a abstração como tendo potenciais políticos libertadores, em linha aceleracionista — evidentemente, não um aceleracionismo do capital, mas contra ele. As máquinas abstratas e a abstração não são algo necessariamente indesejável, mas, em Deleuze & Guattari, são do registro do intensivo (ADKINS, 2016). Por isso, Guattari diz: “no que me diz respeito, nunca vou deixar de fazer a apologia das máquinas abstratas. Não temo de modo algum esse procedimento de abstração, é o que mais me fascina” (2016, p. 26).

7.6.1 Diagrama do dinheiro

A partir da ideia do dinheiro ou do sistema monetário como máquina abstrata produziremos um *diagrama* que distribui suas formas e substâncias. O diagrama é “um mapa fluído, virtual que está sob o tecido [*fabric*] das coisas — antes de sua formação em algo atual”. Por causa da máquina abstrata ser abstrata e evasiva, algum tipo de “pedra de toque” é necessária para podermos captá-la (ZDEBIK, 2012, p. 7). Assim, um diagrama acaba sendo uma maneira de se aproximar do conteúdo conceitual de uma dada máquina abstrata, e ele “tira um *snapshot* de uma multiplicidade em um estado constante de fluxo” (ZDEBIK, 2012, p. 12).

O diagrama não é representativo nem significante, mas operacional e a-significante, na medida em que funciona nessa dimensão anterior aos significados e aos signos, às formas e substâncias, expressões e conteúdos:

Guattari chama as operações das semióticas assignificantes de ‘diagramáticas’. O diagrama é uma semiótica e uma modalidade de escrita que preenche as condições de signos de poder. [...] [suas] funções são operacionais, pois elas têm a capacidade de reproduzir com grande exatidão ‘as articulações funcionais de um sistema’. As funções diagramáticas fazem inscrições que são operacionais antes de serem representativas. Signos diagramáticos, ao agirem no lugar das próprias coisas, produzem redundância maquínica em vez de redundância significativa (LAZZARATO, 2014, p. 77).

Guattari opõe enfaticamente o diagrama e a representação:

Esses são os dois tipos de funcionamento que podemos distinguir. Por um lado, funcionamento diagramático, quando se tem signos que funcionam sem qualquer mediação ou representação do sujeito e, por outro, funcionamento da representação, quando você tem sinais que funcionam em referência a um código, em referência a ícones representativos, em referência a um significado (GUATTARI, 2020, p. 82).

Essa dimensão não representacional e a-significante é especialmente importante ao pensar o dinheiro como máquina abstrata ou diagrama na medida em que Guattari afirma que o dinheiro é uma “máquina de signo” que funciona “sem produzir o fenômeno conhecido como significação” (GUATTARI, 2020, p. 84). O dinheiro, portanto, não é da ordem da representação, mas de uma ordem diagramática e operativa.

Para pensar o dinheiro como uma máquina abstrata em suas diferentes articulações partimos de um esquema proposto por Keith Hart (1986; 2000) e do seu comentário por Dodd (2005; 2014). Hart afirma que há quatro grandes teorias sobre a natureza do dinheiro: 1) uma é a que apontamos como hegemônica, metalista e ortodoxa, que pensa o dinheiro como uma mercadoria, com o seu valor sendo relacionado a uma mercadoria que ele é ou que lhe subjaz. Essa é a única das proposições sobre o dinheiro que o pensa como mercadoria, como coisa. As outras três, de viés sociológico, antropológico, político e jurídico, o pensam como um “símbolo de algo intangível (sociedade)”, como um “*token* da sociedade” (HART, 2000, p. 225-6) — podemos pensar na “reivindicação sobre a sociedade”, de Simmel. Em cada uma delas, entretanto, “sociedade” tem um significado diferente — *Estado, comunidade e nação* — e implica uma relação diferente entre o dinheiro e a estrutura social e, acrescentamos, entre dívida e sociedade: 2) quando sociedade quer dizer *Estado* o dinheiro é entendido como uma ferramenta de poder que expressa relações verticais entre desiguais, governantes e governados, com especial atenção à Lei e à forma jurídica; 3) quando “sociedade” significa *comunidade* é sublinhada a dependência do dinheiro na confiança interindividual, de modo horizontal

(“comunidade”, aqui, deve ser definida pelo seu modo de socialidade substanciada na confiança intersubjetiva, sem qualquer traço de localismo ou de pequena escala); 4) por fim, o foco na *nação* combina esse eixo horizontal (comunidade) com o eixo vertical (Estado), formando o Estado-nação e vincula o valor ao povo (trabalhador) da nação, bem como à terra e ao maquinário (cf. HART, 2000, p. 240; DODD, 2005, p. 405).

Hart, em outro texto, formaliza os elementos dessas quatro teorias em um diagrama, separado pelos eixos “forma” e “substância” e “mercado” e “Estado” que distribui as quatro concepções por ele apontadas.

		KEITH HART	
		MARKET	STATE
FORMAL	C	Economics	T Policy Law
SUBSTANTIVE	T	Credit Trust	T National Institutions

C = Commodity Theory
T = Token Theory

(Retiramos o quadro do artigo de Hart: (1986, p. 646)).

Assim, temos quatro campos discursivos sobre o dinheiro:

Formalismo de mercado: O formalismo de mercado é a única posição em que o dinheiro é tomado como uma coisa ou mercadoria com valor objetivo, sujeita às leis do mercado competitivo. Aqui a “essência” do dinheiro se dá pela lógica da economia em sentido estrito (*economics*). Há aqui uma afinidade forte com o metalismo ou com o que chamamos de metalismo literal, e alguns exemplos dessa vertente são o liberalismo e o utilitarismo ingleses. “Nesta teoria da mercadoria, o dinheiro é uma coisa útil como um pedaço de carvão e seu preço é o resultado da avaliação do mercado” (HART, 1986; 2000, p. 225). Embora Hart não chegue a afirmar isso, podemos dizer que para essas teorias o dinheiro é também um “*token* da

sociedade”, uma “reivindicação sobre a sociedade”, mas aqui “sociedade” significa, precisamente, mercado.

Formalismo de Estado: Toma o dinheiro como fruto da lei e do sistema jurídico, além da política econômica e da intervenção governamental — ótimo exemplo é a frase de Barbon, antepassado do cartalismo, de que “o dinheiro é um valor feito pela lei” (HART, 2000, p. 239). É uma teoria formal que procura políticas governamentais racionais como antídotos aos problemas econômicos. O cartalismo, em linhas gerais, normalmente se enquadra aqui, sobretudo com a sua insistência em afirmar que o dinheiro que importa é a unidade de conta e que esta é definida pela instância soberana estatal. Aqui, “sociedade” significa, precisamente, Estado, e o dinheiro é uma “reivindicação”, acima de tudo, sobre o Estado.

Substancialismo de mercado: É a posição que toma o dinheiro enfatizando uma *substantiva* relação com a *confiança*, localizando o valor com a “sociedade civil” e em sua “moralidade”, evocando uma comunidade entre iguais que complementa ou contrapõe-se ao “egoísmo dos mercados”. Essa concepção enfatiza essencialmente o manejo das relações de crédito e dívida horizontais nas relações humanas. “A teoria da comunidade, a mais informal e igualitária das três, com ênfase na confiança entre as pessoas, leva diretamente à ideia de que o dinheiro é uma espécie de crédito pessoal, gerado por cada um de nós em nossas interações sociais” (HART, 2000, p. 226). Hart dá como grande exemplo de obra que se encaixa nessa tradição o *Ensaio sobre a dádiva*, de Mauss, mas podemos incluir o *Dívida*, de Graeber.

Substancialismo de Estado: Essa vertente é classificada por Hart como de teor *populista*, na medida em que concebe o valor do dinheiro em algo como “o povo” da nação, sua *substância*, como a força “gerada pelo povo trabalhando a terra conjuntamente” (2000, p. 261). A teoria populista do dinheiro acentua as instituições e costumes do povo ou da nação como um quadro necessário para o entendimento do dinheiro, do mercado e da finança (HART, 1986, p. 646; 2000, p. 240). O maior exemplo de autor dessa corrente, segundo Hart, é o romântico alemão Alfred Mueller, mas ele também menciona o institucionalismo americano, Veblen e os populistas russos (*narodniks*). Mueller favorecia a “autossuficiência econômica nacional, as virtudes do trabalho da terra e a manutenção da integridade cultural de um povo. O dinheiro para ele derivava seu valor da confiança gerada dentro de uma comunidade e era mais especificamente uma expressão da vontade nacional”. O populismo ou nacionalismo monetário

combina “a formalidade do estado com a substância informal da comunidade” (HART, 2000, p. 240).

O esquema de Hart depende de uma divisão kantiana entre forma e substância, mas pega bem a oposição, no campo da teoria monetária, entre a predominância do Estado ou do mercado. Como fica o esquema de Hart ao se transformar em uma máquina abstrata? Propomos pensar a contribuição de cada campo identificado pelo autor como “captando um grão de verdade” do funcionamento efetivo da moeda no sistema monetário moderno. Assim, trata-se menos de opor as teorias, e optar por uma sobre a outra, mas de integrá-las em uma proposição unitária, que capte em um só golpe o que o autor chama de formalismo de mercado, formalismo de Estado, substancialismo de mercado e substancialismo de Estado. Enquanto máquina abstrata, o dinheiro possui a *função* de *produzir, distribuir e atribuir um valor qualquer a uma multiplicidade qualquer*. Ele transforma forças e matérias intensivas — o fluxo desterritorializado de criação monetária *ex nihilo* combinado ao fluxo desejante mutante “desde baixo” — em coisas extensivas (preços, mercadorias, e mesmo dinheiro no sentido empírico). É essa função diagramática, em sua dimensão *informe*, o que liga as duas formas da máquina, heterogêneas e incomunicáveis, mas que são postas a conversar justamente pela ação da máquina abstrata. Quais são essas duas formas? Basicamente, a forma monetária estatal e a forma monetária mercadológica. Pervertendo o esquema de Hart (fazendo um filho pelas costas, como Deleuze gostava de colocar), diremos que a *forma de expressão* do dinheiro é fruto da lei, a moeda estatal, a unidade de conta e de medida definida pelo Estado — o dinheiro de “curso legal” (*legal tender*); diremos também que a *forma de conteúdo* do dinheiro é o dinheiro como mercadoria, objeto de valor “objetivo”, meio de troca. A máquina abstrata monetária comunica a forma de conteúdo com a forma de expressão, o dinheiro enquanto meio de troca e o dinheiro enquanto unidade de conta (estatal), e vincula, assim, Estado e mercado, dinheiro estatal e dinheiro mercadológico, em um só. As formas, entretanto, determinam as substâncias. Pode ser estranho dizer isso, mas o essencial é reter que não há substância não formada, e a substância é um “segmento” da matéria selecionado pela forma e submetido à função que a máquina abstrata distribui. Quais as substâncias das formas da máquina monetária? A *substância de expressão* será dita a “vontade” da nação ou do povo, sua capacidade coletiva, sua “riqueza”, seu trabalho e sua terra, portanto, pode-se dizer, o dinheiro enquanto ele mantém sua natureza de reserva do valor; a *substância de conteúdo* será dita a confiança (e a crença) intersubjetiva que mantém as relações de dívida e crédito na sociedade, que sustenta o valor do

dinheiro enquanto um meio de pagamento fiduciário. Portanto, o diagrama da máquina abstrata monetária poderia ser exposto como segue:

Máquina abstrata do dinheiro ou do sistema monetário:

Matéria informe: fluxo de criação monetária <i>ex nihilo</i> (+ fluxo desejante mutante)	Expressão	Conteúdo
Forma	<i>Forma de expressão:</i> unidade de conta estatal definida pela lei e pelo <i>Estado</i> .	<i>Forma de conteúdo:</i> meio de troca e dinheiro como mercadoria com valor objetivo que se desenvolve no <i>mercado</i> .
Substância	<i>Substância de expressão:</i> reserva de valor na forma de riqueza (“trabalho e terra”, fábricas, máquinas, empresas etc.) do povo possuída pela <i>nação</i> .	<i>Substância de conteúdo:</i> meio de pagamento sustentado na confiança intersubjetiva que mantém as relações de dívida e crédito na <i>comunidade</i> .
	Eixo de verticalidade	Eixo de horizontalidade

* Diagrama produzido pelo autor.

O eixo vertical é o eixo de expressão, o agenciamento de enunciação, enquanto o eixo horizontal, dito de conteúdo, constitui o agenciamento maquínico. Na combinação desses agenciamentos se dá a distribuição funcional da máquina abstrata monetária, que define tanto a relação recíproca entre dinheiro estatal e dinheiro “de mercado” quanto a reciprocidade entre confiança “comunitária” e riqueza da nação. Se lembrarmos que, do ponto de vista diagramático, não se distinguem e são intercambiáveis os planos de expressão e conteúdo, já que ambos se unem no plano de consistência, temos uma distinção real entre os dois eixos, mas eles não pré-existem à sua mútua articulação. O “dinheiro para todos os fins” de que fala Polanyi, é assim produzido pela máquina abstrata na articulação desses quatro elementos, e se diz em um único sentido através dessas diferentes instâncias: Estado, mercado, nação e comunidade. O dinheiro é produzido, portanto, como uma abstração unitária em variação através desses agenciamentos concretos que são suas variáveis.

Deleuze & Guattari dizem que as formas são correlatas de modos de (des)codificação, enquanto as substâncias são correlatas de graus de (des)territorialização (DELEUZE; GUATTARI, 2011 [1980a], p. 71). Como pensar a articulação entre Estado e nação, forma e substância de expressão? A forma Estatal dá, justamente, forma à substância nacional, formando o complexo “Estado-nação”. A riqueza da nação é formatada na unidade de conta estatal, na moeda nacional. O Estado enquanto modelo de realização da axiomática do capital produz as “territorializações compensatórias” de que o capital necessita, sendo a mais importante destas territorializações a “Nação”, noção que engloba a força de trabalho, a população, os recursos econômicos etc. (cf. LITAKER, 2014, p. 185-96). “A partir dessas ‘territorializações compensatórias’, são construídas as instituições, os valores e as subjetivações que fazem falta ao capital como máquina abstrata de tratamento dos fluxos descodificados” (LAZZARATO, 2017, p. 148-9). A nação, ou melhor, a combinação “Estado-nação” enquanto modelo de realização da axiomática e enquanto territorialização compensatória diante da desterritorialização superior do capital, funciona como uma codificação monetária jurídica Estatal e uma reterritorialização da riqueza, e da moeda, no nível nacional.

A relação entre a forma de conteúdo mercadológica e a substância de conteúdo fiduciária se dá nos termos de uma formatação da confiança intracomunitária e intersubjetiva nos termos de uma lógica mercantil, na qual o dinheiro possui na confiança sua substância mas na mercadoria a sua forma. O meio de pagamento comunitário e substancial se converte, na forma mercado, em simples meio de troca. O dinheiro enquanto objeto fiduciário e comunitário exprime um certo grau, maior ou menor, de territorialidade, enquanto mercadoria exprime um modo de descodificação.

A relação entre as duas formas, forma de conteúdo mercadológica e forma de expressão estatal, se dá em um modo de descodificação próprio da noção de moeda, tanto enquanto unidade de conta quanto enquanto meio de troca. Isso vai ao encontro da ideia deleuzo-guattariana de que o Estado e o mercado, através do dinheiro, se constituem mutuamente. Assim, o que é meio de troca no mercado é também o que é unidade de conta definida pelo Estado, e o mesmo dinheiro que serve nas relações horizontais é o que é emitido e cobrado em impostos pelo Estado, *formando*, nessa dupla pinça, o espaço monetário.

Por fim, a relação entre substância de conteúdo fiduciária e substância de expressão popular-nacional: tanto o nível comunitário quanto o nível nacional exprimem um determinado grau de territorialização, no qual a confiança é a substância de conteúdo da substância de

expressão “nação”, com suas riquezas e terras, expressos enquanto “vontade” e “trabalho” do povo.

7.7 Imagens do pensamento e dinheiro: imagem ortodoxa e outra imagem do dinheiro

Com todos os acúmulos dos capítulos precedentes, retomemos a discussão sobre a relação entre a imagem do pensamento e a imagem do dinheiro que delineamos no primeiro capítulo, bem como a ideia de uma imagem do dinheiro. Uma imagem do pensamento separa o que é *de direito* do pensamento daquilo que é mero fato, além de definir o que é do transcendental e o que é do empírico: “Na medida em que vale de direito, esta imagem [do pensamento] pressupõe uma determinada repartição do empírico e do transcendental; e o que é preciso julgar é esta repartição, este modelo transcendental implicado na imagem” (DELEUZE, 2006 [1968a], p. 194). “A imagem do pensamento implica uma severa repartição do fato e do *direito*: o que concerne ao pensamento, como tal, deve ser separado dos acidentes que remetem ao cérebro, ou às opiniões históricas. ‘*Quid juris*’. [...] A imagem do pensamento só retém o que o pensamento pode reivindicar de direito” (DELEUZE; GUATTARI, 1992 [1991], p. 53. Grifo no original). Assim, o que entendemos por imagem do dinheiro é o fato de as teorias do dinheiro estarem implicadas em uma imagem do pensamento monetário que define as condições transcendentais do que é pensável legitimamente sobre o problema do dinheiro. A teoria, o método, funciona a partir, de dentro, da imagem do pensamento que habitam: “a imagem do pensamento, a imagem que ele se dá do que significa pensar, fazer uso do pensamento, se orientar no pensamento... *Não é um método, pois todo método concerne eventualmente aos conceitos e supõe uma tal imagem*” (DELEUZE; GUATTARI, 1992 [1991], p. 53). Assim, diferentes teorias podem se contrapor, em “nível teórico econômico”, mesmo se habitam a mesma imagem do dinheiro em termos de imagem do pensamento. Nem todas as teorias que habitam a imagem dogmática são iguais, e o mesmo pode ser dito sobre a outra imagem. A imagem é mais ampla e define as condições da teoria. Como colocam Deleuze & Guattari (1992 [1991]) sobre a relação da filosofia com a imagem do pensamento, é como se a imagem fosse o inconsciente da filosofia, o que define suas condições “pré-filosóficas”. Assim, o pensamento possui um inconsciente que define “inclinações” (o termo é nosso), investimentos libidinais (para usar o termo de *O anti-Édipo*) prévios ao pensamento em geral, em um primeiro nível, e à teoria, em um segundo. A imagem do dinheiro, desse modo, determina as condições inconscientes “pré-teóricas” da teoria monetária. “Seria preciso ser muito ‘simples’ para acreditar que o pensamento é um ato simples, claro para si mesmo, que não põe em jogo todas

as potências do inconsciente e do não-senso no inconsciente” (DELEUZE, 1974 [1969a], p. 77). É provavelmente nesse sentido que Deleuze chega a comentar, em aula, que “o pensamento é o delírio, é a mesma coisa” (2021, p. 168). Se lembrarmos também que o desejo e o delírio “são profundamente a mesma coisa”, “desejo-delírio” (DELEUZE, 2006 [1973d], p. 346), podemos fazer uma equação *pensamento-delírio-desejo*, que são os elementos definidores do inconsciente filosófico, do inconsciente da teoria. A imagem do pensamento é, portanto, um “sistema” delirante e libidinal que define antes mesmo do pensamento entrar em ação o que ele se autoriza a pensar. Como Deleuze aponta, porém, a história da filosofia se inscreve em uma imagem dogmática ou ortodoxa do pensamento; da mesma forma, a história da teoria monetária hegemônica se inscreve em uma imagem ortodoxa do dinheiro, ela mesma habitando a imagem ortodoxa do pensamento. Já vimos boa parte dos postulados e do funcionamento dessa imagem do dinheiro em nosso primeiro capítulo, mas vale retomar: Enquanto a imagem dogmática do pensamento “se exprime: 1) na crença num pensamento natural; 2) no modelo geral da reconhecimento; 3) na pretensão ao fundamento” (ZOURABICHVILI, 2016, p. 39), a imagem ortodoxa do dinheiro se exprime em: 1) Pensamento natural: propensão à troca como pensamento econômico naturalizado; 2) Reconhecimento: isso ou aquilo é ou não é dinheiro (*juízo* empírico sob um transcendental idealizado); 3) Fundamento: antropologia economicista da necessidade — antropologia implícita na base da teoria econômica (ALTHUSSER, 1985; VIANA, 2019).

Diante da imagem dogmática do pensamento, Deleuze oscila entre propor uma “outra imagem do pensamento” e propor um “pensamento sem imagem” (ZOURABICHVILI, 2016, p. 92):

Ora, o que poderia querer uma teoria que pretendesse abster-se de imagem quando ela mesma descreve as condições de uma to de pensar? [...] Mas essa oscilação não deve ser atribuída a uma hesitação. Na realidade, o paradoxo é este: a nova imagem [...] é *a imagem de um pensamento sem imagem*, de um pensamento imanente que não sabe de antemão o que significa pensar (ZOURABICHVILI, 2016, p. 93. Grifo no original).

Nesse sentido, propomos uma “outra imagem do dinheiro” que é também um “dinheiro sem imagem”, visto que não se sustenta em um fundamento definido de uma vez por todas, mas em um “a-fundamento” sem fim: a multiplicidade e a variação política e social própria do campo transcendental monetário. Na tabela abaixo, os elementos e os postulados da imagem ortodoxa, portanto, não são simétricos aos dos da outra imagem, pois a outra imagem é sem imagem: a outra imagem do dinheiro é extremamente mais rica e aberta do que a dogmática, na medida

em que suas características tendem a apontar para uma “dinâmica” antes do que para uma “estática”, para uma socialidade antes do que para uma coisa, para a diferença, antes do que para a identidade.

Imagens do dinheiro		
	Imagem dogmática ou ortodoxa do dinheiro	Outra imagem do dinheiro ou dinheiro sem imagem
	Natureza técnica	Natureza política
	Campo de homogeneidade	Campo de heterogeneidade
	Realismo monetário ingênuo (reificado)	Realismo monetário (pós-)estrutural (relacional)
Lócus:	único: mercado	sobreposto: mercado-Estado-nação-comunidade
P o s t u l a d o s	Postulado aglutinador: Troca	Postulado aglutinador: Dívida
	Equilíbrio	Desequilíbrio
	Neutralidade	Positividade
	Necessidade	Desejo
	Mensurabilidade do valor	Imensurabilidade do valor
	Quantificação (extensiva)	Conversão de quantidades intensivas em extensivas
	Metalismo	Fiat
	Equivalência	Não-equivalência
	Quantitativismo absoluto	Quantitativismo relativo
	Individualismo e/ou sociologismo	Transindividualidade
Oposição molar x molecular; micro x macro; horizontal x vertical	Transversalidade	

	Separação entre economia política e economia libidinal	Economia político-libidinal
	Racionalismo economicista monista	Inconsciente libidinal pluralista
	Escassez	Excesso
	Dinheiro > Dívida	Dívida > Dinheiro
	Saber	Crença
	Estática	Dinâmica
	Movimento	Tempo
	Signo representativo	Simulacro

* Tabela produzida pelo autor.

Explicação da tabela:

Natureza: a imagem dogmática do dinheiro o pensa como algo de natureza essencialmente técnica, enquanto a outra imagem o pensa como algo de natureza essencialmente política, sócio-política, atravessado por relações de poder e por forças em luta.

Campo: o campo no qual a imagem ortodoxa pensa o dinheiro é constituído por uma homogeneidade de direito, enquanto na outra imagem o dinheiro atua e constitui um campo essencialmente heterogêneo.

Realismo: Ambas as imagens pensam o dinheiro como algo de real e do real, mas enquanto a imagem ortodoxa pensa nos termos de um realismo monetário⁴⁰¹ ingênuo, em que o dinheiro é pensado como uma “coisa” ou *como se fosse* uma coisa, é um objeto reificado, a outra imagem constitui um realismo monetário (pós-)estrutural, em que o dinheiro é pensado geneticamente e sempre em relação às estruturas e aos processos que o subjazem e constituem: ele é de natureza *relacional*. Como Appel (2015) propõe, o realismo monetário deve parar de remeter ao dinheiro

⁴⁰¹ A categoria de “realismo monetário” é de Dodd (2014, p. 388).

enquanto coisa e o remeter a um real “pós-estrutural(ista)”, mais rico, atravessado de multiplicidade e processo, em suma, de social⁴⁰².

Lócus: O lócus próprio e legítimo dado ao dinheiro na imagem ortodoxa é geralmente o mercado, e unicamente ele, enquanto na outra imagem há uma pluralidade de lócus sobrepostos e transversalizados, constituídos, além do mercado, pelo Estado, pela nação, e pela comunidade (como quer Hart (2000), o termo “sociedade” pode se referir a essas três últimas categorias em diferentes contextos e versões da teoria monetária, e adicionamos que o “mercado” também é um avatar da sociedade, no modelo ortodoxo).

Postulados aglutinador: O postulado aglutinador de todos os postulados da imagem ortodoxa é a troca, o modelo da troca, em seu sentido limitado e estritamente troquista, enquanto o postulado aglutinador da outra imagem é a dívida. Em um caso, os sistema monetário é um (complexo) sistema de troca generalizado e o dinheiro efetua trocas; em outro, o sistema monetário é um sistema de circulação de dívidas e o dinheiro efetua o pagamento de dívidas denominadas em uma unidade de conta.

A imagem ortodoxa pensa o dinheiro em um sistema em **equilíbrio** de direito e transcendental, e reserva ao **desequilíbrio** um estatuto factual e empírico. Na outra imagem o **desequilíbrio** é do dinheiro *de direito*, e o equilíbrio é pensado em termos móveis como apenas um momento do movimento em perpétuo **desequilíbrio**. Na perspectiva e Deleuze & Guattari, este postulado se relaciona com os da primazia do desejo e da (não separação entre economia política e) economia libidinal: “Keynes faz progredir a economia política, mas porque a submete a uma situação de *boom* e não mais de equilíbrio. É a única maneira de introduzir o desejo no campo [econômico]” (DELEUZE, 2011 [1993], p. 140).

A imagem ortodoxa pensa o dinheiro como não tendo efeito na economia, pelo postulado da **neutralidade** — que a economia seja monetária não mudaria o fato de ela ser essencialmente um sistema de escambo não-monetário: o dinheiro é um “véu” -, enquanto a outra imagem o pensa como tendo um efeito **positivo**, ou seja, como uma “variável” que possui verdadeiros e fundamentais efeitos econômicos.

⁴⁰² Embora a autora batize isso de “realismo monetário pós-estruturalista”, nos alinhamos com Madarasz (2016) e preferimos falar apenas em “estruturalismo”. Entretanto, em respeito à categoria de Appel utilizamos a grafia conciliadora de “(pós-)estruturalismo”, que abarca tanto o assim chamado estruturalismo quanto o assim chamado pós-estruturalismo.

O papel do dinheiro, e a economia de um modo geral, são pensados na imagem ortodoxa, por uma lógica da **necessidade**, o que moveria a agência econômica seria a necessidade, enquanto na outra imagem o motor é o **desejo**. O dinheiro não é um veículo para suprir necessidades, mas para mobilizar o desejo.

Na imagem ortodoxa tende-se a pensar a relação entre dinheiro e valor em termos de **mensurabilidade**, na qual o dinheiro seria um mensurador perfeito do valor, enquanto na outra imagem se supõe uma **incomensurabilidade do valor**: o dinheiro opera efetivamente uma conversão entre valores heterogêneos, mas isso não implica que ele o mensure.

A imagem ortodoxa pensa o dinheiro como essencialmente um quantificador, na empreitada da **quantificação**: normalmente isso não aparece nesses termos, mas pode-se dizer que ela opera sempre e desde já em uma realidade de *quantidades extensivas*, e não percebe que, na verdade, como coloca a outra imagem, o dinheiro opera uma **conversão de quantidades intensivas em extensivas**.

A imagem ortodoxa tende a pensar em termos de **metalismo**, mesmo se for o que batizamos de “metalismo não literal”, no qual o valor da moeda é “ancorado” em alguma mercadoria, no superávit ou no limite da dívida, em uma escassez artificial, enquanto a outra imagem tende a pensar o dinheiro no modelo geral do **fiat**, em que a moeda possui e sustenta seu valor em processos de natureza *fiduciária* e ilimitada.

A imagem ortodoxa pensa a operação monetária como uma troca entre **equivalências**, enquanto a outra imagem supõe que a operação monetária se dá entre **não-equivalências**, mesmo no caso da troca direta.

A imagem ortodoxa postula um **quantitativismo** no qual a equação quantitativa, por mais complexa que seja, opera em termos **absolutos**: entre quantidade de moeda e outras variáveis, sobretudo preços, há uma relação absoluta: mais moeda, maiores preços. A outra imagem transforma radicalmente a intuição quantitativista ao submeter o quantitativismo a uma lógica **relativa**, no qual ela é pensada em um modelo de desequilíbrio, dinâmico, que abarca não apenas a relação quantidade de moeda <-> quantidade de mercadorias (+ velocidade), mas a

ação presente das expectativas sobre o futuro, o “motivo especulação” e a propensão à liquidez, além de não supor o pleno emprego (como faz a imagem ortodoxa)⁴⁰³.

A imagem ortodoxa tende a pensar o funcionamento monetário através de dois modos aparentemente opostos, o **individualismo** metodológico (ou psicologismo) e o **sociologismo**. Esses modos, entretanto, supõe uma reificação seja do indivíduo seja da sociedade, e os opõe como categorias prontas, sem demonstrar o processo genético de individuação tanto do indivíduo quanto do coletivo. Essa individuação passa antes pelo **transindividual**, que é tanto maior quanto menor que o indivíduo, e é condição da formação do indivíduo e do coletivo. A gênese do dinheiro e suas formas, portanto, não é nem individual nem coletiva, mas transindividual⁴⁰⁴.

