



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO FILOSOFIA

YURI BRITO DOS REIS

EM DEFESA DA VIDA:

Crítica à forma-alienação e à forma-espetáculo em
Guy Debord e Raoul Vaneigem
(textos selecionados)

São Luís
2011

YURI BRITO DOS REIS

EM DEFESA DA VIDA:

Crítica à forma-alienação e à forma-espetáculo em
Guy Debord e Raoul Vaneigem
(textos selecionados)

Monografia apresentada ao Curso de Filosofia
da Universidade Federal do Maranhão, para
obtenção do grau de Licenciado em Filosofia.

Orientador: Prof. Esp. Vinicius Pereira Bezerra

São Luís
2011

YURI BRITO DOS REIS

EM DEFESA DA VIDA:

Crítica à forma-alienação e à forma-espetáculo em
Guy Debord e Raoul Vaneigem
(textos selecionados)

Monografia apresentada ao Curso de Filosofia
da Universidade Federal do Maranhão, para
obtenção do grau de Licenciado em Filosofia.

Aprovada em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Esp. Vinicius Pereira Bezerra (orientador)
Instituto Federal de Educação do Maranhão - IFMA

Prof. Dr. Almir Ferreira da Silva Júnior
Universidade Federal do Maranhão - UFMA

Prof. Esp. Saulo Pinto Silva
Instituto Federal de Educação do Maranhão - IFMA

Reis, Yuri Brito dos

Em defesa da vida: crítica à forma-alienação e à forma-espetáculo e, Guy Debord e Raoul Vaneigem (textos selecionados)/ Yuri Brito dos Reis. – 2011. 52 páginas. Impresso por computador (fotocópia).

Orientador: Vinícius Pereira Bezerra.

Monografia (Graduação) – Universidade Federal do Maranhão, Curso de Filosofia, 2011.

1. Sociedade do Espetáculo – Filosofia. 2. Alienação. 3. Fetichismo da mercadoria. I. Título.

CDU 1:323.4

Caindê ,

Esta é tua nova morada.

Sei que a antiga é, sin duda,

a melhor de todas, hora-local

espaço-tempo da germinação do ser, antes do Ser;

mas o lugar de florescer é aqui!

Quero ser digno de ti

da tua majestade

presença divina

sempre comigo.

Me explica Deus

me fala das coisas de Lá

que eu te faço

O Cântico dos Cânticos!

Não quero um filho saudável

num mundo doente

quero o mundo saudável

o filho potente!

Teu nascer foi a luta exemplar

do mundo perdido

com o mundo sempre possível

o vivo e o não-vivo

o cinza e o arco-íris

o bem e o mal

sem maniqueísmos

e no entanto
trouxeste primavera e lua cheia...
não esquecerei das tuas 12 horas de recém nascido
quando me olhaste nos olhos
e me viste
nem quando chegamos em casa e te peguei no colo
nem do nosso banho de sol
e do teu umbigo que caiu na sexta-feira
do teu soninho igual ao meu
teu soluço-de-pelúcia
jabuti.
sapinho.
leão.
buda-risonho.
da metamorfose incessante que és
da beleza e do tamanho
das tuas mãos e dos teus pés...

A Caindê,
meu Mestre.

Agradeço a todas as minhas relações.

Aho Metaquiase!

“O tédio crescia dentro dele como uma saudade. Havia tédio em tudo. O vazio dominava todos os lugares. Seus olhos muito tristes nem choravam de dor.

(...)A democracia é o tédio. E tudo era uma terrível abstração.

Até o vento era monótono. Tédio, democracia, liberdade, vazio.

O que fazer?

Ele guia com fúria e tédio, o vazio impulsiona estranhamente as coisas.

Ele sofre, sofre. Mas o tédio não o abandona. O tédio é sua condição.

Sua alma. A alma do homem deste tempo. O céu está cinza.”

(Jorge Mautner)

A desvalorização do mundo humano aumenta
na razão direta do *aumento de valor* do mundo dos objetos.

(Karl Marx)

“Se existe um lugar onde a tomada de consciência
recobra seu valor como essencial, é no campo
da vida cotidiana, em que cada momento revela
mais uma vez que os dados estão sendo jogados
e que, como de costume, estamos sendo ludibriados.”

(Raoul Vaneigem)

“Eu não sou marxista.”

(Karl Marx)

“As mentiras dominantes da época estão em condições
de fazer esquecer que a verdade pode ser vista também
nas imagens. A imagem, que não foi intencionalmente
separada de sua significação acrescenta muita precisão e
certeza ao saber. Ninguém duvidou disto antes dos
recentes últimos anos. Eu me proponho a lembrá-lo agora.
A ilustração autêntica esclarece o discurso verdadeiro, como
uma proposição subordinada que não é nem incompatível
nem pleonástica.”

(Guy Debord)

“A volta à especialização. Filósofos fazendo filosofia, críticos, crítica,
donas de casa tratando de cozinha. A Poesia para os poetas.

Alegria dos que não sabem e descobrem.

A tese deve ser decidida em guerra de sociólogos,
de homens de lei, gordos e dourados como Corpus Juris.

Contra o gabinetismo, a prática culta da vida.

A contribuição milionária de todos os erros.

Não há luta na terra de vocações acadêmicas. Há só fardas.

Ágil o teatro, filho do saltimbanco. Ágil e ilógico.

Ágil o romance, nascido da invenção. Ágil a poesia.”

(Oswald de Andrade)

RESUMO: ensaio monográfico que trata da crítica radical da alienação engendrada por Guy Debord, Raoul Vaneigem e os situacionistas. A teoria crítica da sociedade do espetáculo é o aprofundamento da reflexão marxiana da alienação e do fetichismo da mercadoria num mundo cada dia mais carcomido pela humanidade alienada. Portanto, investigamos as raízes do fenômeno da alienação social no movimento de produção e reprodução dos homens pelo ato de trabalho, evidenciando o complexo processo de desumanização contemporâneo que se traduz através da reprodução em escala ampliada da sobrevivência. Contra a sociedade do espetáculo e em defesa da vida inalienavelmente genuína, ancorados no edifício teórico-prático de Marx; afinal, escapamos de todos os rigores do clima, de todos os ataques de outros animais selvagens maiores e mais fortes, de todas as intempéries de uma natureza hostil e monumental que nos subjugava, dominamos tal panorama, inventamos Deus e mais todos os deuses e nos deixamos escravizar por eles, matamos todos eles e nos tornamos senhores e donos da natureza, saímos das carruagens para sondarmos o cosmos in loco em menos de 100 anos para no final – final? - morrermos soterrados embaixo da mentira de um capitalismo pretensamente triunfante e invencível?

Palavras-chave: Sociedade do Espetáculo. Alienação. Fetichismo da mercadoria.

Résumé: essaimonographiquequitraite de la critique radical de l'alienationengendrée par Raoul Vaneigem et lessituationistes. La théorie critique de lasociétédu spectacle est l'approfondissement de laréflexionmarxiste de l'alienation et dufétichisme de lamarchandisedansun monde chaquejourplusrongé par l'humanitéaliénée.Pourtant, nousavons enquêtésracinesduphénomène de l'alienationsociale danslemouvement de production et de reproductiondeshommes par letravail, mettantenévidencela complexe procédure de déshumanisationcontemporainequi se traduitautravers de lareproductiondansl'échelleamplifiée de lasurvie.Contrelasociétédu spectacle et endéfense de lavieinalienablementoriginaleancréesurl'edificethéorique-pratique de Marx; enfin de comptes , nouséchapponsauxrigueursduclimat, auxattaques d'autresanimauxsauvagesplusgrands et plusforts, aux intempéries d'une naturehostile et monumentalequinoussoumet, nousdominonsce panorama, inventonsDieu et touslesdieux et nousdevenonsleurs esclaves, nouslestuonstous et nousdevenonsseigneurs et propriétaires de lanature, sortonsdescaléchespoursonderle cosmos in loco enmoins de centanspourfinalemt – final? – mourirenterréssouslemensongeducapitalismeprétentieusementtrionphateur et invincible?

Mots-clés: Société du Spectacle. Aliénation.Fétichisme de la marchandise.

SUMÁRIO

1- INTRODUÇÃO: a forma-espetáculo do espetáculo	10
O eu-todo-retorcido, homo academicus invertido	12
2- Fundamentos da crítica da sobrevivência	17
2.1- A forma-trabalho e a forma-alienação em Marx	18
3- Em defesa da vida	35
3.1- A forma-mercadoria da vida espetacular	
4- Epílogo: por uma Internacional do Gênero Humano	50
Bibliografia Consultada	53

1 INTRODUÇÃO: a forma-espetáculo do espetáculo

Uma coletânea de textos chamada “Muito além do espetáculo”, editada pela Senac São Paulo em 2005, foi derivada de um ciclo de conferências homônimo, realizado em 2003 pela Artepensamento no Rio de Janeiro, Curitiba e Belo Horizonte, com o patrocínio da PETROBRÁS, co-patrocínio do Sesc da Esquina (Curitiba-PR) e da Companhia Energética de Minas Gerais (CEMIG). “Muito além do espetáculo” foi reconhecido como curso de extensão universitária pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) – através do Fórum de Ciência e Cultura – e pela Universidade Federal do Paraná (UFPR).

O ciclo teve como núcleo gerador a teoria crítica de Guy Debord, o mais notável situacionista, e sua exuberante *A Sociedade do Espetáculo*, muita embora a forma-espetacular como sua impiedosa teoria crítica fora tratada em termos sempre espetaculares, o esforço de falsificação não somente provocou este pequeno ensaio na forma monográfica, assim como despertou neste escrevinhador a necessidade imperiosa de pôr sobre meus próprios pés o *espetáculo do espetáculo*. Numa nota editorial bastante tendenciosa e absolutamente invertida na forma-conteúdo da crítica totalizante ao sistema da forma-mercadoria e da forma-espetáculo reinante, o epígono editorial salienta que:

O conjunto dos conhecimentos que continua a se desenvolver atualmente como *pensamento do espetáculo* deve justificar uma sociedade sem justificativas e constituir-se em ciência geral da falsa consciência. Esse pensamento está inteiramente condicionado pelo fato de não poder, nem querer, pensar sua própria base material no sistema espetacular.

Obviamente o epígono editorial é incapaz de compreender a natureza de sua miserável vida, da mesma maneira que ignora necessariamente os fundamentos miseráveis de seu infortúnio privado, levando-o ao absurdo de inverter o “monopólio da aparência” que produz em escala cada vez mais ampliada as “imagens-objetos” que obliteram a sensibilidade autêntica numa falsificação grosseira de “bombardeio visual” de “mensagens invisíveis” que supostamente estaria o problema da forma-

espetáculo, a saber:

No mundo de hoje, em que o bombardeio visual tende a ofuscar mais e mais os limites entre o real e a ficção, é extremamente oportuna à reflexão sobre o espetáculo das imagens e seu papel na veiculação de mensagens invisíveis, que entram pelos olhos e alcançam o cérebro sem ser notadas.

Assim sendo, sua crítica risível perfila-se entre a ingenuidade barata e a *ideologia em estado puro* que tem no seu “monólogo laudatório” a confusão generalizada entre a realidade e as imagens autonomizadas segundo a forma-espetáculo da *dominação permanente*.

Sendo a imagem o natural, e por isso inevitável, reflexo do real, um dos desafios de nossa época será definir a ética que regerá o espetáculo diuturno que influencia todas as esferas da vida pública e privada. A tarefa é árdua e exigirá uma ampla discussão sobre a imagem e suas múltiplas faces.

Mas não sejamos exigentes, pois o epígono editorial é um produto da *reificação generalizada* levada a última potência pela dominância da sociedade do espetáculo-integrado. Não seria difícil contrapor-nos às vulgaridades propagandeadas pela *falsificação em estado puro*, que sentencia ainda mais a separação produzida objetivamente, mas mediada pelas “imagens-objetos” espetaculares, pois “o espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediada por imagens”, ainda mais quando “o espetáculo não pode ser compreendido como o abuso de um mundo da visão, o produto das técnicas de difusão maciça das imagens”, mas, ao contrário, como “uma visão de mundo que se objetivou” (Debord, 1997, p.14).

Acaso a curiosidade se estenda para além do proto-editorial espetacular, a despeito da linguagem pseudoerudita que mistura palavras vazias quando desprovidas de seus conteúdos concreto-efetivos (“A imagem e o espetáculo”, “A liberdade de imaginar”, “O invisível da visão”, “O invisível das imagens”, “Virtualidades reais”, “Imagens impossíveis”...), perceberemos o irrealismo efetivo-substancial da tentativa romântico-idealista do misticismo do espetáculo do espetáculo.

