UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

CRÍTICA DA VIDA COTIDIANA

José Luiz Furtado

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Belo Horizonte
1 9 8 6

Dissertação defendida e aprovada pela Banca Examinadora constituída dos Senhores:

Prof. Célio Garcia

Prof. José Chasin

Prof. José de Anchieta Corrêa
. Orientador da Dissertação

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte, 26 de junho de 1986.

JOSÉ LUIZ FURTADO

CRÍTICA DA VIDA COTIDIANA!

Por uma Filosofia do Possível

Belo Horizonte - 1986

Para Júlia e Luísa.

Para Dorinha.

Para meu pai que desejava que eu tivesse trilhado outros caminhos.

Para minha mãe que, um dia brincando, me chamou de filósofo.

"A filosofia, até agora, preocupou-se em interpretar o mundo quando trata-se de transformá-lo"

Marx

"Aqueles que falam de revolução e de luta de classes sem se referirem explicitamente à vida cotidiana, sem compreenderem o que há de subversivo no amor de positivo na recusa das coações, esses têm na boca um cadáver"

Vaneigem

AGRADECIMENTOS

Ao professor José de Anchieta Corrêa, meu orientador e Mestre. É desses que não dão o peixe. Ele ensina o pescar;

ao professor Célio Garcia que, entre os "acasos" e "flutuações" do meu próprio desejo, capturou-me no dele;

ao professor Ivan Domingues a gentileza de ter me fornecido importantes sugestões para correções no manuscrito inicial;

a Hugo Mari, que examinou e reviu com vigor e amizade os originais, corrindo o estilo e a gramática;

a Rogério Tadeu, amigo de etílicas discussão, certas indicações sem as quais esta dissertação, certamente, não teria tomado o rumo que tomou;

a Rodrigo, aquele tipo de companheiro ao qual muitas vezes devemos o caminho. Mesmo que a estrada não seja a mesma;

à CAPES e CNPq, cujo apoio material tornou esta dissertação possível.

I N D I C E

oOo

O Cotidiano tem sido, desde 1947, o conceito principal em torno do qual gira o pensamento de Henri Lefbvre. Nesse ano, aparece o primeiro volume de uma série de quatro que se estenderiam por 34 anos de pesquisas.

O primeiro volume leva o título de Critique de la vie quotidienne Introducion. Cinco anos após, em 1952, aparece o segundo volume cujo subtítulo é Fondements d'une sociologie de la quotidienneté. Em 1967, após ministrar um curso na universidade de Strasborg e de Paris X (Nanterre), Lefbvre publicará um livro com o título de La vie quotidienne dans le monde moderne (Gallimard, 1968), que resume e complementa os dois primeiros volumes sobre a vida cotidiana com o acréscimo de diversos artigos que escreveu no Manifeste du Romantisme révolutionaire (N.R.F.,1957). Finalmente lança, em 1981, o terceiro volume da série, Critique de la Vie Quotienne- De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien).

O largo espaçamento entre essas obras reflete uma preocupação metodológica: acompanhar as transformações mais importantes da prática social. É que para Lefbvre o conhecimento do cotidiano é o conhecimento da formação social capitalista como coisa viva nos fatos da vida corrente. Sendo assim não se reduz à análise da inteligibilidade formal nem a exploração de fatos cumulativos. A crítica da vida cotidiana é um pensamento do devir concreto. O conhecimento da vida cotidiana não é acumulativo segundo o esquema habitual das ciências ditas sociais, porque se transforma a si mesmo com seu objeto.

O caráter dialético desse conhecimento exigiria uma publicação periódica ou obras que, intercaladas no tempo, resumissem as transformações mais importantes. Por problemas editoriais, Lefbvre dá preferência à segunda forma de exposição da sua pesquisa continuada. De modo que a linha mestra de seu pensamento é a crítica da vida cotidiana,apesar dos inúmeros livros e artigos que dedicou a temas aparentemente outros como o Urbano, a Sociologia Rural, o Espaço, etc. Mesmo as obras que escreveu sobre o pensamento de Marx não visavam a outra coisa a não ser revitalizar certas noções e conceitos como Praxis, Modo de Produção, Alienação, Homem Total e Revolução, concebidas pelo que Lefbvre chama " Reducionismo Dogmático", de um modo unilateral.

O cotidiano é o produto da generalização da racionalidade industrial e todos os níveis e esferas vivenciais que configuram a

existência humana. Esta generalização expressa-se nos conflitos gerados pela sociedade urbana, pela urbanização do social. Cotidiano, racionalidade industrial, sociedade urbana: da trama complexa desses termos, da imbricação dessas redes dinâmicas nos diversos níveis sociais (Ordem Próxima, Ordem Distante, Nível Micro e Macro) Lefbvre fará circular uma reflexão que compreende a totalidade da sociedade contemporânea que ele designa como Sociedade Burocrática de Consumo Dirigido (SBDCD). A este pensamento da " Modernidade ", o que significa um pensamento contemporâneo do seu objeto e que, portanto, morre com ele, Lefbvre denominará " Crítica da Vida Cotidiana ".

O conceito de modernidade designa tanto o conjunto de instrumentos ideológicos que reproduzem as situações alienantes na cotidianidade, como ao mesmo tempo designa a cotidianidade como lugar de uma revolução permanente onde se enfrentam continuamente as forças da repressão que tentam manietá-la. É principalmente através de uma espécie de terrorismo ideológico que a repressão se exerce na modernidade.

Compreender a natureza atual da repressão capitalista exige ultrapassar as concepções restritas de Praxis e, em seguimento , da Praxis revolucionária que estão na base do economismo. Seria inaceitável, para Lefbvre, condicionar dogmaticamente os conceitos essenciais do marxismo. Ao contrário, devemos atualizar seu conteúdo concreto revitalizando a riqueza original do pensamento de Marx e, ao mesmo tempo, chegando a uma compreensão da sociedade ocidental contemporânea. É a uma "crítica da vida cotidiana" que Lefbvre se entrega.

A crítica da vida cotidiana não visa apenas acrescentar novos conceitos aos já existentes, ampliando o léxico da terminologia marxista , mas " abrir" o pensamento marxista paralisado sobre o possível. Assim, o conceito de revolução, por exemplo, é transformado: deixa de apontar somente para as transformações econômicas e políticas, para as transformações nas relações de produção e propriedade, para visar ao " vivido " em sua totalidade. Nas palavras de Lefbvre, a revolução "pode e deve, para merecer tal título, ir até a vida cotidiana, até as desalienações efetivas, visando a um modo de vida, um estilo, em uma palavra:uma civilização (III,21)".[1] Portanto, revolucionar a sociedade não é apenas mudar relações de propriedade e produção. Colocando o acento sobre o "social" como noção irredutível, Lefbvre pretende por um fim às controvérsias sobre a infra-estrutura em relação com a supra-estrutura, que fazem apoiar a vontade revolucionária sobre

a infra-estrutura em relação com a supra-estrutura, que fazem apoiar a vontade revolucionária sobre um discernimento econômico e a repressão sobre a pura negatividade do poder, ou sobre um estado policialesco e instrumentalizado pela classe dominante. Através da noção de " social ", Lefbvre pretende englobar as relações entre os indivíduos e os grupos e o conjunto dessas relações, o cotidiano, constituindo uma totalidade dinâmica onde se enfrentam todas as forças concentradas do poder para gerir, até nos detalhes, a existência de cada um, como as possibilidades de resistência, o campo dos possíveis.

Este trabalho não é, no entanto, uma interpretação da obra de Lefbvre. Recorremos a outros autores na medida em que de uma forma ou de outra, suas pesquisas confluiam para o mesmo universo temático. Tal foi o caso de Baudrillard, Marcuse, André Gorz, Vaneigem e Guy Debord. Em todos eles a mesma preocupação: interrogar a realidade da realidade econômica e fundar a Praxis na vida corrente e na existência em sua cotidianidade. Aos textos de Marx voltamos sempre que necessário para confrontar com a fonte uma ou outra interpretação.

Dividimos este trabalho em três capítulos. No primeiro analisamos os impasses de uma filosofia revolucionária que quer fundar a Praxis no discernimento econômico, reduzindo o Sujeito e, sua constituição ao papel que representa enquanto agente da produção.

Demonstramos que o papel do Estado, enquanto marco funcional interno a sociedade, estrutura-se no interior mesmo da vida cotidiana. A captação do sujeito, nas redes de integração ao sistema que visam mascarar os conflitos e administrar as contradições, desta forma, não se reduz a um contato punctual com o terminal econômico. A alienação espalha-se viscosamente por todas as esferas vivenciais.

No segundo capítulo tratamos de explorar o conceito de Consumatoreidade que tomamos de empréstimo a Baudrillard. Através deste conceito apontamos os possíveis rumos de uma nova base teórica para a compreensão da vida cotidiana na Modernidade.

O existencialismo, na sua vertente Heideggeriana, tomou o cotidiano como tema de reflexão e não poderíamos deixar de examinar com que intenções o fêz. Partindo pois da crítica ao existencialismo, propomos uma filosofia capaz de superar ao mesmo tempo a necessidade e a evasão. O marxismo reducionista apoiou-se sobre a necessidade e converteu a história numa natureza, uma vez que a fundava sobre a realidade econômica concebida como autônoma e suficiente. O existencialismo culmina sua inspiração negativa na nega -

ção da vida cotidiana, sentido inicial de uma pesquisa que visava aclarar a estrutura de ser do existente.

Tendo problematizado a noção de consciência revolucionária de classe, e demonstrado a penetração das estruturas repressivas na subjetividade imanente e monádica, nosso trabalho levanta algumas questões de fundo sobre o problema de uma política do indivíduo. As angústias oriundas da vida cotidiana também expressam interiorizações das metas e dos conflitos sociais, e é possível compreender a totalidade social falando de si mesmo.

---

[1] Lefbvre, 1981,p.21

CAPÍTULO I

OS RESÍDUOS DA PRAXIS

1 - IMPASSES DO REDUCIONISMO

" O homem de grandes negócios fecha a pasta de zíper e toma o avião da tarde. O homem de negócios miúdos enche o bolso de miudezas e toma o ônibus da madrugada. A mulher elegante faz cooper e sauna na quinta-feira. A mulher não elegante faz feira no sábado. A freira faz orações diariamente nas horas certas... O operário joga bilhar e faz amor nos feriados. Homens, mulheres e crianças - todos com seus dias previstos e organizados: amanhã tem missa de sétimo dia, depois de amanhã tem casamento. Batizado na terça e na quarta, macarronada, que a feijoada fica para o sábado, comemoração prévia do futebol de domingo, vitória certa, ora se! ... As obedientes engrenagens da máquina funcionando com suas rodinhas ensinadas, umas de ouro, outras de aço, estas mais simples, mais complexas aquelas lá adiante... Apáticos e não apáticos, convulsos e apaziguados, atentos e delirantes em pleno funcionamento num ritmo implacável".

Ligia Fagundes Telles, A disciplina do amor.

Há, no marxismo, uma intenção nunca dita de todo: a de reconduzir a multiplicidade de sentido da vida cotidiana e social ao nível das infra-estruturas.

A plenitude visível dos jogos de infância, das comemorações que fazem o encontro e o intercâmbio afetuoso dos homens, enfim, tudo aquilo que é de caráter eminentemente vivido é recalcado pela exigência de alcançar a inteligibilidade racional do todo. Para isto reduz-se tacitamente a forma dos intercâmbios ao núcleo racional da troca econômica: o valor de troca.