A imagem ortodoxa tende a opor os níveis **micro** e **macro** e **molecular** e **molar**, além de dar primazia a um dos sentidos de definição do dinheiro, **horizontal** ou **vertical**. Contra essas oposições, a outra imagem pensa nos termos de uma **transversalidade**, que concebe os fenômenos e ações econômicos (por exemplo, a política monetária) em seus efeitos simultaneamente macro e micro, moleculares e molares, sem, entretanto, apagar a diferença de natureza entre um e outro. Ainda, a transversalidade não supõe uma primazia ontológica seja às operações monetárias de natureza horizontal, seja às de natureza vertical, embora pensemos em uma primazia *lógica* da vertical.

A imagem ortodoxa tende a separar o que é do registro da **economia política**, ou da “economia propriamente dita”, e o que é do registro da **economia libidinal**, separando, no mesmo golpe, produção social e desejante. Nesse sentido, a imagem ortodoxa apenas *reflete* a separação efetivada pela máquina capitalista. A outra imagem, pelo contrário, *critica* essa separação objetiva, e concebe as duas economias em uma continuidade: toda economia política é libidinal, toda economia libidinal é política — **economia político-libidinal**.

⁴⁰³ A grande contribuição para esse “quantitativismo relativo” (o termo é nosso) é de Keynes (cf. CARVALHO, CARVALHO, SANTOS, 2022). A MMT vai na mesma direção ao insistir que a injeção de moeda não é sempre e necessariamente inflacionária (como quer Friedman e os “quantitativistas absolutos” (termo também nosso)), mas depende da relação entre o nível virtual e o atual da capacidade da economia.

⁴⁰⁴ A referência central do conceito de transindividualidade é Simondon (cf. NOVO, 2019), que muito influenciou Deleuze. Diego Viana (2020a; 2020b) tem utilizado magistralmente a obra de Simondon para pensar o dinheiro, e referimos ao seu trabalho para um pleno desenvolvimento da transindividualidade monetária. Viana, inclusive, também utiliza uma noção de “imagem do dinheiro”, mas de inspiração simondoniana, que conceitualmente tem pouco a ver com o que pretendemos com as mesmas palavras. Entretanto, ele indica bem o caráter transindividual da formação da(s) imagem(s) do dinheiro, ponto que endossamos.

A imagem ortodoxa concebe o agente econômico-monetário nos termos de um **racionalismo economicista**, que submete o comportamento a um suposto *interesse* em termos **monistas**, bastante restritos. Enquanto isso, a outra imagem supõe um **inconsciente libidinal pluralista**, que admite um espaço *de direito* a comportamentos econômicos tidos, pela imagem ortodoxa, como irracionais, como a acumulação, o entesouramento, o esbanjamento, o risco irrazoável, o endividamento (excessivo), a generosidade sem medida etc.

Refletindo uma antropologia e uma ontologia sobre o “econômico” de uma maneira geral em sua concepção monetária, a imagem ortodoxa pensa uma **escassez** transcendental dos recursos e do dinheiro. Para ela, não há e não poderia haver dinheiro o suficiente ou adequadamente para os sujeitos, eles estando sempre em situação de falta dele. A abundância monetária é, para a imagem ortodoxa, essencialmente proibida (pois inflacionária). Nela, mais dinheiro é menos valor: mais é menos. Para a outra imagem, refletindo também uma posição antropológica e ontológica sobre a “economia” em geral, se supõe um **excesso** de direito, uma abundância econômica e monetária que não é necessária e essencialmente inflacionária. Nela, mais dinheiro é multiplicação do valor: mais é mais.

Na imagem ortodoxa o dinheiro possui uma realidade prévia e fundamental em relação à dívida, que possui um estatuto contingente e puramente factual: **Dinheiro > Dívida**. O dinheiro pode prescindir da dívida. Na outra imagem, a dívida possui uma realidade mais fundamental que o dinheiro (entendido em sentido estrito), na medida em que *dívida é dinheiro* (em sentido amplo). Portanto, **Dívida > Dinheiro**: não há dinheiro sem dívida.

Na imagem ortodoxa o dinheiro é tido como um elemento de **saber**, movido pelo saber, em que as pessoas “sabem” o que é o dinheiro e o utilizam desse modo. Na outra imagem o modelo epistemológico é o da **crença**, em que é fundamental que as pessoas creiam que o dinheiro é isso ou aquilo para que ele funcione desse ou daquele modo. A crença no dinheiro e através do dinheiro é um veículo da crença no mundo.

Na imagem ortodoxa o dinheiro é sempre referido a um sistema *de direito* **estático**, no qual a **dinâmica** é um fator secundário e factual. Na outra imagem, pelo contrário, a dinâmica é colocada como condição transcendental do sistema monetário, e a estática é uma (má) abstração.

A imagem ortodoxa é devedora de uma metafísica do **movimento**, própria da *troca* que se efetua no *presente* em termos de equivalência. A outra imagem, de seu lado, pensa a passagem do dinheiro ao **tempo**, necessária para uma eficaz apreensão do dinheiro enquanto capital, no qual se insinua a dívida, a não equivalência e a simultaneidade dos tempos (cf. DELEUZE, 2007 [1985b], p. 98; (COCCO; CAVA, 2018, p. 140).

Na imagem ortodoxa o dinheiro é tomado como um **signo** que **representa** a riqueza, o valor, ou a mercadoria, enquanto na outra imagem o dinheiro é um **simulacro** que efetua a *diferenciação*, a passagem, entre séries divergentes: o poder, a riqueza, o prestígio, o sagrado etc. Enquanto simulacro, a moeda é uma operação regulatória, e não uma simples representação. É esse o sentido foucaultiano de simulacro. Com Klossowski, vemos que o dinheiro é um simulacro do fantasma produzido pela emoção voluptuosa, não sendo signo representacional dessas emoções. Novamente, o simulacro monetário às substitui operativamente, ao invés de traduzi-las na representação: há produção, não representação.

7.8. Pergunta deleuzeana 2: O que pode o dinheiro?

Por fim, é o caso de submeter o dinheiro a uma pergunta deleuzeana fundamental. Deleuze dizia que a fórmula spinozana “não sabemos o que pode o corpo” era quase um “grito de guerra” (DELEUZE, 2017 [1968c], p. 283). Nesse sentido, lançamos o grito de guerra: *O que pode o dinheiro?* O dinheiro, liberto de sua imagem dogmática e de sua dominação por forças reativas, o que pode ele quando se configura sem imagem e sob a dominância de forças ativas? Não sabemos o que pode o dinheiro!

A segunda pergunta deleuzeana, “o que pode o dinheiro?”, é intimamente ligada à primeira, “quem?”, pois o problema do que pode o dinheiro é essencialmente ligado ao problema das forças que se lhe apoderam. Assim, as perguntas “quem?” e “o que pode?” substituem, em conjunto, a questão “o que é?”, e isso muda a natureza do objeto pesquisado e a natureza da pesquisa: “muda muitas coisas se eu me interesse por aquilo *que pode* alguma coisa, por aquilo *que pode* a coisa. É muito diferente daqueles que se interessam pelo *que é* a essência da coisa. Esta não é a mesma maneira de ser no mundo” (DELEUZE, 2019 [1980b], p. 99. Grifo no original). A questão transcendental, portanto, não é exatamente “Como pode o dinheiro? Quais são suas condições de possibilidade?” (Simmel, Kant), mas “O que pode o dinheiro? Quais condições de sua transformação?”. Como coloca Holland, “a questão da filosofia não é nunca ‘O que é?’ (a questão do ser), mas ‘Em que direção está indo?’ ‘Quão

rápido?’ ‘Junto com o que mais?’ . Em última análise, a questão filosófica central não é ‘O que é?’, mas ‘O que pode devir?’” (2013, p. 35). Essas perguntas colocam nossa pesquisa em contato direto com um utopismo monetário aceleracionista, que procura neste mundo e no desejo e nas lutas que o atravessam as condições de transformação radical, de revolução ou de reforma revolucionária (Gorz) (cf. SILVA, 2017). A utopia, desse modo, se conecta à imediaticidade da crítica do presente: “É sempre com a utopia que a filosofia se torna política, e leva ao mais alto ponto a crítica de sua época” (DELEUZE; GUATTARI, 1992 [1991], p. 130).

A pergunta sobre o que *pode* o dinheiro está ligada a quatro conceitos fundamentais na tradição spinozista e nietzscheana abraçada por Deleuze: os de potência e poder e os de forças ativas e forças reativas. Os dois pares possuem uma correlação respectiva. O triunfo do poder sobre a potência e das forças reativas sobre as ativas se dá em um processo que pode ser entendido, marxianamente, como um processo de *cercamento*: a força é separada do que ela pode, e a potência limitada pelo poder, da mesma forma que o proletariado é separado de seu meio de fruição de trabalho e consumo (acumulação primitiva). Deleuze se pergunta, “como as forças reativas triunfam?”, e responde: “elas decompõem, *separam a força ativa do que ela pode*, subtraem, da força ativa, uma parte ou quase todo o seu poder” (DELEUZE, 2018 [1962b], p. 76. Grifo no original). Assim, “quando os fracos triunfam, não é formando uma força maior, mas separando a força do que ela pode” (2018 [1962b], p. 78). No mesmo sentido, o tirano, para Spinoza, é aquele que constrói seu poder sob uma tristeza coletiva da qual ele tem necessidade, e a tristeza, no spinozismo, é o índice da diminuição da potência (DELEUZE, 2019 [1980b], p. 114). O dinheiro é um meio essencial para a operação desse cercamento da potência individual e coletiva, transindividual, e para a acumulação de poder no polo capitalista.

Como escreve Marx, o modo de produção capitalista depende em parte dos ‘impulsos do trabalhador para a autopreservação e propagação’. O desejo de comida e abrigo é imediato, reforçado diariamente pelo desejo pelas necessidades básicas; seu constante tempo presente o torna uma poderosa força motriz. Por mais que o desejo imediato de sobrevivência, a necessidade de comida e abrigo, esteja subjacente ao trabalho assalariado, esse esforço ‘imediato’ deve ser afastado de outros meios de sobrevivência, de sua conexão com outras formas pré-existentes de sobrevivência ou alternativas ao trabalho assalariado. A explicação de Marx sobre a ‘acumulação primitiva’ não é apenas a destruição de quaisquer bens comuns e a acumulação de riqueza; é também uma acumulação primitiva de conatus, de esforço, pois exclui outros meios de autopreservação. A história de cada instituição, de cada prática, é a destruição de certos modos de esforço e a criação, ou canalização, de outras formas (READ, 2016, p. 158).

Desse modo, podemos pensar a relação do capital como uma relação de poder sobre uma potência, sendo que o poder é aquilo que separa uma potência daquilo que ela pode, ou

ainda, é “um modo de ação sobre as ações dos outros” (FOUCAULT, 1995, p. 244). Podemos pensar a operação própria do Capital, $D(-M)-D'$, como uma operação de poder, que depende da acumulação primitiva e do cercamento (separar uma potência do que ela pode) e a submete a uma potência canalizada, limitada (produção de valor ao capital). Na tradição de Spinoza (2014; 2015), via Deleuze (2017 [1968c]; 2002 [1981]) & Negri (1993; 2016b), além de uma interpretação spinozista de Foucault (cf. NEGRI, 2016a) (com a importante mobilização política e sociológica contemporânea de Gago (2020)), é fundamental diferenciar poder e potência: potência é aquilo que um corpo pode, definido pela sua afecção, ou seja, sua capacidade de afetar e ser afetado. Essa capacidade é *produtiva*, produtiva de mundo, de real (nesse sentido, potência é outro nome para o desejo de *O anti-Édipo*). O poder, por outro lado, é uma operação que separa uma potência daquilo que ela pode, mas que não é simples repressão, mas desvio, afunilamento da produção da potência para fins subordinados na direção querida pelo poder. Nesse sentido específico, portanto, poder é também potência. *O poder é também produtivo*. Portanto, o capital é produtivo de mundo, produz mundo. Entretanto, enquanto a potência é *aditiva*, o poder é *subtrativo*. A potência faz com que o corpo possa mais, enquanto o poder faz com que o corpo possa menos do que aquilo que sua potência pode. Nesse sentido, o dinheiro expressa potência, mas também, enquanto capital, expressa poder. O dinheiro é um campo de forças em que potência e poder se embatem, dominado, em situações capitalistas, pelo *poder produtivo e subtrativo do Capital (D-D')*. Isso não quer dizer que o capital subtraia algo do mundo atual, que seja uma operação de subtração em relação ao atual. Como a potência, o poder cria, produz, “adiciona” ao atual, mas ele é uma subtração em relação à potência virtual, esta sim, verdadeiramente criativa, produtiva e aditiva, e que, por subtrair da potência virtual, produz um atual que é limitado, menos do que sua potência, que não vai ao limite do que ele pode. O que cria, na operação de poder, não é o poder, mas a potência. Assim, o poder capitalista submete, via dinheiro, a potência produtiva na direção da produção de capital, operando uma subtração da potência virtual – a definição marxiana do capital como *poder* sobre o trabalho alheio, se enriquece, assim, com a ontologia spinozana. O capital *retira potência do dinheiro*. Assim, o que pode o dinheiro livre de sua dominação pelas forças reativas do poder capitalista? Seria a instituição de um dinheiro potente, livre da operação subtrativa do capital.

Essa relação do dinheiro com a potência, com a nossa potência, bem como com o poder que nos submete, é também uma relação com o *direito*, na medida em que, na tradição de Spinoza que mencionamos, que desemboca em Deleuze, o direito é inseparável da potência:

“Tudo o que pode um corpo (sua potência) é também seu ‘direito natural’” (DELEUZE, 2017 [1968c], p. 286); “qualquer coisa natural tem por natureza tanto direito quanta potência para existir e operar tiver” (SPINOZA, 2015, p. 61 [TP, II, 3]); “cada um está sob [o direito]⁴⁰⁵ de outrem na medida em que está sob o *poder* de outrem” (SPINOZA, 2015, p. 65, [TP, II, 9]). Foucault já demonstrava como a instituição da moeda (*nomisma*) na Grécia Clássica (Atenas de Sólon) era correlata de uma distribuição censitária dos direitos (*nomos*), uma “classificação dos cidadãos e hierarquia de seus direitos políticos de acordo com suas fortunas” (FOUCAULT, 2014, p. 121). O que lá era explícito e formalizado, em nossas sociedades modernas é implícito e informal. Como Marx colocava, o indivíduo traz no bolso “seu poder social, assim como seu nexo com a sociedade” (2011, p. 105). Ou seja, mesmo se formalmente todos temos os mesmos direitos, se tomamos a situação pragmaticamente, de um ponto de vista realista⁴⁰⁶, pensando na relação co-constitutiva entre direito e potência, ainda vivemos em uma configuração social em que o direito é distribuído censitariamente. A definição de Simmel de que o dinheiro é uma reivindicação sobre a sociedade demonstra ainda mais esta relação entre direito e dinheiro, visto que a “reivindicação” que o dinheiro daria ao sujeito que o possui, pode ser entendida como uma reivindicação social de um direito. O dinheiro “é uma relação de direito sobre uma porção do produto [*output*] total” (LITAKER, 2014, p. 211). Em uma sociedade largamente monetizada, sem dinheiro, o “sujeito de direito” não pode efetivamente viajar, comer, ir ao cinema, jogar futebol, ter um aparelho de televisão, utilizar a internet etc. — basicamente, fruir do mundo em sua riqueza material e imaterial. Há uma relação pragmática entre dinheiro e direito, mesmo se o primeiro não esgota o segundo⁴⁰⁷.

Sobretudo no contexto do capitalismo neoliberal e pós-fordista, como destaca Cocco, a distribuição de dinheiro se torna pré-condição para a produção de direitos:

não é mais possível pensar que o processo de assalariamento de massa (o desenvolvimento industrial) possa funcionar como instrumento de integração cidadã, ou seja, de distribuição de renda e de universalização dos direitos. A dinâmica está completamente revertida. É a distribuição prévia da renda que pode permitir a universalização dos direitos, dos padrões de consumo e sobretudo da integração produtiva (COCCO, 2000, p. 39).

⁴⁰⁵ Na edição que utilizamos, onde substituímos por “direito”, consta “jurisdição”. O tradutor, Diogo Pires Aurélio, porém, esclarece que a tradução literal seria “direito”, do latim “*juris*”, mas que optou pela “infidelidade” por fins outros (em SPINOZA, 2015, p. 65, n. 2). Optamos por substituir por “direito” para acentuar a tese da relação entre potência (e poder) e direito.

⁴⁰⁶ “Deleuze inaugura um realismo jurídico de novo tipo: um realismo que recupera os direitos da potência em relação ao ato, da política em relação ao ser, e do virtual face ao atual, abrindo ao direito novas capacidades de invenção” (CORRÊA, 2018, p. 188).

⁴⁰⁷ Cf. a discussão, contraposta aos teóricos da justiça liberais, sobre a relação entre (falta de) dinheiro e (falta de) liberdade em (LITAKER, 2014, cap. 6). Resende (2022, p. 102-3) também coloca o dinheiro, o sistema público de contabilidade financeira, como o registro de uma distribuição de direitos e deveres.

Deleuze, no abecedário (“*G comme Gauche*”), chega a falar que a (tarefa da) esquerda é criar direitos (DELEUZE, S.d. [1988c], p. 36). Desse modo, nos parece, a tarefa contemporânea da esquerda é a distribuição do dinheiro, direta e indiretamente, e, mais do que isso, uma mudança na relação social que o dinheiro institucionaliza, a produção de direitos e o aumento da potência coletiva.

Contra uma visão tradicional nas esquerdas que vê no dinheiro a origem do mal e considera que seu toque de Midas corrompe tudo o que toca, nossa perspectiva é a de que o dinheiro sustenta, antes, uma ambiguidade, a ambiguidade entre potência e poder, mesmo se essa ambiguidade, no contexto capitalista, tenda a ser dominada pelo polo reativo⁴⁰⁸. Marx, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, de maneira bastante ambígua, chega a colocar o dinheiro como sendo em sua essência o “ser genérico” do humano, como a capacidade exteriorizada da humanidade. Marx aponta também o poder do dinheiro enquanto efetivador dos vínculos e das separações, como meio de divisão e de união, e, finalmente, em seu poder de mediação, como a “força verdadeiramente criadora” (MARX, 2010a, p. 159-60. Grifo no original). No registro dos *Manuscritos* esta colocação dos poderes do dinheiro fica ambígua, pois pode estar na linha argumentativa de que este poder excessivo do dinheiro é, na verdade, motor do estranhamento e da alienação próprios da sociedade capitalista. Entretanto, poderíamos igualmente apontar na direção oposta, explorando uma ambiguidade presente no próprio fenômeno monetário, para além do que simplesmente no texto marxiano: Através do dinheiro não seria possível, justamente, a afirmação e a expansão dessa potência do ser genérico humano, dessa capacidade exteriorizada da humanidade, enquanto um laço que possibilita os vínculos e a criação? Evidentemente, não é o caso de afirmar fetichistamente que o dinheiro possui essas qualidades em si, mas pensar que, detrás do fetiche, o que o dinheiro efetivamente encarna, ou pode encarnar, é o ser genérico, a capacidade do gênero, e isso não necessariamente implica em alienação, no mal sentido do conceito.

Essa mesma ambiguidade do dinheiro é encontrada por Lordon & Orléan (2007) através da obra de Spinoza, na qual o dinheiro encarna a potência da multidão em uma forma exteriorizada. A *potentia multitudinis* ou potência da multidão é “o modo de ser genérico do coletivo”, é “o conatus do corpo social” (2007, p. 33); “Na moeda, é a unidade objetiva do corpo social que se dá a ver” (2007, p. 26); “uma vez que é um fato de essência fundamentalmente

⁴⁰⁸ Essa ênfase em uma ambiguidade constitutiva da moeda é atendida por Cocco & Cava: A moeda é uma criatura “ambígua” e que, através de suas transformações, muda as linhas das lutas e das capturas (cf. 2020, p. 173). Agradecemos ao Professor Augusto Jobim do Amaral por assinalar essa proximidade para com o nosso ponto.

comunitária, *o dinheiro é um modo particular de expressão da potência da multidão*” (2007, p. 28. Grifo no original)⁴⁰⁹. Segundo os autores, a *potentia multitudinis* da qual fala Spinoza não se desenvolve apenas na direção da cidade/Estado, como ele colocava, mas também nessa direção monetária, na qual ela se constitui por uma *circulação* das potências (não por sua transferência) (2007, p. 35) em que os afetos se propagam para muito além do raio de ação e interação de cada agente, retornando, assim, a ele com uma força aumentada que lhe parece estranha, pois acumulada fora de sua vista (2007, p. 30). Com esse processo o conatus coletivo que circula no dinheiro de maneira externalizada pode fazer com que a multidão acabe dominada por sua própria potência (2007, p. 37). Entretanto, também acontece de alguns agentes se colocarem positivamente no fluxo dessa potência da multidão, se aproveitarem dela, conjugarem sua potência com a dela — “Os homens – pelo menos alguns deles – estão, mesmo confusamente, cientes da força transportada pelas grandes correntes de *potentia multitudinis* e, portanto, do imensurável excedente de poder ‘externo’ que eles poderiam adicionar à sua própria potência” (2007, p. 35). Todos podem fazer essa operação — “a *potentia multitudinis* é um recurso disponível para qualquer um que saiba como capturá-lo” (2007, p. 36) -, mas, segundo os autores, o tirano e o Estado são quem geralmente toma essa vantagem. Podemos pensar, entretanto, que o capitalista e o banqueiro, contemporaneamente, sejam as principais forças “tirânicas” que capturam ou se apropriam dessa potência da multidão que circula na moeda. O essencial, todavia, é salientar como essa dinâmica de exteriorização da potência da multidão na moeda não é, por si só, um processo de “alienação” (no mau sentido). Pelo contrário, a constituição da potência da multidão monetária é um excesso em relação às potências dos corpos individualmente. O problema não é que essa potência coletiva seja exteriorizada no dinheiro, mas que ela seja capturada pelo “tirano”. Como os autores colocam, “a questão dos ‘regimes’ da *potentia multitudinis* é portanto a da separação ou da plena apropriação pela multidão de sua própria potência” (LORDON; ORLÉAN, 2007, p. 29), e “a *potentia multitudinis* se faz o objeto de lutas de captação e recuperação” (LORDON; ORLÉAN, 2007, p. 36).

Essa ambiguidade constitutiva do dinheiro, que o coloca como objeto e terreno de luta, nos ajuda a entender as transformações das lutas políticas e das lutas de classe, sobretudo ao longo do século XX. Como aponta Chamayou (2020, p. 315-6), nos anos 1970 alguns autores

⁴⁰⁹ Cocco & Cava também ligam, por outros caminhos, a multidão e o dinheiro: “É o poder da multidão e o tipo de confiança que ela produz que sustenta a circulação monetária” (COCCO; CAVA, 2018, p. 145)

neoconservadores e neomarxistas (de maneiras diferentes e até opostas) afirmaram que *a luta de classes havia passado para terreno do orçamento público*, colocando como centrais os temas fiscais e dos gastos do Estado (de bem-estar). Se o poder do capital se define pela sua articulação de fluxos de natureza diferencial, com o fluxo de meio de pagamento dominado pelo fluxo de financiamento de criação monetária *ex nihilo*, o capital sendo tanto uma relação social quanto um poder de mando sobre o trabalho alheio, os gastos keynesianos do Estado de bem-estar social podem ser entendidos como uma empreitada de relativa socialização ou coletivização dessa potência produtiva do fluxo de financiamento, do dinheiro em sua forma mais desterritorializada. É ao redor dessa potência que as lutas de classe começaram a se articular ao longo do século XX e, com a passagem ao neoliberalismo, essa potência fora novamente cercada, re-privatizada pelo capital. A demanda por dinheiro se torna uma demanda central para as classes trabalhadoras: “O dinheiro, ou o dinheiro na forma de salário, desvincula o desejo de um desejo por uma forma de vida particular, por determinadas condições de reprodução. Com o dinheiro não há limites qualitativos para as demandas da classe trabalhadora. Com dinheiro torna-se possível exigir qualquer coisa” (READ, 2003b, p. 134). Na luta por dinheiro e no campo monetário se articulam totalmente economia libidinal e economia política, quebrando qualquer divisão entre “luta política” e “luta econômica”.

Negri é um dos principais autores que percebeu a centralidade que havia tomado a questão dos gastos públicos nos anos 1970: “o gasto público deve ser considerado como o gasto salarial do Estado-fábrica” and “a luta *sobre* o gasto público deve ser vista como um terreno fundamental de conflito” (NEGRI, 1994 [1975], p. 181. Grifo no original) — “esse é o terreno fundamental da luta de classes nesse nível do desenvolvimento da exploração capitalista” (1994 [1975], p. 188). Para Negri e para os autores do *operaismo* e da *autonomia operaia* em geral (pensadores que terão grande influência em Deleuze & Guattari), “por trás da expansão do gasto público (como gasto com o salário social) existem práticas que aludem a um nível mais avançado, no sentido marxiano, da composição de classes” (1994 [1975], p. 198). Ou seja, o gasto público, com o avanço do capitalismo a um estágio em que a sociedade inteira se torna, tendencialmente, local de produção, circulação e consumo, se torna fábrica social, o gasto público se torna mais uma variável do salário, da remuneração do trabalho e da produção socializadas. Assim, há o salário tradicional, direto, como pagamento de capital variável aos trabalhadores pelas suas horas de trabalho necessário — que Marx já colocava como terreno central das lutas de classe de sua época -, e há o *salário social*, constituído por todos os

“benefícios”, “seguros”, “auxílios” monetários concedidos pelo Estado, bem como os serviços públicos, como saúde, educação, transporte etc. “A reapropriação operária do tempo de trabalho e do tempo livre, que sempre se desenvolveu nas fábricas, desenvolve-se hoje na luta pela reapropriação social e na luta pelo salário social” (1994 [1975], p. 211). Em suma, tudo o que constitui um elemento que o trabalhador possui acesso pela via do público, em forma monetarizada ou não, faz parte de seu salário social coletivo. Assim, o gasto público na forma do salário social se torna um terreno de luta de classes tão fundamental quanto o salário em sentido estrito, e o salário relativo, em sua dimensão “total”, direto + social, passa a ser reivindicado com referência ao crescimento da produtividade do trabalho:

Negri lê a afirmação de Marx de que, com o desenvolvimento do trabalho abstrato e do capital social, o movimento dos trabalhadores passa a exigir uma proporção do lucro total, em vez de um salário individual, como um argumento para a extensão das demandas salariais não apenas dentro do ‘dia de trabalho’, mas durante todo o ‘período de vida’. A política salarial estendeu-se, assim, a setores antes excluídos do pagamento de salários, e a serviços sociais e consumo. Isso se tornou particularmente importante, pois era no terreno do salário social que o capital buscava recuperar os ganhos do operário-massa por meio de pacotes de austeridade e inflação (THOBURN, 2003, p. 121-2).

Dessa forma, o “topos” do gasto público demarca uma mutação na composição de classe fundamental, na medida em que leva a luta de classes a um novo patamar, em que o Estado e a sociedade como um todo são endógenos e imanentes ao processo de produção social e capitalista. Assim, na luta pelo gasto público temos uma nova configuração das lutas e de sua subjetivação. “A problemática do gasto público indica tanto uma forma de subsunção capitalista do trabalho quanto o tecido sobre o qual o antagonismo pode ser determinado subjetivamente” (NEGRI, 1994 [1975], p. 209). Contra qualquer tendência de esquerda moralizante que visse nessa luta “por dinheiro”, pelo salário social, uma simples luta econômica que não colocaria em xeque a relação social capitalista, Negri insiste que a luta pelo salário social, pelo gasto público, é um terreno fundamental de luta política e de expansão das lutas contra o capital: “O salário é um terreno de luta que, reproposto em todos os níveis, pode desencadear o *potencial explosivo das necessidades e desejos*. Só nesse ponto, então, *a quantidade se transforma em qualidade*, de modo que a inovação, a proposição e a inquietação desejante são desencadeadas” (1994 [1975], p. 210. Grifo nosso). As “lutas monetárias” (FERREYRA, 2019), as lutas em torno do gasto público e do salário social, as lutas pela potência de financiamento, assim, não são mera luta “quantitativa” por mais ou menos renda, em uma redução economicista e cínica (e franciscana) das lutas, mas contém em si um germe de transformação qualitativa, na medida em que um salário social efetivo, adequado, uma renda e serviços que fizessem os trabalhadores

poderem viver bem sem trabalhar muda radicalmente as coordenadas das lutas de classe, como a disponibilidade de um exército industrial de reserva, a chantagem da falta e da fome, as condições de trabalho que uma dada pessoa estará predisposta a aceitar, em suma, o regime de desejo (cf. ESPING-ANDERSON; FRIEDLAND; WRIGHT, 1976). Assim, “no terreno do gasto público, a velha tática de luta pelo salário relativo abre a proposta que leva à estratégia do comunismo” (NEGRI, 1994 [1975], p. 210). É nesse sentido que, nos parece, a luta monetária, a luta pela potência de produção de mundo, de definição do campo dos possíveis, efetuada pelo fluxo desterritorializado de dinheiro de financiamento, nos parece ser um problema fundamental para o movimento comunista contemporaneamente: *como tomar para nós, como socializar, comunizar, o fluxo de financiamento, o fluxo mutante de dinheiro? Como fazer com que essa potência seja liberada e reterritorializada de maneira coletiva, ao invés de limitada e privatizada pelo poder do capital?* Nesse sentido, nossa pergunta sobre o que pode o dinheiro não supõe apenas uma afirmação utópica e uma afirmação aceleracionista, mas uma afirmação comunista, no sentido em que Deleuze poderia ser dito um comunista: “A política de Deleuze não é apenas ‘marxista’ em seu foco na dinâmica capitalista, mas também ‘comunista’, onde o comunismo é um engajamento imanente com os regimes, relações e forças da vida como são configurados no capital na direção de sua superação⁴¹⁰” (THOBURN, 2003, p. 142). Assim, a pergunta “O que pode o dinheiro?” tenta pensar quais as suas (e, com ele, as nossas) potências sob a outra imagem do dinheiro, dominado por forças ativas, no registro um utopismo monetário banhado de comunismo aceleracionista spinozano-marxista⁴¹¹.