Dissertava sobre as motivações filosóficas. Agora, passo a uma demasiada

exposição das sensibilidades de estar sempre fora do lugar.

o eu-todo-retorcido, homo academicus invertido

Quero dizer que nunca pensei que seria tão difícil escrever uma simples monografia. Sei também que tal dificuldade é muito comum na vida dos estudantes sobreviventes na graduação universitária, pois o espetáculo aqui também naturaliza o *habitus* da separação universitária, interiorizando uma comodidade que nem a realidade nem as formas de pensamento encerram em si mesmas.

Passei por um processo neurótico que chamo de auto-sabotagem, em que o *eu-todo-retorcido* faz tudo que tem de ser feito na sua vida sem embaraços – tudo é tudo mesmo! – menos o primordial no momento: isto aqui! E ele vai ganhando novos traços na sua personalidade, nunca dantes observados, como o de mentir para si mesmo e fingir que está tudo bem. Maravilha!

Devo isso – tudo, processo e produto – à minha própria inapetência juntamente com o empurrãozinho todo especial da nossa bendita Academia. Não fomos mesmo feitos um para o outro, sempre fui dentro dela um marginal. Não quero com isso me vangloriar pela negativa, afirmando que sou o máximo por não ter me adaptado em vários anos sequer às normas técnicas de feitura dum trabalho acadêmico, mas é assim que me sinto nessa trajetória pouco emocionante: à margem, mesmo estando dentro, retorcido, fora de moda. Quem dera se fosse o anti-exemplo-paladino que caminha por fora da lei mesmo num tempo onde o poder está com suas antenas apuradíssimas e captura o justiceiro no seu próximo passo numa tocaia óbvia. Assim fosse, aqui não estaria, nem por aqui teria passado, porque esse é o caminho óbvio da vida apartada de si mesma pela força da mentira e das coações da divisão do trabalho submetido aos imperativos da *sobrevivência em estado puro*. Todos estão aqui imersos na ciranda da sobrevivência, envolto no moinho satânico que faz da existência um pesado-leve fardo, porque a vida já capitulou e fora capitulada na encenação do vivido anterior. Basta pôr os pés na rua para ver. Não, nem isso, em casa já se observa perfeitamente, em casa estamos na multidão solitária como separados-integrados. Porque o *espetáculo* constitui todo nosso modo de vida,

criador-criatura do modo de produção existente. A sociedade do espetáculo é a sociedade da mera sobrevivência, *espetáculo do espetáculo*.

Após fazer piruetas apoiando-se sobre os próprios ombros para gritar de mais alto sua mensagem ao mundo, o filósofo acaba vendo o mundo de “pernas pro ar”, e todos os seres e coisas aparecem tortos, de cabeça para baixo, para persuadi-lo de que é ele que está de pé, na posição correta, ereta, perplexa. Mas ele permanece no centro de seu delírio, e lutar para escapar simplesmente, torna seu delírio mais incômodo.

Os moralistas do século 16 e 17 reinavam sobre uma quinquilharia de banalidades, mas o cuidado com que dissimulavam esse fato era tanto que em torno de si erguiam um verdadeiro palácio de estuque e especulações. Um palácio ideal que abriga e aprisiona a experiência vivida. De lá emergia uma forte convicção e sinceridade sustentadas pelo tom sublime e pela ficção do “homem universal”, contaminados, porém, com um perpétuo sopro de angústia. O analista tentava escapar da gradual esclerose da existência alcançando alguma profundidade essencial. E quanto mais ele se abstraía de si mesmo ao se exprimir segundo o imaginário dominante do seu tempo (a imagem feudal na qual Deus, o poder real e o mundo estão indissolivelmente unidos), mais a sua lucidez fotografava a face escondida da vida, mais ele “inventava” a cotidianidade.

A filosofia das Luzes acelera a descida ao concreto, à medida que o concreto é de algum modo levado ao poder com a burguesia revolucionária. Das ruínas de Deus, o homem cai nas ruínas da sua realidade. O que aconteceu? Mais ou menos isto: 10 mil pessoas estão convencidas de que viram se erguer a corda de um faquir, enquanto várias câmeras fotográficas demonstram que a corda não se moveu uma polegada. A objetividade científica denuncia a mistificação. Muito bem, mas o que isso nos mostra? Uma corda enrolada, sem o menor interesse. Tenho pouca vontade de escolher entre o prazer duvidoso de ser mistificado e o tédio de contemplar uma realidade que não me diz respeito. Uma realidade sobre a qual não tenho a menor influência, não será isso a velha mentira renovada, o último estágio da mistificação? (Vaneigem, 2002a, p.26).

As grandes ilusões coletivas, anêmicas por derramarem o sangue de tantas pessoas, têm desde então dado lugar a milhares de ideologias fragmentárias, vendidas pela sociedade mercantil como tantas outras máquinas portáteis de imbecilizar. Será necessário outro tanto de sangue para atestar que 100 mil alfinetadas são tão mortais

quanto três cacetadas?

Outra dificuldade de escrever sobre nossa situação é que às vezes parece que não há mais nada a acrescentar, assim como nada mais a fazer, impressão cada vez mais forte. Talvez porque não tenha mesmo mais o que ser dito enquanto novidade, somente ratificado enquanto triste realidade. Contudo, tudo há para ser transformado. As palavras vêm depois, e além do mais, elas já foram ditas. Vide Guy Debord e Raoul Vaneigem jorrando toda a violência necessária e suficiente que as palavras podem conter para não serem somente palavras.

Escapamos de todos os rigores do clima, de todos os ataques de outros animais selvagens maiores e mais fortes, de todas as intempéries de uma natureza hostil e monumental, dominamos tal panorama, inventamos Deus e mais todos os deuses e nos deixamos escravizar por eles, matamos todos eles e nos tornamos senhores e donos da natureza, saímos das carruagens para sondarmos o cosmos *in loco* em menos de 100 anos para no final – final? - morrermos soterrados embaixo da mentira de um capitalismo triunfante e invencível?

Guy Debord e Raoul Vaneigem, que como verdadeiros marginais – foras-da-lei -, não têm nenhum tipo de vinculação com nenhuma instituição do poder – universidade, banco, igreja, organismos privados etc. – assim escrevem com total liberdade, haja vista não deverem de empréstimo nada a nenhum corretor ou fiador da existência. Portanto, ambos partem de uma subjetividade radical, que não se nega nem se anula na árdua tarefa de análise do *realmente existente*. Não se furtam nem mesmo de falar na primeira pessoa, causando arrepios na ciência e nos cientistas do social, atacando sempre o profundo sentimento de tédio que envolve toda a nossa existência cotidiana e perseguindo com determinação uma inexorável paixão de viver.

É com isso que os situacionistas confundem-se com os escritos de Guy Debord e Raoul Vaneigem, pois os mesmos são os “loucos” desveladores portadores da destreza necessária para a compreensão de todo o nosso atual estado de coisas. Escrevem com o coração na mão, alma de poetas revolucionários-incendiários que

antevêem com ardor e esperança o dia verdadeiramente feliz: o dia da emancipação do homem; dia em que ninguém mais sobreviverá sob o jugo do poder hierárquico; dia da realização do projeto do homem total.

Sem perder o rigor metodológico, Debord e Vaneigem “atiram” em todos os responsáveis pelo profundo sentimento de tédio e vazio total incrustados nos homens mutilados de hoje, afogados que estão num oceano de mercadorias a serem consumidas já, sem “depois”. E não sobra nada nessa trama muito bem tecida do jogo do poder hierárquico e fragmentário: carro, perfume e whisky vendidos juntamente com suas ideologias, aos ideólogos humanistas de esquerda; todas as mentiras só servem para que os homens continuem suas vidas numa condição de sobreviventes. O mal da sobrevivência é o viver sob os imperativos econômicos.

Os situacionistas opõem-se à totalidade do sistema que nos oprime e a todas as suas variadas formas de controle. Ideologias como o marxismo, o feminismo, o anarquismo clássico, o ecologismo, liberalismo, etc., opõem-se apenas a alguns aspectos da civilização, fazendo sempre do mal que nos aflige um mal isolado e facilmente encontrado em esparsas regiões do corpo social que há muito jaz totalmente doente.

O marxismo e o anarquismo clássico, por exemplo, querem tomar a civilização, remodelar suas estruturas em algum grau, e eliminar seus piores abusos e opressões. De qualquer maneira, a quase totalidade da vida na civilização se mantém sem mudança em seus palcos futuros, precisamente porque os aspectos da civilização que eles questionam são mínimos. Ainda que ambos queiram abolir o capitalismo, e o anarquismo clássico abolir o Estado também, sobretudo às pautas da vida não mudariam muito. Ainda que possa ter algumas mudanças nas relações socioeconômicas, tais como o controle dos trabalhadores da indústria e conselhos de bairro em lugar de Estado, e inclusive uma preocupação ecológica, as pautas básicas se manterão sem mudanças.

O modelo ocidental de progresso seria meramente emendado e ainda atuaria como um ideal. A sociedade de massas continuaria essencialmente, com a

maioria das pessoas trabalhando, vivendo em ambientes artificiais, tecnologizados, e sujeitos a formas de coerção e controle. As ideologias radicais na esquerda buscam obter o poder, não o abolir. Portanto, desenvolvem variadas formas de grupos exclusivos - quadros, partidos políticos, grupos conscientizados - de forma a ganhar seguidores e planejar estratégias para aumentar o controle. No que compete aos espaços universitários e suas feiras de ideologias, nosso propósito com este ensaio monográfico é bastante singelo, sem pretensão alguma em ser novidadeiros como aqueles “especialistas do pensamento pretendem” ser. Partilhamos da tese situacionista que diz que é preciso que as idéias voltem a ser perigosas. Por isso, este pequeno ensaio não recerá em tratar de modo explícito e direto categorias que possam cheirar a naftalina, se contrastadas com os modismos acadêmicos então imperantes.

Disto posto, este ensaio é dividido em dois momentos básicos: um primeiro capítulo acerca dos fundamentos da crítica da sobrevivência, evidenciando a forma-trabalho e a forma-alienação nos escritos de Marx, sobretudo no seu monumental *Manuscritos de Paris de 1844*, que procurará recuperar a problemática do trabalho alienado-estranhado no interior do pensamento marxiano, e o segundo capítulo que tratará da defesa da vida, através das mediações onto-ideativas da forma mercadoria da vida espetacular e da vida-forma dos delírios e das paixões como uma pequena acumulação primitiva para uma autêntica defesa da vida. Trata-se, entretanto, de uma crítica radical da alienação-estranhada empreendida por Guy Debord e Raoul Vaneigem e os situacionistas, onde a categoria de vida é o pêndulo da abordagem crítico-radical a todo o complexo do presente-existente.

Assim, nosso trabalho, como uma espécie de ensaio inicial e provisório de aproximação com as categorias básicas e determinantes da crítica ao *espetáculo do espetáculo*. Esperamos que este ligeiro esforço em retomar um binômio de pensadores inteiramente não protocolares possa servir de estímulo ao espírito de abertura à necessidade imanente da crítica radical ao *tempo presente*, como reino da passividade do *espetáculo do espetáculo* e na imanente necessidade da defesa da vida.

2 FUNDAMENTOS DA CRÍTICA DA *SOBREVIVÊNCIA*

Raoul Vaneigem, bem como o projeto da Internacional Situacionista, está francamente situado fora dos protocolos acadêmicos, dos agrupamentos tradicionais da esquerda e, por isso mesmo, não mede esforços para retomar com todo o fôlego a crítica impiedosa de tudo, tal como Marx encetara em famosa carta a Ruge.

A crítica de tudo, esclareça-se, consiste na crítica à totalidade da existência precária engendrada pela sociedade burguesa espetacular, as formas de fetiche que se desenvolveram no século 20, especialmente aquelas oriundas da tradição esquerdista que não fizeram outra coisa senão aprimorar os mecanismos e engrenagens da máquina estraçalhadora do capitalismo mercantil.

Como confessa o próprio Vaneigem, sua preocupação não é oferecer qualquer novidade em seu quadro de reflexões teóricas, com quem oferece uma nova mercadoria no grande supermercado de ideologias. Suas energias teórico-práticas estão dirigidas à necessidade histórica e inadiável de crítica à negação prática da vida autenticamente humana, como dramaticamente amarga o homem burguês contemporâneo sob a sanha das relações espetaculares. Este esforço passa pela retomada fundamental do pensamento revolucionário de Marx, na medida em que ele apreendeu de modo nuclear a verdade do *mundo realmente existente*. Juntamente com Marx, de maneira também decisiva, é a experiência dos trabalhadores revolucionários em diversos momentos da história no enfrentamento às diversas modalidades de coação do poder, posto que esta experiência se põe como crisol das formas de luta levadas a termo nos últimos cento e cinquenta anos, em especial no século 20, pela classe trabalhadora. Referimo-nos particularmente às formas leninistas e sindicalistas que se hegemonizaram como modelo pelo qual as lutas de classes poderiam e/ou deveriam ser desencadeadas.