Depois de ter feito surgir na história o sujeito — desmontando de vez as teorias teleológicas que opunham a praxis concreta à praxis do Espírito — através dos conceitos do materialismo histórico, o marxismo se contentou em " imaginar vagamente" uma dialética da matéria.

A história, através da obra de Marx, constituiu-se pela primeira vez na filosofia como acontecimento intra-humano. Meio século depois já a dialética que historicizava a natureza, naturalizava a

história e repunha o movimento da Praxis numa espécie de novo absoluto econômico pelo qual a dialética novamente tornava-se transcedente.

Mas então, o pensamento da transformação do mundo e nela engajado, já nada mais teria a fazer a não ser a apologia do futuro em germe no curso das coisas, ou a leitura da prosa do mundo capitalista agonizante.

Marx nos legou a ciência da emancipação humana. O proletariado realizará a liberdade levando-a a cabo.

A História, no entanto, escreve por linhas tão tortuosas, que muitas vezes a prosa da ciência da história e a prática dos homens cruzam-se em páginas negras onde nenhuma quer reconhecer-se. A ciência da emancipação subjulga e justifica a tirania, a classe que ocupa a posição da liberdade fixa-se na oposição simétrica objetiva sem desenvolver nenhuma capacidade radical de resistência.O que fazer ?

Para Lefbvre trata-se de efetuar uma mudança de perspectiva em relação às tarefas do pensamento filosófico, a qual está implícita na obra de Marx e foi " esquecida" posteriormente no desenvolvimento do pensamento Marxista após a Primeira Guerra Mundial. Segundo ele, é preciso retomar as questões da relação entre teoria e prática tanto no empenho do Marxismo em alinhar-se à ação revolucionária das massas quanto no combate às tendências ideológicas, idealistas e materialista-mecanicistas, que se manifestam na atividade teórica da filosofia em geral.

No primeiro caso, a tarefa consistiria em superar os impasses criados pela participação da filosofia no movimento revolucionário: no segundo, consistiria em realizar a crítica das filósofias sistemáticas ao mesmo tempo que a crítica da vida cotidiana.

A praxis revolucionária do proletariado não pode ser dirigida pela teoria que tem seu fundamento no fato de ser a teoria dessa prática[1]. Ou seja, fundar a prática seria uma volta ao pensamento ético abstrato, tornando-se a teoria a imposição de um dever-ser ao ser do proletário, dever-ser este que nada deveria à realidade posta, mas extrairia sua fundamentação de uma determinação de essência anterior à história. A outra alternativa, cientificista, funda a prática na racionalidade, isto é, no agir conforme a eficácia. A prática eficaz é aquela que realiza suas finalidades com economia de meios e desliza facilmente para a pedagogia política. Caberia, segundo esta perspectiva, ensinar às massas as técnicas políticas da ação racional. A questão da consciência de classe trans

forma-se numa questão meramente técnica, pedagógica. A ciência fornece ao proletariado, mediante a instrução deste, o saber sobre a eficiência dos meios e sobre a escolha dos meios para os fins. No limite a ciência extrairia da análise " racional" os próprios valores dos fins.

De outro lado as massas deixadas a si mesmas, sem a mediação da teoria - instrumento de conversão da classe em-si à classe para-si através da consciência de classe -, não passariam das formulações reinvidicatórias de cunho econômico e permaneceriam, a nível de organização, na forma " tradeuonista", não ascendendo à organização verdadeiramente revolucionária num partido revolucionário de massas.

O filósofo, o teórico teriam, portanto, a missão de contribuir para que o proletariado se tornasse aquilo que é [2], para que se igualasse a si mesmo e assumisse a tarefa histórica de derrubar o modo de produção capitalista interiorizando essa consciência autêntica de si mesmo que os intelectuais lhe devolvem.

O impasse está em saber como pode essa teoria dar provas de sua autenticidade revolucionária se o sujeito teórico se desvincula, através da divisão do trabalho, do sujeito prático e efetivo. Deste modo, a revelação que se faz na história da degradação do homem pela existência de fato da classe operária e pela sua prática, se dá para o teórico que lida com um esquema da história, como uma revelação da história na atividade reflexiva e " crítica ". A crítica que representa o fato da existência proletária se transforma na crítica representada pela atividade teórica.

O filósofo e o teórico conceberiam o homem, em seu ser essencial, como Logos. Por privilegiar o momento especulativo como surgimento da consciência da história, acaba por confundir a consciência teórica com a origem do próprio movimento da história onde o homem se constrói. Assim, o proletariado está na história e a filosofia, ao tomar para si a consciência deste outro que vive em desacordo com seu ser próprio, tem como tarefa reconduzir essa consciência que se manifesta à margem do seu ser para a consciência da sua missão histórica e das condições e possibilidades de sua ação.

Os impasses são evidentes. " A partir dessa posição filosófica, diz-nos Gorz, apresenta-se a possibilidade de todos os desvios: vanguardismo, substitucionismo, elitismo, e seus correlatos negativos, espontaneismo, reboquismo, economicismo. A impossibilidade de qualquer verificação empírica nunca cessou de pesar sobre o marxismo como um pecado original" [3].

De fato, à observação empírica, essa classe que toma consciên-

cia dos seus interesses como interesse de todo o Homem, como interesse do universal, isto é, da " humanidade", existe efetivamente dissociada nas várias classes operárias de diversos países. A coincidência dos diversos interesses das classes operárias nacionais só poderia ser estabelecida, no limite, " nos casos em que as diversas ações das classes operárias se encontram " supervisionadas" por "funcionários do universal" que devem "inventar" os meios de seu fim." E, por outro lado, " isto implica igualmente que os funcionários do universal tornam-se os únicos "sujeitos" da política que decidem [4].

De novo o marxismo encontra os dilemas imanentes à filosofia que acreditava ter superado. A necessidade que se manifesta na posição do proletariado no interior das relações de produção, não pode encontrar sua liberdade se não toma consciência da essência revolucionária da sua praxis que consistiria, em último caso, em superar sua própria posição, alçando a sociedade inteira à realização dos anseios de universalidade. Mas na medida em que esta consciência, o processo de tomada de consciência, não é imanente à necessidade que engendra o ser subjetivo do proletário, na medida em que esta consciência, para retomar uma questão já desgastada, lhe vem de fora, nada mais garante que ela não seja de fato arbitrária [5], ainda que de direito se julgue legítima e autêntica.

Enquanto a teoria é teoria da praxis objetiva, só se pode considerar o ser do homem objetivado e em sua relação intrínsica com essa racionalidade que é, ao mesmo tempo, condição de inteligibilidade da sua ação, o que Anderson resume muito bem:

> *" É necessário (para a teoria) uma ligação estreita com a atividade prática do proletariado para a qual não basta a militância num pequeno grupo de revolucionários: tem que existir uma ligação com as massas reais (grifo do autor). Inversamente, a ligação com um movimento de massas não é também suficiente, porque este pode ser reformista: só quando as próprias massas são revolucionárias, pode a teoria completar a sua eminente vocação [6] ".*

Qual, no entanto, é o critério distintivo entre uma prática revolucionária e reformista? Qual ação da classe operária é " racional", no sentido de " revolucionária"? Na ausência de uma teorização mais aprofundada do problema, a racionalidade da ação proletária é verificada na conformidade dos fins e meios dessa ação com o seu objetivo, oriundo da sua posição objetiva no interior das rela-

ções de produção, apreendido pela análise teórica do todo.

Para esclarecer melhor este ponto de vista, vamos analisar um exemplo histórico: a política stalinista. Ali a liberdade pessoal não importava realmente na medida em que o poder se exercia em nome do proletariado e, ao considerar os valores humanos, sua atitude tendia à classe e não ao indivíduo como depositário de direitos. Inclusive em relação à classe, pensava mais em termos de um ser social que esgota o indivíduo, de um todo que realiza toda a riqueza das capacidades humanas, do que dos indivíduos que a compõe. Deste modo os interesses da classe deviam ser formulados e satisfeitos por um grupo de dirigentes mais que por todos os seus membros, perseguindo e exterminando aqueles indivíduos que resistissem à socialização integral da individualidade ou que permaneceram conscientes do fracasso dessa socialização. [7]

O marxismo acaba por se tornar no que pretendia ter ultrapassado subsumindo os indivíduos empíricos a quem pretendia emancipar numa universalidade vazia, cunhando paradoxalmente uma dialética sem exterior que fecha a possibilidade de contestação. Ao excluir o outro, o pensamento dialético volta a reencontrar a Metafísica com a diferença que substitui a tênue violência que esta exercia na sua forma ideológica, uma violência simbólica, por uma verdadeira tragédia totalitária: o pensamento do Mesmo revela sua violência e crueldade latentes quando fundamenta o social e tudo isso, paradoxalmente, em nome da dialética. Do mesmo modo dirige-se ao conhecimento para em tudo recolocar idéias claras e distintas, em tudo distinguir ideologia e ilusão e, dando forma absoluta a essa distinção, reconduzir o pensamento ao marasmo transparente do ambiente metafísico. Ora, o pensamento dialético é um pensar do obscuro pois, na prioridade do ser sobre o pensar há também irredutibilidade do ser ao pensamento, um fundo irrefletido inalcançável de vez, uma permeabilidade para a história e para a finitude .

De modo geral, para o marxismo, os indivíduos humanos concretos importam apenas na medida dos papéis que lhes cabem nas relações de produção. Essa atividade dos indivíduos enquanto agentes econômicos compõe a base (infra-estrutura) do todas as outras manifestações individuais (políticas, religiosas, culturais, etc.), de modo que nessas esferas não se encontra senão o agente econômico transfigurado, metamorfoseado, sendo fundamental para a compreensão das atitudes dos indivíduos nessas esferas, a compreensão das suas posições reais nas relações sociais de produção. Esta explicaria aquelas enquanto esfera determinante (em " última ins

tância "). Nesta ótica, todos os fenômenos sociais se reduzem a manifestações superficiais de uma estrutura " intencional objetiva" [8] ; cuja racionalidade é a racionalidade pressuposta pela estrutura interna da acumulação do capital, pelas leis intrínsecas, necessidades intrínsecas de produção e reprodução de si próprio e das condições dessa produção e reprodução. Não há porque buscar outro nível de concreção como objeto de um aprofundamento da totalidade conhecida que abarque a subjetividade e a aventura singular de cada indivíduo empírico no seu " projeto " de existência, na sua vida cotidiana. A sociedade, enquanto conjunto concreto, constitui-se na e pelas ações efetivas dos homens mas apenas na medida em que são objetivamente significativas. O devenir real da sociedade é a medida do sentido. É essencial para o marxismo ter as forças realmente efetivas da história como dependentes dos homens e independentes da consciência psicológica que eles têm dela, cunhando assim a negação da subjetividade.

O capitalismo não pré-supõe " O homem", mas capital e força de trabalho, burgueses e proletários. As formas puras do capital, o capital pensando em sua ossadura racional, não inclui o " Sujeito humano ", e todas as pré-condições constitutivas não se deixaram transformar nas determinações econômicas, não tendo a subjetividade " nenhum lugar positivo na análise da sociedade capitalista fora de sua deformação coisificante" [9] .

A análise marxista tenderia, assim, cada vez mais, a deixar de lado todos os níveis e esferas vivenciais que configuram a vida cotidiana: a experiência sexual e emocional, a vida familiar e privada, a infância, a adolescência e a maturidade, em suma todos esses acontecimentos que não se enquadram perfeitamente na análise sócio-econômica estrita.