⁴¹⁰ Das diferentes definições de comunismo que encontramos na obra de Marx (& Engels), Deleuze (& Negri) se enquadram mais na posição “immanentista” encontrada em *A Ideologia Alemã*: “O comunismo não é para nós um estado de coisas que deve ser instaurado, um Ideal para o qual a realidade deverá se direcionar. Chamamos de comunismo o movimento real que supera o estado de coisas atual. As condições desse movimento resultam dos pressupostos atualmente existentes” (MARX; ENGELS, 2007, p. 38).

⁴¹¹ Acreditamos que essa empreitada, inclusive, através de Deleuze & Guattari (2012 [1980e]), nos auxilia na articulação das lutas das minorias ou lutas minoritárias com as lutas proletárias, na medida em que a conquista de dinheiro e, com ele, de direitos e de potência, seria uma conquista que beneficiaria a todas as minorias, mesmo se diferencialmente, e ao proletariado como um todo e, como colocam Deleuze & Guattari, “a potência de minoria, de particularidade, encontra sua figura ou sua consciência universal no proletário” (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980e], p. 189). A luta monetária tem uma capacidade universalizante que aglutina as particularidades e as articula, na medida em que o proletariado é definido como o despossuído, como separado de sua potência, e o dinheiro é o veículo dessa separação, dessa submissão à abundância à falta. Sobre a ligação filosófica das lutas minoritárias e da luta proletária (cf. THOBURN, 2003; SIBERTIN-BLANC, 2016, p. 241 e ss.). “os fatores relacionados à constituição de minorias não são fundamentalmente diferentes dos fatores de proletarização. [...] O conceito [de Deleuze e Guattari] de minoria redesenha a linha demarcatória da base do comunismo marxista e do comunismo utópico. [...] O sistema capitalista global ‘minoriza’ tanto quanto proletariza” (SIBERTIN-BLANC, 2016, p. 241-3).

O neoliberalismo e o quantitativismo monetário a ele atrelado, o ápice do programa político assentado na imagem ortodoxa do dinheiro e em sua dominação por forças reativas, a submissão do dinheiro aos ditames da representação, fizeram por muito tempo com que a questão do dinheiro fosse despolitizada.

Sob os antigos padrões metalistas, uma lacuna percebida entre a abstração monetária e seu substrato material permitia que a relação monetária fosse contestada ocasionalmente. Durante o século XIX, por exemplo, intelectuais críticos e movimentos políticos apontaram diferenças entre o que era dinheiro e a produtibilidade de ouro, prata e dólares de papel. Como tal, eles *politizaram a lacuna entre o que o dinheiro é e o que pode ser*. O período neoliberal erradica essa distinção; presume o status abstrato do dinheiro. Em vez de revelar o centro público do dinheiro, no entanto, a economia política neoliberal paradoxalmente trata a abstração monetária como uma coisa contraída e alienável. Em consequência, o dinheiro é banido para um reino de similaridade material, tornando impossível de contestar a sua construção (FERGUSON, 2018a, p. 20. Grifo nosso).

Desde a crise de 2008, portanto, a “lacuna entre o que o dinheiro é e o que ele pode ser”, o que ele *pode*, voltou a ser politizado. Assim, o utopismo monetário anticapitalista tem se mostrado cada vez mais urgente, presente e possível. Com a crise, a re-privatização do fluxo mutante pelas mãos da finança capitalista e pelos poderes neoliberais, após o momento keynesiano, escondida pela suposta igualdade universal que o dinheiro propiciaria, se mostrou como o que é, um fato político, e não uma necessidade técnica, como um modo específico do dinheiro, e não sua necessária natureza. Desde então,

está se tornando cada vez mais difícil para os governos e bancos sustentarem a ilusão de que o dinheiro é uma coisa: uma entidade que pode ser adquirida, acumulada e armazenada, portanto, algo de que um país simplesmente fica sem. Uma crise monetária quase invariavelmente expõe a vida social do dinheiro, ou seja, a configuração complexa e dinâmica das relações sociais, econômicas e políticas das quais o dinheiro depende. [...] uma crise não simplesmente mostra o dinheiro pelo ‘que ele realmente é’. Mais importante ainda, revela o dinheiro pelo que ele não é: ou seja, não é uma entidade objetiva cujo valor independe das relações sociais e políticas (DODD, 2014, p. 386).

Com a crise e com tudo que a seguiu a pergunta “O que pode o dinheiro?” encontrou terreno fértil, tanto na teoria quanto nos movimentos sociais e políticos (já que eles mesmo pensam). A MMT talvez seja o vetor de pensamento que apela, ao menos em parte, a outra imagem do dinheiro, que mais tem ganhado relevância no âmbito do discurso público no Brasil e

internacionalmente⁴¹². A relevância crescente da MMT, entretanto, pode ser entendida como signo do fim da hegemonia da imagem ortodoxa do dinheiro. Ferguson, em um texto intitulado “*Critique after Modern Monetary Theory*” percebe que a sua emergência, no sentido em que ela representa o fim da metafísica metalista do dinheiro, coloca novos desafios para o pensamento crítico, o coloca em novas bases. A filosofia (a “*critical theory*”), nesse sentido, precisa auxiliar a MMT, ou melhor, a emergência da outra imagem do dinheiro, com uma redefinição do que conta como o real do campo monetário, já que ele não é dado por um metal, nem mesmo pelo simples pagamento de impostos. Somente intervindo nesse terreno do real e da realidade eminentemente sociais “é possível perceber o centro público ilimitado do dinheiro e colocar esse centro para trabalhar para todos e cada um” (FERGUSON, 2018a, p. 35).

Nos termos de Deleuze & Guattari (2012 [1980b], p. 18 ss.), é necessário um novo *agenciamento coletivo de enunciação*, capaz de elaborar uma transformação incorpórea que faça do dinheiro um objeto relacional, creditício, política, social e potente, antes do que uma coisa escassa ou algo que precisa ser gerido como se fosse uma coisa escassa. A “economia” ou a “análise financeira” é o que melhor mostra a instantaneidade dos atos decisórios que causam transformações incorporais em um processo de conjunto, com esses enunciados operando antes na infraestrutura do que na ideologia. O exemplo dado por Deleuze & Guattari é como diante da inflação galopante da Alemanha após 1918, em 20 de novembro de 1923 foi enunciada que a antiga moeda não mais valia, e a nova seria garantida por uma hipoteca sobre o conjunto do solo e outros ativos detidos pelo Estado, fazendo com que a moeda e outros corpos, que sofriam da inflação, sofressem uma transformação imaterial, uma transformação semiótica, que indexaram a riqueza novamente e recuperaram o seu valor (DELEUZE;

⁴¹² A ponto de um de seus principais expoentes, L. Randall Wray ter sido chamado para depor, por causa de suas posições em teoria monetária, no Congresso dos EUA, junto a outros economistas e “especialistas” em dívida pública e déficit. Wray depôs no *House Budget Committee* do congresso, que é destinado a discutir e implementar as políticas relativas aos gastos públicos, controle da dívida, metas de déficit ou superávit etc. em 20 de novembro de 2019. O vídeo que contém as suas falas, dentre a de outros especialistas e a dos deputados que os inquiriram, pode ser encontrado em: <https://www.youtube.com/watch?v=46xhX-GGJWo>. Há uma versão editada, que contém apenas as falas de Wray e de alguns membros do congresso que o inquiriram: https://www.youtube.com/watch?v=CaP2G_daig8. Wray comenta seu testemunho ao congresso em podcast: <https://activistmmt.libsyn.com/ep-52-12-1-randall-wray-the-story-before-the-story-of-mmt-plus-congressional-testimony>. A partir do 54’ 9”. O tom das perguntas dos membros do congresso a Wray é inquisitório e alarmista, salientando os males da dívida pública e reproduzindo a analogia doméstica ou empresarial no contexto das contas públicas, além de salientar que não há dinheiro público ou do governo, apenas dinheiro fruto de impostos. No Brasil, Lara Resende, o mais famoso pensador a trazer as ideias MMTistas para o país, fez parte do governo de transição do governo Lula eleito em 2022, além de ter sido convidado para ser Ministro do Planejamento. (<https://oglobo.globo.com/economia/noticia/2022/12/andre-lara-resende-e-convidado-a-assumir-ministerio-do-planejamento.ghtml>). Todos os links foram acessados em maio de 2023.

GUATTARI, 2011 [1980a], p. 21 e n. 11)⁴¹³. Evidentemente, em nossos tempos de crescente polarização política (não confundir polarização política e antagonismo de classe), tal agenciamento coletivo encontra um terreno de difícil articulação. É exatamente por isso, entretanto, que um agenciamento coletivo de enunciação capaz de enunciar uma nova moeda, um dinheiro do comum, lastreado ou “indexado” na produção do comum e em comum, que sustenta um *crédito infinito*, pode inclusive superar a polarização, indo na direção de um verdadeiro antagonismo monetário.

7.8.1 O dinheiro do comum

O conceito de “dinheiro do comum” é uma proposição de autores vinculados ao pós-operarismo, cujos mais famosos expoentes em termos de filosofia política são Antonio Negri & Michael Hardt (cf. 2016; 2018), mas que inclui uma série de economistas (BARONIAN; VERCELLONE, 2013; LUCARELLI, 2018⁴¹⁴). O conceito, entretanto, pode ser colocado na genealogia da discussão sobre o salário social e o gasto público que Negri já desenvolvera desde os anos 1970 (que vimos acima), além dos desenvolvimentos em teoria monetária do periódico operáista italiano *Primo Maggio*, na mesma época (cf. LUCARELLI, 2013). O conceito de “dinheiro do comum” só pode ser entendido supondo o conceito de comum, e é por isso que nos viramos agora sobretudo ao trabalho de Negri & Hardt, que pode ser entendido, em certo sentido, como um desenvolvimento posterior, mais propositivo, da obra de Deleuze & Guattari, continuando a tradição do marxismo spinozista.

O tema dos “comuns” (no plural) tem estado cada vez mais presente no debate público e na literatura à esquerda contemporaneamente⁴¹⁵. Entretanto, Negri & Hardt, além dos pós-operaristas que são seus “parceiros de escola”, falam em *comum*, no singular, e insistem que o comum é uma forma de relação social e de produção própria ao desenvolvimento

⁴¹³ A referência de Deleuze & Guattari nesse ponto é o capítulo 12, sobre hiperinflação no entreguerras, do clássico *Moeda: de onde veio, para onde foi*, de Galbraith (1997). A nova moeda alemã foi indexada nas terras e ativos do Reich, mas a sua conversão efetiva nessas terras e ativos estava fora de cogitação, era “fraudulenta”, nas palavras de Galbraith, e “desterritorializada”, nas palavras de Deleuze & Guattari; preferimos dizer que ela era “fictícia” (cf. GALBRAITH, 1997, p. 153-4): “qualquer alemão que desejasse exercer o direito de conversão dos seus Rentenmarks por propriedades alemãs teria sido considerado mentalmente desequilibrado”. É interessante notar que o Plano Rentenmark alemão, que acabou com a hiperinflação da década de 1920, é similar ao plano Real, que acabou com a inflação brasileira nos anos 1990 (GALVÃO, 2020, p. 153).

⁴¹⁴ Lucarelli (2018) analisa o potencial institucional dos saberes e tecnologias contidos em moedas locais e criptomoedas na instituição da moeda do comum, mas, como ele e Baronian & Vercellone (2013) atentam, o dinheiro do comum deve ter largo alcance político e social, e não se situar em âmbitos localistas limitados.

⁴¹⁵ Para um sobrevoo sobre diferentes concepções e usos do comum e dos comuns cf. (SILVEIRA; SAVAZONI, 2018).

contemporâneo do capitalismo, e não uma forma específica de bens e de sua gestão (“bens comuns”). Assim, eles definem o comum como segue:

Pelo termo ‘comum’, referimo-nos, em primeiro lugar, à riqueza comum do mundo material — o ar, a água, os frutos da terra e todas as dádivas da natureza —, o que nos textos políticos europeus clássicos em geral é considerado herança da humanidade como um todo, a ser compartilhada por todos. *Mais ainda*, também consideramos fazerem parte do comum os resultados da produção social que são necessários para a interação social e para mais produção, como os conhecimentos, as imagens, os códigos, a informação, os afetos e assim por diante (2016, p. 8. Grifo nosso).

O comum, nesse sentido, como coloca Negri em outro texto (2017), é um *modo de produção* caracterizado pela produção socializada ao extremo na “fábrica social”, onde toda a vida é posta para trabalhar e se torna produtiva de mais-valor. Nesse sentido, esses autores falam em produção *biopolítica* ou mesmo de biocapitalismo (NEGRI, 2015). O “sujeito” que encarna a potência produtiva, o trabalho vivo e a força de trabalho dessa produção em comum e biopolítica que se dá na “fábrica social” é conceituado por Negri & Hardt como a “multidão”, em uma determinação marxista do conceito de Spinoza que já utilizamos através de Lordon & Orléan. Nesse sentido, o “comum” é outro nome da *potentia multitudinis* que desenvolvemos anteriormente. Negri & Hardt insistem que o comum se torna a forma de produção da enorme rede produtiva que perpassa a produção social global⁴¹⁶. A produção contemporânea está passando por um aumento contínuo de uma dimensão compartilhada, uma dimensão cooperativa e altamente socializada da produção. Isso inclui tanto a produção de bens materiais, como produtos industriais comuns, quanto a produção de elementos imateriais, como afetos, comunicação, relações, conhecimento e subjetividade. Essa produção compartilhada se fundamenta em uma dimensão “comum”, e só é possível graças ao comum que foi previamente produzido e acumulado. O comum, segundo os autores, é tanto base quanto produto do processo de produção. O comum, por fim, para Negri & Hardt, está se tornando cada vez mais independente e autônomo em relação ao domínio direto do capital. A maior socialização da produção exige que o capital diminua seu domínio direto sobre ela, uma vez que um domínio excessivamente rígido e disciplinador acabaria reduzindo o ritmo e os fluxos produtivos, resultando em menor produção de valor para o capital⁴¹⁷. Essa distância que o capital toma do

⁴¹⁶ Para uma introdução ao conceito de comum especificamente em Negri & Hardt remetemos a (PIROLA, 2023). Para um bom estudo sobre o comum a partir dessa perspectiva, com ênfase na ontologia spinozista subjacente cf. (CAVA; MENDES, 2017).

⁴¹⁷ Essa “autonomização” que Negri & Hardt afirmam caracterizar o âmbito do comum é um ponto fácil de ataque às suas teses, pois pode dar a entender que o capital não tenha nele qualquer interferência. Entretanto, o que os autores parecem querer dizer, ou ao menos é como os interpretamos, é que o comum, diferentemente das formas de produção anteriores, se dá através de redes de produção, circulação e consumo que passam sem um domínio direto do capital, sem serem postas pelo capital, como no caso do fordismo. Isso não quer dizer que o capital não

âmbito da produção comum se dá por vias financeiras: “o capital é acumulado sobretudo por meio da captura e extração de um valor que parece ter sido simplesmente encontrado — uma dádiva natural, *terra nullius*. O capital financeiro extrai valor do comum: os valores de matérias enterradas no planeta e, ao mesmo tempo, aqueles cravados na sociedade” (HARDT; NEGRI, 2018, p. 215). O comum é explorado, expropriado, não tanto pela privatização quanto pela via da renda, e a extração via renda se dá em uma forma em que o capital é relativamente externo à produção, extraíndo valor que é produzido de formas que não são de seu domínio direto (o que Marx chamava de “subsunção formal”). Se a relação clássica de produção capitalista se dava na forma da *exploração* na relação trabalho-capital, resultando em *lucro*, do comum é *extraído* um mais-valor na forma de *renda*. Essa passagem do lucro à renda também explica o aumento da acumulação primitiva, na medida em que esta pode ser entendida como uma *renda absoluta* (HARDT, 2010). Por fim, esse processo redefine o que é definido como “trabalho necessário”, pois “*o trabalho necessário deve ser considerado aquilo que produz o comum, pois no comum está integrado o valor necessário para a reprodução social*” (HARDT; NEGRI, 2016, p. 317. Grifo no original).

Ao mesmo tempo em que o capital mantém uma relação de “subsunção formal” com o comum, na medida em que não é ele que coloca necessariamente os meios de trabalho e define os seus usos, há, entretanto, e em um nível mais fundamental, uma *subsunção real* do comum ao capital, na medida em que, “hoje em dia, o comum é virtualmente indistinguível daquilo que o captura continuamente, ou seja, o capital entendido como uma rede global de relações sociais plena – isto é, intensa e extensivamente. Em suma, o comum não tem exterior e é virtualmente indistinguível do capital na medida em que ‘viver e produzir tendem a ser indistinguíveis’”

exerça sobre elas qualquer controle. Talvez seja justamente o controle, e o controle financeiro acima de tudo, enquanto modo de modulação que se dá no espaço aberto, o modo específico de interferência do capital sobre o comum. O controle é mais sutil do que as formas de domínio fordistas, daí a relativa ou aparente “autonomia” do comum. Como colocam Gago & Mezzadra (2017, p. 579-80), a exterioridade do capital em relação à produção da cooperação social não significa que ela se dê de modo livre, pois se dá sob o signo da dívida (além do algoritmo), que opera a extração de valor.

(CASARINO, 2008, p. 15). O comum é subsumido sob o capital⁴¹⁸. Em linguagem deleuzo-guattariana, o comum pode ser “a base” do capital”, mas a miraculação do corpo pleno capitalista faz com que o primeiro pareça fruto do segundo. Entretanto, como Casarino atenta, o “excedente do comum” [*Surplus common*] é maior que o excedente capitalista: há uma riqueza comum, um “mais-comum”, que o capital não é capaz de apropriar completamente (2008, p. 20). Isso torna possível separar, de direito, aquilo que é do comum e aquilo que é do capital: “a condição de possibilidade para qualquer resistência e reapropriação consiste em estar disposto e ser capaz, paradoxalmente, de distinguir o capital de sua própria ‘fundação no comum’ precisamente porque é o capital, e não o comum, que põe e precisa colocar a si mesmo e ao comum como indistinguíveis um do outro” (CASARINO, 2008, p. 15. Grifo no original). Temos uma situação de diferença perspectivista: da perspectiva do comum, o comum é autônomo, separado e até maior do que o capital; da perspectiva fetichista do capital, o comum e o capital são um e o mesmo.

Como Hardt & Negri colocam, “qualquer uso da noção de comum deve começar por sua crítica” (2016, p. 145). Nesse sentido, acreditamos que o conceito de comum, potente já na obra dos autores, ganha nova vida ao ser ligado com a perspectiva deleuzo-guattariana sobre o corpo sem órgãos e o *socius* como superfície de inscrição. Thorsteinsson (2010) faz o movimento de levar o conceito de comum a operar como um corpo sem órgãos social, no sentido de Deleuze & Guattari que vimos em nosso segundo capítulo e que perpassa as diferentes máquinas sociais da história da contingência. Segundo o autor, o comum é uma espécie nova de corpo sem órgãos que aparece em meio à máquina capitalista: “a produção social que ocorre no capitalismo não contribui exclusivamente para a perpetuação do corpo sem órgãos do próprio capital: ela está produzindo um novo corpo social, o corpo do comum. O comum, como afirmam Hardt e Negri claramente, é um novo modo de produção, produzido

⁴¹⁸ Negri & Hardt, após insistirem em *Império* (2000), *Multidão* (2004) e *Bem-Estar Comum* (2009), que o capitalismo pós-fordista e biopolítica se caracteriza por uma passagem extensiva e intensiva da subsunção formal à subsunção *real*, momento em que não resta fora do capital, esclarecem, em *Assembly* (2017), que o avanço da subsunção real é acompanhado de uma nova subsunção formal, no sentido em que a produção cada vez mais se dá por fora do controle direto do capital, não sendo ele que põe os meios de trabalho. A nova subsunção formal se daria sob a dominância da subsunção real que acontece na extração e no controle relativo pelo capital financeiro. Talvez a estratégia conceitual de Balibar (2019), outro camarada spinozista-marxista, seja mais interessante para fugir a essa confusão de *vais* e *vens* entre subsunção formal e real. O autor, em linha bastante próxima à leitura de Negri & Hardt, caracteriza essa fase do capitalismo como de “subsunção *total*”, após a formal e a real, com um “mais-valor generalizado”, que se dá em uma transformação do consumo em um consumo produtivo de mais-valor. Novas “mercadorias fictícias” são inventadas, como a educação, a saúde o conhecimento, o entretenimento e a arte, o cuidado e os sentimentos, e assim por diante, e essas “mercadorias”, que resistem à total comodificação, são espaços de produção e extração-exploração de valor na mesma medida em que são produtoras da subjetividade. (cf. tb. BALIBAR, 2020a).

socialmente pelo corpo do capital existente” (2010, p. 56). Thorsteinsson (2010, p. 59), entretanto, afirma que o comum seria produtivo — como o fazem Negri & Hardt -, e não miraculante, como é o caso de todos os outros corpos sem órgãos tornados corpos plenos ou *socius* (não é à toa que Thorsteinsson opte por tornar o comum um “corpo sem órgãos”, mas não um novo *socius* ou corpo pleno, pois esta última instância teria o efeito miraculante). Ao mesmo tempo que entendemos em que sentido o comum deve ser dito produtivo, nos parece mais interessante se ater ao rigor do conceito deleuzo-guattariano, no qual não é necessário afirmar o comum como produtivo para que o conceito seja frutífero. O comum pode ser entendido como um novo corpo pleno no qual se registram a produção desejante e a produção social, do qual tudo aparece como seu fruto. A produção, entretanto, se dá no nível da primeira síntese, conectiva de produção entre as máquinas desejantes e os objetos parciais. O comum enquanto corpo pleno seria tão miraculante quanto a terra, o déspota ou o capital — o comum enquanto corpo pleno faria com que a produção se registrasse nele como se adviesse dele, fetichistamente. Lembremos que em Deleuze & Guattari o fetiche estrutural é uma constante das formações sociais. Entretanto, a diferença fundamental do comum em relação aos outros *socius* estaria em ele ser uma instância de registro que possibilita e potencializa a produção desejante, antes do que a limita, como o capital, ou a extraia transcendentemente, como o déspota, ou a territorialize, como a Terra. Além disso, pode-se dizer que o comum como corpo sem órgãos engloba a terra, tida como condição da produção em comum e do comum, as à engloba em um movimento de desterritorialização. A produção desejante e social, como apontam Negri & Hardt, é imediatamente socializada, e se constitui em sua socialização, que é o que permite que ela seja registrada como comum, corpo pleno que reflui na própria forma que a produção se dá — as condições de produção são afetadas pelo seu modo de inscrição.

O comum e o capital seriam, dessa forma, dois corpos sem órgãos concorrentes e simultâneos, que lutam pelo registro da produção desejante. O desejo capitalista se constitui em sua atividade de se colocar como indistinguível do comum, como se o capital fosse o comum e o comum o capital, como se o *surplus common* fosse produto do capital (a miraculação capitalista da produção desejante). Entretanto, esse desejo capitalista provoca um “contra-desejo”, que é o “*desejo de ser em comum*” (CASARINO, 2008, p. 17. Grifo no original). Casarino afirma que o desejo capitalista é aprisionado por um desejo negativo que se sustenta na negação do comum pelo capital, e que esse “desejo de não ser” é, precisamente, o *desejo de ser dinheiro* (2008, p. 17-8). Entretanto, aqui se trata do dinheiro capitalista. Lembremos que o

corpo pleno da máquina capitalista é, precisamente, o capital-*dinheiro*: é o dinheiro que faz a integração do desejo, o dinheiro que institucionaliza a relação social de produção capitalista, o dinheiro que é o depositário da memória. Entretanto, o dinheiro, *outro* dinheiro, *o dinheiro do comum não poderia ser o caminho que falta para o registro da produção desejante comum no comum e, assim, para a sua reapropriação coletiva pela multidão? Podemos dizer que, atualmente, há efetivamente dois corpos sem órgãos da produção, mas, em uma economia monetária da produção como é a nossa, falta ao corpo do comum os meios de inscrição próprios de sua produção desejante, falta o dinheiro do comum.* Há apenas o dinheiro capitalista (ou ao menos ele é hegemônico, lutando aqui e ali com os gastos estatais em salário social, que muitas vezes submetem o comum ao público), e é ele o meio de inscrição da produção em comum no capital, como atenta Casarino. Assim, há dois corpos sem órgãos concorrentes e sobrepostos⁴¹⁹, produzidos como terceiro termo das conexões de máquinas desejantes, o do capital-dinheiro e o do comum, mas apenas o capital se torna corpo pleno, capital-dinheiro, pois só ele tem um meio próprio de integração e inscrição do desejo em sua superfície intensiva: o dinheiro assentado no endividamento de massa, no assalariamento, *na dívida infinita*. Para que o comum deixe de ser apenas corpo sem órgãos que flutua no vazio e é capturado pelo capital, é preciso criar os meios para que a sua produção se registre em uma nova superfície intensiva: um dinheiro do comum para um *socius* comum, o *corpo-pleno do dinheiro-comum*.

Em seu livro dedicado ao comum, *Commonwealth*, de 2009, Negri & Hardt ainda não propunham o conceito de dinheiro do comum, mas já sentiam a sua *necessidade* para seu projeto.

O poder do dinheiro (e do mundo financeiro em geral) de representar o campo social da produção poderia transformar-se, nas mãos da multidão, num instrumento de liberdade, capaz de derrubar a miséria e pobreza? Assim como o conceito de trabalho abstrato foi necessário para entender a classe operária industrial como sujeito ativo e coerente, incluindo trabalhadores de uma ampla variedade de setores, as abstrações do dinheiro e da finança poderiam da mesma forma fornecer os instrumentos para constituir a multidão a partir das diferentes formas de trabalho flexível, móvel e precário? Ainda não podemos responder satisfatoriamente a essas perguntas, mas nos parece que essas tentativas de reapropriação do dinheiro apontam na direção de uma atividade revolucionária hoje (2016, p. 325).

É só em *Assembly*, de 2017, entretanto, que o dinheiro do comum será reivindicado. Os autores do círculo “pós-operaísta” perceberam a necessidade de um dinheiro do comum como uma

⁴¹⁹ Pode-se evocar aqui o conceito leninista, importante na história do movimento comunista, de “dualidade de poderes”, também reformulado por anarco-comunistas para pensar em instituições alternativas ao poder de Estado burguês. Cf. <https://www.marxists.org/portugues/lenin/1917/04/09.htm>. Acesso em maio de 2023.

forma, central, de institucionalização do comum, que efetive as suas potencialidades. Como colocam Baronian & Vercellone,

se não se quer pensar o comum como uma simples enclave, mas sim como o *fundamento de uma formação social alternativa ao capital*, colocar a questão do estatuto e do modo de regulação da moeda se torna inevitável. Sua importância decorre do caráter duplo da moeda: ao mesmo tempo uma riqueza abstrata, objeto de apropriação privada, e uma forma de socialização da atividade produtiva dos indivíduos. Em diversos aspectos, a moeda se enquadra no que poderíamos chamar de Comum dos Comuns (2013, p. 2. Grifo nosso).

A reforma, a revolução ou a reforma revolucionária monetárias se tornam tarefa necessária para a transformação dos modos de vida no momento em que toda a vida é colocada sob o jugo da produção capitalista. Cocco & Cava também o percebem: “se os fluxos monetários organizam o processo do capital e, ao mesmo tempo, se infiltram molecularmente no tecido social, então surgem as condições para uma ‘revolução maquínica’ através da produção de outra moeda” (2018, p. 138). Negri & Hardt e os autores pós-operaístas insistem na dimensão institucional do dinheiro, não apenas no sentido em que o dinheiro é uma instituição, mas sobretudo no sentido em que *o dinheiro é a institucionalização de uma dada relação social*. Estamos habitando claramente a outra imagem do dinheiro. Assim, afirmam que “uma moeda realmente nova deve ser capaz de institucionalizar uma nova relação social” (HARDT; NEGRI, 2018, p. 263):

Nossa análise do dinheiro [...] não concerne primordialmente à função do dinheiro como meio de troca. Em vez disso, estamos interessados na desconstrução das relações sociais que o dinheiro capitalista impõe e institucionaliza e na institucionalização de novas relações sociais por meio de um novo dinheiro. Um dinheiro do comum, em primeiro lugar, precisa ser um dinheiro subversivo: tem que transformar a capacidade das lutas pela produção social e pelas formas de vida em armas que bloqueiem (para usarmos os velhos termos) o poder do capital de forjar a moeda e (em termos novos) a crescente dominação do comum por meio da financeirização da sociedade. Junto a esses efeitos destituíntes, um dinheiro do comum também precisa consolidar e estender relações autônomas de cooperação social, confirmando os valores do comum e generalizando seus princípios de livre acesso e de tomadas democráticas de decisão. Um dinheiro do comum, então, deve ser uma tecnologia social que coroe os processos de subjetivação, criando uma produção duradoura e socialmente expansiva de subjetividades poderosas (2018, p. 300).