Estes componentes, e tantos outros, não expressam outra coisa que não formas de alienação que o capitalismo soube engendrar ou incorporar ao seu processo

socioreprodutivo. Deste modo, o primeiro momento deste ensaio monográfico retomará os fundamentos do edifício teórico que permitiu a Vaneigem e aos situacionistas atualizar de modo radical e contundente a crítica da grave desumanização que a humanidade experimenta na época contemporânea, e estes fundamentos estão no pensamento de Marx.

2.1 A forma-trabalho e a forma-alienação em Marx

Evidenciar o complexo processo de desumanização contemporâneo, que se traduz através da reprodução em escala ampliada da *sobrevivência*, passa pela compreensão do processo de humanização do homem, o tornar-se homem ao longo da história, de modo que sem este movimento se corre enorme risco de perceber e tatear diversos elementos da condição cada vez mais anti-humana da existência individual e coletiva dos homens sob o capitalismo mercantil, sem, todavia, saber das raízes geradoras deste estado de coisas.

A raiz do fenômeno da alienação está no movimento de produção e reprodução social dos homens pelo ato de trabalho. Não no sentido de que a alienação é um fenômeno imanente ao ato mesmo de trabalho, mas que ela se torna possível a partir dos desdobramentos desta atividade social primeira.

Nos *Manuscritos de 1844*, Marx (2006) apontará que o trabalho é a pedra de toque no movimento de explicitação do ser social, isto é, consiste no eixo movente do processo de humanização do homem. Diferentemente dos animais, que já tem sua essência assegurada pela natureza, precisando tão-só adaptar-se e ela, o homem precisa, pelo contrário, adaptar e dominar a natureza em função da satisfação de suas necessidades, e isto ele o faz pelo ato de trabalho. Sua essência não está dada ou assegurada por qualquer deus ou pela natureza, o homem precisa *produzi-la*.

O ato elementar de ter de garantir a existência material, prerrogativa básica à existência de todo ser natural, encontra no homem um modo todo peculiar de realização, pois o trabalho humano, em contraste com os animais, é uma atividade consciente, teleológica, ou seja, o homem concebe mentalmente aquilo que

transformará antes do ato de fazê-lo diretamente e isto tem implicações decisivas no ser do homem, pois o ato consciente de transformar a natureza para a satisfação de necessidades não apenas produzirá o objeto específico de tal satisfação, o produto do trabalho, mas conduzirá à criação de novas necessidades, num processo infinito que permite a explicitação do elemento social do ser do homem. Este ato é também universal, no sentido de que o homem reproduz todo o gênero humano no processo de trabalho, ao passo que os animais apenas se reproduzem biofisicamente, apenas enquanto espécie. Neles as necessidades não se alteram nem se multiplicam, tal como se percebe nos homens.

Sabe-se que a tradição filosófica e científica encarregou-se de, em conformidade com os processos de alargamento das dominações classistas e de suas armaduras hierárquicas, dar peso às especulações e no esforço de capturar o específico do humano atribuiu à *razão* este aspecto peculiar. A *atividade vital* – o ato de trabalho – foi sendo relegada ao plano da decadência, pois que era apanhada como aquilo que desumaniza o ser, assalta-lhe o tempo livre, tornando-o escravo. Como se verá, apesar do significativo caráter reificador desta compreensão, ela também traz o germe lúcido acerca da humanização, quando compreende que a liberdade humana só pode se dar pela superação do trabalho, o trabalho alienado. Este sentido não está distante dos lineamentos de Marx nem dos situacionistas. Cabe ressaltar que a compreensão sobre o modo de vida material e espiritual dos homens numa sociedade emancipada passa decididamente pela crítica do trabalho, no melhor sentido desta categoria. E o trabalho em nossa época, a despeito dos ideólogos de todos os matizes, continua imerso nos jogos de espelho de uma câmara escura, imerso nas malhas do *estranhamento*.

Todavia, afirmar a racionalidade, em descuido do processo histórico de *omnização* pelo trabalho, consiste em armar uma patranha ideológica, posto que se autonomiza a idealidade e, principalmente, se condiciona a existência do mundo real à razão. Este movimento intelectual permite, quando no intento de compreender as relações fundamentais da sociedade burguesa, o distanciamento da captura das

relações materiais que organizam a vida dos homens no presente, em especial no que diz respeito aos efeitos deletérios produzidos pela forma como as relações sociais estão organizadas, a forma capitalista espetacular. Tal noção é quem permitirá, por exemplo, se compreender que os descaminhos da ciência e a barbárie encaminhada no século XX fossem tomados como resultado de uma maligna “razão instrumental”. Ou ainda que as vias para reverter ou controlar (na medida em que se acredita assim poder fazê-lo) o movimento do capital passam pela primazia da ética, da política, do direito, de códigos linguísticos ou outras tantas idealizações que não vão ao cerne da torpeza a que o homem contemporâneo está submetido. Por outros termos, mudar o mundo sem alterar a economia, este é o imperativo destas proposições. Entrementes, esta saga inglória sequer pode arranhar o seu eixo matrizador.

Como destacado, a atividade vital vai progressivamente permitindo ao homem o domínio sobre as forças naturais. A produção dos meios necessários à garantia da existência material, a fabricação de instrumentos e ferramentas, torna-se algo decisivo que só pode se dar na medida em que o homem conhece paulatinamente as forças da natureza, e, em vez de ser por ela subjugado como em boa parte da primeira história dos humanos, este conhecimento permite o domínio destas forças, permite pô-las a serviço das necessidades e finalidades conscientes dos indivíduos. Este processo, que no limiar da história humana foi deveras demorado e lento, assegurou as condições para a explicitação do aspecto social do ser do homem. Desta forma, a humanização tem que ver íntima e decisivamente com o processo de trabalho, e como este se materializa na técnica, nas forças sociais de produção, que nada mais são do que extensão das capacidades e inteligência humanas.

O trabalho é, antes de tudo, uma relação metabólica entre o homem e natureza, em que o homem se apropria desta a fim de assegurar sua existência material. A transformação da natureza coincide, todavia, com a transformação da própria natureza do homem, pois desenvolve nela as potências adormecidas e reorientando estas forças – naturais e suas - ao seu próprio domínio.

Acentuando os elementos acima destacados, tais como o ato de trabalho, o papel da teleologia e da consciência, a universalidade do ser genérico na reprodução pela *atividade vital*, como os elementos distintivos entre homem e animais, Marx assinala nos *Manuscritos de Paris*:

A edificação prática de um *mundo objetivo*, a *manipulação* da natureza inorgânica, é a ratificação do homem como ser genérico lúcido, ou seja, um ser que avalia a espécie como seu próprio ser ou se tem a si mesmo como ser genérico. Sem dúvida, o animal também produz. Ergue um ninho, uma habitação, como as abelhas, os castores, as formigas, etc. Mas só produz o que é absolutamente necessário para si ou para os seus filhotes; produz apenas numa só direção, ao passo que o homem produz universalmente; produz somente sob a dominação da necessidade física imediata, enquanto o homem produz quando se encontra livre da necessidade física e só produz verdadeiramente na liberdade de tal necessidade; o animal apenas se produz a si, ao passo que o homem reproduz toda natureza; o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem é livre diante do seu produto. O animal constrói apenas segundo o padrão e a necessidade da espécie a que pertence, ao passo que o homem sabe como produzir de acordo com o padrão de cada espécie e sabe como aplicar o apropriado ao objeto; assim, o homem constrói também em acordo com as leis da beleza (Marx, 2006, p. 117).

Ora, estas evidências acerca do papel fundante do trabalho na humanização dos homens, põe em causa uma interrogação essencial: como o trabalho, fonte ontológica da personalização e atividade portadora do conteúdo humano da individuação, se converteu na sociedade capitalista em fonte de dor, desprazer, ou mais precisamente, fonte de brutal desumanização? Por que no capitalismo o homem se sente livre quando está fora do trabalho? Caso desprezemos a economia política, as respostas que podem ser aventadas não passarão de índices da razão fenomênica, que não consegue apanhar o todo dialético do real, por isso muito menos pode aventar as possibilidades histórico-concretas de sua superação.

Na sociedade capitalista, a atividade vital assume a forma de produção de mercadorias e os produtos da atividade humana assumem a forma de mercadorias. Os produtos da atividade humana necessários para a sobrevivência são mercadorias vendáveis: elas são obtidas em troca de dinheiro. E o dinheiro só é obtido na troca por mercadorias. Se os homens aceitam a legitimação dessas convenções, se aceitam que as mercadorias sejam um pré-requisito para o dinheiro e o dinheiro um pré-

requisito para a sobrevivência, então eles estão aprisionados num círculo vicioso. Para aqueles que não possuem mercadorias, a única saída desse círculo é considerar a si mesmo ou parte de si mesmo como mercadoria. E esta é, de fato, a "solução" peculiar que o homem impôs a si mesmo em condições materiais e históricas específicas. Os homens não trocam seus corpos ou partes de seus corpos por dinheiro. Eles trocam o conteúdo criativo de suas vidas, sua atividade prática diária, por dinheiro.

Tão logo o homem aceita o dinheiro como um equivalente para a vida, a venda da atividade torna-se uma condição para sua sobrevivência física e social. A vida é trocada pela sobrevivência. Criação e produção passam a significar atividade vendável. E o próprio homem se torna um membro produtivo da sociedade apenas se ou na medida em que as atividades de sua vida cotidiana são atividades vendáveis. A atividade do homem é "produtiva", útil à sociedade, apenas quando é uma atividade vendida. Tão logo as pessoas aceitam os termos desta troca, a atividade diária toma a forma de prostituição universal.

O poder criativo vendido, ou a atividade diária vendida, assume a forma de *trabalho*. O trabalho é uma forma historicamente específica de atividade humana. Na sociedade burguesa, o trabalho é uma atividade abstrata que possui apenas uma peculiaridade: a de ser trocado ou comercializado, de poder ser vendido por uma dada quantidade de dinheiro. O trabalho é uma atividade *indiferente*: indiferente à tarefa particular desempenhada e indiferente à finalidade para a qual é direcionada. Escavar, imprimir e esculpir são atividades diferentes, mas todas as três são *trabalho* na sociedade capitalista: uma gelatina abstrata que se mede pelo tempo despendido. Trabalho é simplesmente "ganhar dinheiro". A atividade que assume a forma de trabalho é uma maneira de se obter dinheiro. A vida se torna um *meio de sobrevivência*.

Este reverso irônico não é um clímax dramático de uma novela imaginária; é um fato da vida diária na sociedade capitalista. Sobrevivência, ou seja, produção e reprodução, não são objetivos de uma atividade prática criativa. Muito

pelo contrário, a atividade criativa sob a forma de *trabalho*, ou seja, *atividade vendida*, é uma *necessidade penosa* para a sobrevivência; trabalho é meio de autopreservação e reprodução.

A venda da atividade leva à outro reverso. Através da venda, o trabalho de um indivíduo torna-se propriedade de um outro, isto é, apropriado por um outro, fica sob controle de um outro. Em outras palavras, a atividade de uma pessoa torna-se atividade de uma outra, a atividade de seu proprietário; ela torna-se *alienada* da pessoa que a desempenha. Portanto, a *vida*, a realização de um indivíduo no mundo, a diferença que sua vida faz na vida da humanidade, não são apenas transformadas em *trabalho*, uma condição dolorosa para a sobrevivência; elas são transformadas em atividade *alienada*, atividade desempenhada pelo comprador daquele trabalho. Na sociedade capitalista, os arquitetos, os engenheiros, os trabalhadores não são os construtores; o homem que compra o seu trabalho é o construtor; seus projetos, cálculos e atos são alienados, pois suas atividades, suas realizações pertencem ao capital.

Não raro intelectuais acadêmicos (que encaram a venda da força de trabalho como uma concessão) entendem a alienação do trabalho como um sentimento: a atividade dos trabalhadores "aparece" alienada do trabalhador, este "parece" ser controlado por outro. Entretanto, qualquer trabalhador é capaz de explicar a um sociólogo acadêmico que a alienação é tampouco sentimento ou uma ideia na cabeça, mas um fato real na vida cotidiana dos trabalhadores. A atividade vendida é, *de fato*, alienada do trabalhador; seu trabalho é, *de fato*, comprado pelo capitalista.