Pelo menos no corpo principal dos escritos de Marx, a teoria da emancipação individual é teoria sobre as classes, que só capta os aspectos da existência humana que têm relação com a posição econômica dos indivíduos e que podem ser diretamente depreendidos dessa posição.[10]

De acordo com este ponto de vista, posto que a revolução é fundamentalmente resultado de um mecanismo objetivo do qual o desenvolvimento das forças produtivas em relação contraditória com o desenvolvimento das relações de produção exigirá mais cedo ou mais tarde a transição a um novo sistema de relações sociais, a subjetividade desempenha um papel insignificante, a menos que seja, evidentemente, a subjetividade do partido. " Cai-se no fatalismo

econômico que tem, como consequência, o chamado socialismo ético, pois um ponto de vista tão unilateral não basta para justificar a revolução; e - o que é considerado a generalização da tese anterior - as premissas filosóficas de um mundo separado do homem levam a uma concepção de um mundo humano separado da natureza."[11]

O interesse do marxista se volta para os grandes temas, para os processos históricos mundiais de desenvolvimento sócio-econômico. Perde de vista importantes e fundamentais mudanças nos níveis mais concretos da vida cotidiana, isto é, nos problemas referentes ao trabalho, ao tempo livre, moradia, relações familiares, de vizinhança e, por suposto a sexualidade. Enquanto que para a filosofia marxista a contradição entre capital e trabalho existe como um dado objetivo, na realidade esta contradição só se converte em motor de mudança histórica se pode expressar-se subjetivamente na consciência de classe e em suas lutas - as que só existem na medida que há lugares onde podem ser " apropriadas" e " interioriza - das" [12]. Por conseguinte, se bem que sob o regime capitalista a luta de classes é virtualmente possível em todas as partes, na realidade ela só existe onde é vivida. Visto que as preocupações cotidianas configuram o âmbito real no qual as massas experimentam mais diretamente a ambígua natureza repressiva das relações sociais capitalistas, deduz-se que também, no terreno da vida cotidiana, se desenvolvem ou se reprimem as formas elementares da consciência de classe.

Portânto, a Praxis não pode ser reduzida à produção material (econômica). Ela englobaria tanto a produção, os objetos, a forma como são produzidos e o modo como os homens produzem, assim como a forma das relações que contraem entre si no processo de produção, e ainda mais a esfera exterior ao mercado e à produção: o lugar onde a mercadoria deixa o mercado para entrar na esfera do uso, do gozo e da simbolização. Na medida em que toda realidade social requer um vivido correspondente para existir como tal para os sujeitos sociais; na medida, portanto, em que só existe realidade social vivida enquanto tal, é preciso concluir que os meios simbólicos que vinculam o vivido e lhe servem de meio de expressão " não poderiam dissipar-se com o saneamento do conteúdo [13], com redução do vivido a subjetividade coisificada e metamorfoseada dos agentes de produção que se expressam na dinâmica contraditória, imanente ao sistema, como força produtiva e consciência de classe.

A racionalidade, que está por trás do conceito de proletariado, e que inclui o predicado revolucionário, é contraditada pela existência do proletariado, o proletariado empírico, muitas vezes re -

formista, e que, por não poder ser absorvido integralmente no sistema dos conceitos, desce, ou ao nível do não existente através de sua negação teórica - não importa o que o proletariado pensa que é, mas o que é realmente, o que deve ser - ou se reduz a ciência empírica, vivida, e que permanece assim, contingente. O fatalismo dessa posição é evidente, e aproxima-se da ética kantiana, pois retoma o proletariado como fenômeno e número. Como fenômeno está imerso num universo de reificação, como número submete-se às forças da ação interior em geral, a consciência de classe encarnada no partido. A tentativa de eliminar o elemento irracional, inerente ao proletariado empírico (conteúdo), deve dirigir-se também para o sujeito (proletário), separando-se deste, através da vanguarda de classe (o partido), o sujeito do conhecimento que se transforma num sujeito puro, formal, numa existência burocrática. O proletariado torna-se um ser a que uma categoria do dever só pode ser imposta ou, no mínimo, aplicada.

Para ultrapassar essas dificuldades, Lefbvre propõe considerar a atividade humana segundo três conceitos: Praxis, Poiesis e Mimesis. Isto nos conduziria a uma concepção da atividade humana que não se reduz à atividade produtiva, ao trabalho objetivamente considerado. Mantendo o conceito de Praxis e relacionando-se com outros dois, Poiesis e Mimesis, que o completam, Lefbvre retifica a Razão dialética para compreender " a produção do mundo humano em sua totalidade" [14].

O dogmatismo economicista teria " determinado unilateralmente o humano, pondo em primeiro plano o mundo exterior e a coisa, o poder sobre a matéria e a produção material, colocando entre parênteses a natureza do homem, a apropriação no interior do humano, da natureza. Não vê, por exemplo, a pedagogia e a filosofia a não ser como propaganda e a arte como educação [15]. Ao ver na economia o sistema das formas de objetividade da vida real e concreta do homem, o mundo cotidiano foi declarado ficção, consistindo essa redução num dos malogros do pensamento socialista: " A história do socialismo comporta um duplo ensinamento: malogro do coletivo como agente transformador da vida cotidiana, promoção do elemento técnico e de seus problemas" [16].

O preço metodológico que se paga ao analisar uma realidade objetiva que transforma continuamente o homem em agente puramente econômico do processo de produção é a impossibilidade de tematizar a subjetividade.

Deste modo, o homem que se objetiva praticamente e é teorizado nesta objetivação se confunde com " o homem" e a objetivação teóri

ca do homem objetivado se torna a " ciência do homem". Se o indivíduo, pelo idealismo, foi substituído pelo " Homem " e reduzido à degradação histórica deste, o economicismo tematiza o homem apenas no horizonte da Razão econômica: tudo o que no indivíduo não pode ser economicamente racionalizado torna-se, para utilizarmo-nos de uma analogia físico-matemática, qualidade secundária.

Uma dialética mais ampla exigiria fundir a consciência econômica crítica do marxismo (isto é, sua percepção da macrodinâmica da vida sócio-econômica) com uma compreensão dos fatores subjacentes e das forças que, na vida cotidiana, condicionam o desenvolvimento das potencialidades humanas. Tal projeto implicaria um novo ponto de vista sobre a Praxis, a totalidade, enfim, sobre a produção do mundo humano e da história em suas formas concretas, aliado a uma percepção mais sensível à especificidade da manifestação do modo capitalista de produção na modernidade, tal como se dá para os indivíduos enquanto contradições vividas.

O processo, mediante o qual se configurou historicamente a espécie humana, " se expressa não só no trabalho, mas também na criatividade e ação histórica, na imaginação e no jogo, na linguagem e na comunicação " [17]. Em outras palavras, o agente histórico nunca se deixa confundir com o agente econômico, com o agente da produção. O conceito de Praxis deve expandir-se até abarcar " os atos, as paixões, o trabalho e a carência tanto quanto as categorias econômicas " e " recolocar o agente histórico no conjunto histórico, definí-lo em relação à orientação do devir e determinar exatamente o sentido do presente equanto tal [18] ".

O economicismo, ao considerar válidas apenas as necessidades econômicas, esquece que o momento da Praxis - que é sem dúvida uma interiorização da necessidade - se dá através da passagem pelo desejo e pelo projeto, pela ruptura subjetiva que faz com que as massas antevejam as possibilidades utópicas criadas pelo desenvolvimento das forças produtivas. Tal passagem, da " alienação política" à consciência de classe, não se dá apenas por " discernimento econômico": é um momento de ruptura e de invenção , de " Poiesis". Nos momentos revolucionários, a teoria se torna um campo imaginário em vias de apropriação, os conceitos meios simbólicos que permitem ao possível participar do movimento efetivo como força transformadora do real e força real. Então, a filosofia se supera.

É na vida cotidiana que toma forma e se constitui o conjunto de relações que faz o humano - e de qualquer ser humano - um todo. O transformar o mundo é a transformação da vida cotidiana no deta-

lhe, na sua cotidianidade, transformando a vida do homem todo e não apenas a sua vida econômica. É assim que

> *" O fim, o objetivo, é fazer intervir o pensamento, a potência do homem, a participação nesta e a consciência desta potência, na humildade da vida cotidiana. O objetivo mais ambicioso, mais difícil, mais distante que os meios, é mudar a vida - recriar lucidamente a vida cotidiana "* [19]

Não basta transformar o mundo, é preciso conhecer no que ele se transforma atualmente. Ir-se-á pois ao encontro do indivíduo concreto na sua vida cotidiana como a um movimento que reúne na vida a totalidade daquilo que pode ser vivido da sociedade que se concebe através da teoria, pois as noções que reenviam ao vivido são irredutíveis.

A vida cotidiana mostra como vivemos humanamente na sociedade, despindo-nos da " ossadura abstrata de universalidade" corporificada nos conceitos esquemáticos e nas teorias dogmáticas, mostrando como as relações de produção, a luta de classes, etc. condicionam a vida concreta dos homens. Mostra como o fetichismo, a alienação, a exploração são apropriados e interiorizados, enfim como são vividos.

É inserida na cotidianidade que as relações de classe, a exploração são dadas , assim como as formas de intercâmbio e comunicação. Portanto, a vida cotidiana " não está fora da história mas no centro do acontecer histórico. Não há um abismo entre o vivido e a história, e tudo o que o reducionismo economicista não tematiza, o que ele recalca e o labor incessante da vida cotidiana sedimenta, numa silenciosa subversão, tudo isso, faz das contradições objetivas motivos de uma revolução.

Incapazes de compreenderem a força de ruptura e invenção, que exige a interiorização das necessidades econômicas e a conseqüente passagem à transcedência do " projeto ", os partidos de esquerda pretenderam subordinar todas as necessidades extraeconômicas, existenciais, morais e afetivas, a um imperativo político, transformando-se, assim, por via de economicismo, num instrumento quase perfeito de repressão. Qualquer manifestação de carência não redutíveis ao imperativo categórico das necessidades econômicas, tornava-se um desvio, uma traição, que devia ser imediatamente pu

nida.

Deste modo a necessidade do proletariado torna-se aquilo que é e apropriar-se da totalidade das forças produtivas, se torna uma necessidade política. A burguesia, através da sua revolução, havia emancipado a política da esfera da sociedade civil (Marx). Complentando o ciclo, a política da esquerda emancipava a política da existência, adaptando-a à burocracia.

O economicismo compreende a alienação como alienação econômica, o trabalho alienado como categoria econômica. Os indivíduos, ao entrarem na esfera da produção são " personificações" de categorias econômicas, homens transformados em coisas, ainda que "subjetivamente se achem muito acima delas" [20]. Ao tentar compreender o ser do homem, o marxismo dogmático o reconstrói como facticidade, expurgando tudo o que pertence ao campo dos valores e das significações humanas. Ora, como bem o mostra Sanchez:

> *" O trabalho alienado não é uma categoria econômica, mas filosófica; é a explicação de uma realidade econômica a partir de uma concepção do homem."* [21]

Se permanecermos concebendo a alienação como categoria econômica só compreenderíamos a necessidade da revolução do ponto de vista econômico, ou seja, a vontade revolucionária nasceria precisamente da pauperização crescente ou relativa da classe operária. Mas como é possível crer que, motivados apenas pelo discernimento econômico, as massas se dedicariam a criar um mundo novo? Mesmo porque, neste ponto, o economicismo é pouco economicista e não leva às últimas consequências seu próprio ponto de partida.