O problema da criação de um dinheiro do comum está intimamente ligado, portanto, ao problema do salário social e à dinâmica da luta de classes dentro do orçamento público, ou da “luta monetária” (FERREYRA, 2019). “Podemos começar a imaginar um dinheiro do comum ao concebermos mudanças concretas nas políticas públicas monetárias e sociais” (HARDT; NEGRI, 2018, p. 371). Hardt & Negri dão como exemplo (apoiados em Marazzi e Varoufakis) um “*quantitative easing* para o povo”, seja em distribuição direta às pessoas, sejam em financiamento de “iniciativas autônomas e experimentos de produção e reprodução sociais de

pequeno ou grande porte” (HARDT; NEGRI, 2018, p. 371). Baseados em Vercellone (cf. BARONIAN; VERCELLONE, 2013), os autores defendem, entretanto, que um dos principais passos na construção de uma instituição do comum seria algum modo de renda básica garantida ou renda básica universal (em inglês: *Universal Basic Income* — UBI):

o estabelecimento da renda básica garantida como principal fonte de rendimento seria a pedra angular para o desenvolvimento dessa forma de dinheiro, por divorciar renda e trabalho assalariado e vincular a riqueza compartilhada aos circuitos sociais cooperativos de produção e reprodução. Mediante uma renda básica garantida, então, ver-se-ia reconhecido o valor da produção e da reprodução sociais (2018, p. 371).

Nesse sentido, a renda básica não é entendida na lógica moderna e transcendental dos direitos, mesmo dos Direitos Humanos, que flutuam no plano idealista, mas como uma remuneração difusa da produção social⁴²⁰. Desse modo, a renda básica, enquanto um dos elementos, talvez o principal, da institucionalização do comum e do dinheiro do comum, atravessa a própria configuração do que é o dinheiro e o que é o direito no contexto da produção em comum. A renda básica não aparece como uma externalidade e um direito *dado* a sujeitos de direito, como algo de dimensão superestrutural à parte da economia, mas como uma institucionalização monetária correspondente com o avanço da produção social e de sua exploração: “a noção de renda social garantida corresponde a uma instituição do comum voltada para tornar a criação monetária endógena não apenas ao capital, mas também à *reprodução autônoma* da força de trabalho” (BARONIAN; VERCELLONE, 2013, p. 1-2. Grifo no original).

É válido mencionar que o próprio Guattari já defendia explicitamente a instituição de algum modo de renda básica para todos, universal e incondicionalmente (cf. GUATTARI, 2012 [1989], p. 50). O mais interessante, entretanto, é que ele liga essa demanda com a possibilidade de expandir outras formas de valorização, para além da valorização capitalista: “Já sublinhei que é cada vez menos legítimo que as retribuições financeiras e de prestígio das atividades humanas socialmente reconhecidas sejam reguladas apenas por um mercado fundado no lucro. Outros sistemas de valor deveriam ser levados em conta (a ‘rentabilidade’ social, estética, os valores de desejo etc.)” (2012 [1989], p. 50). Embora o autor utilize diferentes nomes em diferentes lugares (“estéticos”, “maquínicos”, “afetivos”, “ecológicos” etc.), esse modo de valorização alternativa pode ser resumido na ideia de *valores de desejo*. Guattari entende com esse termo uma forma de valorização que vai além da lógica do valor de troca e do lucro capitalista. Os valores de desejo são associados a produções existenciais que não podem ser

⁴²⁰ Corrêa (2017) contrapõe a teoria da renda básica assentada na produção biopolítica, como um “direito biopolítico”, às teorias liberais e utilitaristas da justiça, que pensam em termos idealistas, transcendentais e formais.

determinadas apenas pelo tempo de trabalho abstrato ou pelas expectativas de lucro. Esses valores estão ligados ao trabalho do desejo, ao “trabalho do sonho”, que não possui uma finalidade social imediata evidente. Guattari enfatiza que o trabalho do desejo tem um valor intrínseco, apesar de não estar imediatamente vinculado a uma utilidade social reconhecida. Esses valores de desejo são considerados “profundos” e relativamente inconscientes em comparação com os sistemas de valorização de superfície, baseados no valor de troca. Portanto, os valores de desejo, de acordo com Guattari, são expressões de desejos, anseios, pulsões e produções existenciais que fogem à regra da equivalência capitalista, da medida do valor capitalista e do tempo de trabalho explorado (GUATTARI, 2017 [1977a], p. 488-9; 2012 [1992], p. 67; GUATTARI; ALLIEZ, 2022 [1983], p. 167; GUATTARI; BERARDI; BERTETTO, 2022 [1977], p. 54).

O que condena o sistema de valorização capitalístico é seu caráter de equivalente geral, que aplaina todos os outros modos de valorização, os quais ficam assim alienados à sua hegemonia. A isso conviria senão opor ao menos superpor instrumentos de valorização fundados nas produções existenciais que não podem ser determinadas em função unicamente de um tempo de trabalho abstrato, nem de um lucro capitalista esperado. Novas ‘bolsas’ de valores, novas deliberações coletivas dando chance aos empreendimentos os mais individuais, os mais singulares, os mais dissensuais, são convocados a emergir (GUATTARI, 2012 [1989], p. 51).

O dinheiro do comum e a renda básica universal, dessa forma, é um dos modos de *financiar* (FORTES, 2022) a produção do comum e em comum, com seus valores de desejo, que fogem à lógica aplainante e sobrecodificante do capital. Os valores de desejo se multiplicam sob a primazia do keynesianismo libidinal, que afirma que o “gasto” monetário aumenta as conexões desejantes. Assim, quando os trabalhadores têm uma renda garantida para se reproduzir de maneira adequada, e mesmo excessiva, o regime desejante muda, e a produção desejante se solta das amarras do trabalho sob coação, tanto direta quanto, sobretudo, pela ameaça da falta. O próprio regime de trabalho explorado, na luta de classes no sentido clássico, se transforma radicalmente, na medida em que a renda básica substitui (tendencialmente) a precariedade por uma “*flexibilidade nos termos dos trabalhadores*” (FISHER, 2020a, p. 69; 226. Grifo nosso). A renda básica enquanto dinheiro do comum é uma remuneração da produtividade social, que se dá na própria reprodução social, e o aspecto em que ela é mais radical é na sua *desvinculação entre renda e emprego* (cf. COCCO, 2000). Sem a ameaça do desemprego, que no atual sistema significa a falta de renda ou a dívida por necessidade, as pessoas ficam livres a esse “trabalho do desejo” do qual fala Guattari. Em suma, o que o dinheiro do comum faz é inverter a lógica da escassez, que sustenta o edifício capitalista, em uma lógica da abundância:

O capitalismo construiu seu sistema de hierarquia, de segregação social, sobre a escassez de bens produzidos. Mas os valores maquínicos e os valores do desejo não dependem da escassez de bens. Podemos então imaginar uma sociedade em que as atividades humanas não estariam sob a ditadura dos valores econômicos da escassez e isso é o que chamo de perspectiva de uma ‘revolução molecular’. Para mudar as metas dos objetivos sociais do trabalho, os objetivos das atividades, tudo isso é possível se a máquina produtiva for suficientemente desenvolvida para eliminar a escassez, a fome, para eliminar a necessidade de habitação etc. mas hoje o capitalismo produz artificialmente e mantém escassez, a fome, em um certo segmento do planeta. É completamente absurdo. Para sustentar isso, ele produz escassez, por exemplo, a escassez da universidade. O mundo inteiro não pode estudar, mas, por quê? (GUATTARI, 2020, p. 52-3).

O dinheiro do comum, portanto, se sustenta em dois pés: gastos sociais em salário social indireto (saúde, educação, infraestrutura, transporte etc.), e renda básica como salário social direto. Ambos os pés constituem a remuneração da produção biopolítica que se dá quando a própria vida e a reprodução em geral se tornaram terreno de produção, exploração e extração de valor. Da mesma forma que, no auge do regime fordista, os trabalhadores conquistaram um aumento do salário correlato do aumento da produtividade, agora é o caso de exigir a remuneração, sem medida, da produtividade biopolítica do comum. Entretanto, enquanto aquela conquista ainda era dependente do vínculo trabalho-emprego-renda, o dinheiro do comum, mais do que nunca, desvincula, ao menos de direito, a renda do trabalho explorado.

Aquilo que Holland insistia como ponto central na criação de mercados anti-capitalistas, a ausência de trabalho assalariado, só parece possível com o dinheiro do comum, que possibilitaria que as pessoas se organizassem produtivamente de modos mais comunais. “Certamente, ao atenuar o vínculo com a relação salarial, a renda social garantida pode também desempenhar o papel de uma espécie de crédito gratuito que democratiza a economia de mercado, oferecendo mais autonomia à produção mercantil simples em relação ao capital” (BARONIAN; VERCELLONE, 2013, p. 17). Não é necessário opor, portanto, comum (ou comunismo) e mercado.

Os projetos estatais de planejamento que desejavam prescindir de um sistema de economia de mercado não tiveram outra alternativa senão recorrer a ele de uma forma ou de outra — apesar de seus desarranjos, de suas divagações e da má fama que tem —, por ter sido incapaz de inventar outra forma igualmente eficaz de refletir e registrar dados econômicos (GUATTARI, 2017 [1977a], p. 491).

A renda básica, e o dinheiro do comum de um modo geral, são essenciais na própria regulação do mercado, que se torna *parte* da superfície de inscrição do comum, um *mercado do comum*.

Nesse sentido, também não é necessário equivaler mercado e “privado”, identificação que só se sustenta no caso do mercado capitalista, do anti-mercado⁴²¹.

A MMT, com sua forte tese sobre não haver restrição fiscal para o investimento público, é uma grande aliada na busca por um dinheiro do comum, na mesma medida em que o dinheiro do comum ou, mais precisamente, a renda básica, auxilia a MMT a sair de seus parâmetros por vezes empregocêntricos em demasia, que reproduzem uma lógica de *workfare*⁴²². O plano da MMT de pensar o Estado como “empregador de última instância”, num esquema de “garantia de empregos” (WRAY, 2003, cap. 6), entretanto, pode ser pensado na direção do comum, sobretudo se os empregos a serem possibilitados saírem da lógica industrialista e fordista e aceitarem a pertinência biopolítica dos trabalhos de reprodução e cuidado, incluindo o trabalho doméstico não pago das mulheres, além de empregos que estejam vinculados à urgente e necessária transição a uma infraestrutura energética e uma economia mais “verdes” (*Green New Deal*) (cf. GALVÃO, 2020, p. 116-8).

Nos parece, o dinheiro do comum se torna essencial, se torna base, de uma possível “nova axiomática”, para além da axiomática capitalista, que não nega nem o papel do dinheiro nem o papel da conexão de fluxos de quantidades abstratas e a descodificação, mas que, ao mesmo tempo, potencializa a produção em um vetor de desterritorialização maior ao reterritorializá-la coletivamente, e não privadamente: “O desafio central do anticapitalismo marxista menor, sob essa luz, é tornar a reterritorialização coletiva e progressiva em vez de privada e conservadora e, portanto, libertar a diferença excedente da captura pela forma de valor capitalista” (HOLLAND, 2014, p. 108).

Embora Negri & Hardt não foquem nesse ponto, o dinheiro do comum *precisa* supor a outra imagem do dinheiro, precisamente, precisa supor a sua criação *ex nihilo* e o poder da criação monetária através da dualidade de fluxos monetários. Em uma aula, Deleuze comenta

⁴²¹ Nos dois futuros pós-capitalistas “positivos” que Frase (2020) cartografa em seu *Quatro futuros*, o comunismo e o socialismo, a renda básica e o mercado cumprem uma função, no mínimo de transição. Além disso, o mercado funciona por uma lógica diferente da do mercado capitalista. Não compactuamos, entretanto, com o papel central que o autor dá à automação em seu argumento, pois não é ela que nos tira do reino do trabalho. Já houve produção social livre do trabalho, e sem necessidade de automação da produção; portanto, a automação não é necessária para se livrar do trabalho. Para uma boa perspectiva crítica das teorias da automação conferir o trabalho de Aaron Benanav (2020).

⁴²² Conferir o texto de Santens, que argumenta sobre a necessidade de que uma política de garantia de empregos tenha como condição uma renda básica garantida: “Why we need MMT and why it needs universal basic income”: <https://vocal.media/theSwamp/why-we-need-modern-monetary-theory-mmt-and-why-it-needs-universal-basic-income-ubi>. Acesso em maio de 2023.

que a relação entre fluxos diferenciais não é uma exclusividade do capitalismo, mas uma constante das formações sociais (2021, p. 252). Assim, a potência possibilitada pela criação de crédito, que atualmente se dá em um combo do público e do privado, precisa ser reconvertida para o âmbito do comum:

Toda a operação do capitalismo financeiro consiste em privatizar a potência abstrata e virtual da moeda como crédito a fim de limitar, circunscrever e governar a sua conversão em produção e renda, tornando-se o soberano produtor do valor. O que embaralha os campos do privado e do público é que, apesar de o capitalismo financeiro poder ser descrito como operação de privatização da potência abstrata e virtual da moeda, essa mesma operação, pela qual a finança subordina o valor, só pode se efetuar com a assistência das intervenções do Estado sobre o social e para o mercado (CORRÊA; VIEIRA, 2019, p. 154).

Isso coloca dois problemas correlatos centrais para a instituição do comum como *socius*: 1) qual o papel do Estado nesse movimento? 2) Como converter a dualidade do dinheiro, a potência do fluxo mutante, em comum? Quais os dois fluxos da relação do comum? Atualmente, o Estado e o Capital são os grandes articuladores da potência da criação monetária, com papel central ao Capital e papel subordinado ao Estado, subordinado sobretudo *ao capital*, via dívida pública. É nesse sentido que o público (Estado) e o privado (Capital) são mais próximos do que opostos. O Estado, entretanto, tem uma história que possibilitou, e ainda possibilita, em menor intensidade, a dimensão do comum:

Observamos que, antes da virada monetarista e do estabelecimento das autonomias dos bancos centrais, a regulação administrada keynesiana da oferta monetária permitiu, sob a forma de um compromisso institucionalizado, o surgimento de algumas dessas dimensões. Em particular, a ligação entre o banco central e o tesouro público havia autorizado a monetização dos conflitos sociais, favorecido o financiamento do salário socializado e dos serviços coletivos do bem-estar. Isso certamente é uma das razões que explicam por que a resistência ao desmantelamento do setor público é tanto terreno para nostalgias estatistas quanto um dos terrenos fundamentais para a elaboração da problemática do comum (BARONIAN; VERCELLONE, 2013, p. 13).

Como Deleuze já havia notado, os investimentos do Estado também constituem um tipo de fluxo mutante. É por isso que Ferreyra insiste, em um curioso e problemático deleuzeanismo de Estado (cf. FERREYRA, 2012; 2014; 2016), que “hoje mais do que nunca, o Estado é *de direito* o antagonista mais vigoroso da lógica capitalista” (2019, p. 98. Grifo no original), pois “a fórmula monetária diferencial dá conta da necessidade de um Estado como única instituição capaz de contrariar a lógica capitalista” (2019, p. 95). Ao mesmo tempo em que entendemos o argumento de Ferreyra, nos parece que apostar no Estado como único e principal antagonista ao Capital na luta monetária é perigoso, pois, como colocavam Deleuze & Guattari (2012 [1980e]), e como colocam Hardt & Negri (2000; 2019), o Estado se tornou uma peça essencial,

mas subordinada, do espaço liso do capitalismo mundial, do capitalismo mundial integrado ou Império. Além disso, esses autores, como nós, possuem inclinações libertárias, anarquizantes ou autonomistas anti-estatais, e clamam por um modo de vida e de pensamento que passe por fora de seu domínio (como já o fazia Marx ao pensar o comunismo). A questão, entretanto, se torna mais prática e empírica do que conceitual: Como criar instituições, por dentro ou fora do Estado, que tenham a capacidade de institucionalizar a relação social do comum? Gago (2018, p. 252. Grifo nosso) atenta que, “confiando no plano de imanência”, é possível que “os setores populares” façam política “para além dos estados, o que implica *aproveitar pragmaticamente os recursos do estado sem inscrever-se na cena simbólica com que são acompanhados vindos de cima*”. Se o Estado é, atualmente, como diz Ferreyra, o principal antagonista do poder capitalista por possuir o poder do fluxo mutante, é o caso de tomá-lo para nós? De levá-lo na direção do comum? “Somente o Estado, *até o momento*, está em posição de arbitrar em campos de valor não decorrente do lucro capitalista” (GUATTARI, 2012 [1989], p. 50. Grifo nosso). O poder monetário do Estado, na figura do Banco Central, com a tendência neoliberal de autonomia dos bancos centrais, sofre uma privatização relativa. Pode o Banco Central ser um “Banco do Comum”? Seria necessário criar um “Banco do Comum?”. Os modelos de “Banco de desenvolvimento”, como o brasileiro BNDS, poderiam ser de alguma inspiração ou uso? Todas estas são questões que não podemos responder aqui, e que, na verdade, só as lutas e a sua criatividade institucional poderão responder. Entretanto, o Estado não pode ser tomado, como parece fazer Ferreyra, como um dado neutro que pode facilmente pender para o nosso lado. Além disso, o próprio poder monetário do Estado hoje se encontra ameaçado: “o período histórico relativamente breve em que o dinheiro foi definido *exclusivamente* pelo Estado está chegando ao fim⁴²³” (DODD, 2015, p. 438). O comum, como insistem os pós-operaístas, é uma terceira dimensão, não proprietária, em contraposição às lógicas proprietárias e articuladas do

⁴²³ Como coloca Wray (2003, p. 63), “o caso típico até recentemente era a pleora de moedas, algumas vezes incluindo muitas com o mesmo valor de face mas diferente valor de troca, emitidas por uma larga variedade de mercadores, reis, senhores feudais, barões, autoridades eclesiásticas e outros”. Não há porquê supor que o Estado continuará sendo a única instância soberana capaz de sustentar uma moeda. Como atenta Ingham (2007, p. 270), o argumento neo-cartalista, ao menos na versão que o autor defende, é que o dinheiro é necessariamente ligado à uma instância soberana, autoridade, mas o Estado não possui o “monopólio lógico” dessa capacidade, mesmo se historicamente tendeu a ter. As criptomoedas, mesmo se por enquanto não possam ser ditas efetivamente dinheiro, se restringindo a ser um ativo especulativo, poderiam se desenvolver efetivamente como dinheiro. Além disso, e principalmente, o poder que as chamadas “plataformas” têm acumulado poderia torná-las aptas a se constituir enquanto instância de soberania monetária, capaz de emitir e aceitar uma moeda próprio nos seus pagamentos. A emergência de um dinheiro das plataformas não necessariamente faria com que o dinheiro estatal acabasse, mas poderia conviver e rivalizar com ele, se colocando a questão, tanto teórica quanto prática, de qual dinheiro seria superior na hierarquia monetária (qual seria mais desterritorializado) (sobre o capitalismo de plataformas cf. SRNICEK, 2017).

público e do privado. Assim, o dinheiro do comum, embora possa começar empiricamente com instituições públicas, deve ir na direção de instituições próprias e novas. Como coloca Dodd,

O dinheiro, quero sugerir, é essencialmente uma ficção: uma ilusão socialmente poderosa — e socialmente *necessária*. As grandes e abrangentes associações históricas do dinheiro — com o ouro e com os Estados, por exemplo — não são essenciais. Pode existir sem eles, por mais que suas estruturas perdurem. Ou seja, o dinheiro não é *necessariamente* uma criatura do Estado. Tampouco *deve* ser uma forma de crédito criada, *ab initio*, pelos bancos (DODD, 2014, p. 6. Grifo no original).

Retomando ainda nossa discussão sobre a financeirização, será ainda possível uma “alter-finança”? Uma “finança do comum”? (cf. BORDELEAU, 2019; 2022; MASSUMI, 2020). Como atenta Cocco, “Quando se fala de ‘finanças’ e de ‘financeirização’, isso deveria ser visto a partir do fato de que hoje a moeda se tornou explicitamente o terreno imediato — sem mais a mediação salarial — da mobilização da sociedade, inclusive das lutas e dos movimentos sociais” (2019, p. 172). Desse modo, a financeirização constitui em espaço e objeto de luta. A finança da financeirização é o dinheiro mais desterritorializado que já tivemos na história, o que suplanta em parte o poder monetário dos Estados, ou, no mínimo, compete com ele. Nesse caso, talvez seja melhor lutar contra a finança com outra finança, mais desterritorializada ainda – o Estado, como possui e possuiu uma relação íntima com a finança capitalista, mesmo na financeirização, pode ter um papel, mesmo se passageiro ou subordinado, nessa empreitada. Todavia, o principal agente não é e não pode ser o Estado, em efeito miraculante, mas precisa ser a criatividade institucional que se afirma nas lutas monetárias. Lembremos que o fluxo de financiamento “desde cima” só funciona tendo como contrapartida o “fluxo desejante mutante” que se engaja no fluxo monetário “desde baixo”, molecularmente. O Estado, e é isso que é o essencial para tirar o cartalismo de vez da imagem estatal do pensamento, só pode enfrentar a finança e o capital sendo o *móvil* de uma desterritorialização superior, e não de uma reterritorialização – lembremos, nesse sentido, que o Estado é o primeiro grande movimento de desterritorialização. Entretanto, um dinheiro do comum, uma finança do comum, é movida por forças desterritorializantes que vão muito além ou aquém da do Estado, mesmo se o submetem a seus fins, o utilizem como modelo de realização da axiomática global na direção de uma “nova axiomática” e como índice reterritorializado de uma desterritorialização superior. Como Deleuze colocava, “só se pode pensar o Estado em relação ao que está para além dele, o mercado mundial único, e ao que está aquém dele, as minorias, os devires, as ‘pessoas’. É o dinheiro que reina mais além, é ele que comunica” (2013 [1988a], p. 195). Não é só o dinheiro mundial que reina mais além do Estado que é mais desterritorializado que ele, mas “as minorias” também o são. Como Deleuze & Guattari colocam em *Mil Platôs*

(2012 [1980e]), contra a máquina de guerra global do capital, além do Estado, é o caso de erguer uma máquina de guerra nômade, aquém dele(s). A finança capitalista continua a ser produção para o capital, reterritorialização privada. Desterritorialização se combate com (mais) desterritorialização, sobretudo porquê a desterritorialização capitalista nunca vai tão longe, ela é sempre desterritorialização relativa. À desterritorialização capitalista corresponde uma reterritorialização privatista, no corpo do capital; à desterritorialização superior da finança do comum corresponde uma reterritorialização coletiva, socializada, no corpo do comum. Esta desterritorialização pode ser entendida como uma desterritorialização absoluta, que converge em uma reterritorialização absoluta, no que Deleuze & Guattari (2012 [1980e]) qualificam como uma *nova terra*, que, assim o dizemos, precisa de um *novo dinheiro*.

Resta a questão: quais os dois fluxos de potência diferentes, um mais desterritorializado submetendo o menos desterritorializado, que se conjugam na “máquina comumnista” (sic)? Ferreyra (2019) afirma que o valor é sempre produzido pela relação entre esses dois fluxos. A relação diferencial que está na base do capitalismo é a entre fluxo mutante de financiamento (desterritorializado) e fluxo de poder de compra (reterritorializado), que se articulam, respectivamente, ao fluxo de capital e de trabalho — “Num momento, você tem um fluxo de dólares em algum lugar, e falta um território, uma força de trabalho. *O fluxo mais desterritorializado atrai para si a constituição de entidades produtoras, ele quer se reterritorializar em algum lugar.* Finalmente, é sempre num sistema de diferenciais de fluxos que há constituição do vetor desejante” (GUATTARI em DELEUZE; GUATTARI, 2018 [1973a], p. 205. Grifo nosso). O resultado disso é que no capitalismo não impera a forma da circulação simples M-D-M, mas sim um “circuito de reprodução da força de trabalho, onde M-D-M' deve ser entendido como a sequência força de trabalho-salário-bens de consumo. Nesse contexto, a reprodução da força de trabalho é subordinada, tanto em sua forma econômica quanto em sua existência concreta, à fórmula geral do capital (D-M-D)” (BARONIAN; VERCELLONE, 2013, p. 8). Há uma assimetria (um desequilíbrio) fundamental na relação capitalista, e o dinheiro do comum não deve ser pensado como a busca de uma simetria ou um equilíbrio, mas como um desequilíbrio com consequências mais igualitárias.

Somente partindo da assimetria monetária que constitui a relação salarial, uma assimetria na qual a lei do valor é apenas uma variável dependente da lei do mais-valor, será então possível conceber a ideia de uma moeda do comum: uma moeda que não se baseia na utopia da igualdade dos trabalhos privados, mas sim na problematização do vínculo monetário que, em nível social, define, no sentido de Marx, a subsunção formal da força de trabalho ao capital e a norma da relação salarial (BARONIAN; VERCELLONE, 2013, p. 8).

Poderíamos dizer, então, que os fluxos do comum são o fluxo mutante de financiamento emitido por uma instituição do comum, “Banco do Comum” (desterritorializado) e fluxo de meio de pagamento, entendido no sentido da definição simmeliana do dinheiro como uma reivindicação sobre a sociedade, mas aqui, como uma *reivindicação sobre o comum*⁴²⁴, que correspondem respectivamente ao comum enquanto produção e enquanto produto, e que coloca a moeda como endógena ao processo de reprodução da força de trabalho e, primeiramente, da vida, mas agora livre das garras do capital. No comum a lógica reterritorializante Comum — Reivindicação — Mercadoria, na qual o dinheiro do comum é passado a alguém que o converte em mercadoria no ato de compra, é submetida e dominada pela lógica desterritorializante Comum — Produção — Mais-Comum.

7.8.2 Crédito infinito

A partir da teoria deleuzo-guattariana do *socius* como superfície de inscrição, Roffe atenta que, em cada máquina social, a forma de dívida constitui a relação da sociedade para com a sua superfície intensiva: “É possível, portanto, considerar todas as formações sociais do ponto de vista da dívida, já que “dívida” simplesmente nomeia a relação fundamental com a superfície que cada sociedade tem” (ROFFE, 2015a, p. 129; cf. HOLLAND, 2013, p. 28). Assim, a história universal da contingência é sua história da dívida: dívida finita na máquina primitiva, à Terra, dívida infinita transcendente na máquina despótica, ao Déspota, dívida infinita imanente na máquina capitalista, ao Capital. Desse modo, propomos que na máquina “comumnista” (sic.), a dívida é em relação à sua superfície de inscrição, ao comum, ou ao dinheiro-comum. Como a produção do comum também tende, *de direito*, ao infinito, essa dívida é infinita, pois desterritorializada e descodificada. Entretanto, se a dívida é *ao comum*, quem deve? Clastres suplementava a teoria da dívida territorial com a ideia de que o poder político, o chefe primitivo, era colocado em uma posição de dívida para com a sociedade, era ele quem devia, o que neutraliza de antemão seu poder e sua capacidade de acumulação. Acreditamos que a estrutura da dívida para com a superfície na máquina comumnista possa ser entendida nesse sentido clastreano, de uma inversão da dívida, de um contra-poder assentado, na verdade, no *crédito*. Portanto, há um crédito infinito, da instância soberana (“Banco do Comum”), para a superfície de inscrição (corpo do comum). A instância soberana, o análogo do chefe na

⁴²⁴ Dodd (2014, 293) chega a substituir o “sociedade” de Simmel pelo conceito de Negri & Hardt de multidão: o dinheiro seria uma “reivindicação sobre a multidão”. Acreditamos que faça mais sentido falar em reivindicação, pela multidão, sobre o comum.

sociedade primitiva clastreana, é quem deve à “sociedade”, ao comum, a nós. Desse modo, a história da contingência da dívida se complementa passando para a forma de um *crédito infinito*.

O dinheiro descodificado, à diferença da máquina primitiva, possui aqui papel central. Cocco & Cava parecem perceber esse funcionamento já na maquinaria monetária do capital:

Primeiro haveria a produção e, então, o produto excedente seria distribuído e consumido pelos sujeitos sociais. Nada disso. Na verdade, no princípio é o dinheiro, o eflúvio de moeda-crédito que é injetado na sociedade como se fosse uma dádiva maussiana⁴²⁵. [...] Não é o desejo que nos leva a buscar um dinheiro ancorado na produção. É o dinheiro que primeiro gera o desejo onde antes não havia. A moeda é moeda-crédito e deve ser *ex nihilo* porque o desejo também surge do nada, em vez de satisfazer um desejo preexistente (COCCO; CAVA, 2020, p. 132-3).

Entretanto, na maquinaria do capital essa potência de criação se dá em um fluxo de dívida para com o capital. No comum, a potência de criação monetária é apropriada na mesma medida em que a dívida se transforma em crédito.

Verônica Gago fala que a dívida, o endividamento molecular e de massa, forma de *extração* de valor que caracteriza o neoliberalismo biopolítico, “aparece como imagem ‘invertida’ da própria produtividade de nossa força de trabalho, de nossa potência vital e da politização (valorização) das tarefas reprodutivas” (2020, p. 287; cf. tb. GAGO; CAVALLERO, 2019, p. 29). O dinheiro do comum e o crédito infinito seriam uma “reversão” dessa “inversão”, o colocar de pé a relação entre financiamento e produtividade, a inversão da dívida em crédito. A renda básica, novamente, é um avatar central aqui:

No contexto das intervenções públicas e privadas para otimizar a concorrência, a renda universal pode constituir um mecanismo capaz de reverter o principal dispositivo de poder neoliberal: a relação entre credor e devedor. A renda biopolítica ataca o capitalismo financeiro em seu núcleo: os processos de valorização abstratos sustentados pela desconexão entre trabalho/produção e renda, sempre estruturados em benefício do capital rentista. A renda universal exprime a premissa de que o comum é o esteio e a fonte de produção. Assim, o social já não se subordina ao capital, mas tende a subordiná-lo, revertendo as lógicas da dívida – sejam elas moleculares (dos créditos pessoais) ou molares (dos *déficits* sociais mutualizados). O capital financeiro abandona a posição de credor universal, trocando de posição com os devedores; com a renda universal, a (rica) multidão de pobres, o comum das singularidades, são elevados à condição de *credor biopolítico universal* (CORRÊA; VIEIRA, 2019, p. 156. Grifo no original).