Em troca de sua atividade vendida, o trabalhador recebe dinheiro, o meio de sobrevivência convencionalmente aceito na sociedade capitalista. Isto revela uma diferença peculiar ao dinheiro, como "equivalente universal". Uma pessoa pode vender mercadorias por dinheiro e pode comprar as mesmas mercadorias com dinheiro. Pode vender sua atividade por dinheiro, mas não pode comprar sua atividade com dinheiro.

As coisas que o trabalhador compra com seu salário são antes de tudo mercadorias de consumo necessárias à sua sobrevivência, para produzir sua força de trabalho, de modo a poder continuar vendendo-a. Mas essas mercadorias são também objetos para admiração passiva: espetáculos dos quais ele é o espectador. O trabalhador consome e admira os produtos da atividade humana passivamente. Ele não existe no mundo como um sujeito ativo que o transforma, mas como um coitado, um espectador impotente; ele pode chamar esse estado de impotente admiração de "felicidade". E mesmo que o trabalho seja *penoso*, ele pode desejar ser "feliz", ou seja, não-ativo por toda sua vida (uma condição similar a estar morto em vida). As mercadorias, os espetáculos *o consomem*; ele consome energia viva em admiração passiva; ele é consumido pelas coisas. Neste sentido, quanto mais ele tem, menos ele é. (Um indivíduo pode superar em termos relativos sua morte em vida através de atividades criativas marginais; mas a população não o pode, exceto abolindo a forma capitalista de atividade prática, abolindo o trabalho assalariado e portanto desalienando a atividade criativa).

Para efeito de síntese, vale destacar que Marx identifica três objetivações da alienação. Vejamos:

1. A alienação do homem com o produto do trabalho como a um objeto estranho que o domina; Assim se dá em face do mundo externo sensível, dos objetos da natureza, bem como com o hostil e estranho mundo social (alienação da coisa). Esta forma é calcada diretamente no processo produtivo, na medida em que o trabalho se apresenta como algo exterior ao trabalhador, apenas um meio para a satisfação de outras necessidades, não a satisfação mesma de uma necessidade, já que seu trabalho não é para si e que no trabalho ele não pertence a si mesmo, mas a outro; é a perda de si mesmo (auto-alienação). A este respeito Marx (2006, p. 112) afirmou:

Todas estas conseqüências derivam do fato de que o trabalhador se relaciona com o produto do seu trabalho como a um objeto estranho. Com base neste pressuposto, é claro que quanto mais o trabalhador se esgota a si mesmo, mais poderoso se torna o mundo dos objetos, que ele cria diante de si, mais pobre ele fica na sua vida interior, menos pertence a si próprio. [...] Quanto maior sua atividade, mais o trabalhador se encontra objeto. O

que se incorporou no objeto do seu trabalho já não é seu. Assim, quanto maior é o produto, mais ele fica diminuído. A alienação do trabalhador no seu produto significa não só que o trabalho se transforma em objeto, assume uma existência externa, mas que existe independentemente, fora dele e a ele estranho, e se torna um poder autônomo em oposição a ele; que a vida que deu ao objeto se torna uma força hostil e antagônica.

2. A alienação do homem da sua vida genérica¹. É no tipo de atividade vital que se encontra todo o caráter de uma espécie, seu caráter genérico, e o homem é o único ser vivente que faz de sua atividade uma atividade livre e consciente, pois é uma atividade vital lúcida, que transpõe as barreiras da necessidade física imediata; e essa atividade é objeto da sua vontade e consciência. O trabalho alienado inverte esta relação, “uma vez que o homem, enquanto ser lúcido, transforma a sua atividade vital, o seu ser, em simples meio da sua *existência*” (Marx, 2006, p. 116). Neste sentido, Marx (2006, p.113) dissertara que:

[...] quanto mais o trabalhador se apodera pelo trabalho do mundo exterior, da característica sensível, mais se priva dos *meios de existência*, sob dois aspectos: primeiramente, o mundo exterior sensível torna-se cada vez menos um objeto que pertence ao seu trabalho ou um *meio de existência* no sentido imediato, meio para a subsistência física do trabalhador. Assim, em ambos os sentidos, o trabalhador torna-se escravo do objeto; em primeiro lugar, pelo fato de receber um objeto *de trabalho*, ou seja, de receber *trabalho*; depois pelo fato de receber *meios de subsistência*. Deste modo, o objeto habilita-o para existir, inicialmente como *trabalhador*, em seguida, como *sujeito físico*. O ponto culminante de tal servidão é que ele só pode manter-se como *sujeito físico* na condição de *trabalhador* e só é trabalhador na condição de *sujeito físico*.

3. A terceira, implicação direta das duas anteriores, consiste na *alienação do homem* em relação ao *homem*. “Quando o homem se contrapõe a si mesmo, entra do mesmo modo em oposição com os outros homens”, afinal de contas, “na relação do trabalho alienado, cada homem olha os outros homens segundo o padrão e a relação em que ele próprio, como trabalhador, se depara” (Marx, 2006, p. 118).

Ora, a alienação assume simultaneamente as três determinações então

¹ “[...] o elemento do trabalho é a *objetivação da vida genérica do homem*” (Marx, 2006, p. 117).

apresentadas num quadro em que a forma-mercadoria é o ser movente e movido da sociabilidade burguesa. É no ato de conversão do trabalho em mercadoria e as implicações daí decorrentes que assistiremos ao processo de desumanização, da incapacidade de controle consciente de suas vidas pelos homens, tal como é a marca da alienação. Isto é, mapear o processo de transformação da atividade vital em capital é algo central para se apreender os descaminhos da sobrevivência em que se enredou o homem contemporâneo.

Vale destacar, de maneira exemplar, a assertiva de Marx (2006, p. 111-112) no que tange a este aspecto:

O trabalhador torna-se tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador torna-se uma mercadoria tanto mais barata, quanto maior número de bens produz. O trabalho não produz apenas mercadorias; produz-se também a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e justamente na mesma proporção com que produz bens.

Tal fato implica apenas que o objeto produzido pelo trabalho, o seu produto, opõe-se a ele como ser estranho, como um poder independente do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, que se transformou em coisa física, é a objetivação do trabalho. [...] A realização do trabalho aparece na esfera da economia política como desrealização do trabalhador, a objetivação como perda e servidão do objeto, a apropriação como alienação.

A transformação da atividade vital em Capital efetua-se diariamente *através* das coisas, mas não *pelas* coisas. As coisas que são produtos da atividade humana *parecem* ser agentes porque as atividades e contatos são estabelecidos para e através de coisas e porque a atividade das pessoas não são transparentes para elas. Elas confundem a mediação do objeto com a causa do processo.

No processo capitalista de produção, o trabalhador incorpora ou materializa sua energia alienada num objeto inerte usando instrumentos que são materializações de atividades de outras pessoas (instrumentos industriais sofisticados incorporam a atividade intelectual e manual de incontáveis gerações de inventores, aperfeiçoadores e produtores do mundo inteiro e das mais variadas formas de sociedade). Os instrumentos por si mesmos são objetos inertes; eles são a incorporação material da atividade vital, mas não estão vivos. O único agente ativo

no processo de produção é o trabalhador. Ele usa produtos do trabalho de outras pessoas e infunde-lhes vida, que é a vida dele mesmo; ele não é capaz de ressuscitar os indivíduos que estocaram atividades em seu instrumento. O instrumento talvez lhe permita fazer mais durante um período dado, e neste sentido, talvez eleve sua produtividade. Mas apenas o trabalho vivo é capaz de produzir e pode ser produtivo.

O resultado da atividade alienada do trabalhador é o produto que não lhe pertence. Este produto é uma mercadoria, uma incorporação de seu trabalho, a materialização de parte de sua vida, o receptáculo que contém sua atividade alienada. Ele não decide o que, como e quando fazer; ele não dirige sua atividade nem é dono do que faz. Se ele quiser apossar-se do que fez, será como comprador. Mas o que ele tem feito não é apenas um produto com algumas utilidades. Se ele não precisasse vender seu trabalho para o capitalista em troca de um salário, teria apenas que escolher os materiais necessários e as ferramentas disponíveis para produzir, guiado pelos seus objetivos e limitado por seus conhecimentos e habilidades. É óbvio que um indivíduo só pode fazer isso marginalmente. A livre apropriação e o uso de materiais e ferramentas disponíveis pelos homens somente acontecerão quando o trabalho, enquanto atividade alienada pelo capital, e o próprio Capital forem abolidos.

O que o trabalhador produz em condições capitalistas é um produto com uma propriedade muito específica, a de ser vendido. O que sua atividade alienada produz é uma *mercadoria*.

A produção capitalista é produção de mercadorias. Logo, afirmar que o objetivo do processo é a satisfação de necessidades humanas é falso; isto é, se trata de uma racionalização e uma apologia. A satisfação de necessidades humanas não é o objetivo do capitalista ou do trabalhador engajado na produção, tampouco é o resultado do processo. O trabalhador vende seu trabalho por um salário; o conteúdo específico do salário é indiferente para ele; ele não aliena seu trabalho para um capitalista que não lhe dê um salário, não importa quantas necessidades humanas esses produtos capitalistas possam satisfazer. O capitalista compra trabalho e o engaja

na produção de mercadorias. O capitalista permanece indiferente às propriedades específicas do produto e às necessidades das pessoas. Tudo que lhe interessa a respeito do produto é por quanto ele será vendido, e tudo que lhe interessa a respeito da necessidade das pessoas é quanto elas "precisam" para comprar e como elas podem ser coagidas, através da propaganda e do condicionamento psicológico para "precisar" de mais. O objetivo do capitalista é satisfazer *sua* necessidade de acumular o capital, e o resultado desse processo é a reprodução ampliada do trabalho assalariado e do capital (que não são exatamente "necessidades humanas").

A mercadoria produzida pelo trabalhador é trocada pelo capitalista por uma específica quantidade de dinheiro. A mercadoria é um *valor* que se troca por um *valor* equivalente. Em outras palavras o trabalho (passado e presente) materializado no produto pode existir sob duas formas distintas e equivalentes, mercadoria e dinheiro, ou no que é comum a ambos, *valor*. Isso não significa que valor é trabalho. Valor é uma *forma* social de trabalho reificado (coisificado) na sociedade capitalista.

Sob o capitalismo, as relações sociais não são estabelecidas diretamente; elas são estabelecidas através do valor. A atividade cotidiana não é trocada diretamente; ela é trocada *sob a forma de valor*. Conseqüentemente, o que acontece com a atividade sob o capitalismo não pode ser descrito observando a atividade em si mesma, mas apenas seguindo as metamorfoses do valor.

Quando a atividade das pessoas toma a forma de *trabalho* (atividade alienada), torna-se possível comprá-la, porque adquire a forma de valor. Em outras palavras, o trabalho pode ser trocado por uma quantidade de dinheiro "equivalente" (salário). A alienação deliberada da atividade, que é percebida como necessária para a sobrevivência pelos membros da sociedade capitalista, reproduz a forma capitalista na qual a alienação é necessária para a sobrevivência. Porque a atividade tem a forma de valor, os produtos dessa atividade devem também assumir a forma de valor: eles devem ser cambiáveis por dinheiro. É óbvio que, se os produtos da atividade humana não assumem a forma de valor, mas a de objetos úteis à disposição da sociedade, então eles permaneceriam nas fábricas ou iriam ser pegos de graça pelos membros da

sociedade quando a necessidade surgisse; neste caso, o dinheiro não teria *valor* e a atividade não poderia ser *vendida* por uma quantidade de dinheiro "equivalente". A atividade não poderia ser alienada. Conseqüentemente, assim que atividade assume a forma de valor, os produtos dessa atividade assumem a forma de mercadoria e a reprodução da vida cotidiana toma lugar através das mudanças ou metamorfoses do valor.

O capitalista vende os produtos do trabalho no mercado; ele os troca por uma equivalente quantidade de dinheiro; ele realiza um determinado valor. A magnitude específica desse valor num mercado particular é o *preço* dessas mercadorias. Como o próprio capital, o preço se move num mundo maravilhoso que consiste inteiramente de objetos; os objetos têm relações humanas uns com os outros e são vivos; transformam-se uns aos outros, comunicam-se uns com os outros, eles se casam e têm filhos. E é claro, é somente através desses inteligentes, poderosos e criativos objetos que as pessoas podem ser felizes na sociedade capitalista.