Ao reduzir a subjetividade dos agentes à sua determinação simples, de suportes de relações econômicas, limitou o ponto de partida apenas àquilo que é posto pelo movimento do capital, isto é, limitou o próprio ponto de partida ao caráter de produto acabado do produto final, restringindo assim o produto final, ao esgotar em teoria a posssibilidade do capital ir mais adiante no processo de redução da subjetividade. Ora, no capitalismo contemporâneo, as relações de produção passam pelo interior da subjetividade de modo mais amplo (pela manipulação do consumidor, mass media, propaganda , etc) que antes. Isto prova que a redução da subjetividade dos agentes a papéis, encarnação das relações econômicas no processo de produção e reprodução do capital era ainda incipiente, ou pelo menos mostrou-se insuficiente. Era necessário produzir todo o

modo de vida dos agentes, organizar , planejar toda esfera até então privada das relações humanas, toda esfera exterior ao processo de trabalho. O economicismo não pode reconhecer isto, pois,já de início, pressupõe a base estreita da subjetividade posta num momento determinado do ciclo histórico do capital como a subjetividade real e, o que é pior, verdadeira. O capital fêz mais uma vez por si mesmo, em seu próprio movimento, a crítica dessa economia redutora, ao mostrar que se expandia sobre um terreno que, para os economicistas, não existiria, isto é, não estava nem na"partida nem na chegada" , nem era pressuposto nem posto. As " necessidades " existenciais, para o economicismo, tornaram-se qualidades secundárias: nem existiam de fato (os fatos são os fatos essenciais ao sistema) e nem de direito (o que é de direito é um fato essencial ao sistema). Porque, para o economicismo, a função de suporte de relações econômicas, que caracteriza a natureza da subjetividade dos agentes no capitalismo, havia encampado toda a noção de subjetividade. Deste modo toda determinação do sistema se faria por uma subjetividade externa. Os agentes não se ligariam ao sistema a não ser pelo discernimento econômico. De um lado, o capitalista se ligaria ao sistema porque recebe parte da mais-valia; de outro, o operário se ligaria por receber um salário que percebe como troca equivalente, sem perceber que é lesado na transação econômica. Em nenhum instante se reconhece que os agentes se ligam ao sistema também por suas necessidades e desejos e que essas necessidades são cada vez mais produzidas , ou seja, a subjetividade é objetivada . O economicismo não compreende isso porque também não compreende que a subjetividade dos " agentes" no capitalismo não exprimem nem um sujeito nem uma coisa, portanto, nem uma pura subjetividade (no sentido clássico) nem uma pura objetividade, mas um sujeito " negado" em coisa. Portanto, não compreende a historicidade desse processo.

A tese economicista não tem, de fato, nenhum fundamento na história. A história nos mostra apenas que o fato de pauperização relativa ou absoluta não é condição suficiente para a tomada de consciência revolucionária. É necessária, no entanto, desde que se entenda que há homens, em face dos desígnios econômicos bloqueados na possibilidade concreta de desenvolvimento genérico. [22]

A atividade revolucionária seria ininteligível sem o preliminar movimento da consciência que interioriza a necessidade, isto é, sem discernimento econômico. Também o seria sem que essa necessidade interiorizada se transcedesse no desejo. A consciência interioriza a necessidade e exterioriza-se como Praxis. A Praxis

não pode ser concebida apenas como atividade do sujeito laborioso. Inclui um momento POIÉTICO, propriamente criativo. Sem dúvida, nenhuma as condições " objetivas" condicionam - incluindo-se aí todo o passado histórico da humanidade - o campo dos possíveis. Este constitui-se estruturalmente, mas apenas em torno do halo de virtualidades que a conjuntura revolucionária explicita sem criar e cria sem que suas próprias condições POIÉTICAS sejam dados da estrutura.

A libertação do trabalho servil tem como condições de possibilidade objetivas a coletivização do trabalho - a divisão técnicado trabalho - a contraposição do capital e do trabalho, mas exige a contrapartida subjetiva , a solidariedade e o reconhecimento das diferentes condições do proletário e do burguês. O reconhecimento das diferenças das condições de vida não é apenas o reconhecimento do não trabalho do burguês e do trabalho do proletário, o que não basta para ser uma motivação revolucionária. Não é apenas enquanto força de trabalho e proprietário dos meios de produção que servo e senhor se confrontam, não é apenas como assalariado que o operário toma consciência da injustiça essencial de uma não equivalência que se expressa na forma de uma equivalência, nem é como explorado que o operário reinvidica a transformação revolucionária da sociedade, mas enquanto vive essa relação não mais como agente da produção, portanto, não mais como relação econômica, mas como uma relação social que condiciona a existência, as possibilidades de existência, diferentemente, do senhor e do escravo. A não equivalência não faz do senhor senhor e do escravo escravo, porque senhor e escravo não são agentes do processo econômico. Enquanto agentes, são suportes do capital, personificações de relações econômicas, mas só enquanto Homens podem expressar o senhorio ou a servidão. A relação senhor escravo, a relação de servidão e domínio , expressam posições diferentes dos homens frente à existência. São formas de se posicionar frente ao futuro. " A economia, sobre a qual o materialismo histórico assenta a história, dirá Merleau-Ponty, não é, como na ciência clássica, um ciclo fechado de fenômenos objetivos, mas um confronto entre forças produtivas e as formas de produção que só chega a seu termo quando as primeiras saem de seu anonimato, tomam consciência de si mesmas e se tornam, assim, capazes de formalizar o futuro" [23] . Para Sartre a formalização do futuro no horizonte mais amplo da cultura nada mais é senão o PROJETO que define uma dupla relação simultânea entre o passivo e o ativo, o exterior e o interior, a objetividade e a subjetividade , a Mimesis, e a Poiesis. " Em relação ao dado, dirá, a praxis é ne

gatividade: mas trata-se sempre da negação de uma negação: em relação ao objeto visado, ela é positividade, mas esta positividade desemboca sobre o não existente, sobre o que ainda não foi."[24]

O econômico não é uma instância privilegiada a dirigir a história de fora. Ao contrário, é a história a própria fonte da forma econômica e de suas metamorfoses.

Por conseguinte, a superação de uma condição objetiva de alienação e exploração " só é concebível como uma relação do existente com seus possíveis " que caracteriza propriamente a Poiesis da Praxis, ou, se se quer, a Praxis Poiética, difetentemente da Praxis Mimética ou repetitiva.

Como vimos atrás, a Poiesis determina a dimensão temporal da Praxis orientada para o futuro, para a transformação de sua própria condição pela transformação do mundo e das circunstâncias. A Mimesis recobre simultaneamente a reposição monótona das circunstâncias e o apego a um passado suscitado para fazer esquecer o mundo mesquinho e sórdido do presente, dando conta do trabalho que se apropria da natureza e da apropriação das possibilidades abertas por esse mesmo trabalho pela segunda natureza que bloqueia os possíveis e restringe a dimensão poiética .

Assim, Marx, para pensar a sociedade burguesa como totalidade, começa por determinar o possível, sua superação, e volta em direção ao dado para o conceber nesse devir como totalidade posta pelo movimento de suas contradições internas. O dado integra-se à totalidade quando o possível é concebido como ingrediente mesmo da sua atualidade e não como um outro eventual atual. A separação entre o dado e o possível conduz a uma concepção dos possíveis como esferas irreais envolvendo a facticidade. No entanto a própria realidade da realidade econômica, sua realidade geral, é a da atualização do homem enquanto capta historicamente seus possíveis.[(25)]

Enquanto que na história natural toda causalidade é passada, na história humana, paradoxalmente, a causalidade mais profunda pertence ao Possível, ao futuro. A Praxis é a apropriação do Possível sobre o presente, a formalização do futuro. Não somente o futuro enquanto mera probabilidade, enquanto o que pode acontecer, mas um futuro de direito, um dever-ser.

É assim que o imaginário revolucionário fecunda o vivido e o agir ao revelar não a dimensão real da esfera econômica, mas sua realidade virtual, rompendo com a imediatidade reificada e positiva da racionalidade industrial. A efetividade da negatividade não é uma realidade. Para conceber a negatividade na sua profundeza ,

dirá Lefbvre, devemos invocar o conceito de Possível.[26] A compreensão da negatividade no interior da História exige a introdução " no tecido do devir (em lugar da polarização: acontecimentos-instituições) elementos novos: o fundamento ou a fundação, o Projeto."[27]

No entanto, só há adversidade diante de um projeto que formula uma estratégia de realização através da Praxis, isto é, que não permanece no campo do imaginário. A Poiesis se distingue da Praxis mimética na medida em que só ela é a execução prentendida de um ato projetado sem cânon, sem pré-figuração dos meios e dos procedimentos intermediários.

O possível não é uma coisa no espaço objetivo. Também não tem natureza ideal, não é uma idéia. Se fosse puramente uma idéia, seria equipossível com outros possíveis. Todo possível o é para um sujeito no interior de uma situação, de um arranjo que se faz com o mundo em vista das suas tarefas.

O dado, seja ele o ciclo fechado do economicismo ou outro, não pode, portanto, acusar a inevitabilidade de malogro " da vontade e do projeto", nem garantir a aposta no seu êxito ou fazer nascer a vontade e o projeto. A história que fazemos e que nos faz, é um halo de virtualidades envolvidas num mundo vivido que comporta também um feixe de obstáculos. Há que se evitar, no entanto, a idéia de destino. Menos do que mascarar as possibilidades de sucesso e de malogro, sua importância negativa consiste em estabelecer "a priori" a inevitabilidade do sucesso ou do fracasso.

" O malogro do dogmatismo dialético nos mostra que a dialética, como racionalidade, teria que se descobrir na experiência direta e cotidiana, como união objetiva dos fatos e ao mesmo tempo como método para conhecer e fixar esta união..." " A praxis de todos como movimento dialético tem que ser descoberta em cada um como a necessidade de sua própria praxis".[28] O homem torna-se indivíduo na medida em que produz uma síntese singular em seu Eu, em que transforma conscientemente os objetivos e aspirações particulares de si mesmo e em que, deste modo, " socializa" sua particularidade. O fato de que os resultados da Praxis comum não possam ser imputados a uma consciência ou vontade, ou a uma soma delas não serve para confirmar o fato de que a racionalidade histórica não possa ser encontrada ao nível dos indivíduos, de seus objetivos ou interesses ou de suas praxis individuais. Se a inteligibilidade da sociedade não puder ser extraída do comportamento individual na sua dimensão de projeto, mas apenas das leis fundamentais das formações econômico-sociais e da sua evolução ,

que explicariam por sua vez o comportamento dos indivíduos, como evitar que o movimento dialético assuma o caráter de uma fatalidade transcendente? Para Sartre "o único fundamento da dialética histórica é a estrutura da ação individual".[29] Por conseguinte, a história é a totalização em curso de múltiplos projetos vividos. Não há outra forma de superar a Razão astuciosa, a mão invisível ou os desígnios naturais que servem ainda, quando não se trata de uma espécie de imperativo econômico categórico, para garantir o sentido e a razoabilidade da história, na imanência de uma intenção superior que se realiza através da multiplicidade egoística e discordante das intenções individuais. Se as ações humanas não são em si mesmas dotadas de sentido e de razão, então "a história se cria como processo dialético, mas os homens são meros instrumentos da dialética histórica".[30]

Os homens não só agem na história, como também a fazem. Consequentemente, a dialética histórica não pode ser uma força transcendente que faz a história e garante a realização inexorável da intencionalidade do motor histórico verdadeiro (que é sempre fazer triunfar a Razão, o Espírito, o Bem, a Humanidade, etc.). A realização final do perseguido na história pelo "motor verdadeiro" não está garantida na estrutura metafísica do mundo, porque os homens são os únicos sujeitos e não há estrutura metafísica do ser cuja existência precede a essência.