A nossa potência produtiva passa da posição de endividado para a posição de credor na mesma medida em que a potência se livra do poder, as forças ativas das reativas e o virtual é

⁴²⁵ Viana (2021) também liga essa capacidade de criação de dinheiro por uma instância soberana, entendida como um nódulo de concentração de poder e prestígio, com a dádiva maussiana. Além disso, ele liga esse aspecto com o fato de que há uma defasagem entre remuneração e produção (mais-valor) que poderia ser “compensada” por essa criação monetária. Essa abordagem parece ter uma intuição similar a nossa, mas a partir de meios diferentes. A proposta de Viana, entretanto, ainda que interessantíssima, está para além de nosso escopo.

reconquistado. Assim, na dívida, o dinheiro é referido ao passado, o futuro está nas mãos do capital (credor), tornando a culpa o afeto central; No crédito, o dinheiro é referido ao futuro, e temos o porvir e a potência, cujo afeto central é a alegria. Da mesma forma que a dívida infinita para com o capital não pode ser paga, o crédito infinito para com o comum não pode ser completamente recebido, na medida em que é “indexado” à crescente produção de Mais-Comum e à intensificação das relações sociais e do desejo (ele tem, assim, uma dimensão dadivosa)⁴²⁶.

⁴²⁶ Nesse sentido, não deve-se pensar que o crédito infinito entraria em contradição, como faz o capital, com os limites finitos do planeta: “A criação *ex nihilo*, fruto da aceleração da circulação, bem como do dobramento e desdobramento dos circuitos monetários não se baseia essencialmente na pilhagem da natureza, mas na intensificação das relações sociais” (COCCO; CAVA, 2018, p. 143). Quando a produção se livra do capital, o excesso muda de natureza, ganha sua verdadeira natureza enquanto fruição de mundo, potência. Não há contradição entre crédito infinito e questão ambiental: pelo contrário, o crédito infinito parece a única forma de sair do falso excesso capitalista, da lógica da escassez, e mobilizar a potência necessária para efetivar as reformas de um *Green New Deal* e para sobreviver no Antropoceno.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O problema do dinheiro, a questão monetária, estão na ordem do dia. Por mais que seja do interesse do poder capitalista que ela se mantenha algo simples, no máximo uma curiosidade acadêmica, histórica ou empírica, ela persiste no interesse público, além de nas lutas sociais e políticas. A filosofia, o marxismo, os anti-capitalistas, o pensamento crítico em geral, têm de adentrar a seara monetária e tirá-la dos proponentes da imagem dogmática, que possuem quase o seu monopólio. A partir de nossa investigação fica claro que é mais interessante e frutífero, filosófica e politicamente, disputar os sentidos do dinheiro do que relegá-lo ao outro lado, tanto política quanto epistemologicamente. O dinheiro é um problema do *socius* desde tempos imemoriais, mesmo se os casos de sua solução variem radicalmente. Nesse sentido, se o pensamento crítico e anti-capitalista apenas insistir em uma posição anti-monetária, que pensa o dinheiro como a origem do mal, o provável é que sigamos perdendo.

O dinheiro atravessa a história e a determina, tendo um sentido de produção de mundo muito mais do que de representação de valores e mercadorias ou de mediação e facilitador de trocas. Seja no que chamamos de contra-dinheiro, seja no dinheiro propriamente dito (unidade de conta estatal imposta pelo tributo), seja no dinheiro descodificado e descodificante próprio ao capital, o dinheiro é atravessado de ponta a ponta por forças, ativas e reativas, relações de poder e potência, fluxos de dívida e crédito, investimentos libidinais, processos de subjetivação e afetos, sentidos do tempo. É a esse campo que a pesquisa sobre o dinheiro deve migrar, ou ao menos itinerar. Acreditamos, inclusive, que a Filosofia, e a Filosofia Política em específico, só têm a ganhar ao tratar o dinheiro como objeto eminentemente político — e ele enquanto tal, não apenas a sua (re)distribuição. O dinheiro é uma instituição geneticamente política, e uma Filosofia Política que o ignore, sobretudo em contexto capitalista, tende a perder um aspecto essencial da sociabilidade, e tende também a reproduzir os postulados da imagem ortodoxa, que só interessam às forças reativas e ao poder do capital.

No decorrer de nossa tese é demonstrada a contribuição singular que dão Deleuze & Guattari ao debate em teoria monetária e, sobretudo, em filosofia do dinheiro, sempre articulada à sua filosofia política. Era esse nosso objetivo geral, mas isso mais abre um continente de pesquisa do que o fecha. Deleuze & Guattari concebem o dinheiro em geral como um vetor especial de codificação e descodificação, visto que através de sua codificação ou descodificação, maior ou menor, são os fluxos do *socius* em geral que se (des)codificam. Assim, na máquina territorial, o (contra-)dinheiro é, ele mesmo, codificado, refletindo a codificação

geral dos fluxos desejantes. Na máquina despótica e no aparelho de captura estatal, o dinheiro é sobrecodificado, além de ser um meio fundamental de sobrecodificação, via tributo ou imposto. Essa imposição monetária, entretanto, é acompanhada de uma abertura aos fluxos monetários descodificados, justamente por que a unidade de conta estatal adquire um caráter mais “econômico”, uma descodificação da riqueza no estoque, que o distancia, ao menos em parte, dos movimentos dadivosos e de prestígio de dom e contra-dom. Quando o capital subsume a forma monetária à lógica da acumulação pela acumulação, da valorização do valor, do dinheiro germinativo, do infinito na produção em condições capitalistas, chegamos na descodificação generalizada. Não há código econômico, e é por isso que a descodificação capitalista leva a uma economização de virtualmente tudo, regulada pela axiomática. Isso coloca um grande problema, que não temos solução definitiva: será possível, via dinheiro, uma descodificação não capitalista, anti-capitalista? Por vezes o único caminho contra a descodificação capitalista parece ser a (re)codificação. A rejeição do dinheiro por parte do pensamento e dos movimentos anticapitalistas passa por aí. Essa posição, além de ineficaz, é reacionária.

Nossa aposta, que carrega certo grau de ambiguidade e perigo, é a de que o dinheiro pode ser um veículo de descodificação anti-capitalista. Quando se entende, em intuição aceleracionista, que o Capital é sobretudo um veículo de recodificação, de controle axiomático, de neoarcaísmos reacionários, de reterritorialização paranoica, é possível opor ao capital a própria descodificação da qual ele depende, mas bloqueia. O nosso aparente desvio pela questão do mercado também passa por esse problema: se o Capital é o anti-mercado, será possível pensar um mercado anti-capitalista? Um mercado do comum? Tanto o mercado quanto o dinheiro poderiam ser um veículo de uma descodificação anti-capitalista, justamente por que o capital não inventa os fluxos descodificados, mas os encontra. Entretanto, é fundamental entender que o dinheiro e o mercado não possuem o monopólio da descodificação. Antes, talvez, poderiam nos objetar, eles sejam os principais veículos que possibilitam a descodificação do e para o capital. É nesse ponto que mora o maior perigo de nossa aposta: será que o dinheiro e o mercado não seriam, justamente, o tipo de descodificação, os tipos de fluxos descodificados, dos quais o capital mais pode se aproveitar? Se fosse esse o caso, não seria o caso de apostar estritamente em outras formas de descodificação, das quais o capital teria menos capacidade de controlar? Entendemos esse ponto, e acreditamos que é fundamental ter esse perigo em mente. Entretanto, porquanto o capital depende de fluxos descodificados, não é à toa

que ele se aproveita do dinheiro e do mercado principalmente: estes são meios fundamentais de descodificação, que antecedem o capital e, o mais importante, são por ele controlados e bloqueados. Uma aposta na descodificação, tática e estrategicamente, não poderia abdicar desses meios, justamente porque o capital passa fundamentalmente por eles. O desafio é conseguir imaginar um dinheiro e um mercado enquanto processos de descodificação que difiram, que se contrapunham, ao dinheiro e ao mercado como processos de descodificação *recodificados, sobrecodificados e reterritorializados pelo e para o capital*. É um desafio enorme. Como no adágio apócrifo, “É mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo”, poderíamos dizer que “É mais fácil imaginar o fim do mundo do que um dinheiro anti-capitalista”. Entretanto, um dinheiro anti-capitalista é condição tanto para enfrentar o capital quanto para preservar o mundo (*Green New Deal*), bem como o nosso vínculo com ele. Em suma: contra o capital, que se alimenta de fluxos descodificados e desterritorializados, monetários ou não, *mas os recodifica, axiomatiza, neoarcaíza e reterritorializa paranoicamente*, é o caso de contrapor fluxos descodificados e desterritorializados que ultrapassem seus limites. O comunismo, como já o pensava Marx, está para além do capital, e, nesse sentido, proporciona mais descodificação e desterritorialização que ele, justamente por ser uma produção liberta da produção *para o capital* e da produção reterritorializada de modo privado no sentido da acumulação. Por isso, o dinheiro é um veículo de luta e um vetor libidinal necessário. Justamente por o dinheiro estar no cerne das operações do capital, uma reinstitucionalização monetária pode ser o veículo de construção de um *socius* comunista, ou, ao menos, de um vetor libidinal anti-capitalista. Assim iríamos na direção de uma nova axiomática, uma axiomática anti-capitalista, movida tanto pela luta contra a axiomática do capital quanto pela luta por dentro dela.

A contraposição à imagem dogmática e a construção de uma imagem alternativa do dinheiro, ou de um dinheiro sem imagem, se mostrou, no decorrer de nosso trabalho, fundamental para qualquer empreitada que intente reaver o dinheiro e redirecioná-lo na direção da potência coletiva. Nesse sentido, a noção de dívida, que constitui nosso objeto oblíquo, já que dinheiro é dívida, se mostra fundamental. A dívida é um elemento basilar da sociabilidade e, em certo sentido, do inconsciente maquínico e do *socius*, visto que é ela que determina o tipo de relação com a superfície de inscrição da produção desejante. Fora da imagem dogmática, vemos que a busca por uma existência sem dívidas é uma ilusão, que só serve aos interesses do capital. A miragem da existência sem dívidas anda de par a par com a dívida infinita. Entretanto,

existem dívidas e dívidas. Tanto quanto o dinheiro, a dívida não deve ser concedida à imagem dogmática, seja epistemológica seja politicamente. A proposição de inverter a dívida em crédito, inclusive, não faz a dívida desaparecer, apenas a reconfigura: se mantém e, em princípio, se multiplicam, as dívidas-dádivas laterais finitas que formam a socialidade. Nos caminhos e descaminhos da história universal da contingência, se mostrou importantíssimo mapear os sentidos da dívida, inclusive, para entender os caminhos do dinheiro. O dinheiro esteve na origem da dívida infinita, e está agora, “no fim”; mas ele mesmo, sendo radicalmente outro, poderia ser o que nos tira dela. Talvez, nesse sentido, o dinheiro pós-capitalista tenha que ter algo de contra-dinheiro além do esquema clastreano de endividamento da instância soberana que propomos ao final da tese (talvez alguma forma de *demurrage* baseada em registros eletrônicos, talvez até em *blockchain*...). Nesse sentido, outros aspectos em que um dinheiro anti-capitalista herdaria diferencialmente do contra-dinheiro ainda estão por serem investigados, o que fica para pesquisas futuras, nossas ou de outros pesquisadores e pesquisadoras. Um mergulho maior na antropologia e na crítica indígena se faz necessário para essa empreitada. Essencial é demarcar, entretanto, que enquanto o contra-dinheiro que vimos se constituía por codificação, o (contra-)dinheiro anti-capitalista se constituiria por descodificação, na direção da nova axiomática.

Um de nossos objetivos era entender a relação entre dinheiro e desejo. Vimos como, no capitalismo, a relação monetária, na conjugação entre fluxo de financiamento e fluxo de meio de pagamento, tanto no salário tradicional quanto no endividamento de massa neoliberal, é o *locus* de integração e submissão do desejo, formando uma espécie de servidão através da dissimulação de que se trata de um e mesmo dinheiro, de uma e mesma massa monetária. Entretanto, através de uma reinstitucionalização do dinheiro, o dinheiro poderia continuar sendo o *locus* de integração do desejo – como vimos com Klossowski, não é na relação entre dinheiro e desejo onde mora o problema –, mas sem que ele seja integrado de maneira submissa, impotente. O dinheiro poderia ser um veículo de integração do desejo no sentido da expansão das potências, da sua circulação em comum, no registro social da produção desejante, na exteriorização das potências na potência da multidão, e não de sua exploração e extração pelo capital.

Outro de nossos objetivos era esclarecer a relação entre dinheiro e Estado. Aproximando Deleuze & Guattari do neo-cartalismo, e vice-versa, vimos como pensar essa relação é essencial para se contrapor à imagem dogmática e seu postulado aglutinador troquista.

A junção com Deleuze & Guattari, ainda, nos ajuda a evitar o perigo soberanista e algo como uma imagem estatal do dinheiro que por vezes contamina os cartalistas. No mesmo sentido, a relação da teoria monetária de Deleuze & Guattari com o neo-cartalismo é triangulada com a relação com o marxismo, visto que pudemos apontar, assim, mesmo se de maneira um tanto incipiente, a caminhos conceituais que tornem tanto o Estado endógeno ao dinheiro, o que falta em Marx, quanto a luta de classes endógena a ele, o que por vezes falta nos neo-cartalistas. Deleuze & Guattari, por sua vez, ganham ao se aproximarem do neo-cartalismo alguns esclarecimentos técnicos sobre a natureza do sistema monetário contemporâneo, sobretudo o acento na fiduciabilidade e na capacidade de criar moeda por parte da instância soberana ao exercer o fluxo de financiamento, algo que já estava presente em sua obra, mas era relegado a segundo plano. Ao frisar a genealogia marxiana e marxista de Deleuze & Guattari, ainda, captamos como o dinheiro é tanto o vetor da descodificação e desterritorialização (“tudo o que é sólido se desmancha no ar”), quanto o que o capital utiliza para axiomatizar a descodificação e se reterritorializar em riqueza velha. Além disso, via Marx, elemento fundamental de nossa tese, salientamos como a conjunção entre capital e trabalho, entre dinheiro e trabalho descodificados e desterritorializados, se dá na junção entre o fluxo de financiamento, mutante, e o fluxo de meio de pagamento, no salário fordista ou na dívida da sociedade de controle neoliberal, o que mantém o sistema do juízo: dívida infinita = culpa = condenação. O dinheiro capitalista é diretamente político porquanto cria uma subjetividade submissa diante da Lei, poderíamos dizer, da Lei do Valor.

Ao tornar o Estado endógeno à teoria monetária, o que fazemos através de Deleuze & Guattari e do neo-cartalismo, suplementando o marxismo, simultaneamente solucionamos um problema e abrimos outro: solucionamos o problema, que impera na imagem ortodoxa e é herdado tanto pelo liberalismo quanto pelo marxismo, que consiste em deduzir o dinheiro sem o recurso ao Estado (como coloca Knapp). Tanto na história quanto na lógica, tanto em sentido empírico quanto em sentido transcendental, o dinheiro, na maior parte dos casos até o momento, senão em todos, é inseparável da questão do Estado. O dinheiro enquanto forma é uma criação estatal, mesmo se sai transformado quando o Estado devém Estado capitalista, submetido ao capital. Entretanto, o problema que esta solução abre, abrindo todo um outro campo de pesquisa, é duplo: primeiramente, é o caso de se perguntar se o Estado possuiria necessariamente o monopólio dessa soberania monetária, dessa criação de dinheiro, mesmo se apenas logicamente, através da imposição vertical. Parece que não é esse o caso, e cada vez menos. Em segundo

lugar, se o Estado é endógeno à teoria monetária, como acreditamos que o seja, mas ele não possui seu monopólio, o dinheiro é tornado um campo em disputa dentre instâncias diferentes de soberania monetária, estatais e não estatais: a finança, o capital, mas também, se as forças ativas tiverem algum sucesso, uma alter-finança, um Banco do Comum. Apesar do modelo keynesiano, em que as forças ativas e as lutas políticas e sociais de classe e minoria conquistaram, relativamente, algum controle sobre o dinheiro, do fluxo de financiamento, direcionando-o na direção do público, utilizando o Estado para fins “democráticos”, esse uso ainda era condizente com o capital. Era um uso público subordinado aos interesses privados, em viés conciliatório. As condições sócio-políticas, para não falar nas ambientais, de uma dada conciliação acabaram. Por isso, não se trata mais de submeter o dinheiro, via Estado, a um uso público, mas de criar novas instituições, através das mais diversas lutas e de um novo agenciamento coletivo de enunciação, que se coloquem na direção do comum, contra o combo de público e privado de tipo keynesiano e, também, contra a privatização do público neoliberal. Nesse sentido, o essencial é menos que o Estado seja tornado endógeno à teoria monetária, mas que algo como a soberania monetária o seja, algum (ou alguns) nóculo(s) de poder e prestígio. O Estado é apenas uma forma histórica dessa soberania. Evidentemente, ela não é neutra, e o tipo de dinheiro que uma instância soberana de tipo estatal cria é diferente do que criaria alguma instância soberana instituída por outras formas políticas, como a “chefia” indígena ou um Banco do Comum. Entretanto, a questão empírica-histórica sobre quais formas de instituições e formas as lutas monetárias encontrarão (se encontrarem), se passarão ou não pelo Estado, qual o tipo de relação terão ou não com o Estado, até hoje o principal concorrente do capital na disputa sobre o fluxo mutante de financiamento, é secundária em relação à questão transcendental que é efetivamente colocada: “O que pode o dinheiro?”, “O que podemos com o dinheiro?”.

Um ponto importante com o qual nos deparamos em nossa investigação sobre o dinheiro, em sua relação com o tempo, é o quanto ele se tornou, com a modernidade capitalista, o campo transcendental no qual se efetua a subjetivação. O próprio tempo, a existência no tempo em seus diferentes sentidos sobrepostos, é distribuída desigualmente entre os ricos e os pobres, os credores e os devedores, os capitalistas e os proletários. O tempo é distribuído censitariamente. O capital, no mesmo golpe que nos despossui pelo dinheiro, nos despossui, nos rouba, pelo tempo. Se nos subjetivamos no tempo, e tempo é dinheiro, a acumulação primitiva de dinheiro é uma acumulação primitiva de tempo que nos tira as nossas próprias condições de subjetivação, restando apenas o capital. Uma institucionalização comum do

dinheiro seria, também, uma nova produção de subjetividade temporal, uma retomada do porvir, o caminho para *pensar o comum como um ponto de subjetivação*, para além do capital.

Um tema que não pudemos tratar é o que acontece com a máquina abstrata do dinheiro quando o dinheiro devém dinheiro do comum. Em nossa construção, que intenta unificar diferentes funções e sentidos que o dinheiro tem enquanto “reivindicação sobre a sociedade”, “sociedade” significando tanto “mercado”, “Estado”, “comunidade” e “nação”, pensávamos sobretudo no dinheiro moderno e capitalista atual. Se propomos que com o dinheiro do comum e com o comum como superfície de inscrição desejante o dinheiro se torna uma “reivindicação sobre o comum”, como esse aspecto se articula com aquela noção de máquina abstrata monetária? Comum é mais um sentido de “sociedade”? O comum será um sentido transversal aos outros quatro sentidos de sociedade? Ou será que o dinheiro do comum refaz a máquina abstrata monetária, talvez substituindo uma das quatro instâncias? A investigação sobre o dinheiro como máquina abstrata pode ser futuramente enriquecida com uma investigação sobre a máquina abstrata do dinheiro do comum. Além disso, algo que teve de ficar de fora do presente trabalho, mas poderia ser de grande interesse, é articular a noção de máquina abstrata do dinheiro com a de máquina abstrata do valor, que passaria sobretudo pela contribuição marxiana e poderia ser útil para sair de vez de qualquer concepção substancialista de valor e poderia, no mesmo movimento, dar maior sentido ao conceito de máquina abstrata do dinheiro. Pensar a máquina abstrata do valor, inclusive, poderia nos ajudar a pensar o que acontece com a máquina abstrata monetária quando ela passa ao registro do comum.

Por mais que tenhamos apontado alguns delineamentos ainda um tanto gerais de caminhos possíveis de intensificação da potência coletiva e em comum através do dinheiro, com os conceitos de dinheiro do comum e de crédito infinito, o porvir monetário só poderá ser efetivado pelas lutas e pela criatividade institucional que clamem por outra imagem do dinheiro, que habitem outra imagem. Essa empreitada, entretanto, só se dá em um campo de lutas estratégico, em que a reação da imagem dogmática cresce conjuntamente. Após 2008, e com o abalo sísmico sofrido pela imagem dogmática do dinheiro e pelo regime de crença monetária capitalista-neoliberal, a reação das forças que habitam a imagem dogmática e a alimentam tem se intensificado, tanto quanto a busca ativa por uma imagem alternativa. Para elencar apenas alguns acontecimentos da última década, tivemos: o teto de gastos brasileiro, aprovado no governo seguinte a um *impeachment* que fora, ele mesmo, justificado juridicamente por (suposta) prática que feria precisamente a “Lei de *Responsabilidade Fiscal*” (embora

certamente este esteja entre os menos importantes dos vários motivos que levaram à deposição); o “novo arcabouço fiscal”, que veio “corrigir” o teto de gastos anterior, apenas para circunscrever definitivamente o gasto público brasileiro à imagem dogmática; a crise da dívida grega, que demonstrou pedagogicamente o quão danoso é estar impossibilitado de exercer qualquer soberania monetária, estar reduzido ao fluxo de meio de pagamento; a invenção e propagação do *Bitcoin* e outras criptomoedas de afinidade neoliberal e libertariana, que levam ao paroxismo a imagem dogmática; a formalização da autonomia do Banco Central brasileiro, que, embora tenha diretoria indicada pelo Presidente, tem mandato não coincidente com os ciclos do executivo, produzindo na prática uma espécie de quarto poder e que persiste nas maiores taxas de juros do mundo⁴²⁷. Por outro lado, temos acontecimentos ambíguos, a serem disputados, como o grande endividamento público para lidar com a crise de COVID-19 que, se por um lado persiste a chantagear os Estados “endividados” na direção da austeridade, por outro mostrou que o aumento da dívida não traz o colapso total e imediato. Ainda, tivemos um importante acontecimento que contestou relativamente a hegemonia da imagem dogmática: a distribuição de dinheiro em larga escala diretamente aos “pobres” durante a pandemia, que precipitou, senão o debate, a sensação de que algo como uma renda garantida seria possível, acontecimento que só se intensificou com o fato de ser promovido por governos em princípio contrários a essas práticas, como com Bolsonaro e Guedes no Brasil e Trump nos Estados Unidos. Nesse sentido, a luta por outra imagem do dinheiro, que perpassa os campos discursivos os mais diversos, é inseparável da luta contra a imagem dogmática, que se encontra sempre em movimento, sempre se rearticulando, procurando novas formas de reificar o dinheiro, cada vez mais descodificadas e desterritorializadas, mas sempre reterritorializantes: o teto de gastos, o limite da dívida, a proporção dívida/PIB, o *blockchain*, a meta de superávit, a taxa de juros. A luta monetária é um aspecto essencial, mesmo se não exaustivo, da guerra econômica travada pela e contra a máquina de guerra do capital. A contraposição entre as imagens do dinheiro, correlata das imagens do pensamento, distribui em parte os agentes dessa guerra.

Há um debate que leva à caricatura a contestação da imagem dogmática do dinheiro: a moeda de um trilhão de dólares. O “conceito” surge no debate público e, inclusive, no congresso, norte-americanos a partir de 2011 toda vez que se repete o drama parlamentar que

⁴²⁷ É válido mencionar que, segundo pesquisa de opinião, 71% dos brasileiros acreditam que a taxa de juros de 13,75% está mais alta do que seria adequada, enquanto 80% acreditam que o Banco Central deva ser pressionado para a sua diminuição. Cf. “Maioria dos brasileiros acha que taxa de juro está mais alta do que deveria, diz Datafolha”. Disponível em: <https://exame.com/brasil/maioria-dos-brasileiros-acha-que-taxa-de-juros-esta-mais-alta-do-que-deveria-diz-datafolha/>. Acesso em junho de 2023.

vota o aumento do limite da dívida pública (o *debt ceiling*). Aproveitando uma antiga lei que autoriza a “Casa da Moeda” a cunhar moedas de platina de qualquer valor, lei pensada para vender moedas a colecionadores, a proposta é a de que a “Casa da Moeda” cunhe uma moeda de um trilhão de dólares para ser depositada no FED, financiando-o em caso de o teto da dívida não ser aumentado e evitando que o Estado fique sem dinheiro. Paul Krugman, laureado com o Nobel em economia, disse que a proposta, mesmo se ridícula, poderia funcionar, e não seria inflacionária. Além disso, até o Presidente Obama comentou sobre ter considerado a solução em um caso de crise parlamentar a respeito do teto da dívida⁴²⁸. Não estamos trazendo essa ideia como uma proposta efetiva – mesmo se ela poderia muito bem funcionar –, mas usando essa ideia um tanto esdrúxula para chamar atenção ao fato de que o dinheiro é uma criação institucional, social, política e econômica, que é radicalmente fiduciária e coletiva. Nada mais distante do que uma coisa ou uma simples mercadoria. Vimos em nosso trabalho como a natureza do dinheiro está longe de ser um dado natural, mas é sempre atravessada por diversos interesses, forças, potências e poderes, que determinam, através do dinheiro, os rumos do mundo. A imagem ortodoxa ou dogmática do dinheiro, que é afim mas não exclusiva da teoria econômica ortodoxa, podendo estar presente também em abordagens ditas heterodoxas, faz com que o dinheiro seja tornado um instrumento de poder, o meio da distribuição de uma falta, algo que separa as potências daquilo que elas podem. Esse aspecto se torna gritante a respeito da emergência climática, quando não raramente o argumento dos opositores de alguma forma de *Green New Deal* é o de que “não teríamos o dinheiro”, “não teríamos as condições de financiamento”. Ponto essencial da outra imagem é que, se tivermos os recursos efetivos, materiais e imateriais, humanos e não humanos, podemos fazer seja o que for, e não é a restrição monetária que deveria nos impedir de fazê-lo. Temos os recursos para um *Green New Deal*, então não há porque ceder ao argumento dogmático de que não temos o dinheiro. Fazer isso seria conceder à imagem fetichista do dinheiro, que o toma como a substância da riqueza e do trabalho, e não como aquilo que serve para mobilizá-los. Evidentemente, como falamos através

⁴²⁸ Cf. “A moeda de platina de US\$ 1 tri que EUA poderiam usar para evitar calote”. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/cv2v2x996ypo>; “The trillion-dollar coin scheme, explained by the guy who invented it”. Disponível em: <https://www.vox.com/22711346/trillion-dollar-coin-mintthecoin-debt-ceiling-beowulf>; “Nobel economist Paul Krugman says minting a \$1 trillion coin to prevent a debt ceiling crisis wouldn't be inflationary”. Disponível em: <https://finance.yahoo.com/news/nobel-economist-paul-krugman-says-013928988.html>; “Is minting a \$1 trillion platinum coin the answer to the debt limit crisis?” Disponível em: <https://abcnews.go.com/Politics/minting-trillion-platinum-coin-answer-debt-limit-crisis/story?id=80434078>. “Obama: This was the scariest night of my presidency”. Disponível em: <https://www.businessinsider.com/obama-mint-trillion-dollar-coin-scariest-night-debt-ceiling-2017-1>. Todos os links acessados em junho de 2023.

da tese, não é que o dinheiro seja uma variável sem importância, e que podemos fazer seja o que for ignorando-o. Ele é uma variável fundamental, e que deve ser bem gerida, bem organizada, institucionalizada, em direções comuns, mas não uma coisa escassa que, por sua ausência, nos impossibilita de agir. Nesse sentido, longe de ser reduzível a qualquer desavença teórica ou problema epistemológico, o embate entre a imagem dogmática e a outra imagem do dinheiro afeta, atualmente, a própria continuidade da vida no e do planeta como a conhecemos.

Retomando a ideia do dinheiro simulacro e nosso conceito de “efeito Cípselo”, no qual há uma (re)institucionalização do dinheiro através da distribuição direta de dinheiro aos pobres e devedores, bem como taxação dos ricos, o que os próprios Deleuze & Guattari relacionam com o *New Deal* rooseveltiano, podemos nos perguntar se não é o caso de pensar a viabilidade de alguma forma de institucionalização do “efeito Cípselo” no contexto contemporâneo. O *Green New Deal* poderia ser pensado nessa direção, sobretudo porque ele não deve ser pensado abstraindo das questões sociais, muito pelo contrário: ele só seria possível levando as considerações sociais e ambientais na mesma toada, combatendo qualquer forma de racismo ambiental e instituindo formas de trabalho de cuidado e ambientalmente engajados. O dinheiro enquanto simulacro opera o que chamamos, acompanhando Foucault e Deleuze, de substituição entre séries divergentes. Dessa forma, um novo “efeito Cípselo” poderia ser o meio de instituição de um dinheiro do comum, poderia ocorrer com o novo agenciamento coletivo de enunciação. A substituição nesse caso seria a de substituir as séries “emergência climática”, “endividamento dos pobres” e “extração de valor da vida humana e não humana” por uma série de “dinheiro do comum” distribuindo dinheiro direta e indiretamente aos pobres, invertendo a dívida e instituindo formas de produção, distribuição e consumo condizentes com a perspectiva de colapso climático, com o Antropoceno/Capitaloceno. A criação de dinheiro pela instância soberana é aqui fundamental. De fato, na verdade, é a emissão monetária que seria o ato soberano por excelência, o poder constituinte do e para o comum. O “efeito Cípselo” seria repetido na direção de reformas revolucionárias pós-capitalistas. Evidentemente, tais elucubrações são um tanto quanto formais e abstratas, e a Filosofia precisa encontrar fluxos desejantes e subjetivos capazes de encarnar a sua afinidade com a utopia. Nos parece, entretanto, que os elementos necessários para essa reinstitucionalização do dinheiro, para a tomada do fluxo de financiamento, para a liberação da desterritorialização monetária na direção de reterritorializações mais coletivas e comunizantes, são todos elementos que em virtualidade se encontram nos ares de nosso tempo.