A magnitude do valor - ou seja, do preço da mercadoria, a quantidade de dinheiro pela qual é trocada - não é determinada pelas coisas mas pela atividade diária das pessoas. Procura e oferta, concorrência perfeita e imperfeita nada mais são do que formas sociais de produtos e atividades na sociedade capitalista; elas não têm vida própria. O fato de aquela atividade ser alienada, de que o tempo de trabalho é vendido por uma quantidade específica de dinheiro, de que isso possui certo valor tem algumas conseqüências para a magnitude do valor dos produtos daquele trabalho. O valor das mercadorias vendidas deve ser *no mínimo* igual ao do tempo de trabalho que nelas foi incorporado. Isto é aplicável tanto à firma capitalista como à sociedade. Se o valor das mercadorias vendidas pelo capitalista individual fosse menor do que o valor do tempo de trabalho nelas, a firma logo iria à falência. Socialmente, se o valor das mercadorias produzidas for menor do que o valor investido em sua produção, a força de trabalho não consegue reproduzir-se, nem tampouco reproduzir os capitalistas. Todavia, se o valor das mercadorias for igual ao do tempo investido na sua produção, os trabalhadores reproduzem meramente a si

mesmos e a sociedade já não seria uma sociedade capitalista; sua atividade poderia consistir em produção de mercadorias mas não seria uma produção capitalista de mercadorias.

Para o trabalho criar capital, o valor dos produtos de trabalho devem ser maiores do que o valor do trabalho. Em outras palavras, a força de trabalho deve produzir um *sobreproduto*, uma quantidade de bens que ela não consome e esse sobreproduto deve ser transformado em sobrevalor ou *mais-valor*, uma forma de valor que não é apropriada pelos trabalhadores como salários, mas pelos capitalistas como lucro. Posteriormente, o valor dos produtos do trabalho deve ser ainda maior, porque o trabalho vivo não é a única espécie de trabalho materializado neles. No processo de produção, os trabalhadores gastam sua própria energia, mas também utilizam o trabalho morto, estocado sob a forma de instrumentos, e transformam matérias-primas nas quais foi dispendido um trabalho prévio.

Isso leva a um estranho resultado: o valor dos produtos do trabalhador e o valor de seu salário são de magnitudes diferentes, ou seja, que a quantidade de dinheiro recebida pelo capitalista quando vende as mercadorias produzidas por seus trabalhadores empregados é diferente da quantidade que ele paga aos trabalhadores. Esta diferença não é explicada pelo fato de que os materiais usados e ferramentas devem ser pagos. Se o valor de uma mercadoria vendida fosse igual ao valor de um trabalho vivo e os instrumentos, não haveria lugar para os capitalistas. O fato é que a diferença entre essas duas magnitudes deve ser grande o bastante para sustentar a classe capitalista - não apenas os indivíduos, mas também a atividade específica que estes indivíduos estão engajados, ou seja, a compra da força de trabalho. A diferença entre a venda total dos produtos e o valor do trabalho gasto em sua produção é o mais-valor, a essência do capital.

Para desvendar a origem do mais-valor é necessário examinar porque o valor do trabalho é menor do que o valor das mercadorias produzidas por ele. A atividade alienada do trabalhador transforma materiais com a ajuda de instrumentos e produz certa quantidade de mercadorias. Entretanto, quando essas mercadorias são

vendas e os materiais e instrumentos usados foram ressarcidos, os trabalhadores não recebem o valor remanescente como salários; a eles é dado menos. Em outras palavras, durante o dia de trabalho, os trabalhadores exercem uma certa quantidade de trabalho não pago, *trabalho forçado*, pelo qual eles não recebem o equivalente.

Esse trabalho não pago, esse trabalho forçado é outra "condição de sobrevivência" para a sociedade capitalista. Entretanto, como a alienação, essa condição não é imposta pela natureza, mas pelas pessoas, por suas atividades cotidianas. Antes da existência de sindicatos, o trabalhador individual aceitava qualquer trabalho forçado, pois a rejeição do trabalho implicaria que outros trabalhadores o aceitariam, e o trabalhador individual não receberia salário. Os trabalhadores competiam uns com os outros pelos salários oferecidos pelos capitalistas; se um trabalhador desistia do emprego por considerar o salário muito baixo, um trabalhador desempregado não via a hora de substituí-lo, porque para o desempregado um salário baixo é melhor do que salário nenhum. Essa competição entre trabalhadores é chamada de "trabalho livre" pelos capitalistas, que fazem grandes sacrifícios para manter essa liberdade dos trabalhadores, uma vez que foi precisamente essa liberdade que preservou o mais-valor do capitalista e tornou-lhe possível acumular capital. Não é por vontade própria que o trabalhador produz mais mercadorias do que é pago para isso. Seu desejo é ganhar um salário o mais alto possível. Entretanto, a existência de trabalhadores desempregados, que não ganham salário algum, e cuja concepção de um salário alto era conseqüentemente mais modesta do que a de um trabalhador empregado, fez com que fosse possível para o capitalista empregar trabalho por um salário mais baixo. De fato, a existência de trabalhadores desempregados permite ao capitalista pagar o salário mais baixo que os trabalhadores estivessem dispostos a receber para trabalhar. Portanto, o resultado da atividade diária coletiva dos trabalhadores, cada um lutando individualmente pelo maior salário possível, foi baixar o salário de todos. O efeito da competição dos trabalhadores, do cada um por si e contra todos os outros, foi que cada um ganhou o mínimo possível, e o capitalista extraiu o máximo de mais-valor possível.

A prática diária de todos anula os objetivos de cada um. Mas os trabalhadores não sabem que sua situação resulta de sua atitude diária; suas próprias atividades não são transparentes para eles. Para os trabalhadores, o salário baixo parece ser uma simples parte natural da vida, como a doença e a morte, e a redução do salário uma catástrofe natural, como uma enchente ou um inverno intenso. As críticas de socialistas e as análises de Marx, assim como o aumento do desenvolvimento industrial que liberou mais tempo para reflexão, retiraram alguns dos véus e fez com que os trabalhadores enxergassem além de suas atividades. Entretanto, na Europa Ocidental e nos EUA, os trabalhadores não repudiaram a forma capitalista da vida cotidiana; eles formaram sindicatos. E em condições materiais diferentes, na Rússia e na Europa Oriental, os trabalhadores substituíram a burguesia por um estado burocrático que compra trabalho alienado e acumula Capital em nome de Marx.

Com os sindicatos, a vida cotidiana é semelhante ao que era sem eles. Na verdade, é quase igual. A vida cotidiana continua a consistir em trabalho (atividade alienada) forçado e não pago. O trabalhador sindicalizado não mais negocia os termos de sua alienação; funcionários do sindicato fazem isso por ele. Os termos pelos quais a atividade do trabalhador é alienada não são mais guiados pela necessidade individual do trabalhador de aceitar o que é possível. Agora, os trabalhadores são guiados pela necessidade burocrática do sindicato de manter sua posição como um intermediário entre os vendedores e compradores de trabalho.

Com ou sem sindicatos, o mais-valor não é um produto da natureza ou do capital; é criada pela atividade cotidiana das pessoas. No desempenho de suas atividades cotidianas, as pessoas não estão somente dispostas a alienar essas atividades, elas também estão dispostas a reproduzir as condições em que são forçadas a alienar suas atividades, reproduzir Capital e, portanto, o poder do Capital para comprar trabalho. Isto não é porque eles não saibam "qual é a alternativa". Uma pessoa que é incapacitada por indigestão crônica porque come muita gordura não continua comendo gordura porque não sabe "qual é a alternativa". Ou ela prefere ser

incapaz de desistir da gordura ou não é claro para ela que seu consumo diário de gordura causa sua incapacidade. E se seu doutor, pastor, professor e político diz à ela, primeiro, que a gordura é o que a mantém viva, e segundo, que eles já fazem tudo que ela faria se ela estivesse bem, então não surpreende que sua atividade não seja transparente para ela e que ela não se esforce para fazê-la transparente.

A produção de mais-valor é uma questão de sobrevivência, não para a população, mas para o sistema capitalista. O mais-valor é a porção do valor das mercadorias produzidas pelo trabalho que não retorna aos trabalhadores. Pode ser expressa em mercadorias ou em dinheiro (exatamente como o Capital pode ser expresso como quantidade de mercadorias ou de dinheiro), mas isso não altera o fato de que é uma expressão para o trabalho materializado que é estocado numa dada quantidade de produtos. Desde que os produtos podem ser trocados por uma "equivalente" quantidade de dinheiro, o dinheiro representa o valor dos produtos. O dinheiro pode, de volta, ser trocado por outra quantidade de produtos de valor "equivalente". O conjunto dessas trocas, que ocorrem simultaneamente na vida cotidiana capitalista, constitui o processo capitalista de circulação. É assim que a metamorfose da mais-valor em Capital acontece.

A porção de valor que não retorna ao trabalhador, ou seja, o mais-valor, permite a existência do capitalista, e também lhe permite fazer muito mais do que simplesmente existir. O capitalista investe uma porção do mais-valor; ele emprega novos trabalhadores e compra novos meios de produção; ele expande seu domínio. Isso significa que o *capitalista acumula novo trabalho*, ambos na forma de trabalho vivo que ele emprega e do trabalho passado (pago e não pago), que é estocado nos materiais e máquinas que compra.

A classe capitalista como um todo acumula o mais-valor do trabalho da sociedade, mas esse processo ocorre numa escala social e conseqüentemente não pode ser visto se observarmos apenas as atividades de um capitalista. Cabe lembrar que os produtos comprados por um capitalista como instrumentos têm as mesmas características dos produtos que ele vende. Um capitalista vende instrumentos para

outro capitalista por uma dada quantidade de valor, e apenas uma parte desse valor é devolvido aos trabalhadores como salários, a parte restante é mais-valor, com a qual o primeiro capitalista compra novos instrumentos e trabalho. O segundo capitalista compra os instrumentos por um dado valor, o que significa que ele paga pela quantidade total de trabalho extorquida pelo primeiro capitalista, tanto o trabalho pago quanto o trabalho não pago. Isso significa que os instrumentos acumulados pelo segundo capitalista contém o trabalho não pago extorquido pelo primeiro. O segundo capitalista, de volta, vende seus produtos por um dado valor e devolve apenas uma porção de seu valor a seus trabalhadores; ele usa o restante para novos instrumentos de trabalho.

Se todo o processo fosse comprimido num único período de tempo, e se todos os capitalistas fossem agregados em um, seria visto que o valor com o qual o capitalista adquire novos instrumentos e trabalho é igual ao valor dos produtos que ele não retornou aos produtores. Esse trabalho acumulado em mais-valor é *capital*.

Nos termos da sociedade capitalista como um todo, o Capital total é igual à quantidade de trabalho não pago efetuado por inumeráveis gerações de seres humanos, cujas vidas consistiram na alienação diária de sua atividade. Em outras palavras, o Capital para o qual os homens vendem seus dias de vida, é o produto da atividade vendida de homens, e é reproduzido e expandido sempre que um homem vende outro dia de trabalho, a cada momento que ele decide continuar vivendo na forma capitalista da vida cotidiana.

Feitas estas considerações mais detidas acerca do processo de alienação produzido pelo capitalismo espetacular, dispomos das bases para apontarmos o trato feito pelos situacionistas e por Vaneigem, em especial, na atualização da crítica da alienação num sentido todo peculiar, pois que se defronta com os setores hegemônicos da “esquerda socialista” e por não fazer concessões a humanismos que no fundo só corroboram a manutenção desta sociedade despedaçada.

3 EM DEFESA DA VIDA

3.1 A forma-mercadoria da vida espetacular

A dominação da sobrevivência sobre a vida, como cânone absoluto de uma modalidade de sociabilidade que “se resume ao espírito cego duma economia esgotada por ter esgotado o homem”, esvaziou substantivamente de sentido a própria natureza da busca pelo autêntico em contraposição ao inautêntico. Assim, a forma-mercadoria como pêndulo de estruturação da forma de individualização no mundo, tornando todas as qualidades em não-qualidades, apenas poderia ter transformado os homens viventes em “gentes sem qualidades”.

O embotamento da individualização à forma-mercadoria de portadores ou guardiões de coisas, portanto, deprecia de maneira fantástica a existência do vivente ao câmbio sempre crescente e hostil de necessidades cada vez mais distantes e antagônicas à formação de escolhas e da fruição autêntica da própria vida. Por isso, pode-se dizer que num mundo dominado pela forma-mercadoria espetacular, a personalidade do indivíduo singular fora totalmente suprimida, pois os viventes reduzidos a guardiões indistintos de valores produzidos pela lógica do *estranhamento em estado puro*, em nada comportaria o florescimento de uma vida plena de sentido, isto é:

A supressão da personalidade acompanha fatalmente as condições da existência submetida às normas espetaculares – cada vez mais afastada da possibilidade de conhecer experiências autênticas e, por isso, de descobrir preferências individuais. Paradoxalmente, o indivíduo deve desdizer-se sempre, se desejar receber dessa sociedade um mínimo de consideração. Essa exigência postula uma fidelidade sempre cambiante, uma série de adesões constantemente decepcionantes, a produtos ilusórios. Trata-se de correr atrás da inflação dos sinais depreciativos da vida. A droga ajuda a pessoa a se conformar com essa organização das coisas; a loucura ajuda a evitá-la (Debord, 1997, p.191).