Evidentemente, há uma série complexa de mediações, ainda não elucidadas de todo, entre a ação individual e a dialética histórica, que não vamos expor aqui. Para nós basta lembrar que é projeto de Lefbvre, ao tematizar a vida cotidiana, buscar essas mediações que tecem o social nos interstícios entre a ordem "Próxima" e "Distante", entre o micro e o macro, entre o cotidiano e a história. Para Lefbvre a vida cotidiana é esse nível de mediação na medida em que se caracteriza "pela apropriação pelos próprios homens da vida em geral e de suas próprias vidas em particular.[31]

Para a análise ortodoxa, a crise do capitalismo se compreende principalmente como crise econômica. Expressa-se na estrutura contraditória do próprio sistema econômica e na pauperização relativa da classe operária. A crise é estrutural ao modo capitalista de produção e a classe operária luta, no interior dessas crises, contra a pauperização relativa a que está submetida, aliada às camadas sociais de assalariados, cada vez maiores em vias de proletarização. A vontade revolucionária nasceria da miséria e a necessidade da revolução se demonstraria por uma análise dos malefícios da

economia capitalista, sua impossibilidade de evitar crises, a inexistência de planejamento, o desperdício de recursos, etc.

Os regimes democráticos - e isto demonstra cabalmente que a forma democrática nada mais é que um álibi para a opressão - não distribuem equitativamente os frutos da riqueza, gerada pelo trabalho e pelo desenvolvimento das forças produtivas.

Ora, o crescimento mesmo, o desenvolvimento das forças produtivas é hoje de uma evidência irrefutável. De mais a mais, ele se faz sem o recurso à doutrinação de messa, disciplina e totalitarismo que encontramos nos países, principalmente do Leste europeu. Ao mesmo tempo assistimos, após o término da Segunda Guerra Mundial, ao surgimento de democracias estáveis baseadas no sufrágio universal e com economia próspera.

Há, de qualquer modo que se queira, progresso material e melhoria do " nível de vida ". Os indivíduos contemporâneos assistem, inegavelmente, à melhoria do " nível de vida ", pelo menos no que respeita ao "econômico". Poder-se-ia argumentar que isto é válido apenas nas sociedades democráticas mais avançadas e desenvolvidas, que, mesmo assim, tal desenvolvimento só é possível devido à divisão internacional do trabalho. A sobre-exploração dos trabalhadores do terceiro mundo sob regimes ditadoriais dominados pelos interesses do capital multinacional em aliança com setores das burguesias regionais garantindo a existência , nos países desenvolvidos, de uma " aristocracia " operária mundial, é um dos exemplos a favor dessa argumentação.

Se isto explica a razão pela qual a classe operária dos países capitalistas democráticos mais desenvolvidos tem um maior poder aquisitivo e participa por isso das " benesses " do sistema , integrando-se de certa forma a ele, não explica, no entanto, a persistência da análise teórica que insere a vontade revolucionária no movimento de luta contra a pauperização.

A teorização da integração estrutural da classe operária no capitalismo desenvolvido, feita por um Marcuse, passa muito mais por uma análise da vida cotidiana e da sociedade de consumo do que da economia capitalista propriamente. No plano da análise estritamente econômica, coube a Sweesy o mérito de encerrar toda uma tradição marxista revolucionária que extraía sua força na aposta sobre a incapacidade do Estado democrático-burguês em gerir as crises do desenvolvimento capitalista, provando o sucesso visível da renovação keynesiana na economia dos Estados Unidos.

Se se demonstrou ser, o capitalismo incapaz de extinguir suas crises, demonstrou-se, entretanto, sua capacidade de conviver com elas e sobreviver sem muitas modificações no que tange ao essencial da posição econômica da classe operária no seu interior. Quanto a baixa tendencial da taxa de lucro e a polarização da sociedade em duas classes sociais antagônicas, a burguesia e o proletariado (conclusão generalizada da leitura de " O Capital " da maior parte dos marxistas ligados aos partidos comunistas) a primeira nunca foi adequadamente comprovada, e a segunda, que implicava num aumento dos trabalhores fabris e na adoção de modelos capitalistas de exploração do campo, criando um proletariado rural,ocorreu apenas em parte. Ocorreu, por exemplo no Brasil das duas últimas décadas, o surgimento dos trabalhadores rurais sem terra , alojados na periferia dos centros urbanos a que se convencionou chamar " os bóias-frias ". Mas a esperada preponderância última dos trabalhores fabris sobre uma classe burguesa cada vez mais restrita, se fez acompanhar, ao mesmo tempo, do aparecimento dos colarinhos brancos, das classes médias que representam hoje, sem dúvida, importantes forças políticas.

Tanto mais quanto as classes médias já não se deixam definir pela desapropriação total e incapacidade de integração na sociedade industrial como no caso do proletariado, e nem pela posse de capital. A classe média tem, na educação e não na transmissão de pecúlio hereditário, a forma que define sua posição de classe. Ainda que o acesso à educação tenha seus pressupostos mais na posição econômica dos progenitores que nos méritos intelectuais do pretendente, essas importantes mediações introduzem novas perspectivas de análise e um novo comportamento político. As classes médias constituem um segmento que, por sua própria situação, é levado menos a afirmar o regime da livre concorrência e da propriedade privada, do que a reinvidicar do estado um reconhecimento de seus privilégios, baseado nas habilidades intelectuais adquiridas mediante diploma. São levados, assim, a reinvidicar oportunidade educacional para seus membros ao mesmo tempo que estabilidade na oferta de empregos que garanta o acesso ao consumo.

Ainda que de modo sucinto, o Professor Renato Caporalli,em sua tese de mestrado denominada " A barbárie do valor ", dá um tratamento original à questão da simplificação dos antagonismos da sociedade capitalista em antagonismo bipolar entre burgueses e proletários. Esta simplificação joga um importante papel na teoria revolucionária de Marx, pelo menos quando este deseja demonstrar a necessidade da revolução. Através dessa simplificação e bipolari

zação dos antagonismos sociais, a exploração se desmistifica se explicita, tornando a sociedade madura para a revolução. A passagem seguinte do Manifesto Comunista é extremamente significativa a este respeito:

> " *A sociedade burguesa moderna (...) não aboliu no antagonismo de classes. Não fêz senão substituir novas classes, novas condições de opressão, novas formas de luta às que existiam no passado. Entretanto, a nossa época, a época da burguesia, caracterizava-se por ter simplificado os antagonismos de classes. A sociedade divide-se cada vez mais em dois vastos campos opostos, em duas grandes classes diametralmente opostas: a burguesia e o proletariado." (grifo nosso)* [32]

Deduz-se, assim, que a bipolarização em antagonismo diametralmente opostos resulta em maturidade social das condições de surgimento da vontade revolucionária. De fato, conclui Caporali, " é muito mais fácil eliminar a hierarquia se ela for bi-polar do que se ela se estender numa " escala graduada " de posições." [33] A diferença é de forma. Se os antagonismos se polarizam de forma diametral se equivalem em relação ao centro e, portanto, se homogenizam. Este centro é o valor. O valor é a referência através da qual as classes sociais se constituem, através da tendência lógica do valor à sua forma equivalente (expressa pela lei inexorável da troca e do mercado), em duas classes " distintas, opostas, recebendo valores equivalentes. Entre elas, o motor de um antagonismo radiacal: a não-equivalência da mais-valia". [34]

O que a insistência do pensamento marxista em preservar as categorias do equivalente na análise das relações sociais na sociedade capitalista sublime é a dificuldade " dos partidos marxistas em trabalhar com a vasta variedade de formas políticas autônomas". [35]

Mas, há uma outra passagem do " Manifesto " que diz que o desenrolar da luta de classes tanto pode saldar-se por " uma transformação revolucionária de toda a sociedade, como pelo declínio comum das classes em conflito". [36] O que siginifica que novas determinações podem vir a somar-se à simplificação dos antagonismos sociais. É que, efetivamente, a simplificação da sociedade na bipolarização em um antagonismo radical entre proletários e burgue-

ses não aconteceu, e nem acontecerá. Mas, pode-se dizer que subimos um degrau a mais na escala da simplificação, na medida em que a transformação da natureza em produto encontra o próprio mundo como barreira intransponível na impossibilidade de que o mundo seja simplesmente, absorvido em sua totalidade material como meio de produção interior ao processo de produção e reprodução capitalista. Já não é o valor e a forma das equivalências o centro em redor do qual giram os antagonismos; e a tendência à simplificação não se refere mais à relação de suas classes antagônicas entre si. Mas, quando Caporali menciona a " vasta variedade das tendências políticas autônomas" , ele se refere a um efeito de uma outra simplificação . Na medida em que o capitalismo compromete hoje todo o destino da humanidade (e não somente o dos proletários), só há duas posições possíveis: a daqueles que lutam contra essa situação e a dos que permanecem nela. E porque o sistema compromete, em seu desenvolvimento, todo o futuro da humanidade, os segundos já não defendem sequer privilégios, são uns animais, bestas prematuras do apocalipse. Em relação ao futuro que nos espera, todos os homens se equivalem. Mas apenas aqueles que se fizerem homens; ou seja, não mais giramos sobre interesses internos de sujeitos posicionados diferentemente em relação ao gênero humano e à " idéia" de humanidade. Não houve complexificação mas, de novo, uma simplificação:

> *" Quando o limiar absoluto do modo de produção capitalista é o capital e o limiar absoluto do capital é o Mundo, as alternativas despem-se de sutilezas e condensam-se na nitidez de uma simplificação última: . ou a superação do sistema pela sua Revolução, e sobrevive o homem; ou superação pela Bomba, e sobrevém o nada (314)."* [37] *(grifo nosso)*

Os resultados potenciais do conflito Leste-Oeste transcedem , sem dúvida, a oposição capital/trabalho, na medida em que comprometem todo o futuro da humanidade, na medida em que impedir a deflagação geral é um interesse geral, universal. Mas esse resultado pavoroso da Era do Capital em suas múltiplas metamorfoses históricas, só pode ser inteligível mediante a própria lógica de desenvolvimento deste e não deriva de uma aberração moral na constituição da humanidade. Os escritos de Marx, apoiados na teoria geral da queda tendencial da taxa de lucro e no princípio da bipola

rização social, exprimiam um catastrofismo latente que " tornava redundante o desenvolvimento de uma teoria política[38]; o movimento ecológico e pacificista, no entanto, nada fizeram senão substituir um catastrofismo por outro, uma teoria política em novas bases permanecendo ainda por se fazer.