Em suma, nosso argumento é o de que é necessário construir uma outra imagem do dinheiro, um dinheiro sem imagem, “fundado” no “a-fundamento” da fiduciaridade, da relacionalidade e da sociabilidade. O dinheiro é forma, mas antes disso é força. Dinheiro não é coisa, nem mercadoria. Dinheiro é dívida, e dívida é relação, instituição. A imagem dogmática, não por coincidência, é a hegemônica em contexto capitalista, pois é a ele que ela serve. Outra imagem é necessária para romper os limites do capital. Só enquanto dívida, crédito, é que o dinheiro poderá ser um veículo de circulação das potências, e não um dispositivo de poder. O dinheiro deve ser radicalmente *criticado* para poder, em seguida, ser *transformado* e, com ele, podermos transformar o mundo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADKINS, Brent. Who Thinks Abstractly? Deleuze on Abstraction. *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 30, No. 3, 2016, pp. 352-360.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. “Capitalism as religion”. In.: MCLOUGHLIN, Daniel (ed). *Agamben and Radical Politics*. Edinburgh University Press: 2016, p. 15-26.
- AGGIO, Gustavo de Oliveira; ROCHA, Marco Antônio. Dois Momentos para a Teoria Cartalista da Moeda: De Knapp a Goodhart. *Revista Economia*, 10, jan./abr. 2009, p. 153-168.
- AKHTAR, Salman. Money as emotional currency: psychoanalytic ideas. *Int. J. Appl. Psychoanal. Studies*, 13: 89–94 (2016).
- ALLIEZ, Eric; LAZZARATO, Maurizio. *Guerras e capital*. Tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Ubu Editora, 2021.
- ALTHUSSER, Louis. “The Crisis of Marxism”. Translated by Graham Locke. Edited by Patrick Camiller and Jon Rothschild. In: *Power and Opposition in Post Revolutionary Societies*. London: Ink Links, 1979, p. 225–238.
- ALTHUSSER, Louis. O objeto de *O Capital*. In.: ALTHUSSER, Louis et al. *Ler O Capital*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Zahar, 1980, p. 7-152.
- ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos Ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- ALTHUSSER, Louis. “A corrente subterrânea do materialismo do encontro” (1982). *Crítica Marxista*, 20, p. 9-48. Rio de Janeiro, Ed.Revan, 2005a.
- ALTHUSSER, Louis. Sobre Lévi-Strauss. *Campos*, 6, 1-2, p. 197-205, 2005b.
- ALTHUSSER, Louis. *Philosophy of the Encounter: Later Writings 1978–1987*. London and New York: Verso, 2006.
- ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Campinas: Editora Unicamp, 2015.
- AMARAL, Augusto Jobim do; PILAU, Lucas e Silva Batista. Polícia e(m) Foucault: degenerescência democrática e guerra civil como paradigma político. In.: JAQUET, Gabriela M.; FÁVERO, Daniela N.; CENTENARO, Natasha (Orgs.) *Foucault: leituras acontecimentais*. Porto Alegre, Editora Fi, 2016, p. 197-220.
- ANDRADE, Daniel Pereira; OTA, Nilton Ken. Uma alternativa ao neoliberalismo: Entrevista com Pierre Dardot e Christian Laval. *Tempo Social*, São Paulo, v. 27, n. 1, p. 275-316, jun. 2015.
- ANTIER, Daniel. *L'étude des flux et stocks*. Paris: SEDES, 1957.
- APPEL, Hannah. You Are Not a Loan: Strike Debt and the Emerging Debtors Movement. *TIKKUN*. VOL . 30, NO. 1 , WINTER, 2015a.

APPEL, Hannah. The idea life of money and poststructural realism. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 5 (2), p. 427–433, 2015b.

ARANTES, Paulo. *Extinção*. São Paulo: Boitempo, 2007.

ARANTES, Paulo. *O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo: Boitempo, 2014.

ARÁOZ, Horacio Machado. O debate sobre o “extrativismo” em tempos de ressaca: A Natureza americana e a ordem colonial. In.: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; FILHO, Jorge Pereira (Orgs.). *Descolonizar o imaginário: Debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento*. Traduzido por Igor Ojeda. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016, p. 444-68.

ARRUZZA, Cintia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. *Feminismo para os 99% — Um Manifesto*. São Paulo: Boitempo, 2019.

ATWOOD, Margaret. *Payback: a dívida e o lado sombrio da riqueza*. Trad. André Costa. Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

AUGUSTO, André Guimarães. Marx e as “robinsonadas” da Economia Política. *Nova Economia*, v. 26 n. 1 p. 301-327, 2016. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/0103-6351/2095>.

AVANESSIAN, Armen; MACKAY, Robin. Introduction. In.: AVANESSIAN, Armen; MACKAY, Robin. (eds.). *#Accelerate# — The accelerationist reader*. United Kingdom: Urbanomic, 2014, p. 1-50.

AYACHE, Elie. ‘The Writing of the Market (Interview)’, *Collapse* 8, 2014, p. 517-602.

BADAIRE, Quentin. Gilles Deleuze face aux hétérodoxies monétaires régulationnistes, postkeynésiennes et marxistes: jalons pour un dialogue transdisciplinaire sur la monnaie et la dette. Apresentação em *Colloque International Institutionnalismes Monétaires Francophones* en la Universidad de Lyon, Lyon, Francia, 1-3 juin, 2016. Disponível em: <https://nanopdf.com/download/titre-gilles-deleuze-face-aux-heterodoxies.pdf>. Acesso em abril de 2023.

BADIOU, Alain. *Deleuze: o clamor do ser*. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

BALCONI, Lucas Ruíz. *Direito e política em Deleuze*. São Paulo: Ideias & Letras, 2018.

BALIBAR, Étienne. Sobre os conceitos fundamentais do materialismo histórico. In.: ALTHUSSER, Louis et al. *Ler O Capital*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Zahar, 1980, p. 153-274.

BALIBAR, Étienne. Structuralism: A Destitution of the Subject?. *differences*, 14 (1), 2003, p. 1-21.

BALIBAR, Étienne. Politics of the Debt. *Postmodern Culture*, Volume 23, Number 3, May 2013. DOI: <https://doi.org/10.1353/pmc.2013.0049>.

BALIBAR, Étienne. Critique in the 21st century: Political economy still, and religion again. *Radical Philosophy*, 200, 2016, p. 10-21.

BALIBAR, Étienne. Towards a new critique of political economy: from generalized surplus-value to total subsumption. In.: OSBORNE, Peter; ALLIEZ, Éric; RUSSELL, Eric-John (eds.). *Capitalism: concept, idea, image: Aspects of Marx's Capital today*. London: CRMEP Books, 2019, p. 36-57.

BALIBAR, Étienne. "Absolute Capitalism". In.: CALLISON, William; MANFREDI, Zachary (eds.). *Mutant neoliberalism: Market Rule and Political Rupture*. New York: Fordham University Press, 2020a, p. 269-90.

BALIBAR, Étienne. Marx: Tudo está por ser feito. *ALCEU*, v. 20, n. 40, jan-jul/2020b, p. 226-57.

BARONIAN, Laurent; VERCELLONE, Carlo. Moneta del comune e reddito sociale garantito. 2013. halshs-00819014.

BARTHOLD, Charles. *Resisting financialization with Deleuze and Guattari*. New York: Routledge, 2018.

BARTRA, Roger (org.). *El modo de producción asiático: Problemas de la historia de los países coloniales*. México: Ediciones Era, 1978.

BATAILLE, Georges. *A parte maldita*; precedida de "A noção de dispêndio". Tradução de Júlio Castañon Guimarães. 2a ed. rev. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

BELABES, Abderrazak. 'What can Economists Learn from Deleuze?' *Economic Thought*, 9.2, pp. 55-67, 2020.

BELLOFIORE, Riccardo. A Ghost turning into a Vampire: The Concept of Capital and Living Labour, 2009. DOI: [10.1007/978-0-230-30514-4_11](https://doi.org/10.1007/978-0-230-30514-4_11).

BELLUZZO, Luiz Gonzaga; GALÍPOLO, Gabriel. *Dinheiro: o poder da abstração real*. São Paulo: Editora Contracorrente, 2021.

BENANAV, Aaron. A World Without Work?. *Dissent*, Volume 67, Number 4, Fall 2020, pp. 45-52. DOI: <https://doi.org/10.1353/dss.2020.0084>.

BENJAMIN, Walter. Crítica da violência: crítica do poder. *Revista Espaço Acadêmico*, v. 2, n. 21, 20 fev. 2003.

BENJAMIN, Walter. *O Capitalismo como religião*. Organizado por Michel Löwy. Trad. de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.

BENNETT, David. "'Money is laughing gas to me' (Freud): a critique of pure reason in economics and psychoanalysis." *New Formations*, no. 72, winter 2011, p. 5-19.

BENNETT, David. Metaphors of Desire: Neoliberalism and Libidinal Economy. *English Language and Literature*, Vol. 63 No. 1, 2017, p. 3-21. DOI: [10.15794/jell.2017.63.1.001](https://doi.org/10.15794/jell.2017.63.1.001).

BERARDI, Franco. *Depois do futuro*. Traduzido por Regina Silva. São Paulo: UBU Editora, 2019.

BETLINSKI, Carlos; LOBO, Dalva de Souza; GOMES, Luiz Roberto. Totalitarismo De Mercado e Racionalidade Neoliberal na Educação Brasileira. *Revista e-Curriculum*, São Paulo, v.18, n.1, p. 221-235 jan./mar. 2020.

BHATTACHARYA, Tithi. O que é a teoria da reprodução social?. *Revista Outubro*, n. 32, 1º semestre de 2019, p. 99-113.

BLANCHOT, Maurice. La risa de los dioses. In.: BLANCHOT, Maurice. *La Amistad*. Traducción de J. A. Doval Liz, Espanha: Editorial Trotta, 2007, p. 157-69.

BOCKELMANN, Eske. Abolir o dinheiro. Trad. Sérgio Ricardo Oliveira. *Caderno de leituras*, n.113 (Série intempestiva), Belo Horizonte: Edições Chão da Feira, 2020.

BONIZZI, Bruno; KALTENBRUNNER, Annina; MICHELL, Jo. Monetary sovereignty is a spectrum: modern monetary theory and developing countries. In.: FULLBROOK, Edward; MORGAN, Jamie (eds.) *Modern Monetary Theory and its Critics*. Bristol: World Economics Association Books, 2020, p. 76-103.

BORDELEAU, Erik. Notas sobre finanças derivativas e o fazer dividual da liquidez. In.: DIAS, Susana Oliveira; WIEDEMANN, Sebastian; AMORIM, Antonio Carlos Rodrigues (orgs.). *Conexões deleuze e cosmopolíticas e ecologias radicais e nova terra e...* Campinas: ALB/ClimaCom, 2019, p. 187-94.

BORDELEAU, Erik. Financing the Many Worlds: Pedagogies of (Il)liquidity. In.: BARAVALLE, Marco; BRAGA, Emanuele; RICCIO, Gabriella (eds.). *Art for UBI* (manifesto). Veneza: Institute of Radical Imagination, 2022.

BRESSANE, Carmen Cecilia. Brasileiro já nasce devendo em torno de R\$ 27 mil da dívida pública. *IHU On-Line* (versão impressa), São Leopoldo, 5 de setembro de 2016, ed. 492, p. 53-56.

BROWN, Wendy. *Undoing the demos: Neoliberalism's stealth revolution*. New York: Zone Books, 2015.

BROWN, Wendy. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente*. Tradução: Mario A. Marino e Eduardo Altheman C. Santos. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.

BRUNHOFF, Suzanne de. *L'offre de monnaie: Critique d'un concept*. Paris: François Maspero, 1971.

BRUNHOFF, Suzanne de. *A moeda em Marx*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

BRYAN, Dick; RAFFERTY, Mike. Financial derivatives and the theory of money. *Economy and Society*, 36:1, 2007, p. 134-158. DOI: //dx.doi.org/10.1080/03085140601089861.

BRYAN, Dick; RAFFERTY, Mike. Why We Need to Understand Derivatives in Relation to Money: A Reply to Tony Norfijield. *Historical Materialism*, 20.3, 2012, p. 97-109. DOI: 10.1163/1569206X-12341253.

BRYAN, Dick; MARTIN, Randy; RAFFERTY, Mike. Financialization and Marx: Giving Labor and Capital a Financial Makeover. *Review of Radical Political Economics*, Volume 41, No. 4, Fall 2009, 458-472. DOI: 10.1177/0486613409341368.

BUCHANAN, Ian. Power, Theory and Praxis. In.: BUCHANAN, Ian; THOBURN, Nicholas (eds.) *Deleuze and Politics*. Edinburgh University Press, 2008, p. 13-34.

BURROUGHS, William. Os limites do controle. (Tradução de Lucas C. L. Teixeira). *Verve*, n. 39, p. 143-154, 2021.

CAFFENTZIS, George. *In Letters of Blood and Fire: Work, Machines, and the Crisis of Capitalism*. New York: Autonomedia, 2013.

CAMPBELL, Iain. Structuralist heroes and points of heresy: recognizing Gilles Deleuze's (anti-)structuralism. *Continental Philosophy Review*, (2022) 55:215–234. <https://doi.org/10.1007/s11007-021-09562-9>.

CANGI, Adrián. Gaia como questão. Entre a terra e a dívida. In.: DIAS, Susana Oliveira; WIEDEMANN, Sebastian; AMORIM, Antonio Carlos Rodrigues (orgs.). *Conexões deleuze e cosmopolíticas e ecologias radicais e nova terra e...* Campinas: ALB/ClimaCom, 2019, p. 123-136.

CANGIANI, Michele. A teoria institucional de Karl Polanyi: a sociedade de mercado e sua economia 'desenraizada'. In.: POLANYI, Karl. *A subsistência do homem: e ensaios correlatos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012, p. 11-44.

CARVALHO, André Cutrim; CARVALHO, David Ferreira; SANTOS, Cleyson Silva dos. A teoria quantitativa da moeda (TQM) e o contrapositionamento de John Maynard Keynes: uma análise da sua evolução através da história e da teoria (Paper 544). *Paper do NAEA*, 2022, Volume 31, Nº 1 (Edição 544). <http://dx.doi.org/10.18542/papersnaea.v31i1.13492>.

CASARINO, Cesare. Surplus Common: A Preface. In.: CASARINO, Cesare.; NEGRI, Antonio. *In praise of the common: a conversation on philosophy and politics*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2008, p. 1-39.

CAVA, Bruno & MENDES, Alexandre F. *A constituição do comum: antagonismo, produção de subjetividade e crise no capitalismo*. Rio de Janeiro: Revan, 2017.

CENCINI, Alvaro. Money and income as macroeconomic magnitudes. In.: CENCINI, Alvaro. *Macroeconomic Foundations of Macroeconomics*. London and New York: Routledge, 2005, p. 80-96.

CHAMAYOU, Grégoire. *A sociedade ingovernável: Uma genealogia do liberalismo autoritário*. Tradução: Letícia Mei. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

CHAUÍ, Marilena. O totalitarismo neoliberal. *Anacronismo e Irrupción*, Vol. 10, Nº 18, Mayo — Octubre 2020, p. 307-328.

CHESNEAUX, Jean. Perspectivas de investigación. In.: BARTRA, Roger (org.). *El modo de producción asiático: Problemas de la historia de los países coloniales*. México: Ediciones Era, 1978, p. 100-126.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência* – pesquisas de antropologia política. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*: pesquisas de antropologia política. Tradução Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify Portátil, 2013

CLASTRES, Pierre. *Crônica dos índios Guayaki*: O que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai. Tradução de Tânia Stolze Lima e Janice Caiafa. 2ª edição. São Paulo: Editora 34, 2020.

CLAVEL, Maurice. “Appendice: La perequation du taux du profit”. In.: CLAVEL, Maurice. *Qui este aliéné?* Critique et métaphysique sociale de l’occident. Paris: Flammarion Éditeur, 1970.

COCCO, Giuseppe. *Trabalho e Cidadania* – Produção e direitos na era da globalização. São Paulo: Cortez, 2000.

COCCO, Giuseppe. *KorpoBraz* – Por uma política dos corpos. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014.

COCCO, Giuseppe. *Entre cinismo e fascismo*: depois de junho de 2013, narrativas e constituição. Rio de Janeiro: Autografia, 2019.

COCCO, Giuseppe; CAVA, Bruno. *New Neoliberalism and the Other*: Biopower, Anthropophagy, and Living Money. Lanham/Boulder/New York/London: Lexington Books, 2018.

COCCO, Giuseppe; CAVA, Bruno. *A vida da moeda*: crédito, imagens, confiança. Rio de Janeiro: Mauad X, 2020.

COOPER, Melinda. Insecure Times, Tough Decisions: The *Nomos* of Neoliberalism. *Alternatives: Global, Local, Political*, Vol. 29, No. 5 (Governing Society Today), Nov.-Dec. 2004, p. 515-33.

COOPER, Melinda. Shadow Money and the Shadow Workforce: Rethinking Labor and Liquidity. *The South Atlantic Quarterly*, 114:2, April 2015. doi 10.1215/00382876-2862773.

COOPER, Melinda. *Family Values*: Between Neoliberalism and the New Social Conservatism. New York: Zone Books, 2017.

CORRÊA, Murilo Duarte Costa. Deleuze, a lei e a literatura. *Prisma Jurídico*, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 471-487, jul./dez. 2011.

CORRÊA, Murilo Duarte Costa. Capitalismo cognitivo e renda universal: do igualitarismo transcendental ao direito biopolítico. *Direitos Culturais*, Santo Ângelo, v.12, n. 26, p. 109-134, jan./abr. 2017.

CORRÊA, Murilo Duarte Costa. O real do direito: sobre a filosofia do direito de Gilles Deleuze. *Direito, Estado e Sociedade*, n. 53, p. 182-205, jul/dez 2018.

CORRÊA, Murilo Duarte Costa. A jurisprudência como categoria social: multiplicações de Deleuze... *Revista. Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, Vol. 12, N. 3, 2021, p. 1895-1923. DOI: 10.1590/2179-8966/2020/48235.

CORRÊA, Murilo Duarte Costa; VIEIRA, Cainã Domit. O social e o comum: neoliberalismo, biopolítica e renda universal. *R. Katál.*, Florianópolis, v. 22, n. 1, p. 151-159, jan./abr. 2019. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1982-02592019v22n1p151>.

COSTA, Agnes de Oliveira. Axiomática mortuária: entre as forças produtivas e destrutivas do dinheiro. Texto de apresentação no VII Encontro do GT Deleuze & Guattari, 2020. Disponível em:

https://www.academia.edu/47752700/AXIOM%C3%81TICA_MORTU%C3%81RIA_ENTR_E_AS_FOR%C3%87AS_PRODUTIVAS_E_DESTRUTIVAS_DO_DINHEIRO. Acesso em dezembro de 2022.

CUILLERAI, Marie. *Simulacre et institution*. Des Leçons sur la Volonté de savoir de M. Foucault à La Monnaie vivante de P. Klossowski. Working paper apresentado no Séminaire La souveraineté monétaire et la souveraineté politique en idées et en pratiques: identité, concurrence, corrélation. 2011. HAL Id: halshs-00924845.

CUILLERAI, Marie. Monnaie et pouvoir: une lecture foucauldienne. *diferencia(s): revista de teoría social contemporánea*, (Dossiê Dinero), nº5 — año 4 — noviembre 2017, p. 97-117.

CULP, Andrew. *Dark Deleuze: pela morte deste mundo*. Traduzido por Camila de Moura. São Paulo: GLAC edições, 2020.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Tradução: Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

DAVID-MÉNARD, Monique. *Deleuze e a psicanálise*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

DEFERT, Daniel. Situação do curso. In.: FOUCAULT, Michel. *Aulas sobre a vontade de saber: curso no Collège de France (1970-71)*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014, p. 239-62.

DELANDA, Manuel. "Markets and Antimarkets in the World Economy." In.: *Technoscience and Cyberculture*, edited by Stanley Aronowitz. New York: Routledge, 1996, p. 181-94.

DELEUZE, Gilles. Causas e razões das ilhas desertas [anos 1950]. In.: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 17-22.

DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade* [1953]. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. 2ª edição. Editora 34, 2012.

DELEUZE, Gilles. Jean Hyppolite, *Lógica e existência* [1954]. In.: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 23-27.

DELEUZE, Gilles. Jean-Jacques Rousseau — Precursor de Kafka, de Céline e de Ponge [1962a]. In.: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 73-77.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia* [1962b]. Traduzido por Mariana de Toledo Barbosa, Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018.

- DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant* [1963]. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche* [1965]. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, s. d.
- DELEUZE, Gilles. Filosofia da *Série Noire* [1966a]. In.: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 111-15.
- DELEUZE, Gilles. Gilbert Simondon, *O indivíduo e sua gênese físico-biológica* [1966b]. In.: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 117-121.
- DELEUZE, Gilles. O homem, uma existência duvidosa [1966c]. In.: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 123-127.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo* [1966d]. trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DELEUZE, Gilles. O método da dramatização [1967a]. In.: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 129-154.
- DELEUZE, Gilles. Conclusões sobre a vontade de potência e o eterno retorno [1967b]. In.: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 155-66.
- DELEUZE, Gilles. Em que se pode reconhecer o estruturalismo? [1967c]. In.: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 221-47.
- DELEUZE, Gilles. *Sacher-Masoch: o frio e o cruel* [1967d]. Tradução Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição* [1968a]. Tradução: Luiz Orlandi, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DELEUZE, Gilles. Sobre Nietzsche e a imagem do pensamento [1968b]. In.: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 175-83.
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão* [1968c]. Trad. GT Deleuze (coordenação de Luiz B. L. Orlandi). São Paulo: Editora 34, 2017.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido* [1969a]. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- DELEUZE, Gilles. Gilles Deleuze fala da filosofia [1969b]. In.: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 185-87.
- DELEUZE, Gilles. Espinosa e o método geral de Martial Gueroult [1969c]. In.: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 189-201.
- DELEUZE, Gilles. Deleuze e Guattari explicam-se [1972a]. In.: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 277-92.
- DELEUZE, Gilles. Hume [1972b]. In.: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 211-20.

DELEUZE, Gilles. Três problemas de grupo [1972c]. In.: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 249-60.

DELEUZE, Gilles. Os intelectuais e o poder (com Michel Foucault) [1972d]. In.: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 265-73.

DELEUZE, Gilles. Capitalismo e esquizofrenia (Com Félix Guattari) [1972e]. In.: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 295-305.

DELEUZE, Gilles. “E quanto a você? Que são suas ‘máquinas desejanter’?” [1972f]. In.: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 307-308.

DELEUZE, Gilles. Entrevista sobre *O anti-Édipo* (com Félix Guattari) [1972e]. In.: DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. 3ª edição. São Paulo: Editora 34, 2013, p. 23-36.

DELEUZE, Gilles. O frio e o quente [1973a]. In.: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 313-318.

DELEUZE, Gilles. Pensamento nômade [1973b]. In.: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 319-29.

DELEUZE, Gilles. Sobre o capitalismo e o desejo (Com Félix Guattari) [1973c]. In.: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 331-343.

DELEUZE, Gilles. Cinco proposições sobre a psicanálise [1973d]. In.: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 345-352.

DELEUZE, Gilles. Dois regimes de loucos [1975a]. In.: DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016, p. 15-21.

DELEUZE, Gilles. Mesa-redonda sobre Proust [1975b]. In.: DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016, p. 35-62.

DELEUZE, Gilles. Três questões sobre *Seis vezes dois* [1976a]. In.: DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. 3ª edição. São Paulo: Editora 34, 2013, p. 53-63.

DELEUZE, Gilles. *Proust e os signos* [1976b]. [edição atualizada]. Trad. Antonio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

DELEUZE, Gilles. Nota para a edição italiana de *Lógica do sentido* [1976c]. In.: DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016, p. 66-9.

DELEUZE, Gilles. A ascensão do social [1977a]. In.: DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016, p. 118-126.

DELEUZE, Gilles. Desejo e prazer [1977b]. In.: DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016, p. 127-38.

DELEUZE, Gilles. A propósito dos novos filósofos e de um problema mais geral [1977c]. In.: DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016, p. 143-53.

DELEUZE, Gilles. Entrevista sobre *Mil Platôs* [1980a]. In.: DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. 3ª edição. São Paulo: Editora 34, 2013, p. 37-49.

DELEUZE, Gilles. Curso de 09 de dezembro de 1980 [1980b]. In.: *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*. Tradução para o português Emanuel Angelo da Rocha Frago, Francisca Evilene Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Júnior e Jefferson Alves de Aquino 3ª ed. Fortaleza: EdUECE, 2019, p. 97-118.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática* [1981]. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, Gilles. Retrato do filósofo enquanto espectador [1983a]. In.: DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016, p. 223-231.

DELEUZE, Gilles. O pacifismo hoje em dia [1983b]. In.: DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016, p. 232-244.

DELEUZE, Gilles. *Cinema 1 — A imagem-movimento* [1983c]. Tradução de Stella Senra. São Paulo: Editora 34, 2018.

DELEUZE, Gilles. Grandeza de Yasser Arafat [1984a]. In.: DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016, p. 252-256.

DELEUZE, Gilles. Carta a Uno: como trabalhamos a dois [1984b]. In.: DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016, p. 249-51.

DELEUZE, Gilles. Os intercessores [1985a]. In.: DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. 3ª edição. São Paulo: Editora 34, 2013, p. 155-172.

DELEUZE, Gilles. *A imagem-tempo (Cinema 2)* [1985b]. Trad. Eloisa de Araujo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2006.

DELEUZE, Gilles. Um retrato de Foucault [1986a]. In.: DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. 3ª edição. São Paulo: Editora 34, 2013, p. 131-51.

DELEUZE, Gilles. O cérebro é a tela [1986b]. In.: DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016, p. 299-310.

DELEUZE, Gilles. Rachar as coisas, rachar as palavras [1986c]. In.: DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. 3ª edição. São Paulo: Editora 34, 2013, p. 109-21.

DELEUZE, Gilles. *Foucault* [1986c]. Tradução: Claudia Sant'Anna Martins. 2ª edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.

DELEUZE, Gilles. Sobre a filosofia [1988a]. In.: DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. 3ª edição. São Paulo: Editora 34, 2013, p. 173-98.

DELEUZE, Gilles. As pedras [1988b]. In.: DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016, p. 352-354.

DELEUZE, Gilles. *O abecedário de Gilles Deleuze*. Transcrição integral do vídeo. S.d. [1988c]. Disponível em: https://clinicand.com/wp-content/uploads/2021/02/Gilles_Deleuze_Claire_Parnet_Abeced_rioz-lib.org_.pdf. Acesso em: Abril de 2023.

DELEUZE, Gilles. *A dobra: Leibniz e o barroco* [1988d]. Trad. Luiz Orlandi. 6ª ed. Campinas: Papyrus, 2012.

DELEUZE, Gilles. Controle e devir [1990a]. In.: DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. 3ª edição. São Paulo: Editora 34, 2013, p. 213-222.

DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum* sobre as sociedades de controle [1990b]. In.: DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. 3ª edição. São Paulo: Editora 34, 2013, p. 223-230.

DELEUZE, Gilles. Carta-prefácio a Jean-Clet Martin [1990c]. In.: DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016, p. 383-385.

DELEUZE, Gilles. Prefácio: As andaduras do tempo [1991]. In.: DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016, p. 395-397.

DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica* [1993]. Tradução: Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles. “Meu próximo livro vai chamar-se *Grandeza de Marx*”. Depoimento de Gilles Deleuze a Didier Eribon. *Cadernos de subjetividade*. Núcleo de Estudos e Pesquisa da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP, v. 1, n. 1, 1993, p. 26-31.

DELEUZE, Gilles. Pericles and Verdi : The Philosophy of François Chatelet. In.: DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Dialogues II*. New York: Columbia University Press, 2007, p. 153-66.

DELEUZE, Gilles. *Derrames II: Aparatos de Estado y axiomática capitalista*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2017a.

DELEUZE, Gilles. *Michel Foucault: as formações históricas*. Traduzido por Claudio Medeiros, Mario A. Marino. São Paulo: n-1 edições e Editora filosófica politeia, 2017b.

DELEUZE, Gilles. *Cartas e outros textos*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

DELEUZE, Gilles. *Michel Foucault: o poder*. Traduzido por Mario A. Marino e Iracy Ferreira dos Santos Júnior. São Paulo: editora filosófica politeia, 2020.

DELEUZE, Gilles. *Derrames: entre el capitalismo y la esquizofrenia*. 2ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2021.

DELEUZE, Gilles; Félix GUATTARI. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* [1972]. Tradução de Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Apêndice: Balanço-programa para máquinas desejanças [1973b]. In.: DELEUZE, Gilles; Félix GUATTARI. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Luiz Orlandi, São Paulo: Editora 34, 2010, p. 507-534.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Entrevista sobre *O anti-Édipo* com Raymond Bellour [1973a]. In.: DELEUZE, Gilles. *Cartas e outros textos*. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 197-238.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: Por uma literatura menor* [1975]. Tradução Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2* (vol. 1) [1980a]. Trad. Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. 2ª edição. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2* (vol. 2) [1980b]. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. 2ª edição. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2* (vol. 3) [1980c]. Trad. Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. 2ª edição. São Paulo: Editora 34, 2012.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2* (vol. 4) [1980d]. Trad. Suely Rolnik. 2ª edição. São Paulo: Editora 34, 2012.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2* (vol. 5) [1980e]. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. 2ª edição. São Paulo: Editora 34, 2012.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Maio de 68 não ocorreu [1984]. In.: DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016, p. 245-248.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Prefácio à edição italiana de *Mil Platôs* [1987]. In.: DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016, p. 328-331.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* [1991]. Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles; LYOTARD, Jean-François. A propósito do departamento de psicanálise de Vincennes [1975]. In.: DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016, p. 63-5.