Todavia, “a supressão da personalidade” em função de uma “existência submetida às normas espetaculares” exige da crítica não-espetacular uma aproximação com a categoria fundante do complexo de crítica total às totalizações

invertidas da dominação do capital, a saber, a categoria do espetáculo. Assim, o espetáculo representa o “grau zero” da alienação do vivido, através de representações reificadas da vida. Senão vejamos a partir de algumas passagens sobrepostas:

Toda a vida das sociedades nas quais reinam as modernas condições de produção se apresenta como uma imensa acumulação de *espetáculos*. Tudo o que era vivido diretamente tornou-se uma representação.

As imagens que se destacaram de cada aspecto da vida fundem-se num fluxo comum, no qual a unidade dessa mesma vida já não pode ser restabelecida. A realidade considerada *parcialmente* apresenta-se em sua própria unidade geral como um pseudomundo *à parte*, objeto de mera contemplação. A especialização das imagens do mundo se realiza no mundo da imagem autonomizada, no qual o mentiroso mentiu para si mesmo. O espetáculo em geral, como inversão concreta da vida, é o movimento autônomo do não-vivo.

O espetáculo apresenta-se ao mesmo tempo como a própria sociedade, como uma parte da sociedade e como *instrumento de unificação*. Como parte da sociedade, ele é expressamente o setor que concentra todo o olhar e toda a consciência. Pelo fato de esse setor estar *separado*, ele é o lugar do olhar iludido e da falsa consciência; a unificação que realiza é tão-somente a linguagem oficial da separação generalizada.

O espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediada por imagens (Debord, 1997, p.13-14).

O que temos que perceber aqui, através destas instigantes passagens vulcânicas de Guy Debord, é justamente a natureza substantiva da sociedade produtora do valor-mercadoria. O espetáculo não é a técnica absoluta ou a imagem absoluta do existente, mas, ao contrário, “é uma visão de mundo que se objetivou” (Debord, 1997, p.14). O espetáculo é a objetivação da produção de mercadorias na sociedade capitalista existente, mas no sentido da continuidade da exploração do trabalho humano pelo despotismo do capital e, ao mesmo tempo, de uma despossessão do tempo realmente vivido, pois são as representações do vivido que agora tomam de assalto a própria organização do vivido.

Então, como o espetáculo objetiva-se pela alienação do vivido, a vida *parcialmente* vivida reproduz-se pela imagem dela mesma, muito embora destacada de sua parcialidade para um “fluxo comum” de imagens reificadoras que impedem que a própria unidade da própria vida do vivente possa ser reestabelecida. Isto é, a autonomização da vida *parcialmente* vivida que adquire um “fluxo comum”, cumpre

a tarefa histórica de *dominação permanente* através da instituição da impossibilidade de restituição da unidade da vida realmente vivida.

A *grandeza* da primazia do espetáculo reproduz a *miséria* do descentramento da vida, afinal a própria vida vivida passa a ser vivida mediante contemplação pelos viventes representados pela “imagem autonomizada”. O mundo do espetáculo torna-se o mundo em si e o mundo vivido torna-se o pseudomundo, objeto de contemplação, materializando a inversão total da vida, em que a dominância se dá pelo “movimento autônomo do não-vivo”, como sugere Debord.

Todavia, o espetáculo se apresenta como a síntese total da sociedade, ao mesmo tempo como uma parte dela e como mediação para sua unificação. Arroga-se o direito absoluto de garantir a universalidade da vida separada, através da universalidade da imagem da separação generalizada. Pode-se perceber que a universalidade da vida separada se dá pela universalidade da imagem da vida separada.

O espetáculo é, por assim dizer, o modelo da forma dominante da produção e da vida modernas, pois ele se mostra como o próprio sentido da existência e das aspirações individuais, ocupando a vida *na* produção e a vida *fora* da produção moderna como a *presença permanente* da reificação do vivido e, nesse sentido, como desvalorização da vida pela *manutenção perpétua* de uma vida inteiramente voltada para o sacio da sobrevivência. O espetáculo é a norma e o desvio de si:

A própria separação faz parte da unidade do mundo, da prática social global que cindiu em realidade e em imagem. A prática social, diante da qual se coloca o espetáculo autônomo, é também a totalidade real que contém o espetáculo. Mas a cisão dessa totalidade a mutila a ponto de fazer parecer que o espetáculo é seu objetivo. A linguagem do espetáculo é constituída de *sinais* da produção reinante, que são ao mesmo tempo a finalidade última dessa produção (Debord, 1997, p. 15).

A inculcação do espetáculo como o objetivo originário da vida realmente vivida satisfaz apenas os interesses do espetáculo em desdobrar a realidade e a imagem um no outro. Isto é, a inversão da vida como *confusão generalizada* alcança sua potência quando a *realidade vive na imagem* e a *imagem vive na realidade*. Aqui

a desrealização da vida dispõe de sua negação da vontade de viver vivendo, pois a autonomia do espetáculo anula toda possibilidade da vida vivida como autonomia da vida autêntica. Não se trata, ademais, da alienação unilateral da realidade, mas de uma espécie de alienação recíproca, que faz tanto da realidade como da imagem mediações alienadas da alienação total efetivada pela universalidade do espetáculo, a saber:

Não é possível fazer uma oposição abstrata entre o espetáculo e a atividade social efetiva: esse desdobramento também é desdobrado. O espetáculo que inverte o real é efetivamente um produto. Ao mesmo tempo, a realidade vivida é materialmente invadida pela contemplação do espetáculo e retoma em si a ordem espetacular à qual adere de forma positiva. A realidade objetiva está presente dos dois lados. Assim estabelecida, cada noção só se fundamenta em sua passagem para o oposto: a realidade surge no espetáculo, e o espetáculo é real. Essa alienação recíproca é a essência e a base da sociedade existente (Debord, 1997, p.15).

Se a *realidade vive na imagem* e a *imagem vive na realidade*, o que de fato é real e o que de fato é imagem? Trata-se, sem dúvida, da tentativa de captura da verdade na vida vivida ou mesmo representada. Segundo Debord (1997, p.16), numa fórmula surpreendentemente magistral, “no mundo *realmente invertido*, a verdade é um momento do que é falso”. Na tese 10 de sua *A sociedade do espetáculo*, Guy Debord (1997, p.16) explicita a vontade de verdade do espetáculo como organização aparente da aparência da imagem da separação:

O conceito de espetáculo unifica e explica uma grande diversidade de fenômenos aparentes. Suas diversidades e contrastes são as aparências dessa aparência organizada socialmente, que deve ser reconhecida em sua verdade geral. Considerado de acordo com seus próprios termos, o espetáculo é a afirmação da aparência e a afirmação de toda vida humana – isto é, social – como simples aparência. Mas a crítica que atinge a verdade do espetáculo o descobre como *negação* visível da vida; como negação da vida que *se tornou visível* (Debord, 1997, p.16).

O que torna o espetáculo ideologicamente potente e pretensamente indiscutível é que o mesmo institui aquilo que Debord denomina de “monopólio da aparência”, isto é, “o que aparece é bom, o que é bom aparece”. Assim, ao que parece, o espetáculo significa a instituição permanente do reino da passividade, sobretudo quando o vivido satisfaz-se através da mediação absoluta do aparente como o horizonte de expectativas dos indivíduos singulares.

Os indivíduos singulares que realmente vivem são dominados pela economia antes mesmo que o espetáculo os domine totalmente. Isto se objetiva através da *dominação permanente* das “imagens-objetos” sobre o vivo que tem no espetáculo a sua forma-conteúdo mais que acabada. A economia que produz “imagens-objetos” se auto-reproduz de maneira ampliada numa escala exponencial cada vez mais crescente. “É o reflexo fiel da produção das coisas, e a objetivação infiel dos produtores” (Debord, 1997, p.18).

Como todo o complexo de dominação regido pelo “monopólio da aparência” marca a forma-conteúdo da sociedade do espetáculo, sua grandeza se dá justamente por aquilo que ela não é, pois se trata de um complexo de dominação bastante eficaz na instituição dos mecanismos de repressão do vivido, em que estabelece sensivelmente uma inversão do sentido da vida, transformando o não-sentido da aparência laudatória em si mesma no sentido absoluto do vivido. Por isto, a *ontologia negativa* do capitalismo se desenvolve por saltos e mutações substantivas na forma-conteúdo dos mecanismos ideativo-ideológicos de manutenção do capitalismo como “ainda mais capitalismo”. Na sociedade do espetáculo, portanto, o império da dominação permanente se perfaz pela dominância do parecer, como objetivação da não-existência como a vitalidade última do não-sentido de uma vida vivida em função da reprodução da realidade e de um conjunto de imagens do aparente vivido como a vitória da reificação das coisas dominadas pelas imagens do parecer.

A primeira fase da dominação da economia sobre a vida social acarretou, no modo de definir toda realização humana, uma evidente degradação do *ser* para o *ter*. A fase atual, em que a vida social está totalmente tomada pelos resultados acumulados da economia, leva a um deslizamento generalizado do *ter* para o *parecer*, do qual todo “ter” efetivo deve extrair seu prestígio imediato e sua função última. Ao mesmo tempo, toda realidade individual tornou-se social, diretamente dependente da força, moldada por ela. Só lhe é permitido aparecer naquilo que ela *não é* (Debord, 1997, p.18).

Ora, caso a teia da sociabilidade na sociedade do espetáculo seja mediada pelo complexo do “monopólio da aparência”, pelo império do parecer como imagem autonomizada do vivido, o espetáculo organiza-se politicamente pelo estado

espetacular e economicamente pela forma-mercadoria espetacular. Duas modalidades de efetivação da dominação que separa os indivíduos singulares que vivem realmente para manterem uma unidade aparente da passividade e da reificação dos mesmos. Assim, o espetáculo é tirânico por excelência, pois é o discurso sobre a realidade e é a realidade do discurso, a cisão da vida e unidade da não-vida, o parcelamento da autonomia individual e a unificação da dominância de classe sobre o indivíduo passivizado pelas coreografias do *parecer*. Pois bem:

O espetáculo é o discurso ininterrupto que a ordem atual faz a respeito de si mesma, seu monólogo laudatório. É o auto-retrato do poder na época de sua gestão totalitária das condições de existência. A aparência fetichista de pura objetividade nas relações espetaculares esconde o seu caráter de relação entre homens e classes: parece que uma segunda natureza domina, com leis fatais, o meio em que vivemos. Mas o espetáculo não é o produto necessário do desenvolvimento técnico, visto com desenvolvimento *natural*. Ao contrário, a sociedade do espetáculo é a forma que escolhe seu próprio conteúdo técnico. Se o espetáculo, tomado sob o aspecto restrito dos “meios de comunicação de massa”, que são sua manifestação superficial mais esmagadora, dá a impressão de invadir a sociedade como simples instrumentação, tal instrumentação nada tem de neutra: ela convém ao automovimento total da sociedade. Se as necessidades sociais da época na qual se desenvolvem essas técnicas só podem encontrar satisfação com sua mediação, se a administração dessa sociedade e qualquer contato entre os homens só se podem exercer por intermédio dessa força de comunicação instantânea, é porque essa “comunicação” é essencialmente *unilateral*; sua concentração equivale a acumular nas mãos da administração do sistema os meios que lhe permitem prosseguir nessa precisa administração. A cisão generalizada do espetáculo é inseparável do *Estado* moderno, isto é, da forma geral da cisão na sociedade, produto da divisão do trabalho social e órgão da dominação de classe (Debord, 1997, p. 20-21).