É certo que a história demonstra, ressalvando-se as catástrofes ecológica e nuclear, uma grande capacidade inventiva nos estados mais desenvolvidos se não para resolver, pelo menos para conviver e administrar as suas crises econômicas sem necessariamente uma revolução política radical, permanecendo estáveis as democracias ocidentais nos países de capitalismo desenvolvido. Isto nos leva a colocar em questão os pressupostos econômicos da " estratégia revolucionária". A promessa de realização de uma sociedade harmoniosa baseada num progresso com o qual os cidadãos contribuiriam pelo trabalho, feita pelos governos democráticos, abdicando ao mesmo tempo de seus interesses imediatos em prol dos interesses da sociedade e da nação, representados no Estado, revelou-se um progresso ao qual as pessoas servem mais do que utilizam.[39] Na base desse " progresso " está uma concepção mecânica de crescimento cuja racionalidade se assenta na crença de que o " crescimento ilimitado da produção é de fato o objetivo central da vida humana"[40] e, ao mesmo tempo o único caminho para a realização dos objetivos centrais de todo homem: Produção de conhecimento, de mercadorias, da duração da vida, produção, por fim, da própria capacidade de crescer mais e mais, infinitamente, quantitativamente. A racionalidade se subsume aos imperativos técnicos , demandados por esse crescimento e esse progresso segundo a autoridade do capital adquirida por "procuração" dos membros da sociedade de consumo para gerir esse processo, colocando de lado os interesses humanos contrários e aceitando- se a organização da subordinação individual em troca da promoção de um maior bem-estar.

Dando-se como aceitos os objetivos " universais " desse progresso, fundado numa Razão objetiva e inquestionável, única capaz de promover a sociedade harmoniosa do futuro, a própria natureza do trabalho na sociedade, isto é, divisão técnica , especialização, automação e mecanização se encontram mais a salvo dos efeitos da luta de classes do que o sistema dos salários[41]. Isto siginifica que, fundada na inevitabilidade do " progresso", a natureza do trabalho na sociedade industrial desenvolvida, se tornou um destino. Enquanto o " nível dos salários " reflete a efetividade de um Estado de " Bem-estar-social", a natureza do

trabalho na sociedade e sua Lei. Mas, na medida em que a política é política de salários e não uma política dos encargos e das formas de trabalho, isto significa que já não estamos conscientes da Lei, que ela é peremptória e necessária. O trabalho é um tempo morto, à margem da vida, regido pela transcedência de técnicas necessárias à promoção do desenvolvimento que trará o bem-estar através de um aumento do nível de salários e de um maior acesso aos bens de consumo.

Na medida em que o trabalho se mostra cada vez mais desprovido de valor ético (indiferença em relação ao conteúdo do trabalho em si e valorização da remuneração) e que os operários já não são levados necessariamente para a via socialista mediante a pauperização crescente, e em que esta sociedade se mostra capaz de promover um maior " Bem estar social " (pelo menos no que tange a ideologia confortista nos países mais desenvolvidos), sem o totalitarismo e a centralização dos países socialistas, uma argumentação que pretende extrair a vontade revolucionária do " nível de vida " da classe operária em comparação com as melhorias, no mesmo campo que uma sociedade socialista promoveria, perde terreno. Logo, a infra-estrutura, longe de ajudar a efetivação da consciência de classe numa perspectiva espontânea, joga, pelo contrário, a favor da integração na ordem social existente. O socialismo é hoje, sem dúvida, uma alternativa e não uma imposição para a classe operária.

> *"A luta pelo socialismo, diz Goldmann, transforma-se, assim, primeiro que tudo, numa luta pela conquista da consciência da população em geral e da classe operária em particular, luta em que os adversários do socialismo não têm necessidade - e é talvez um dos elementos mais graves da situação - de conquistar as massas operárias ou populares para uma ideologia oposta. A ausência de ideologia, a supressão de qualquer necessidade de um desenvolvimento da personalidade que vá além do plano do consumo, chegam largamente para lhes assegurar as supremacia ."*[42]

O estudo das formas que permitem à burguesia assegurar a sua supremacia política, o seu projeto hegemônico, deve superar o nível de transações entre agentes do processo de produção e o controle do processo de trabalho, descendo até à vida cotidiana para compreender o grau superior de dominação, a forma desenvolvida do

processo de bloqueio, e que vai até à manipulação da própria personalidade dos indivíduos,das possibilidades de libertação.

A modernidade traz novos problemas para a filosofia empenhada na transformação do mundo. Como pensar a relação indivíduo sociedade? Teoria e Praxis? Como pode o dado objetivo da classe converter-se em motor da mudança radical?

Vimos como o marxismo reduz a subjetividade, saneando seu conteúdo na redução do sujeito à sua metamorfose , enquanto agente econômico. A dicotomia entre a percepção da macrodinâmica da vida sócio-econômica e a compreensão dos fatores subjacentes e das forças que na vida cotidiana condicionam a socialização da particularidade são a contrapartida desta redução. Só uma análise mais refinada, poderia permitir compreender como são apropriados e interiorizados o fetichismo, a alienação e a exploração. Se bem que a luta de classes e a exploração sejam dados objetivos, só existem socialmente na medida em que podem referir-se a um sistema de vivências é um feixe de perspectivas cuja unidade é aquela do projeto que define a inserção do sujeito na existência, portanto , um feixe de possibilidades.

Para impedir que o movimento dialético assuma o caráter de uma fatalidade transcedente, sua estrutura deve coincidir com a da ação individual no que ela é projeto.

A noção de Poiesis nos permitiria pensar essa nova dimensão da Praxis capaz de superar os dilemas historicamente levantados pelo que denominamos economicismo reducionista, ou seja, assentar a vontade revolucionária no discernimento econômico. A Poieisis é a própria Praxis, enquanto reconhece e compreende em si o acaso e o possível, fazendo a necessidade emergir como o desejo e negatividade na história, ou seja, como necessidade do devir.

A negatividade exige a interiorização das necessidades e sua consequente transcedência em desejo. Deste modo a necessidade logra determinar-se como possibilidade e projeto, recolocando o presente na perspectiva do futuro.

De algum modo, a estrutura mesmo do ser cuja existência precede à essência se faz história, eliminando tanto na microdinâmica , como na microdinâmica social, qualquer perspectiva Metafísica ou determinista.

O socialismo é, para a classe operária, hoje mais do que nunca, uma alternativa e não uma imposição. Ao mesmo tempo, dado o caráter menos coercitivo e mais cooptativo da sociedade capitalista

atual, a luta pelo socialismo deve basear-se também no plano cultural, visto que a infra-estrutura, longe de conduzir à efetivação da consciência revolucionária de classe numa perspectiva espontânea, joga, pelo contrário, a favor da integração da classe à ordem existente. A resposta teórica mais corrente dada pelo marxismo, a teoria leninista da vanguarda de classe, levou à consideração abstrata da classe como um todo que realiza toda a riqueza das capacidades humanas e do qual os dirigentes possuíam uma espécie de perspectiva geometral. O resultado é a tirania.

Tais dilemas nos levam a repensar os conceitos de Homem Total e da apropriação. O objetivo é verificar se a redução das determinações do sujeito, aquelas emanadas de sua relação estrita com o sistema produtivo, enquanto agente econômico e da Praxis, e a atividade dominadora da natureza, pode ser conta da dinâmica social como um todo. Este projeto implica um pensamento que efetue uma nova climagem dos conceitos marxistas sob o terreno da vida cotidiana, considerada como totalidade concreta, elucidando, assim, o caráter novo das formas de dominação através das quais a sociedade moderna logra impedir que os sujeitos levem a cabo a sua transformação radical, por um processo cuja natureza não se restringe à repressão pura. Ou seja, trata-se de elucidar a nova forma hegemônica da dominação burguesa no marco da Sociedade Burocrática de consumo dirigido.

Se é certo que a sociedade capitalista contemporânea é uma sociedade que prima pela organização e racionalização do todo social mais que as sociedades do passado, será necessário, então, perguntar como ela organiza o que organiza e, uma vez que evidentemente ela não organiza a produção, a não ser no âmbito da empresa, o quê ela organiza. Ou, dito de outro modo, o desenvolvimento da sociedade de abundância desemboca em abundância de quê?

Por ora trataremos do conceito de apropriação notadamente nas obras do jovem Marx, com a intenção de preparar o campo para uma crítica da Sociedade Burocrática de consumo dirigido.

N O T A S

1. CHATELET, F. 1972, p. 201.

2. "Não se trata do que este ou aquele proletário, ou mesmo o proletário em seu conjunto, possa forjar-se de vez em quando como meta. Trata-se daquilo que o proletariado é e daquilo que está obrigado a fazer, com respeito a esse seu ser." MARX, 1973, p. 95.

3. GORZ. 1982, p. 76. Tradução do original francês de Angela Ramalho Vianna e Sérgio Góes de Paula.

4. WAELHENS, A. Filosofia das Experiências Naturais. Traduzido do original francês por José de Anchieta Corrêa, exemplar datilografado do autor da tradução.

5. A este respeito diz Lefbvre: "Por infelicidade, esta consciência histórica da classe operária não existe em nenhum lugar na classe operária: em nenhum indivíduo real, em nenhum grupo real. Ela somente se constrói na cabeça do filósofo, que pensa especulativamente na classe operária". (LEFBVRE. 1979, p. 28).

6. ANDERSON. s./d., p. 134.

7. GORZ. op. cit., e COLE, G.D.H. 1962, p. 229.

8. GIANNOTTI, José A. 1966, especialmente cap. IV.

9. KLICKINGER, Hans G. 1984.

10. O que deu margem à censura de Sartre em "Questão de Método" (Crítica de la razón dialectica, Livro I, p. 54): "... Censuramos ao marxismo contemporâneo expulsar para a esfera do acaso todas as determinações concretas da vida humana e nada conservar da totalização histórica senão sua ossadura abstrata de universalidade".

11. SCHAFF, A. 1968. p. 100.

12. BROWN, Bruce. 1973, p. 114.

13. ASSOUN. 1979. p. 159.

14. LEFBVRE, H. 1961, vol. I. p. 89.

15. Idem, p. 99.

16. Idem, p. 97.

17. BROWN, B. op. cit., p. 60.

18. SARTRE, J.-P. op. cit., p. 63.

19. LEFBVRE, H. 1972, p. 98.

20. MARX, K. 1980. Livro I, vol. I, p. 6.

21. VAZQUEZ, A. 1974, p. 11.

22. Ver HELLER, A. 1984. 37.

23. MERLEAU-PONTY, 1980. p. 108

24. SARTRE, J. P. op. cit., p. 79.

25. Como nos diz Gerd Bornheim comentando a passagem de Merleau-Ponty que citamos atrás: "Tudo é econômico e nada transcende o econômico, porque nada é tão somente econômico. Tudo o que não é econômico, para ser, depende de tudo o que não é econômico e, enquanto desligado de todo o diferente do econômico, redunda numa entidade abstrata. Assim, em seu próprio ser o econômico não é meramente econômico". (BROHEIN, G. 1977, p. 217.18).

26. LEFBVRE, H. op. cit., p. 109.

27. Idem, p. 203.

28. SARTRE, J.-P. op. cit.,p. 167.

29. SARTRE, Idem, p. 41.

30. KOSIK, K. 1978. p. 212.

31. LEFBVRE, op. cit. p. 267.

32. MARX & ENGELS. Manifesto do Partido Comunista. Vol. 3., p. 22.

33. CAPORALLI, R. A barbárie do Valor. Tese de Mestrado apresentada ao departamento de Filosofia da FAFICH-UFMG, exemplar mimeografado da biblioteca do Departamento, p. 123.