DELEUZE; Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos* [1977]. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Editora Escuta, 1998.

DE PAULA, Camila Galan. "Moeda — Marcel Mauss". In: *Enciclopédia de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. 2016. Disponível em: <<http://ea.fflch.usp.br/conceito/moeda-marcel-mauss>>. ISSN: 2676-038X.

DERRIDA, Jacques. *Força de lei* — o “fundamento místico da autoridade”. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DODD, Nigel. “Laundering ‘money’: on the need for conceptual clarity within the sociology of money”. *Archives européennes de sociologie*, XLVI (3), p. 387-411, 2005.

DODD, Nigel. On Simmel's Pure Concept of Money: A Response to Ingham. *European Journal of Sociology*, 48, p. 273-294, 2007.

DODD, Nigel. “Simmel’s Perfect Money: Fiction, Socialism and Utopia in *The Philosophy of Money*”. *Theory, Culture & Society*, 29(7/8), p. 146–176, 2012.

DODD, Nigel. *The Social Life of Money*. Princeton/ Oxford: Princeton University Press, 2014.

DODD, Nigel. Redeeming Simmel's money. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5 (2). p. 435-441, 2015.

DONZELOT, Jacques. Uma anti-sociologia. In.: CARRILHO, Manuel Maria (Org.). *Dossier Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1976, p. 153-84.

DOSSE, François. *Gilles Deleuze e Félix Guattari: biografia cruzada*. Trad. Fatima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2010.

DOSSE, François. Deleuze and structuralism. In.: (eds.) SMITH, Daniel; SOMERS-HALL, Henry. *The Cambridge companion to Deleuze*. Cambridge University Press: 2012, p. 127-50.

DRIGO AGOSTINHO, Larissa. Por uma anarquia coroada: ontologia e política em Deleuze e Guattari. *Revista Poiesis*, v. 13, n. 1, p. 80–98, 2020. Disponível em: <https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/poiesis/article/view/1691>. Acesso em: maio 2022.

DUAYER, Mário. Apresentação. In: MARX, K. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Tradução de Mario de Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 11-24.

DUFFY, Simon. From Scotist univocity to Spinozist immanence: Intensive quantity (Chapter 4). In.: *The Logic of Expression: Quality, Quantity and Intensity in Spinoza, Hegel and Deleuze*. Aldershot: Ashgate, 2006, p. 95-118.

EICH, Stefan. Old Utopias, New Tax Havens: The Politics of Bitcoin in Historical Perspective. In.: Philipp Hacker, Ioannis Lianos, Georgios Dimitropoulos, and Stefan Eich (edited by), *Regulating Blockchain: Techno-Social and Legal Challenges*, Oxford Scholarship Online, 2019, p. 85-98.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado: em conexão com as pesquisas de Lewis H. Morgan*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2019.

ESPING-ANDERSON, Gosta; FRIEDLAND, Roger; WRIGHT, Erik Olin. 'Modes of Class Struggle and the Capitalist State'. *Kapitalistate*, 4/5, 1976, p. 186-220.

ESDERS, Stefan. "Wergild and the Monetary Logic of Early Medieval Conflict Resolution". In.: (eds.) BOTHE, Lukas; ESDERS, Stefan; NIJDAM, Han. *Wergild, Compensation and Penance: The Monetary Logic of Early Medieval Conflict Resolution*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2021, p. 13-37.

EZZAMEL, Mahmoud; HOSKIN, Keith. Retheorizing accounting, writing and money with evidence from Mesopotamia and Ancient Egypt. *Critical Perspectives on Accounting*, n. 13, 2002, p. 333–367. doi:10.1006/cpac.2001.0500.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Rio de Janeiro: Editora Elefante, 2017.

FEDERICI, Silvia. Women, Money and Debt: Notes for a Feminist Reappropriation Movement, *Australian Feminist Studies*, 2018, 33:96, 178-186, DOI:10.1080/08164649.2018.1517249.

FEDERICI, Silvia. *O Ponto Zero da Revolução: Trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. São Paulo: Elefante, 2019.

FEDERICI, Silvia. A crise da dívida, a África e os novos cercamentos [1990]. In.: FEDERICI, Silvia. *Reencantando o mundo: feminismo e a política dos comuns*. São Paulo: Elefante, 2022, p. 74-100.

FEDERICI, Silvia. Da comunalidade à dívida: a financeirização, o microcrédito e a arquitetura em mutação da acumulação capitalista [2014]. In.: FEDERICI, Silvia. *Reencantando o mundo: feminismo e a política dos comuns*. São Paulo: Elefante, 2022, p. 114-134.

FERGUSON, Scott. *Declarations of dependence: money, aesthetics, and the politics of care*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2018a.

FERGUSON, Scott. Money, Sovereignty & the Shape of Law. *Global Institute for Sustainable Prosperity*, Working Paper No. 121, December 2018b.

FERREYRA, Julián. Deleuze y el Estado. *Deus Mortalis*, 10, 2012, p. 265-86.

FERREYRA, Julián. Deleuze y el Estado pluralista. *Deus Mortalis*, 11, 2014, p. 211-234.

FERREYRA, Julián. Una apología del Estado como aparato de captura em Deleuze y Guattari. *Nombres*, 30, 2016, p. 239-262.

FERREYRA, Julián. Idea y lucha en la fase monetaria del capitalismo según Deleuze y Guattari. *idos*, nº 30, 2019, p. 72-103.

FISHER, Mark. Terminator vs Avatar. In.: MACKAY, Robin & AVANESSIAN, Armen (eds.). *#Accelerate# — The aceleracionist reader*. United Kingdom: Urbanomic, 2014, p. 335- 46.

FISHER, Mark. *Postcapitalist desire: the final lectures*. Edited and with an introduction by Matt Colquhoun. London: Repeater Books, 2020a.

FISHER, Mark. *Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?* Trad. Rodrigo Gonçalves; Jorge Adeodato; Maikel da Silveira. São Paulo: Autonomia Literária, 2020b.

FISHER, Mark. O lento cancelamento do futuro. In.: *Fantasma da minha vida: escritos sobre depressão, assombrologia e futuros perdidos*. Trad. Guilherme Ziggy. São Paulo: Autonomia Literária, 2022, p. 19-50.

FLECK, Amaro. O conceito de fetichismo na obra marxiana. *ethic@* — Florianópolis, v. 11, n. 1, p. 141 – 158 Jun. 2012.

FONTES, Virginia. Capitalismo em tempos de uberização: do emprego ao trabalho. *Marx e o Marxismo*, v. 5, n. 8, p. 45–67, 2017.

FORTES, Felipe. *Deleuze: Empirismo Transcendental*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS. 2019.

FORTES, Felipe. Financiar o comum: uma leitura operáista da renda universal. *Filosofia contemporânea II*. CARPES, Ataliba Telles et al. (orgs.) Porto Alegre, Editora Fundação Fênix, 2022, p. 109-26

FORTES, Felipe. Capitalismo farmacopornográfico, comunismo tecnosomático e antagonismo pós-queer em Paul B. Preciado. In.: BAVARESCO, Agemir; PONTEL, Evandro; TAUCHEN, Jair (Orgs.). *Setenário filosófico*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 305-46. <https://doi.org/10.36592/9786554600194-13>.

FORTES, Felipe; PIROLA, Émerson. É o capital um acelerador? Aceleração das forças produtivas como fuga e antagonismo. *Das Questões*, [S. l.], v. 12, n. 1, 2021. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/34931>. Acesso em: 24 jan. 2023.

FORTES, Felipe; PIROLA, Émerson. O fora imanente e o dinheiro: por um aceleracionismo biopolítico a partir do sul. *Lugar Comum*, n. 65, 2022, p. 225-55.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. O Sujeito e o Poder In: DREYFUS, H. & RABINOW, P. (Orgs.), *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Portocarrero e Gilda Carneiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 231-249.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, Freud, Marx. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos & Escritos II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000a, p. 40-55.

FOUCAULT, Michel. Ariadne enforcou-se. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos & Escritos II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000b, p. 141-4.

FOUCAULT, Michel. *Theatrum Philosophicum*. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos & Escritos II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000c, p. 230-54.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a Genealogia, a História. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos & Escritos II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000d, p. 260-81.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU editora, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. Curso no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. A Prosa de Acteão. In: *Ditos e Escritos III: Estética: literatura e pintura, música e cinema*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p. 110-23.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução: Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a.

FOUCAULT, Michel. Polêmica, política e problematizações. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos V: ética, sexualidade e política*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b, p. 225-233.

FOUCAULT, Michel. *The Courage of the Truth: The Government of Self and Others*, vol. 2, (Lectures at the Collège de France, 1983–1984). Edited by Frédéric Gros. Traduzido por Graham Burchell Palgrave Macmillan, 2011.

FOUCAULT, Michel. *Aulas sobre a vontade de saber: curso no Collège de France (1970-71)*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso. In.: *Gênese e estrutura da antropologia de Kant; e, A ordem do discurso*. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2015, p. 81-110.

FOUCAULT, Michel. Letter from Michel Foucault to Pierre Klossowski. In.: KLOSSOWSKI, Pierre. *Living Currency — followed by Sade and Fourier*. Edited by Vernon W. Cisney, Nicolae Morar and Daniel W. Smith. London/New York: Bloomsbury Academic, 2017, p. 41.

FRASE, Peter. *Quatro futuros: A vida após o capitalismo*. Trad. Everton Lourenço. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

FRASER, Nancy. Do neoliberalismo progressista a Trump – e além. *Política & Sociedade — Florianópolis — Vol. 17 — Nº 40 — Set./Dez. de 2018*.

FREUD, Sigmund. Caráter e erotismo anal (1908). In: FREUD, Sigmund. *“Gradiva” de Jensen e outros trabalhos* (1906-1908). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 159-164. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 9).

FREUD, Sigmund. Sobre transformações dos instintos em particular no erotismo anal (1917). In: FREUD, Sigmund. *História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”), Além do princípio do prazer e outros textos* (1917-1920). Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2010. (Obras completas, 14).

FRIEDMAN, Milton. The Counter-Revolution in Monetary Theory. In.: MATTHEWS, Kent & BOOTH, Philip (eds.), *Issues in Monetary Policy: The Relationship between Money and the Financial Markets*. John Wiley & Sons Ltd., 2006. p. 171-183.

FUJITA HIROSE, Jun. *Como imponer um limite absoluto al capitalismo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2021.

FURTOS, J.; ROUSSILLON, R. “O anti-Édipo”: Tentativa de exploração. In.: CARRILHO, Manuel Maria (Org.). *Dossier Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1976, p. 29-53.

GAGO, Verónica. *A razão neoliberal: economias barrocas e pragmática popular*. São Paulo: Elefante, 2018.

GAGO, Verónica. *A potência feminista: ou o desejo de transformar tudo*. São Paulo: Elefante, 2020.

GAGO, Verónica; CAVALLERO, Luci. *Uma leitura feminista da dívida: vivas, livres e sem dívidas nos queremos*. Porto Alegre: Criação Humana, 2019.

GAGO, Verónica; MEZZADRA, Sandro. A Critique of the Extractive Operations of Capital: Toward an Expanded Concept of Extractivism. *Rethinking Marxism*, 29:4, 2017, p. 574-91, DOI: 10.1080/08935696.2017.1417087.

GALBRAITH, John Kenneth. *Moeda: de onde veio, para onde foi*. Edição atualizada. Trad. Antonio Zoratto Sanvicante. São Paulo: Editora Pioneira, 1997.

GALVÃO, Gustavo. *Finanças Funcionais e a Teoria Da Moeda Moderna – MMT*. Brasília: Gustavo Antônio Galvão dos Santos, 2020.

GENOSKO, Gary. *Félix Guattari: A Critical Introduction*. London: Pluto Press, 2009.

GENOSKO, Gary. “Deleuze and Guattari: Guattareuze & Co”. In.: D. W. Smith and H. Somers-Hall (eds.) *The Cambridge Companion to Deleuze*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 151–169.

GIRARD, René. *O Sacrifício*. São Paulo: É realizações, 2011.

GODELIER, Maurice. Modo de producción asiático y los esquemas marxistas de evolución de las sociedades. In.: GODELIER, Maurice; MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Sobre el modo de producción asiático*: Barcelona: Ediciones Martinez Roca, 1969, p. 13-70.

- GODELIER, Maurice. Hipótesis sobre la naturaleza y las leyes de evolución del modo de producción asiático. BARTRA, Roger (org.). *El modo de producción asiático*: Problemas de la historia de los países coloniales. México: Ediciones Era, 1978, p. 127-39.
- GOLDMAN, Márcio, O que fazer com selvagens, bárbaros e civilizados? In.: *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999, p. 75-80.
- GONÇALVES, Mailson Bruno de Queiroz Carneiro; CHAGAS, Eduardo Ferreira. O fetichismo do capital portador de juros. *Revista Dialectus*, Ano 10, n. 24, 2021, p. 164 — 176.
- GOODCHILD, Philip. Philosophy as a Way of Life: Deleuze on Thinking and Money. *SubStance*, Volume 39, Number 1, 2010, Issue 121, pp. 24-37.
- GOODCHILD, Philip. Credit and investment: A matter of faith. In.: MILESI, Laurent; MÜLLER, Christopher John; TYNAN, Aidan. (eds.) *Credo Credit Crisis*: Speculations on Faith and Money. London and New York: Rowman & Littlefield International, 2017, p. 303-31.
- GRAEBER, David. *Dívida*: Os primeiros 5.000 anos. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Três Estrelas, 2016.
- GRANEL, Gerard. La ontología marxista de 1844 y la cuestión del “corte”. *Actuel marx/intervenciones*, N° 16, 2014, p. 15-68.
- GRIERSON, Philip. *The Origins of Money*. London: Athlone, 1977.
- GUALANDI, Alberto. *Deleuze*. Tradução de Danielle Ortiz Blanchard. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- GUATTARI, Félix. Máquina e estrutura [1969]. In.: *Psicanálise e transversalidade*: Ensaio de análise institucional. São Paulo: Ideias e Letras, 2004, p. 309-19.
- GUATTARI, Félix. Money in the Analytic Exchange [1971]. In.: *Molecular Revolution*: Psychiatry and politics. Penguin Books, 1984, p. 60-1.
- GUATTARI, Félix. El valor, la moneda, el símbolo [1977a]. In.: *La revolución molecular*. Madrid: errata naturae, 2017, p. 486-92.
- GUATTARI, Félix. Repressão-pesada e repressão-leve [1977b]. In.: GUATTARI, Félix; BERARDI, Franco Bifo; BERTETTO, Paolo. *Desejo e revolução*. Trad. e org. de Vladimir Moreira Lima. São Paulo: sobinfluencia edições, 2022, p. 135-9.
- GUATTARI, Félix. *O inconsciente maquínico*: ensaios de esquizo-análise [1979]. Tradução Constança Marcondes César, Lucy Moreira César. Campinas: Papirus, 1988.
- GUATTARI, Félix. *Líneas de fuga*: por otro mundo de posibles [1980]. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2013.
- GUATTARI, Félix. *Revolução Molecular*: Pulsações políticas do desejo. Seleção, prefácio e tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- GUATTARI, Félix. *Os anos de inverno*: 1980-1985 [1985]. Trad. Felipe Shimabukuro. São Paulo: n-1 edições, 2022.

GUATTARI, Félix. The postmodern impasse [1986]. In.: *A Guattari Reader*. Edited by Gary Genosko. Cambridge: Blackwell, 1996, p. 109-13.

GUATTARI, Félix. *Micropolítica: Cartografias do desejo*. Organizado por Suely Rolnik. Petrópolis: Editora Vozes, 1986.

GUATTARI, Félix. *As três ecologias* [1989]. Tradução Maria Cristina F. Bittencourt. 21ª edição. Campinas: Papirus, 2012.

GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético* [1992]. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. 2ª edição. São Paulo: Editora 34, 2012.

GUATTARI, Félix. Postmodernism and Ethical Abdication [1993]. In.: *A Guattari Reader*. Edited by Gery Genosko. Cambridge: Blackwell, 1996, p. 110-17.

GUATTARI, Félix. La pasión por las máquinas [1991]. In.: GUATTARI, Félix. *¿Qué es la Ecosofía?: textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud*. Buenos Aires: Cactus, 2015, p. 191-197.

GUATTARI, Félix. *Confrontações: conversas com Kuniichi Uno e Laymert Garcia dos Santos*. Rio de Janeiro: n-1 edições, 2016.

GUATTARI, Félix. *Guattari/Kogawa: Rádio livre: autonomia: Japão*. Organização e tradução: Anderson Santos. São Paulo: Sobinfluencia, 2020.

GUATTARI, Félix. *The Anti-Oedipus Papers*. Edited by Stéphane Nadaud. Trans. Kéline Gotman. New York/Los Angeles: Semiotext(e), 2006.

GUATTARI, Félix. ALLIEZ, Éric. Sistemas, estruturas e processos capitalísticos [1983]. In.: GUATTARI, Félix. *Os anos de inverno: 1980-1985*. Trad. Felipe Shimabukuro. São Paulo: n-1 edições, 2022, p. 163-83.

GUATTARI, Félix; BERARDI, Franco Bifo; BERTETTO, Paolo. *Desejo e revolução* [1977]. Trad. e org. de Vladimir Moreira Lima. São Paulo: sobinfluencia edições, 2022.

GUATTARI, Félix & NEGRI, Antonio. *As Verdades Nômades: por novos espaços de liberdade* [1985]. Tradução de Mario Marino e Jefferson Viel. São Paulo: Autonomia Literária e Editora Politeia, 2017.

GUÉRON, Rodrigo. *Desejo e Política: Deleuze e Guattari leem Marx*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2020.

HARDT, Michael. *Gilles Deleuze: Um Aprendizado em Filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996.

HARDT, Michael. The Common in Communism, *Rethinking Marxism*, 22:3, 2010, p. 346-356, DOI: 10.1080/08935696.2010.490365.

HARDT, Michael. Falsify the Currency! *South Atlantic Quarterly*, Vol. 111, No. 2, Spring 2012.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: Guerra e democracia na era do Império*. Tradução de Clóvis Marques. 4ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2014.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Bem-Estar Comum*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Assembly: a organização multitudinária do comum*. Tradução de Lucas Carpinelli e Jefferson Viel. São Paulo: Editora Filosófica Politéia, 2018.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. Empire, Twenty Years On. *New Left Review*, 120, nov-dec 2019, p. 67-92.

HART, Keith. "Heads or Tails? Two Sides of the Coin." *Man*, 21: 1986, p. 637-56.

HART, Keith. *The Memory Bank: Money in an Unequal World*. London: Profile, 2000.

HARVEY, David. *O novo imperialismo*. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

HARVEY, David. *O neoliberalismo: história e implicações*. Tradução: Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. 5ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

HOLLAND, Eugene W. Marx and Poststructuralist Philosophies of Difference. *The South Atlantic Quarterly*, 96:3, Summer 1997, p. 525-41.

HOLLAND, Eugene W. *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: introduction to schizoanalysis*. London and New York: Routledge, 1999.

HOLLAND, Eugene W. Nonlinear Historical Materialism and Postmodern Marxism, *Culture, Theory and Critique*, 47:2, 2006a, p. 181-196, DOI: 10.1080/14735780600961718.

HOLLAND, Eugene W. "The Utopian Dimension of Thought in Deleuze and Guattari." *Arena journal*, Issue 25-26, 2006b. Disponível em: https://www.academia.edu/26634978/The_Utopian_Dimension_of_Thought_in_Deleuze_and_Guattari. Acesso em abril de 2023.

HOLLAND, Eugene W. Karl Marx. In: JONES, Graham. & ROFFE, Jon. (Eds.). *Deleuze's Philosophical Lineage*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009, p. 147-66..

HOLLAND, Eugene W. *Nomas Citizenship: free-market Communism and the slow-motion general strike*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2011.

HOLLAND, Eugene W. "To Believe in This World... Debt-Strike!". Plenary Talk at the 2012 Fifth International Deleuze Studies Conference in New Orleans. 2012. Disponível em: https://www.academia.edu/7022345/_To_Believe_in_This_World_Debt_Strike_. Acesso em: Agosto de 2022.

HOLLAND, Eugene W. *Deleuze and Guattari's A Thousand Plateaus*. London: Bloomsbury, 2013.

HOLLAND, Eugene W. Deleuze and Guattari and Minor Marxism. In: Habjan J., Whyte J. (eds) *(Mis)readings of Marx in Continental Philosophy*. Palgrave Macmillan, London, 2014, p. 99-116.

HOLLAND, Eugene W. On/Beyond the Anthropocene. *Deleuze Studies*, 10.4, 2016, p. 564–573. DOI: 10.3366/dls.2016.0246.

HOLLAND, Eugene W. Market Theory and Capitalist Axiomatics. *Deleuze and Guattari Studies*, August 2019, vo. 13, No. 3, p. 309-330.

HOLLAND, Eugene W. Multiplicities, Axiomatics, Politics. In.: *Deleuze, Guattari and the Art of Multiplicity*. Edited by Radek Przedpełski and S. E. Wilmer. Edinburgh University Press, 2020, p. 64-82.

HOLLAND, Eugene W. *Perversion of the Market: Sadism, Masochism and the Culture of Capitalism*. New York: SUNY Press, no prelo, (esperado para) 2023a.

HOLLAND, Eugene W. How Could Axiomatics Possibly Be Revolutionary? Texto de conferência a ser publicado em coletânea de textos do autor. Disponibilizado pelo autor via contato pessoal. 2023b.

HUR, Domenico Uhng. Axiomática do capital e instituições: abstratas, concretas e imateriais. *Rev. Polis e Psique*, 2015; 5(3), p. 156-78.

HUR, Domenico Uhng. Deleuze e a constituição do diagrama de controle. *Fractal: Revista de Psicologia*, Niterói, v. 30, n. 2, p. 173-179, maio-ago. 2018.

HUR, Domenico Uhng. Desejo e política em Deleuze: máquinas codificadora, neoliberal, neofascista e esquizodramática. *Poliética*. São Paulo, v. 8, n. 2, pp. 173-202, 2020.

INGHAM, Geoffrey. *The Nature of Money*. Cambridge: Polity Press, 2004.

INGHAM, Geoffrey. “The specificity of money”, *Archives européennes de sociologie*, XLVIII (2), 2007.

JAMES, Ian. “Pierre Klossowski”. In.: JONES, Graham. & ROFFE, Jon. (Eds.). *Deleuze's Philosophical Lineage*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009, p. 339-55.

JAMESON, Fredric. *Representing Capital*. London and New York: Verso, 2011.

JANVIER, Antoine. From trade reciprocity to alliance debts: *Anti-Oedipus* and political economy in “primitive” societies. [International edition by Cairn, translated from the original] *Actuel Marx*, 2012/2 (No 52), p. 92-107 [p. I-XVI].

JANZEN, David. The Ends of Capital: Terminal Crisis and the Substance of Value. *Historical Materialism*. v. 30, issue 2, 2022, p. 29-55.

JAPPE, Anselm. Alienação, reificação e fetichismo da mercadoria. *Limiar* – vol. 1, nº 2 – 1º semestre, 2014, p. 4-29.

KAFKA, Franz. Da construção da Muralha da China. In.: KAFKA, Franz. *A Muralha da China*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2000, p. 52-62.

KALECKI, Michal. Aspectos políticos do pleno emprego. In.: GALVÃO, Gustavo. *Finanças Funcionais e a Teoria Da Moeda Moderna – MMT*. Brasília: Gustavo Antônio Galvão dos Santos, 2020, p. 139-52.

KAMOLNICK, Paul. Simmel's Legacy for Contemporary Value Theory: A Critical Assessment. *Sociological Theory*, 19:1, March 2001.

KARALUS, Andrzej. Georg Simmel's The Philosophy of Money and the Modernization Paradigm. *Polish Sociological Review*, No. 204, 2018, p. 429-446.

KAUFMAN, Eleanor. *The Delirium of Praise*: Bataille, Blanchot, Deleuze, Foucault, Klossowski. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press. 2001.

KERSLAKE, Christian. Marxism and money in Deleuze and Guattari's Capitalism and Schizophrenia: On the Conflict between the Theories of Suzanne de Brunhoff and Bernard Schmitt, *Pahresia*, no. 22, 2015, p. 38-78.

KEYNES, John Maynard. (Review of) What is Money? by A. Mitchell Innes. *The Economic Journal*, Vol. 24, No. 95, Sep., 1914, pp. 419-421.

KEYNES, John Maynard. *A teoria geral do emprego, do juro e da moeda*. (Os Economistas) Trad. Adroaldo Moura da Silva. 2ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

KLOSSOWSKI, Pierre. *Living Currency* — followed by Sade and Fourier. Edited by Vernon W. Cisney, Nicolae Morar and Daniel W. Smith. London/New York: Bloomsbury Academic, 2017.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LA BOÉTIE, Étienne de. *Discurso sobre a servidão voluntária*. Tradução J. Cretella Jr. e Agnes Cretella. 2ª ed. re. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2009.

LACAN, Jacques. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In.: LACAN, Jacques. *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Vozes: 1998, p. 807-42.

LAFER, Mary de Camargo Neves. Introdução. In.: HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. 5ª edição. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 11-7.

LAMPERT, Jay. *Deleuze and Guattari 's philosophy of history*. London; New York: Continuum, 2006.

LAND, Nick. *Fanged Noumena: Collected Writings 1987-2007*. Falmouth: Urbanomic, 2011.

LANNA, Marcos. De Claude Lévi-Strauss a Pierre Clastres: Da troca à 'Filosofia da chefia' e desta à política como código estrutural. *Perspectivas*, São Paulo, v. 43, p. 17-33, jan./jun. 2013.

LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Tradução: Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.

LARA, Eduardo Garcia. *Medida e infinitude na "doutrina do ser" e na passagem do dinheiro para o capital*. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS. 2020.

LAVAL, Christian. *Foucault, Bourdieu e a questão neoliberal*. Tradução: Márcia Pereira Cunha e Nilton Ken Ota. São Paulo: Elefante, 2020.

- LAZZARATO, Maurizio. Multiplicity, totality and politics. Translated by James Muldoon. *Parrhesia*, n. 9, 2010, p. 23-30.
- LAZZARATO, Maurizio. *O governo das desigualdades: Crítica da insegurança neoliberal*. São Carlos: EdUFSCar, 2011.
- LAZZARATO, Maurizio. *Signos, máquinas, subjetividades*. Tradução: Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, n-1 edições, 2014.
- LAZZARATO, Maurizio. *O governo do homem endividado*. Rio de Janeiro: n-1 editora, 2017.
- LAZZARATO, Maurizio. *Fascismo ou revolução: o neoliberalismo em chave estratégica*. Trad. Takashi Wakamatsu e Fernando Scheibe. Rio de Janeiro: n-1 editora, 2019.
- LE GOFF, Jacques. Na Idade Média: tempo da igreja e tempo do mercador. In.: *Para um Novo Conceito de Idade Média: Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente*. Lisboa: Editorial Estampa, 1980, p. 43-60.
- LECERLE, Jean-Jacques. Deleuze, Guattari and Marxism. *Historical Materialism*, volume 13:3, p. 35–55, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Trad. Mariano Ferreira. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2003a.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003b, p. 11-46.
- LIMA, Vladimir Moreira. Apresentação. In.: GUATTARI, Félix; BERARDI, Franco Bifo; BERTETTO, Paolo. *Desejo e revolução*. Trad. e org. de Vladimir Moreira Lima. São Paulo: sobinfluencia edições, 2022, p. 7-14.
- LITAKER, Justin. *Capitalism and social agency*. (Tese de doutorado). Apresentada à Faculty of Purdue University. 2014.
- LORDON, Frédéric. «Le totalitarisme, stade ultime du capitalisme?», *Cités* 2010/1 (n° 41), p. 127-142.
- LORDON, Frédéric. ORLÉAN, André. Genèse de l'État et genèse de la monnaie: le modèle de la *potentia multitudinis*. In.: CITTON, Y.; LORDON, F. (éds.), *Spinoza et les sciences sociales*, Éditions Amsterdam, 2007. Disponível em: <https://formes-symboliques.org/IMG/pdf/doc-172.pdf>. Acesso em maio de 2023.
- LORDON, Frédéric. *Willing Slaves of Capital — Spinoza and Marx on Desire*. Translation by Gabriel Ash. London: Verso Books, 2014.
- LUCARELLI, Stefano. The 1973–1978 workgroup on money of the journal ‘Primo Maggio’: an example of a pluralist critique of political economy. *Int. J. Pluralism and Economics Education*, Vol. 4, No. 1, 2013.
- LUCARELLI, Stefano. Between money and sovereignty: is a new monetary thinking needed to institute the common? *Praktyka Teoretyczna*, Numer 1(27), 2018, DOI: 10.14746/prt.2018.1.9.

LYOTARD, Jean François. *A Condição Pós-Moderna*. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. 16ª ed. José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 2015.

MACHEREY, Pierre. A Propósito do Processo de Exposição de *O Capital* (o Trabalho dos Conceitos). In.: ALTHUSSER, Louis. *et al. Ler O Capital*, v. 1. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

MADARASZ, Norman R. A potência para a simulação: Deleuze, Nietzsche e os desafios figurativos ao se repensar os modelos da filosofia concreta. *Educação e Sociedade*, Campinas, vol. 26, n. 93, p. 1209-1216, Set./Dez. 2005.