Com efeito, o espetáculo como “auto-retrato do poder na época de sua gestão totalitária das condições de existência” aprofunda o aspecto da separação generalizada que, por sua vez, agudiza a preponderância da não-vida sobre a vida em si mesma. Toda a pobreza do “ser” dominado pelo binômio “parecer-ter”, subsumido o último pelo primeiro, muito embora submetido à produção estranhada de “imagens-objetos”, institui um sentido invertido da paralização do tempo, de cristalização das mudanças e de hipostasiamento da viva na não-vida da sobrevivência. A anulação do *possível autêntico* e a permissível garantia de abertura às possibilidades do *poder fazer* dentro dos limites absolutos do espetáculo, por um

lado, sentenciam qualquer esperança ao vivente da existência da vida autêntica, pois no interior do complexo do espetáculo integrado, todas as formas de sociabilidade na forma-espetáculo são hostis à reprodução da vida não-danificada:

A separação é o alfa e o ômega do espetáculo. A institucionalização da divisão social do trabalho e a formação de classes tinham construído uma primeira contemplação sagrada, a ordem mítica de que todo poder se cerca desde a origem. O sagrado justificou o ordenamento cósmico e ontológico que correspondia aos interesses dos senhores, explicou e embelezou o que a sociedade não podia fazer. Todo poder separado foi, portanto, espetacular, mas a adesão de todos a tal imagem imóvel significava apenas o reconhecimento comum, na pobreza, de um prolongamento imaginário da atividade social real, ainda amplamente percebida como condição unitária. Já o espetáculo moderno expressa o que a sociedade pode fazer, mas nessa expressão o permitido opõe-se de todo ao possível. O espetáculo é a conservação da inconsciência na mudança prática das condições de existência. Ele é seu próprio produto, e foi ele quem determinou as regras: é um pseudo-sagrado. Mostra o que ele é o poder separado desenvolvendo-se em si mesmo, no crescimento da produtividade por meio do refinamento incessante da divisão do trabalho em gestos parcelares, dominados pelo movimento independente das máquinas; e trabalhando para um mercado cada vez mais ampliado. Toda comunidade e todo senso crítico dissolveram-se ao longo desse movimento, no qual as forças que conseguiram crescer ao se separar ainda não se encontraram (Debord, 1997, p.21-22).

Destarte, “o espetáculo é a conservação da inconsciência na mudança prática das condições de existência”, pois “o mundo presente e ausente que o espetáculo *faz ver* é o mundo da mercadoria dominando tudo o que é vivido” (Debord, 1997, p.28). Então, esta perspectiva de dominação do vivido mediante a paralização do mundo através da reprodução da produção generalizada das “imagens-objetos” é um movimento que faz efetivar o afastamento dos homens entre si e os mesmos daquilo que produzem socialmente. Uma espécie de inconsciente não-freudiano (“a alienação do expectador em favor do objeto contemplado se expressa assim: quanto mais ele contempla, menos vive”) estrutura a máquina espetacular de moer a potência da vida autêntica, pois aqui a *ontologia negativa* dos impulsos vitais se dá pelo afastamento genérico de tudo à medida em que os indivíduos singulares se *afirmam* como associados ao complexo do espetáculo, como consumidores-expectadores de imagens e produtores-expectadores de “imagens-objetos”. A negação da vida é inversamente proporcional à afirmação do espetáculo, a saber, “o *sucesso*

dessa produção, sua abundância, volta para o produtor como *abundância da despossessão*” (Debord, 1997, p.24).

O modo de generalização do estranhamento, que faz do indivíduo singular um trabalhador abstrato tornado trabalhador-expectador, torna o seu próprio mundo estranho a ele mesmo. Como se encontra alienado da sua produção e alienado da própria vida social que apenas é *sobrevivente*, o seu mal-estar no mundo como isolado, expressa apenas o poder efetivo da *universalidade negativa* da condição separada de todos que sobrevivem no mundo do espetáculo. Assim, “o que liga os espectadores é apenas uma ligação irreversível com o próprio centro que os mantém isolados. O espetáculo reúne o separado, mas o reúne *como separado*” (Debord, 1997, p.23).

O esforço de resistência prático-sensível da vida perfaz-se pela necessidade da resistência onto-teórica das mistificações e falsificações ideológicas que invertem o estar-no-mundo. A dominância da aparência pela forma-mercadoria e pela forma-espetáculo que a encerra, entretanto, exige uma caracterização onto-teórica capaz de capturar o movimento efetivo do *estranhamento em estado puro* que o atual estágio da sociedade do espetáculo alarga em todas as direções.

A defesa da vida distingue-se da apologia do vivido reificado, imerso na cadeia complexa da dominação permanente e da paralisação do tempo histórico que a sociedade do espetáculo pretensamente se lança. A aposta do *eterno presente* que o espetáculo reificado produz em suas fábricas de produção da *aparência em estado puro* é uma sanha todo poderosa do despotismo do espetáculo como reino da economia que domina a totalidade dos ritmos das sociedades, isto é, como uma espécie de boas-vindas a síntese precária da escravidão da não-vida que a forma-mercadoria-espetáculo laudatoriamente impõe em escala verdadeiramente global.

3.2 A vida-forma dos delírios e das paixões ou em defesa da vida

O imperativo da forma-mercadoria regulando, mediando e submetendo a vida à sobrevivência ampliada distancia-se profundamente da possibilidade de uma

vida autêntica. Nada mais espantoso do que o próprio ideal de felicidade estar sendo usado pela forma-espetáculo para acumulação ampliada de frustrações substantivas. Assim, através da falsidade ilusória da liberdade, como livre-arbítrio sem arbítrio efetivo, a forma-espetáculo faz constantemente “a promessa falaciosa duma felicidade imediata, pagável em prestações” (Vaneigem, 1999, p.25). Quando se observa as propagandas de condomínios privativos ou mesmo na venalidade do proto-lazer no capitalismo espetacular, as palavras de ordem do “vazio colorido” que objetivam seduzir seus fiéis clientes da pobreza cambiante adotam peremptoriamente a “garantia sem garantias” da felicidade.

A própria delimitação do tempo passa a ser um fator pendular na organização dos preços, pois a raridade é contraposta a superabundância de tal maneira que a avaliação da mercadoria se sustenta em torno e nunca para além da binariedade cega entre raridade e superabundância. Assim, o preço de custo das coisas em si mesmas tende a cair em escala ampliada, bem como a própria qualidade dos produtos postos nas prateleiras, isto é, a forma-mercadoria da vida, por exemplo, em todas as suas possíveis variações, possuem indelével característica de redução dos custos de produção e, ao mesmo passo, a sua própria qualidade que fora posta à prova nas prateleiras dos supermercados espetaculares.

Quanto mais a mercadoria perdia a sua utilização útil e se degradava em engenhocas e sucedâneos, mais o embuste e a vigarice reclamavam o apoio duma ciência da encenação e do condicionamento, em que os conjugados artificios da moda, da fatuidade e das necessidades pré-fabricadas davam mais atractivos à mentira do que à averiguação daquilo em que se escorava (Vaneigem, 1999, p.28).

Como não é o gosto e a genuína fruição que comandam o modelar dos indivíduos singulares na paisagem tomada pela forma-mercadoria, então, o quantitativo avassalando o qualitativo, o consumo de bens irrisórios quanto inúteis, cujos estímulos se dão pelo comando automático da *mentira espetacular em estado puro* (“marketing”), organizam a desvalorização da vida em função direta da valorização das coisas em si mesmas:

Consumir inutilidades lucrativas foi um incentivo a produzir o que de mais não podia vender-se. A disseminação de detritos apresentados em

embalagens prestigiosas favoreceu um sector terciário cuja função consistia em forjar o sucesso dessas coisas. O marketing e as técnicas de comunicação apoderam-se, no desenvolvimento econômico, duma parte tão importante que, afastando-se incessantemente do concreto, fizeram da realidade mercantil o lugar duma existência fictícia de onde a realidade vivida foi banida (Vaneigem, 1999, p.28).

Não se pode, todavia, dizer que a realidade mercantil é o lugar da concretude da vida, pois, como podemos sensivelmente perceber, a mesma não passaria de uma realidade fictícia donde a realidade vívida está fora, está banida, *outsider*. Da mesma maneira que um apelo quase messiânico que incita a todos a se metamorfosearem em consumidores de superfluidades, independente de suas reais e substantivas necessidades e carecimentos. Segundo Vaneigem (1999, p.28),

A indústria, o ensino, a agricultura ou os transportes colectivos vão para a sucata ao mesmo tempo que se dilata até às dimensões do planeta um sistema tecnicamente programado para convencer as multidões a renunciarem a tudo em prol dum mercado internacional que um dia lhes há-de trazer a salvação.

Um futuro sem presente se materializa nas prisões da forma-mercadoria que prolifera a produção-consumo de *inutilidades básicas* em todas as direções. O absolutismo das finanças e a matematização da própria vida sinalizam a curva descendente de mediocrização do ser dos homens mergulhados no “beco sem saída” do cálculo egoísta e do despotismo da mercantilidade. Entretanto, com a ampliação das necessidades forjadas pelo espetáculo se acentuam crescentemente em escala galáctica, pois, e diante do crescimento do desemprego flexível que marca as sociedades pós-modernas do capitalismo espetacular, o contrabando, a produção de mercadorias genéricas *made in China* etc., o roubo, o desvio à norma do consumismo bestializado pela ética da reciclagem e pelo desvio do uso originário da coisa em si mesma, pelo contrabando e pelo próprio crescimento do ódio as coisas puras, como hostis à capacidade de pagamento dos indivíduos cada vez mais precarizados, uma espécie de antinomia se materializa, sobretudo quando o capital do despossuído é justamente a apropriação indevida (uma certa malandragem...), segundo o uso protocolar em termos espetaculares, das coisas produzidas e a utilização política das

referidas apropriações contra o despotismo da aparência e de seu reino de “imagens-objetos”.

É óbvio que o *ethos* do trabalho fora tornado em mero sacrifício em função da sobrevivência ampliada. Seu lazer, os vícios que são fundamentais para a boa vida, o simples calendário que violenta a vida, enquadrando-a num “inferno sem fim” que torna a semana infinita, em seu ininterrupto voltar sempre para as segundas-feiras de labuta e de humilhação, mas tendo a mentira e não a violação como a forma *coercitiva sem coerção* da inculcação da não-vida como o bem supremo dos sobreviventes:

Produzir tornou-se uma mera função subalterna na hierarquia dos negócios. Ao aceder à grande distribuição, o trabalhador vestiu-se domingueiramente antes de perceber que a semana não tinha fim. Mas sendo certo que o azedume o voltou a apanhar à esquina duma existência inalterada, o seu comportamento alterou-se desde que a economia, para o guiar, passou a empregar a mentira mais do que a violência (Vaneigem, 1999, p.29-30).

A subsunção de todas as esferas da vida à tirania da forma-mercadoria e à mentira da forma-espetáculo fez do “estádio parasitário da economia” um campo de concentração de enclausuramento dos viventes-sobreviventes, num cálculo infinitesimal em que “o valor de uso tende para zero e o valor de troca para o absoluto” (Vaneigem, 1999, p.50). Com efeito, o homem economizado é a face viva e absoluta da desumanidade absoluta.

Que fazer?

A pergunta acima, formulada inicialmente por Lênin na primeira quadra do século das revoluções proto-proletárias do século 20, produz uma instigante tentativa de expressão das “reconversões”, abstraindo das qualidades humanas tudo o que é inumano, isto é, radicalizando a vida como fundamento onto-antropológico do viver sem barreiras ou mesmo entraves estruturais, pois “não nos basta sair duma economia desprovida de desejo para logo entrarmos numa economia do desejo”, mas muito distante disto, pois “a soberania do desejo não se conforma com nenhuma economia” (Vaneigem, 1999, p.77). Não basta modificar o modo de manutenção da

sobrevivência, assim ela permaneceria com outra forma, mas com seu conteúdo inumano inalterado, e sim extirpar completamente da sociabilidade autenticamente humana a própria existência da economia dos desejos ou dos desejos mediados pela economia do cálculo da rentabilidade da forma-espetáculo de acumulação privada de pseudo-realizações.

Nada de produção sustentável, consumismo crítico ou mesmo o estabelecimento de uma ética solidária num mercado sem cédulas monetárias, mas sim papéis solidários. Trata-se do agudizamento do ilusório parcelamento do mundo na separação consumada pela forma-espetáculo. Assim, servir a mercadoria para que ela permita-se se usada utilmente e de maneira sustentável pelo humano que ele ainda não é, nada mais expressa do que uma emancipação fictícia de um pseudo-homem dominado inteiramente pelo “preço justo” da economia dos desejos.

A vida não é competitiva, muito menos seus valores mais fundamentais. Assim, a vida como direito inalienável não é, está sendo no processo infinito de objetivação do ser e de apropriação do ser objetivado. Então, a vida como direito tem na vontade de viver “o desejo de todos os desejos”:

A vida não é um dado, mas um movimento, um devir sobre o qual cada um tem a capacidade de influir favoravelmente pelo poder e a consciência do que possui em si de mais vivo. Exigir o primado da vida não é abandoná-la à sua proliferação selvagem, é apreendê-la segundo uma perspectiva humana que recria. A vontade de viver é o desejo de todos os desejos (Vaneigem, 2003, p.34).