34. Idem, p. 119.

35. Idem, p. 119.

36. MARX & ENGELS. op. cit., p.24.

37. ALVES, João Lopes. 1978. p. 314.

38. ANDERSON, P. op. cit., p. 149.

39. Ver DONZELOT, J. 1984. p. 175.

40. CASTORIADIS, C. 1981. p. 36.

41. Ver GORZ, A. (org.) 1980, p. 127.

42. GOLDMANN,L. 1973, vol. II, p. 64.

oOo

2 - PRAXIS E APROPRIAÇÃO

O significado mais importante da noção de Praxis foi o de apontar para o fato de que os homens, não a mão invisível, não os desígnios naturais, não a razão astuciosa, fazem a história. No entanto, enquanto são os homens que fazem a história, dominam a natureza, constrõem civilizações e acumulam riquezas, acabam por criar uma "segunda natureza" que se volta contra os seus próprios criadores, civilizações e formas de sociedades que oprimem a maior parte da sua população e riquezas que, embora tenham sua base produtiva assentada sobre um modo coletivo, são apropriadas de forma privada.

São os homens, portanto, os criadores, os artífices dessa mesma situação histórica desumana em que vivem. O homem não só é o lobo do homem como também é humana a atividade que põe os homens voltados contra si mesmos na relação de senhorio e escravidão. Nesta medida, porque não há enteléquia da história, porque o homem não pode viver senão numa situação que ele mesmo tenha criado, somente por si mesmo pode libertar-se. Se é a atividade humana que cria a história, só a atividade humana pode resolver os problemas criados pelo devir histórico. Ao mesmo tempo, sendo a atividade humana a única força a agir na história, os problemas postos por ela são todos passíveis de soluções no âmbito da própria história, sem que haja necessidade da intervenção de forças transcendentes. A própria transcedência da chamada "segunda natureza" nada sendo mais do que uma aparência cuja base real é um certo modo concreto das relações humanas passíveis de superação no âmbito das forças históricas efetivas e imanentes ao devir histórico do homem.

A praxis é assim a atividade humana pela qual o homem se torna o seu próprio criador. O centro ao redor do qual gira a atividade humana criadora é o trabalho, o trabalho como autoprodução do homem, como manifestação imediata da sua essência genérica, social.

Nos "Manuscritos Econômicos e Filosóficos", Marx expõe o essencial da sua teoria "filosófica" sobre o trabalho humano. Filosófica no sentido de que Marx trata não das determinações antropológicas do trabalho, mas do trabalho como afirmação de essência. Assim as determinações positivas do trabalho alienado, são determinações ontológicas.

Tal constatação é importante na medida em que o caráter de "objetivação do trabalho como tal, pertence à essência do homem e, portanto, não pode ser superada. Uma teoria revolucionária que se

apoiasse sobre as concepções filosóficas de Marx dos "Manuscritos" só poderia ter como finalidade a superação de uma determinada forma de objetivação, ou seja, a coisificação, a "alienação".[1]

É uma determinação da essência do homem "ser objetivo", isto é, produzir e por objetos na medida mesma em que é posto por objetos. A primeira determinação essencial ao homem é então a sensibilidade. Isto significa que é somente através dos sentidos, e não através do pensamento para si mesmo que os objetos podem ser dados ao homem.

O que não implica em nada no caráter passivo da sensibilidade. Isto nos levaria apensar (como Feurbach) na realidade sendo captada como "contemplação". É o que Marx esclarece no fragmento das "Teses sobre Feurbach" que citamos a seguir.

> "A falha capital de todo materialismo até agora (incluso o de Feurbach) é captar o objeto, a afetividade, a sensibilidade apensas sob a forma de objeto ou de intuição, e não atividade humana sensível, praxis; só de um ponto de vista subjetivo. Daí, em oposição ao materialismo, o lado ativo ser desenvolvido, de um modo abstrato, pelo idealismo, que naturalmente não conhece a atividade efetiva e sensível como tal. Feurbach quer objetos sensíveis — efetivamente diferenciados dos objetos de pensamento, mas não capta a própria atividade humana como atividade objetiva..."[2]

Vemos então que a efetividade da sensibilidade humana é imediatamente Praxis, apropriação de uma exterioridade que está colocada diante dele através da qual ao mesmo tempo o homem manifesta seu carecimento, não como necessidade cega, animal, mas como "totalidade das manifestações vitais humanas"[3]. O homem não encontra o mundo à sua medida, mas não encontra sua medida fora do mundo, daí o caráter de "penúria" no qual nos encontramos, e o papel do trabalho como realização da universalidade tipicamente humana, e sua conseqüente historicização.

No entanto a facticidade histórica mostra, através do exame dos diversos modos de produção, ou seja, das diversas formas concretas de sociedade, a inversão de todos os contextos dados na determinação da essência humana. No modo de produção capitalista, onde esta inversão é mais completa, observamos que na relação do trabalhador com o produto do seu trabalho, o produto aparece como um objeto estranho que domina o trabalhador, ao invés de ser a manifestação das

forças vitais do trabalhador. De outro lado

> "a relação do trabalhador com o ato da produção, durante o trabalho; é a relação do trabalhador com sua própria atividade como algo estranho, que não lhe pertence, a atividade como sofrimento, a força como impotência, a geração como castração a própria energia física e intelectual do trabalhador, sua vida pessoal — pois o que é a vida, senão atividade? — como uma atividade dirigida contra si próprio, independente dele e que não lhe pertence; a auto-alienação, assim como a alienação do objeto".[4]

O que garante então que a determinação de essência do começo não seja meramente especulativa?

Como vimos, a objetivação é uma determinação ontológica, de modo que o homem nunca se relaciona imediatamente com sua essência. A historicidade é uma determinação essencial da essência do homem. Como são os homens que fazem a história, o homem está sempre nume determinada relação com sua essência no interior de um determinado modo de produção. Nunca há, para o homem, transparência entre essência e existência, coincidência entre o homem pressuposto e e efetivação das possibilidades pressupostas numa sociedade concreta.No homem essência e existência se encontram separadas: "Sua existência é um meio para a realização de sua essência ou na alienação sua essência é um meio para sua simples existência física.[5] Portanto essência e existência estão sempre em relação, numa determinada conexão e numa determinada distância histórica, mas sempre em conexão e em afastamento.

As consequências que podemos extrair de tais colocações preliminares para o conceito de apropriação são as seguintes:

1) A propriedade privada, enquanto base "empírica" da alienação, "reduz a apropriação ao "ter", ao consumo e à produção, ao "possuir". Na situação de propriedade privada um objeto é "propriedade" quando pode ser consumido; e este consumo consiste, seja em seu desgaste direto, seja em sua capitalização.

2) Em contraposição à forma privada da propriedade temos caracterizada por Marx "a propriedade humama verdadeira em sua apropriação verdadeira: a apropriação sensível da essência e vida humanas, do homem objetivo, das obras humanas por meio do e para o homem, não somente no sentido de gozo imediato, unilateral... não somente

no sentido do possuir, do ter. O homem se apropria de sua essência omnilateral de modo omniforme, isto é, como um Homem total"[6]. Essa apropriação omnilateral é, logo após, mais precisamente caracterizada:

> "Cada uma de suas relações com o mundo, ver ouvir, cheirar, degustar, sentir, pensar, perceber, experimentar, querer, atuar, em uma palavra, todos os órgãos de sua individualidade (...) são, em seu relacionamento objetivo ou em seu relacionamento com o objeto, apropriação desse objeto"[7]. (grifos nossos)

Justamente porque é através do trabalho que o homem se manifesta como sensibilidade e manifesta para si mesmo a totalidade de suas forças, justamente porque a propriedade privada está em íntima conexão com uma determinada forma de trabalho em que este deixa de ser manifestação e apropriação verdadeiramente humanas para se tornar simplesmente um meio para sua simples sobrevivência física, a propriedade privada é mais do que uma categoria econômica especial. É expressão material da vida humana alienada. É a forma negativa da ativação da realidade do homem, a forma alienada da apropriação, não como auto-afirmação e auto-realização do homem, mas apenas como ter e possuir e como acumulação a serviço de uma potência estranha que persegue nos objetos a apropriação e acumulação do valor e sua própria manutenção.

A superação da propriedade privada é mais do que a superação de uma economia fundada nesta forma de propriedade. Compreende a emancipação de todos os sentidos humanos.

Se insistimos na superação econômica da propriedade privada, toda a vida cotidiana e o cotidiano permaneceriam não tematizados, residuais, pois aí se trata de apropriação do social, da vida em geral através da apropriação pelos homens de suas próprias vidas. Previlegiar-se-ia apenas o "domínio sobre a natureza", compreendendo-se a Praxis apenas como processo de dominação da natureza. Ao contrário, Lefevre pretende recolocar o conceito de apropriação em seu sítio próprio, isto é, "por cima dos conceitos de dominação (sobre a natureza material) e de Praxis, na acepção habitual"[8]. Para ele a praxis engloba também a "apropriação da natureza por parte do homem social em torno dele e dentro dele mesmo"[9]. É nesse sentido que há, na praxis, verdadeira Poiesis: "chamamos poiesis a atividade humana enquanto apropria a natureza (physis) em torno do ser humano e nele (sua própria natureza: sentido, sensibilidade, senso-

rialidade, necessidade e desejos)[10]. Tais formas de apropriação encontramos através da crítica da vida cotidiana, já que o estudo puramente econômico das determinações sociais nada nos esclarece sobre a apropriação humana do humano. Pela análise da vida cotidiana descobrimos, por exemplo, que os objetos de uso cotidiano não estão submetidos à posse jurídica. Podemos gozá-los plenamente sem a regulamentação do contrato. Deste modo modificações na estrutura jurídica, nos quadros econômicos e sociais, podem ocorrer sem que essas relações cotidianas se modifiquem. No entanto essas relações estão no âmbito da apropriação mais amplamente concebida, e pertencem à praxis na medida em que o objeto é mediação entre os homens e dos homens com a sociedade. Quando o objeto é envolvido pela minha vida cotidiana, ele se torna um "bem" e pode transmutar-se em dom, em presente, e através do meu desejo realizar-se em trocas simbólicas ou consumir-se em sua simples funcionalidade na realização de uma necessidade biológica ou não.

> "Todos os relacionamentos humanos com o mundo (...), são, no seu relacionamento com o objeto, a apropriação do mesmo, a apropriação da realidade humana (...) seu relacionamento com o objeto é a ativação da realidade humana".[11]

A relação do homem com os objetos é, por conseguinte, mais do que uma realização possessiva ou jurídica. Como relação vivida é irredutível ao puro consumo ou a simples igualação realizada no interior da troca econômica do equivalente.

O "cogito" da apropriação é assim um "eu posso" que faz do uso uma liberdade e confere a posse um valor, na medida em que a singularidade de um desejo se plasma no objeto pré-codificado e produzido por um trabalho genérico, social e abstrato. O objeto cuja racionalidade e inteligibilidade era garantida em todo o circuito que vai da produção à troca, se dissolve na névoa da vida cotidiana onde toda uma gama de "resíduos" não tematizados até então pela análise vem envolvê-lo.

Não se trata de uma mera diferença de escala, mas também de natureza. A subjetividade não tematizada há que ressurgir aqui integrando a dialética da totalidade concreta, criando o ato de criar. Ponto terminal e externo ao "caroço racional" da análise econômica, é no entanto finalidade última, ironicamente pressuposta por um sistema que só toma pressupostos como tais no reino do valor de troca: a forma econômica não cessa de pressupor o que vem abolir.