MADARASZ, Norman R. *O realismo estruturalista: do intrínseco, do imanente e do inato*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016a.

MADARASZ, Norman R. Foucault: arqueólogo estrutural. In.: JAQUET, Gabriela M.; FÁVERO, Daniela N.; CENTENARO, Natasha (Orgs.) *Foucault: leituras acontecimentais*. Porto Alegre, Editora Fi, 2016b, 21-43.

MADARASZ, Norman R. *Obstruções à Justiça – Dívida, sexo, estética pós-punk e outros “small data” da filosofia contemporânea*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

MADARASZ, Norman R. Barreiras científicas: as desacertadas da biopolítica. In.: VEIGA, Itamar Soares; CALGARO, Cleide; MADARASZ, Norman R. (Orgs.). *Sociedade e ambiente: direito e estado de exceção*. Caxias do Sul: Educus, 2018, p. 256-78.

MADARASZ, Norman R. Homem, humano, *homo sapiens sapiens*: Da antropologia estrutural à crítica indígena. In.: BAVARESCO, Agemir; PONTEL, Evandro; TAUCHEN, Jair (Orgs.) *Tangências do indizível: Festschrift em homenagem a Ricardo Timm de Souza*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2022a, p. 459-77. <https://doi.org/10.36592/9786581110680-24>.

MADARASZ, Norman R. *Foucault, o quinto limiar: estruturalismo e ontologia Queer*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2022b.

MADER, Mary Beth. “Whence Intensity?: Deleuze and the Revival of a Concept.” In.: *Gilles Deleuze and Metaphysics*, edited by Alain Beaulieu, Edward Kazarian, and Julia Sushytska. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2014, p. 225-248.

MADER, Mary Beth. “Philosophical and Scientific Intensity in the Thought of Gilles Deleuze,” *Deleuze Studies*, 11.2, 2017, p. 259–277.

MAESO, Benito Eduardo Araujo. *As diferenças em comum: Deleuze, Marx e o agora*. Curitiba: Appris, 2020.

MAGGIORI, Robert. Segredo de fabricação – Deleuze e Guattari: nós dois. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, 2015 – Vol. 8 – nº 2, pp. 164-68.

MANDARINI, Matteo. Marx and Deleuze: Money, Time, and Crisis. *Polygraph*, 18, 2006, p. 73–97.

MARKOWSKA, Barbara. Homo Libidinous and the Economy of Desire: Rereading Simmel’s The Philosophy of Money after Freud. *Polish Sociological Review*, No. 204, 2018, p. 485-98.

- MARX, Karl. *Manuscrítos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010a.
- MARX, Karl. Cartas dos *Anais Franco-Alemães* (de Marx a Ruge). In.: MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010b.
- MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Tradução de Mario de Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, Karl. *O capital*. Crítica da economia política. Livro 1: O processo de produção do capital. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl. *O Capital: Crítica da economia política — Livro II: O processo de circulação do capital*. Versão digital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2014.
- MARX, Karl. Excertos do livro de James Mill “*Éléments d’économie politique*”. (Tradução de Luiz Philipe de Caux). *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 21; n. 1, p.147-61, 2016.
- MARX, Karl. *O capital: Crítica da economia política: Livro III: O processo global da produção capitalista*. Tradução: Rubens Enderle. Ed. Friedrich Engels. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 2002.
- MASSUMI, Brian. *99 teses para uma revalorização do valor: um manifesto pós-capitalista*. São Paulo: GLAC edições, 2020.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Rio de Janeiro: n-1 edições. 2018a.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Rio de Janeiro: n-1 edições. 2018b.
- MEZZADRA, Sandro; NEILSON, Brett. Operations of Capital. *The South Atlantic Quarterly*, 114:1, January 2015. DOI: 10.1215/00382876-2831246
- MEZZADRA, Sandro; NEILSON, Brett. On the multiple frontiers of extraction: excavating contemporary capitalism, *Cultural Studies*, 2017 DOI: 10.1080/09502386.2017.1303425.
- MOLLO, Maria de Lourdes R. "A relação entre moeda e valor em Marx". *Revista de Economia Política*, 11 (2), 1991.
- MOSLER, Warren. “Prologue”. In.: MOSLER, Warren. *Seven deadly innocent frauds of economic policy*. Valence Co., 2010.
- NADAUD, Stéphane. Introduction: Love Story between an Orchid and a Wasp. In.: GUATTARI, Félix. *The Anti-Oedipus Papers*. Edited by Stéphane Nadaud. Trans. Kéline Gotman. New York/Los Angeles: Semiotext(e), 2006, p. 11-22.
- NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Tradução de Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

NEGRI, Antonio. The State and public spending [1975]. In.: NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. *Labor of Dionysus: a critique of the State-form*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 1994, p. 179-216.

NEGRI, Antonio. Reflexões sobre o manifesto aceleracionista. *Lugar Comum*, n. 42, jan-mai, 2014, p. 143-51.

NEGRI, Antonio. *Biocapitalismo: entre Spinoza e a constituição política do presente*. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: Iluminuras, 2015.

NEGRI, Antonio. *Como e quando li Foucault*. Organizado e traduzido por Mario Antunes Marino. São Paulo: n-1 edições, 2016a.

NEGRI, Antonio. *Espinosa subversivo e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016b.

NEGRI, Antonio. O comum como modo de produção. In: SANTIAGO, Homero; TIBLE, Jean; TELLES, Vera (orgs.). *Negri no Trópico 23° 26' 14"*. Rio de Janeiro-São Paulo: Autonomia Literária, N-1 edições e Editora da Cidade, 2017, p. 225-237.

NEGRI, Antonio. *Deleuze & Guattari: Uma filosofia para o século XXI*. Organizado e traduzido por Jefferson Viel. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Lisboa: Edições 70, 1988.

NIETZSCHE, Friedrich. *A genealogia da moral: Uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NOVO, Maria Fernanda. Subjetivação e identidade: implicações do transindividual em Simondon. *dois pontos:*, Curitiba, São Carlos, volume 16, número 3, p. 27-34, julho de 2019.

NOYS, Benjamin. 'We are all prostitutes': Crisis and libidinal economy. In.: MILESI, Laurent; MÜLLER, Christopher John; TYNAN, Aidan. (eds.) *Credo Credit Crisis: Speculations on Faith and Money*. London and New York: Rowman & Littlefield International, 2017, p. 169-84.

NOYS, Benjamin. "Libidinal economy". Conferência. 2019. Transcrição disponível em: https://www.academia.edu/40487489/Libidinal_economy. Acesso em maio de 2022.

OBSOLETE CAPITALISM. *Acceleration, Revolution and Money in Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus*. Translated by Letizia Rustichelli and Ettore Lancellotti and revised by Edmung Berger. Strong of the Future Series of Books, Rizosfera, 2016.

PARAIN, Charles. La protohistoria mediterránea y el modo de producción asiático. BARTRA, Roger (org.). *El modo de producción asiático: Problemas de la historia de los países coloniales*. México: Ediciones Era, 1978, p. 232-54.

PARANÁ, Edemilson. *A finança digitalizada: Capitalismo financeiro e revolução informacional*. Florianópolis: Insular, 2016.

PARANÁ, Edemilson. *Bitcoin: A utopia tecnocrática do dinheiro apolítico*. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

PARANÁ, Edemilson; MOLLO, Maria de Lourdes Rollemberg. Dinheiro como relação social: uma leitura do poder monetário do Estado na MMT. *Economia e Sociedade* [online]. 2021, v. 30, n. 1, pp. 15-38. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1982-3533.2020v30n1art02>>. Acessado em Setembro 2021.

PASQUINELLI, Matteo. A medida da fera coletiva: o valor na era das novas instituições algorítmicas de ranqueamento e avaliação. *Lugar comum*, n. 42, 2014, p. 131-41.

PAULANI, Leda Maria. "Do conceito de dinheiro e do dinheiro como conceito". São Paulo, IPE/USP (tese de doutoramento), 1991.

PAULANI, Leda Maria. Sobre dinheiro e valor: uma crítica às posições de Brunhoff e Mollo. *Revista de Economia Política*, vol. 14, n. 3 (55), 1994.

PEACOCK, Mark S. Accounting for money: The legal presuppositions of money and accounting in ancient Greece, *Business History*, 55:2, 2013, p. 280-301.

PEREIRA, Paula Cardoso. O ranking do homem endividado: sobre modos de subjetivação a partir do novo Cadastro Positivo. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL LAVITS, 6., 2019, Salvador. *Anais*. Salvador: LAVITS, 2019. Disponível em: <http://lavits.org/wp-content/uploads/2019/12/Pereira-2019-LAVITSS.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2020.

PFEIFER, Geoff. The Question of Capitalist Desire: Deleuze & Guattari with Marx. *Continental Thought & Theory: A Journal Of Intellectual Freedom*. Volume 1, Issue 4: 150 years of Capital, p. 254-269, 2017.

PINTO NETO, Moysés. Quatro Cosmogramas: cartografando as guerras contemporâneas. *Revista Dystopia* [Online], Vol. 8, nº 1, setembro, 2021.

PIROLA, Émerson. *Guerra contra o Estado: Clastres entre a sociedade primitiva e a máquina de guerra*. Trabalho de conclusão de curso (Licenciatura em Filosofia) defendido na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da PUCRS. 2014.

PIROLA, Émerson. Um nietzscheano entre os selvagens: Pierre Clastres e a Dívida. In: BORTOLINI, Bruna de Oliveira; PONTEL, Evandro (Orgs.). *XV Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS*: volume 4 [recurso eletrônico] Porto Alegre: Editora Fi, 2015, p. 82-109.

PIROLA, Emerson. Althusser e a Sobredeterminação na Obra de Marx. *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 07; nº. 01, 2016a.

PIROLA, Émerson. O Último Althusser: Materialismo do Encontro e Marxismo. In: PIROLA, É; ALVES, I. (Org.). *XVI Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS*: volume 3. 1 ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2016b, v. 3, p. 317-347.

PIROLA, Émerson. *Multidão como classe social depois do humanismo em Antonio Negri*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS. 2018.

PIROLA, Émerson. O Sujeito Endividado como Doppelgänger do Empreendedor de Si: Subjetivação pela Dívida na Crise do Neoliberalismo. *Mediações*, Londrina, v. 25, n. 3, p. 675-694, set-dez. 2020. DOI: < <http://dx.doi.org/10.5433/2176-6665.2020v25n3p675>>.

PIROLA, Émerson. Do neoliberalismo como máquina de guerra: e suas afinidades com a máquina de guerra neofascista. *Profanações*, [S. l.], v. 9, p. 345–382, 2022a. DOI: 10.24302/prof.v9.4349. Acesso em: 24 jan. 2023.

PIROLA, Émerson. Trabalho livre, solidão e neocarcaísmos em tempos de uberização. CASTANHEIRA, Nuno Pereira. et. al. (Orgs.) *Quem sou eu para julgar?:* Diálogos com Hannah Arendt, V. 2. Porto Alegre, Editora Fundação Fênix, 2022b, p. 137-70. <https://doi.org/10.36592/9786581110765-07>.

PIROLA, Émerson. O comum como modo de produção e o vampirismo do capital: trabalho imaterial, produção e exploração em Negri & Hardt. In.: BAVARESCO, Agemir; PONTEL, Evandro; TAUCHEN, Jair (orgs.). *Setenário filosófico*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023.

PIROLA, Émerson; FORTES, Felipe. Entre máquinas desejanter e máquinas de guerra: concepções de fascismo em O anti-Édipo e Mil platôs. *Revista Opinião Filosófica*, [S. l.], v. 12, n. 2, p. 1–39, 2021. DOI: 10.36592/opiniaofilosofica.v12.1046.

PODOKSIK, Efraim. Neo-Kantianism and Georg Simmel’s interpretation of Kant. *Modern Intellectual History*, December 2014, p. 1-26. doi:10.1017/S1479244314000663.

POLANYI, Karl. *A subsistência do homem: e ensaios correlatos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

POLANYI, Karl. *A grande transformação: As origens políticas e econômicas de nossa época*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2021.

PORTO, Roberto Carlos C. “Capitalismo como religião. Análise de um fragmento enigmático de Walter Benjamin”. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*. Publicação Online Avançada, p. 1-42, 2021.

POSTONE, Moishe. *Tempo, trabalho e dominação social*. Trad. Amilton Reis e Paulo César Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2014.

POSTONE, Moishe. “Interview with Moishe Postone: The Capital has limits does not mean that it will collapse.” [entrevista de Hanza, Agon; Ruda, Frank]. *Crisis and Critique*, vol. 3, nº 3, 2016, pp. 501-517.

PRADO JUNIOR., Bento. Lembranças e reflexões sobre Pierre Clastres: entrevista com Bento Prado Júnior. In: CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência – pesquisas de antropologia política*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2004, p. 13-26.

PRECIADO, Paul B. *Um apartamento em Urano: crônicas da travessia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

RASMUSSEN, Mikkel Bolt; ROUTHIER, Dominique. Critical Theory as Radical Crisis Theory: Kurz, Krisis, and Exit! on Value Theory, the Crisis, and the Breakdown of Capitalism, *Rethinking Marxism*, 2019, 31:2, 173-193.

READ, Jason. A Universal History of Contingency: Deleuze and Guattari on the History of Capitalism. *Borderlands*. volume 2, number 3, 2003a, s.p.

READ, Jason. *The micro-politics of capital: Marx and the prehistory of the present*. Albany: State University of New York Press, 2003b.

READ, Jason. The Age of Cynicism: Deleuze and Guattari on the Production of Subjectivity in Capitalism. In.: BUCHANAN, Ian; THOBURN, Nicholas (eds.) *Deleuze and Politics*. Edinburgh University Press, 2008, p. 139-59.

READ, Jason. Excursus Two: Affective Composition: Toward a Spinozist Critique of Political Economy. In.: READ, Jason. *The Politics of Transindividuality*. Leiden and Boston: Brill, 2016, p. 143-67.

RESENDE, André Lara. *Consenso e contrassenso: por uma economia não dogmática*. São Paulo: Portfolio-Penguin, 2020.

RESENDE, André Lara. *Camisa de força ideológica: a crise da macroeconomia*. São Paulo: Portfolio-Penguin, 2022.

RIBEIRO, Vladimir Moreira Lima. A importância do pensamento de Nietzsche em *O anti-Édipo* para a formulação de uma economia política primitiva. *Griot: Revista de Filosofia*, v. 6, n. 2, p. 83–97, 2012. DOI: 10.31977/grirfi.v6i2.537.

ROCHA, Marco Antonio. A Marxist appraisal of the state theories of money. Texto para Discussão n. 387. *Instituto de Economia – Unicamp*. jul. 2020. Disponível em <https://www.eco.unicamp.br/textos-para-discussao/a-marxist-appraisal-of-the-state-theories-of-money>. Acesso em julho de 2021.

RODRIGUES, Sandro Eduardo. Subjetividade, tempo e instituição no empirismo transcendental de Gilles Deleuze. *Psicologia & foco*, Aracaju, Faculdade Pio Décimo, v. 3, n. 3, jul./dez. 2009, p. 73-86.

ROFFE, Jon. From a Restricted to a General Pricing Surface. *Collapse*, 8, 2014, p. 603-28.

ROFFE, Jon. *Abstract market theory*. New York: Palgrave Macmillan, 2015a.

ROFFE, Jon. Structural Debt. Apresentação no Biopolitical Studies Network Workshop: “Biopolitics and the Monotheological Identity Paradigm”, da University of New South Wales, 2015b. Disponível em: https://www.academia.edu/19261202/Structural_Debt. Acesso em: outubro de 2022.

ROFFE, Jon. Model hagiography: A reply to Johnson and Munger on probability, philosophy and transcendental argumentation. *Finance and Society*, 2016a, 2(2): 217-24.

ROFFE, Jon. Axiomatic set theory in the work of Deleuze and Guattari: a critique. *Parrhesia*, 23, 2016b, p. 129-154.

ROFFE, Jon. Introduction to abstract market theory in five propositions. Conference at University of Nottingham, 15 November 2016c. Disponível em: https://www.academia.edu/30469851/Introduction_to_Abstract_Market_Theory_in_Five_Propositions. Acesso em abril de 2023.

ROFFE, Jon. Deleuze's Concept of Quasi-cause. *Deleuze Studies*, 11.2, 2017a, p. 278–294. DOI: 10.3366/dls.2017.0266

ROFFE, Jon. Form IV: From Ruyer's Psychobiology to Deleuze and Guattari's Socius. *Deleuze Studies*, 11.4, 2017b, p. 580–599. DOI: 10.3366/dls.2017.0286.

ROLNIK, Suely. Esferas da insurreição: sugestões para o combate à cafetinagem da vida. In: SANTIAGO, Homero; TIBLE, Jean; TELLES, Vera (orgs.). *Negri no Trópico 23° 26' 14"*. Rio de Janeiro-São Paulo: Autonomia Literária, N-1 edições e Editora da Cidade, 2017, p. 101-22..

ROQUE, Tatiana. Geologia da linguística e definição de máquina abstrata por Deleuze e Guattari. *Estudos da Língua(gem)*, v. 15, n. 1, p. 101-113, 2017. DOI: 10.22481/estudosdalinguagem.v15i1.2422.

ROQUE, Tatiana. Subjetividades no ponto cego da esquerda: crise do trabalho e do bem estar. *Revista Fevereiro: Política, Teoria, Cultura*. n. 10, janeiro de 2018. Disponível em: <https://www.revistafevereiro.com/pdf/10/5.pdf>. Acesso em: Agosto de 2022.

ROSA, Hartmut. Tempo é dinheiro: o motor econômico. In.: *Aceleração: A transformação das estruturas temporais na Modernidade*. Trad. Rafael H. Silveira. São Paulo: Editora Unesp, 2019, p. 321-51.

SAAD-FILHO, Alfredo. Monetary Policy and Neoliberalism. In.: CAHILL, Damien; COOPER, Melinda; KONINGS, Martijn; PRIMROSE, David (eds.) *The SAGE handbook of Neoliberalism*. Los Angeles/London/New Delhi/Singapore/Washington DC/Melbourne: Sage, 2018, p. 335-46.

SANTOS, Antonio Bispo. Somos da terra. *PISEAGRAMA*, n. 12, Belo Horizonte, 2018, p. 44-51.

SARR, Felwine. *Afrotopia*. Rio de Janeiro: n-1 edições, 2019.

SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SCHOLZ, Roswitha. “Cristóvão Colombo Forever? — Para a crítica das atuais teorias da colonização no contexto do ‘colapso da modernização’”, *Geografares* [Online], 28, 2019.

SCHUMPETER, Joseph. *História da análise econômica*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1964.

SCHNEIDER, Graziela. As vozes da revolução das mulheres. In.: _____ (org.). *A Revolução das Mulheres: Emancipação feminina na Rússia Soviética*. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 11-4.

SHAVIRO, Steven. The “Bitter Necessity” of Debt: Neoliberal Finance and the Society of Control. *Concentric*, 37(1): p. 73-82, March, 2011.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume. *State and politics: Deleuze and Guattari on Marx*. Translated by Ames Hodges. Los Angeles: Semiotexte/Smart Art, 2016.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume. *Deleuze & Guattari e O anti-Édipo: a produção do desejo*. Trad. Maria Cecília Lessa da Rocha. São Paulo: Editora Filosófica Politeia; Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2022.

SILVA, Josué Pereira da. nota sobre o conceito de “reformas revolucionárias” de André Gorz. *Caderno CRH*, Salvador, v. 30, 81, p. 507-521, Set./Dez. 2017.

SILVEIRA, Sergio Amadeu da; SAVAZONI, Rodrigo. O conceito do comum: apontamentos introdutórios. *Liinc em Revista*, Rio de Janeiro, v.14, n.1, p. 5-18, maio 2018.

SIMMEL, Georg. O dinheiro na cultura moderna (1886). In.: SOUZA, Jessé; ÖELZE, Berthold (orgs.). *Simmel e a modernidade*. Brasília: UnB. 1998. p. 23-40.

SIMMEL, Georg. *The Philosophy of Money*. London, New York: Routledge, 2011.

SINGH, Devin. Speculating the Subject of Money: Georg Simmel on Human Value. *Religions*, 2016, 7, 80; doi:10.3390/rel7070080.

SLOBODIAN, Quinn. *Globalistas: O fim do Império e o nascimento do Neoliberalismo*. Tradução de Olivir Freitas. Florianópolis: Enunciado Publicações, 2021.

SMITH, Daniel. From the surface to the depths: On the transition between *Logic of Sense* and *Anti-Oedipus*. *Symposium* 10 (1): p. 135–153, 2006.

SMITH, Daniel. *Essays on Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.

SMITH, Daniel. Introduction: Pierre Klossowski: From theatrical theology to counter-utopia. In.: KLOSSOWSKI, Pierre. *Living Currency — followed by Sade and Fourier*. Edited by Vernon W. Cisney, Nicolae Morar and Daniel W. Smith. London/New York: Bloomsbury Academic, 2017, p. 1-40.

SMITHIN, John. Requirements of a Philosophy of Money and Finance. In.: PIXLEY, Jocelyn; HARCOURT, Geoffrey (eds.). *Financial Crises and the Nature of Capitalist Money: Mutual Developments from the Work of Geoffrey Ingham*. New York/Hampshire: Palgrave Macmillan, 2013, p. 19-30.

SOFRI, Gianni. *O modo de produção asiático: história de uma controvérsia marxista*. Trad. Nice Rissone. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

SPINOZA, Benedictus de. *Tratado Político*. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015.

SRNICEK, Nick. *Platform capitalism*. Cambridge: Polity Press, 2017.

SRNICEK, Nick; WILLIAMS, Alex, #Accelerate: Manifesto for an accelerate politics. In: MACKAY, Robin; AVANESSIAN, Armen (Orgs.). *#Accelerate#*: the accelerationism reader. UK: Urbanomic, 2014.

STALIN, Joseph. *Materialismo dialético e materialismo histórico*. Trad. Olinto Beckerman. 2ª ed. São Paulo: Editora Global, 1979.

STOLZE, Ted. Deleuze and Althusser: Flirting with Structuralism, *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, 10: 3, p. 51-63, 1998. DOI: 10.1080/08935699808685540.

STREECK, Wolfgang. The Politics of Public Debt: Neoliberalism, Capitalist Development, and the Restructuring of the State, *MPIfG Discussion Paper 13/7*, Max Planck Institute for the Study of Societies, Cologne, July 2013.

STRIKE DEBT. *The debt resisters operations manual*. New York: Members of the Strike Debt assembly, 2012. Disponível em: <https://strikedebt.org/The-Debt-Resisters-Operations-Manual.pdf>. Acesso em: 15 fev. 2020.

SURET-CANALE, Jean. Las sociedades tradicionales en el África tropical y el concepto del modo de producción asiático. BARTRA, Roger (org.). *El modo de producción asiático: Problemas de la historia de los países coloniales*. México: Ediciones Era, 1978, p. 186-212.

TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia e outros ensaios*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

TARDE, Gabriel. A crença, único objeto de desejo. Trad. de CHAVES (PPGAS/UNB), R. P.; NOVAES (PPGAS/UNB), T. *Pós — Revista Brasileira de Pós-Graduação em Ciências Sociais*, v. 12, 2013, p. 329-39.

TEIXEIRA, Yasmin. Posfácio à edição brasileira. In.: ALLIEZ, Eric; LAZZARATO, Maurizio. *Guerras e capital*. Tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Ubu Editora, 2021, p. 425-37.

TERRAY, Emmanuel. *O marxismo diante das sociedades "primitivas": dois estudos*. Trad. Manoel Barros da Motta e Venusia Cardoso Neiva. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

THOBURN, Nicholas. *Deleuze, Marx and Politics*. New York and London: Routledge, 2003.

THOMPSON, Edward Palmer. Tempo, trabalho e disciplina no capitalismo industrial. In.: *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das letras, 1998, p. 267-304.

THORNTON, Edward. The rise of the machines: Deleuze's flight from structuralism. *The Southern Journal of Philosophy*, Volume 55, Issue 4, 2017, p. 454-474.

THORSTEINSSON, Vidar. "The Common as Body Without Organs." *Deleuze Studies* 4, supplement, 2010, p. 46-63. <http://dx.doi.org/10.3366/dls.2010.0205>.

TIESSEN, Matthew. Monetary mediations and the overcoding of potential: Nietzsche, Deleuze & Guattari and how the affective diagrammatics of debt have gone global. *MediaTropes eJournal*, Vol IV, No 1, 2013, p. 47-64.

TIRKKONEN, Sanna. Power, Religion, and Simulacrum— Foucault on the Cult of Dionysus. *Stasis*, v. 3, n. 2, 2015, p. 302-21.

TODOROVA, Zdravka. Deficits and Institutional Theorizing About Households and the State. *JOURNAL OF ECONOMIC ISSUES*, Jul Vol. XLI No. 2 June, p. 575-82, 2007.

TOSCANO, Alberto. Capture. In.: PARR, Adrian (ed.). *The Deleuze Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010, p. 43-45.

TYNAN, Aidan. The Marx of *Anti-Oedipus*. *Deleuze and Guattari Studies*, 3, p. 28-52, 2009. DOI: [10.3366/e1750224109000701](https://doi.org/10.3366/e1750224109000701).

VEIGA, Ádamo Bouças Escossia da. A crítica roda em seus eixos: As Ideias em Deleuze e Kant. *Ensaio Filosófico*, Volume XVIII – Dezembro/2018, p. 60-82.

VERCELLONE, Carlo. A Crise da Lei do Valor e o Tornar-se Rentista do Lucro. – Apontamentos sobre a crise sistêmica do capitalismo cognitivo. In: FUMAGALLI, A. e MEZZADRA S. (Orgs.). *A crise da economia global. Mercados financeiros, lutas sociais e novos cenários políticos*, Ed. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, p. 107-149, 2011.

VIANA, Diego. A moeda, objeto caleidoscópico. Intersecções entre economia, sociologia e antropologia. In.: *XXV Mostra da pós-graduação UPM e USP: convergências e transbordamentos interdisciplinares*. Organizado por Glaucia Eneida Davino, Mirian Celeste Martins, Rosangela Patriota Ramos. São Paulo: Liber Ars, 2019, p. 406-23.

VIANA Diego. ‘Image, value and belief: Assessing money through Simondon’ *International Journal of Community Currency Research*, Volume 24 (Winter 2020), p. 30-44, 2020a. DOI: <http://dx.doi.org/10.15133/j.ijccr.2020.003>

VIANA, Diego. Instrumento y sacralidad: sobre la imagen de la moneda. In.: Lina Marcela Gil (ed.), *Individuación, tecnología y formación — Simondon: en debate*. Bogotá: Aula de humanidades, 2020b.

VIANA, Diego. The gift as total social fact: from Mauss to money. In.: KESTING, S.; NEGRU, I. & SILVESTRI, P. (eds.). *The Gift in the Economy and Society*. London/New York: Routledge, 2021, pp. 52-75.

VILLELA, Jorge Luiz Mattar. A dívida e a diferença. Reflexões a respeito da reciprocidade. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2001, V. 44, no 1, p. 185-220.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Xamanismo e sacrifício. In.: *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaio de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, p. 459-72.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos Estudos* 77, 2007, p. 91-126.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Claude Lévi-Strauss, fundador del pos-estructuralismo. *Revista de Antropología*, México: Museo Nacional de Antropología, v. 6, n. 6, 2008, p. 47-61.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*: Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VISSER, Ricardo. A sociologia econômica de Simmel e Bourdieu: Considerações para um programa de pesquisa. *Civitas — Revista de Ciências Sociais*, v. 17, n. 2, p. e60–e78, maio 2017.

WAIZBORT, Leopoldo. Glosa sobre a moeda: Mauss & Simiand. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* [online]. 2020, v. 35, n. 103 [Acessado 13 Janeiro 2023].. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/3510311/2020>.

WALLERSTEIN, Immanuel, “Braudel on Capitalism, or Everything Upside Down”, *Journal of Modern History*, 63 (2), 1991, p. 354–361.

WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Tradução José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEEKS, Samuel. A politics of peripheries: Deleuze and Guattari as dependency theorists. *Deleuze and Guattari Studies*. 13.1, 2019, p. 79–103. DOI: 10.3366/dlgs.2019.0342.

WERNER, Ricahrd A. Can banks individually create money out of nothing? — The theories and the empirical evidence. *International Review of Financial Analysis*, 36 (2014), p. 1–19. DOI: <http://dx.doi.org/10.1016/j.irfa.2014.07.015>.

WILL, Édouard. De l'aspect éthique des origines grecques de la monnaie. *Revue Historique*, 1954, T. 212, Fasc. 2 (1954), pp. 209-231, Published by: Presses Universitaires de France.

WILL, Édouard. *Korinthiaka: recherches sur l’histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques*. Paris: Éditions de Boccard, 1955.

WRAY, L. Randall. Senhoriagem ou soberania? *Economia e Sociedade*, Campinas, v. 11, n. 2 (19), p. 193-211, jul./dez. 2002.

WRAY, L. Randall. *Trabalho e moeda hoje: a chave para o pleno emprego e a estabilidade dos preços*. Trad. José Carlos de Assis. Rio de Janeiro; Editora UFRJ/Contraponto: 2003.

WRAY, L. Randall. From the state theory of money to modern money theory: An alternative to economic orthodoxy, Working Paper, No. 792, *Levy Economics Institute of Bard College*, Annandale-on-Hudson, NY, 2014.

ZDEBIK, Jakub. Introduction: what is a diagram? In.: *Deleuze and the diagram: aesthetic threads in visual organization*. London: Continuum, 2012, p. 1-23.

ŽIŽEK, Slavoj. *Órgãos sem corpos: Deleuze e consequências*. Trad. Manuella Assad Gómez. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2008.

ZOURABICHVILI, François. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. São Paulo: Editora 34, 2016.