A antinomia da sobrevivência se concretiza quando para que a sobrevivência se reproduza, ela exige o sacrifício de cada um individualmente. Todavia, os deveres, como ideal ético da sociabilidade espetacular, são cumpridos mediante a exploração do homem pelo homem, enquanto os direitos são negados absolutamente, independente de terem no contrato social sua forma de reconhecimento tácita. Uma espécie de fusão espetacular se processa, pois o único direito-dever ao homem economizado está na reprodução de sua sobrevivência. Senão vejamos:

Nada entra num projecto de vida sem que envolva uma superação da sobrevivência, ou seja, da vida economizada. O direito de viver anula o

contrato social e existencial imposto em nome da sobrevivência da espécie e faz assentar o bem comum na felicidade dos indivíduos. À medida que a economia de exploração encontra o seu termo e a sua consumação no reino absoluto da mercadoria, o direito de viver torna-se também a única garantia da sobrevivência da terra e das suas espécies (Vaneigem, 2003, p.34-35).

A forma-mercadoria, por sua vez, impede que o prazer supremo do “homem sem amarras” seja estabelecido, pois, como podemos perceber ao longo da história, o prazer fora submetido aos mecanismos de repressão visíveis de cessão do corpo e da vontade de viver. O pagamento não-monetário das “violações” do corpo foram mediadas pelo “culpabilidade”, “infortúnio”, “arrependimento”, “culpa”, “doença”, “miséria”, como garantias necessárias e indispensáveis para que o prazer do corpo não pudesse ser alcançado pelos viventes.

Mais uma vez a superação da alienação generalizada apenas pode ser pensada concretamente caso a cisão profunda entre a vida singularizada e a genericidade humana for radicalmente superada, pois:

A arte de viver humanamente consistirá doravante em harmonizar os desejos individuais e colectivos segundo uma emulação criativa que postula que a felicidade de cada um implica a felicidade de todos. Não poderíamos ser felizes se houvesse alguém que não o fosse. Assim, trata-se menos de oferecer cações à adversidade do que fazer prevalecer um desejo unânime de felicidade (Vaneigem, 2003, p.35).

Por isto que o direito à vida não é, mas está sendo à medida que ele mesmo se efetiva na conquista, na luta, sendo que “a vida de uma só pessoa é a vida de todos” (Vaneigem, 2003, p.35). Este grau de consciência histórica que o ser dos homens alcançou e conquistou na sua penosa evolução descontínua possibilita que ele seja um ser criativo na consecução do autêntico, contra as terríveis barreiras que o culto e o reprimido lhe impõe.

Trata-se do sentido de afinação no mundo, afinação esta que volta-se contra toda forma de predação instituída pelas miseráveis modalidades de violação das possibilidades humanas em função da perpetuação das necessidades inumanas produzidas pela forma-espetáculo. Nesse sentido, uma ode à vida e um desprezo a todo mecanismo de predação e, portanto, de culto da morte se faz exigente:

Os direitos de viver excluem os direitos que a morte se arvorou até agora ao perpetuar o espírito de fatalidade e a resignação às leis da pretensa “necessidade”. Não há liberdade de oprimir, de martirizar, de matar, de maltratar, de condenar à fome, de coagir, de subornar, de desprezar, de julgar, de destruir... (Vaneigem, 2003, p.36).

Uma vida pautada na centralidade da realização dos desejos, numa espécie de consciência de si e do mundo, é o objetivo da vida liberta dos constrangimentos estruturais que impedem que a singularidade autêntica possa se materializar. Não há garantias para o exercício do gozo de si, pela busca dos desejos desconhecidos, do impossível e do infinito como horizonte sem fronteiras da realização individual, mas de todos ao mesmo passo, da boa vida.

A maldição do trabalho abstrato que submete os desejos numa economia parasitária dos desejos mediados pelo *dinheiro em estado puro*, nada pode solucionar os entraves fundantes que constroem a realização da vida. Assim, o corpo e o espírito, como *totalidades desejanter*, buscam superar positivamente os “caminhos do medo” e as abstratas “impotências de realização” pelo voluntarismo da poética da existência da vida vivida realmente. São os eventos de 1968 que instituíram a premissa onto-prática de que “nada é impossível”.

O desejo como possibilidade aberta e infinita é o desejo de poder:

O desejo do tudo não é a raiva de tudo possuir, que se anula uma vez atingido o apogeu do seu poder. É a vontade de ultrapassarmos os limites, de progredirmos sem descanso, atormentarmos pela dúvida e espicaçados por um impulso irreprímível, por uma insaciável curiosidade como que vinda do mais longínquo e do mais profundo de nós mesmos. Como poderíamos não nos encontrar no limiar de possibilidades inauditas, nós que mal começamos a ultrapassar as barreiras para além das quais se estendem os territórios tidos por inúteis para o lucro e, por conseguinte, irreais? (Vaneigem, 2003, p.218).

São os territórios irreais para a sanha impiedosa da lucratividade inautêntica, da produção-consumo de superfluidades e do apodrecimento da potência do sacio, do gozo de si mesmo, da liberalização do corpo e das faculdades do espírito para a plenitude da vida vivida realmente o sentido dos desejos. Destarte, o projeto inacabado ao infinito das possibilidades despe-se da *vontade de poder* para

preencher o vazio vivido espetacularmente pela *vontade se viver*. Até onde? Distante demais para ir, para flutuar?

Se é verdade que se podem compor inúmeras melodias e sinfonias com oito notas naturais, aumentadas e diminuídas, ou seja, com vinte e quatro elementos de base, quanto não poderemos esperar de uma inteligência sensível melodiando a partir de todas as escalas da matéria viva? (Vaneigem, 2003, p.218).

O fluxo e influxo da matéria viva, melodiada pelo pêndulo experimental do *desejo em estado puro*, que não reconhece exterioridade estranhada que não a vida vivida, guiando seus impulsos, as paixões e os delírios, todos eles combinados numa *coreografia caótica* não diretiva do prazer do corpo e do espírito, cujo sentido está na objetivação da sensibilidade autêntica.

Ainda é possível viver? A vida é possível?

A superação da sobrevivência é o estímulo e a necessidade histórico-imanente da objetivação da vida como vida, apenas, sem deformações estranhadas, tampouco mediada pela forma-mercadoria e pela forma-espetáculo da não-vida e sim pela vida-forma dos paixões e dos delírios vividos.

4 EPÍLOGO: por uma Internacional do Gênero Humano

Apenas submetidos à sociedade do espetáculo é que as condições ontológicas da constituição de uma internacional do gênero humano estão postas. Pois, apenas no limite do irracionalismo do *espetáculo do espetáculo* o estado da técnica e os constrangimentos estruturais que forma-social desta economia parasitária possibilitam, pelo seu negativo-positivo, a dialética da passagem da forma-espetáculo para a forma-associada de vida.

A forma-associada de vida perpassa pela revolução radical da vida cotidiana como superação imanente e radical da razão ética das modalidades de neocapitalismo em moda nas pseudo-alternativas postas pelos romântico-idealistas. Não há “intercâmbio equitativo” nem mesmo uma “responsabilidade cidadã” (Vaneigem, 2000, p.199) que possa substituir de maneira irreversível o estado político, a razão mercantil e a lógica econômica como os vetores indispensáveis para que a desrealização da vida seja enfim superada por uma outra modalidade de cooperação social que se sustente na vida dos produtores associados em todos os sentidos, numa *economia deseconomizada* pela ética como valor universal da unidade do gênero humano.

A ruptura com a vida economizada por ter justamente economizado o homem é o programa do partido-inteiro de uma internacional do gênero humano. Nada da “frivolidade do cálculo financeiro”, “o cinismo da acumulação parasitária” ou mesmo o “despedaçamento das existências”, mas, por outro lado, a confiança mútua e ciosa de sua plenitude na consecução da felicidade individual como felicidade de todos, pois aqui o operativo da ruptura as alienação-estranhada é a síntese viva da vida inteiramente vivida não mais pelo embotamento do *homem em migalhas*, mas, como queria Lukács, do *homem inteiramente*.

Com a centralidade do vivente, temos a libertação do espírito das pressões e constrangimentos mesquinhos e restritos que o *espetáculo do espetáculo* impõe.

Assim, é possível que alienação do corpo, como corpo separado, possa, enfim, reencontrar-se com a matéria viva dos *desejos desejantes*.

A renúncia do mundo inumano destitui de si e dos outros o conforto das exigências naturalizadas da barbárie, da opressão e da *miséria em estado puro*. O dilúvio da desagregação dos valores e das hierarquias do espetáculo-integrado não possui como exigência o surgimento de proto-salvadores – seja o partido, o general ou o messias -, mas somente pode ser obra de almas esclarecidas e livres parcialmente da mentalidade separada e do espírito integrado a forma-espetáculo de “imagens-objetos” que nada possibilitam à sensibilidade prático-sensível dos viventes, mas, ofuscam e obliteram a própria necessidade genuína da percepção desconstrangida.

Em nada esta incorrigível necessidade satisfaz-se em torno de qualquer sacrifício, como a moral dos escravos ao despotismo da autoridade do poder das “imagens-objetos” sobre os viventes, mas vincula-se organicamente a vontade dos desejos autonomizados. Assim, a emancipação se efetiva quando o homem individual tenha absorvido inteiramente o homem genérico, como acumulação histórico-social das objetivações duradouras da humanidade ao longo do tempo histórico.

Um jogar-se ao impossível, às possibilidades desconhecidas, inesperadas, tomadas pela vontade de poder dos desejos no absoluto, como nossa necessidade imanente para que uma internacional da genericidade humana floresça:

Hoje queremos descobrir nossa própria humanidade, explorar o terreno de suas possibilidades insuspeitas, fortalecer nossa vontade de viver mediante uma vida enriquecida sem cessar nossos desejos. A radicalidade não é outra coisa. Sua aprendizagem, na qual o mundo da infância descobre a infância do mundo, possui bastante atrativo como para dispensar-se de toda forma ética (Vaneigem, 2000, p.203).

A arte de viver pautada na profundidade exponencial dos desejos deve recobrar-se violentamente para que as “armas do vivente” vençam impiedosamente as “armas da morte”, pois com a dominância do “partido do dinheiro” e do partido da morte” o único compromisso irretocável deverá se efetivar pela primazia da vida transbordada pela vida mesma. Imerso na perspectiva da predação, os homens viventes, por seu turno, devem desvencilhar-se do império do dinheiro, pois aqui

toda associação genérica somente pode assumir o caráter de uma “internacional mafiosa” (Vaneigem, 2000, p.207) da acumulação das frustrações do gênero humano cada vez mais embotado e reduzido à lógica da sobrevivência.

O direito à vida universalizado possibilita que a “razão mercantil” seja superada pela “inteligência sensível”, decrescendo as fontes da desrealização humana que submete a cada pulso do tempo histórico, com mais vigor substantivo, a mercantilização da existência e das próprias possibilidades da existência.

Nada do animal civilizado que aqui somos, mas de um homem sensível aos prazeres da vida vivida, que institui para si e para todos a necessidade da felicidade autêntica, pois:

A sensibilidade para o vivente é inevitável. O progresso humano a implica. O fim do século XX descobriu sua poesia no sentimento de uma vida que está sendo recriada sem cessar. Essa vida forma com a natureza um entorno afetivo na qual a criança, a mulher, a fauna, a flora, a paisagem formam o labirinto da vida cotidiana, as aventuras na qual cada instante se espera em descobrir no desejo da verdadeira raiz do maravilhoso (Vaneigem, 2000, p.212).

Se a vida cotidiana é um labirinto na paisagem da vida vivida, não há como não concordar com a hipótese poética que a grande descoberta da humanidade é mais simples e, ao mesmo tempo, mais grandiosa do que o estado da técnica ou mesmo o estado da política, mas está justamente “no desejo da verdadeira raiz do maravilhoso”. E poderia ser de outra forma?

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

_____. Perspectivas de modificações conscientes na vida cotidiana. In: JACQUES, Paola Berenstein. **Apologia da deriva: escritos situacionistas sobre a cidade**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.

INTERNACIONAL SITUACIONISTA. **Situacionista: teoria e prática da revolução**. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2002.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2006.

VANEIGEM, Raoul. **A Economia Parasitária**. Lisboa: Edições Antígona, 1999.

_____. **Por uma internacional del género humano**. Barcelona: Ediciones OCTAEDRO Antígona, 2000.

_____. **A arte de viver para as novas gerações**. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2002a.

_____. **Panegírico**. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2002b.

_____. **Declaração Universal dos Direitos do Ser Humano: da soberania da vida como superação dos direitos do homem**. Lisboa: Edições Antígona, 2003.

_____. **Nada é sagrado, tudo pode ser dito: reflexões sobre a liberdade de expressão**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.