A apropriação se torna para Lefbvre a tomada de posse pelo ho-

mem de todo o seu ser na e pela vida cotidiana, desde que se entenda que há mais do que reiteração e repetição mimética na dialética histórica, e que o homem é historicidade radical: define-se por criar-se, formar-se ou produzir-se a si mesmo mediante uma atividade teórico-prática que nunca se pode esgotar.

A negação da forma quantitativa (mais ter) da propriedade privada é a propriedade individual onde a relação com as coisas são apropriações, isto é, relação "viva", a fonte de gozo, transformação da "riqueza" em qualitativo (exercício de ser):

> "A dominação sobre a natureza exterior se afirma e se confirma, no entanto, estagna ou regride a apropriação por parte do homem de sua própria natureza. A primeira reflete sobretudo o crescimento, a segunda o desenvolvimento".[12]

O conceito de poiesis vem exatamente recobrir essa dimensão criadora da Praxis onde se cria também o modo de criar, e realiza-se uma possibilidade cujo sentido advém da sua realização, isto é, só por ter sido realizada é que era uma possibilidade realizável.

"Cada ato poiético diz-nos Benedito Nunes comentando Lefbvre, é, nesse sentido, uma possibilidade humana que se concretiza, que imprime determinada fisionomia ao tempo, arrastando consigo certa compreensão e interpretação da realidade".[13]

É uma necessidade que, interiorizada, dilui o "prático-inerte" assumindo-o no horizonte prospectivo do desejo e lançando-o para o futuro. Essa dialética antecipativa do que ainda não foi desenha as formas do possível, em formações criativas.

Só há apropriação propriamente, nos termos dos conceitos do marxismo clássico, a nível do sensível, uma vez que o sujeito não é sem o mundo. Mas o mundo não é uma realidade factual, um universo ontologicamente exterior. O mundo não pode ser absorvido na noção clássica da ntureza, um em-si que se opõe na sua materialidade ao devir da praxis. O ser do mundo reside no seu sentido, e esse sentido se faz numa relação com a praxis: o mundo é correlato da praxis. Portanto a Praxis é a atividade constitutiva do <u>sentido</u> do mundo.

Essencialmente a apropriação é a atividade enquanto conformadora da objetividade do objeto. Mas se o sujeito não é sem o mundo, isto implica em que a Praxix, enquanto Apropriação, não é apenas, em sua positivade própria, uma relação fixa de subordinação às condi -

ções objetivas que se resolveria numa dominação relativa crescente da natureza. Não se trata da incorporação simples da atividade ao objeto através da modificação de sua forma, o que lhe conferiria "valor de uso", tornando útil o objeto na medida em que, por esse processo, adequava-se à satisfação de uma necessidade. É este o sentido do termo "apropriação" sensível nos textos do jovem Marx. A realidade é o movimento da vida transformando a natureza para satisfazer a necessidade, isto é, a Praxis é produção de adequação da natureza ao "projeto" humano, e este projeto é um processo de explicitação da carência subjetiva que se apropria do mundo e lhe dá uma medida "humana". Desde modo cada uma das relações humanas com o mundo explicita ao mesmo tempo a realidade do sujeito como carência e do objeto em sua objetividade como valor de uso, ou utilidade. Isto se resolve no "consumo". É evidente que o consumo é um momento mediato do ato de apropriação. Sem o trabalho que conforma o objeto, não há apropriação. Esta é o resultado da objetivação da essência subjetiva da atividade humana. De um lado, na perspectiva do indivíduo singular, essa essência subjetiva é também uma singularidade que não admite equivalências, e que não pode também separar-se do sujeito como uma coisa. De outro lado a essência subjetiva é trabalho; atividade da liberdade que ultrapassa as dificuldades que encontra. Mas nesse caso essas atividades não advém do caráter natural — seja dos objetivos propostos em vista dos quais as dificuldades existem, ou da natureza enquanto "em-si". Deste modo essa essência subjetiva não é outra coisa que a objetivação do sujeito, ou dito de outro modo, a liberdade real onde a atividade é o trabalho. A apropriação não pode resolver-se ao nível da idéia. Mas também não o pode ao nível de uma materialidade qualquer oferecida à carência.[14]

Se queremos explicitar realmente o sentido revolucionário do conceito de apropriação, devemos ultrapassar tanto uma definição do ser do homem que o toma como depositário natural de necessidades, como aquela que o faz suporte, em sua atividade cotidiana mesma, da astúcia racional da idéia. A idéia de Homem Total nos textos do jovem Marx, vinha ao encontro dessas diversas reduções antropológicas do homem, a materialista de Feurbach e a idealista de Hegel. Pretendia captar o homem tanto como sensibilidade como enquanto um ser de Possível. Mas o que é, afinal, esse homem enfim reconciliado com sua essência? Uma espécie natural ou idéia especulativa? É o que veremos a seguir.

N O T A S

[1]MARCUSE, Herbert. Idéias sobre uma teoria crítica da sociedade. Rio, Zahar, 1981, p. 25.

[2]MARX, K., Teses contra Feurbach. In: "Os pensadores", São Paulo, Abril Cultural, 1976.

[3]MARCUSE, H., op. cit., p. 31.

[4]FISCHER, E., O que Marx realmente disse. Civilização Brasileira, Rio, 1970, p. 35.

[5]MARCUSE, H., op. cit.. p. 36.

[6]MARX, K., Manuscritos econômicos e filosóficos. In: "Os pensadores", São Paulo, Abril Cultural, 1976.

[7]Idem.

[8]LEFBVRE, H., "La Métaphilosophie - Prolegomenés". Paris, Les Editions de minuit, 1965, p. 88.

[9]Idem, p. 89.

[10]Idem, p. 90.

[11]MARX, K., op. cit., p. 62.

[12]LEFBVRE, H., La vida cotidiana en el mundo moderno. Madrid, Alianza Editorial, 1972, p. 59.

[13]NUNES, Benedito. O Dorso do Tigre. S.P., Perspectiva, 1982,p. 42.

[14]Ver GERD, A., Dialética-Teoria Práxis. São Paulo, Globo, 1977.

3 - O HOMEM TOTAL E O CONCEITO DE ALIENAÇÃO

O homem total, a idéia de homem total,do homem enfim humano,reconciliado consigo mesmo, com sua "essência", por um lado não existe ainda nem pode existir adiante; por outro lado está próximo."É isto que somos, já, aqui e agora: o jogo, o amor, o conhecimento,o trabalho". Se realiza e se desrealiza na e pela vida cotidiana: em cada alienação ele se perde, em cada desalienação se cria, na medida em que a alienação e a desalienação não são um estado. A alienação "só se compreende em referência a uma desalienação possível, e a um quadro social, portanto a um conjunto real e conceitual".[1]

A filosofia pode, através da reflexão, promover a desalienação na medida em que a consciência de uma situação alienante já é um começo de superação se não se tornar uma consciência conformista. Ela introduz a reflexão necessária como mediação que faz a passagem da apreensão de um conjunto real para o plano conceitual, reabrindo a via do possível, combatendo as ideologias que bloqueiam as possibilidades. "Chamo de alienação, diz-nos Gorz, a impossibilidade de desejar o que se faz e de produzir ações que possam ser tomadas por finalidade em seus resultados assim como nas modalidades de seu desenrolar. À questão moral do "posso desejar isto?", o indivíduo alienado responde sempre: "Não sou eu quem... seria preciso que...Não se tem escolha...". A alienação é assim tomada no sentido de perda de autonomia criativa e moral na hipoteca que se faz do poder Poietico de cada um "outro" vago e distante."[2]

Em face da burocratização da vida cotidiana, a filosofia pode pela reflexão, e através do conceito de Homem total e de alienação, este ampliado, tirado da esfera econômica, mostrar a subjetividade como irredutível, como elemento que se opõe pela capacidade Poietica a esta estratégia de planejamento e colonização da vida, como o que lhe é oposto e que representa a negação potencial da formalização burocrática da vida.

De fato, na burocratização da vida cotidiana o consumismo exerce um papel preponderante. Induz-se o indivíduo a consumir para satisfazer uma necessidade cuja manutenção é a própria essência de estratégia da sociedade de consumo. Cria-se um desejo de prazer que se realiza no ato de consumo. Mas o consumo deve repetir-se ao infinito, uma vez que a lei que o rege é "a priori", estranha e exterior ao seu conteúdo, ao sujeito que consome. De outro lado esse sujeito sofre outros apelos, por exemplo manter um corpo esbelto. Le-

vado ao desespero, sofrerá de uma "doença" hoje comum nos Estados Unidos: a albumina*. Essas consequências ocorrem e não são e nem podem ser previstas pelo "sistema", uma vez que a forma da atividade de consumo pré-existe ao conteúdo, ao ato de consumo e se situa à margem do processo prático, vivido. Onde se dá a ruptura? na vida cotidiana. A lógica de consumo e por extensão a lógica da sociedade capitalista, penetra na vida cotidiana para colonizá-la, introduz alienações, mas ao mesmo tempo encontra o imprevisível, o irredutível da subjetividade humana. Ora, isto, ora o confronto de suas próprias estratégias introduzindo contradições que só são, no entanto, visíveis na vida cotidiana. "As reservas ao prazer de viver, dirá Vaneigem, impelem o prazer de viver sem reservas".[3] o apelo a satisfação pelo consumo cria a insatisfação de consumir, a promessa de satisfação pelo sexo espetacular satura o imaginário de espetáculos e pode fazer nascer o anseio por uma sexualidade autêntica. No limite, certas carências oriundas desses conflitos cotidianos e vividos, podem orientar perspectivas que vão atá à superação do Estado.

O homem total não é senão essa idéia no sentido kantiano, esse horizonte no qual se luta contra as alienações, sempre imprevisíveis que vão surgindo no curso da história, na vida cotidiana. Caberia ao filósofo, "no seio mesmo da cotidianidade, determinar o que está freando e bloqueando a marcha para a frente. Ele permanece como testemunha e juiz das alienações".[4] Testemunha porque não pode situar-se fora da vida cotidiana. Não pode porque ninguém está de fato, embora muitos julguem estar de direito, fora da vida cotidiana.

Através da idéia de homem total, mesmo sendo esse projeto dito de antemão inalcançável, ou seja a realização do homem total, o filósofo permanece "Juiz" das alienações desejando e querendo o impossível e criando e desenvolvendo a idéia de possível.

A idéia de homem total implica na sua realização possível ou não, fora da esfera produtiva e do imperativo técnico. "É impossível, dirá Gorz, que o indivíduo coincida totalmente com seu ser social e o ser social integre todas as dimensões da existência individual". E, continuando, "não há personalização possível das necessi-

---

* A albumina consiste em comer e vomitar propositalmente em seguida para voltar a comer sem, no entanto "perder a linha".

dades que resultem, para os indivíduos, de sua coexistência num mesmo campo material no qual suas atividades se compõe segundo leis físicas"[5].

A realização integral dos indivíduos exige que a esfera econômica seja subordinada à realização da esfera da liberdade de forma a se reduzir ao máximo aquela, ainda que não seja possível eliminá-la.

Uma sociedade só pode ser favorável à explicitação da essência humana se satisfazer ao mesmo tempo as exigências de autonomia individual, o livre exercício da subjetividade e resolver as questões relativas à escassez advindas da estrutura da coexistência humana no mundo da "natureza" transcedente. Nenhuma sociedade pode explicitar inequivoca e uniformemente as capacidades dos indivíduos, pois as capacidades dos indivíduos, determinadas em sua autonomia, só se explicitam heterogênea e ambiguamente, fora dos estereótipos, dos arquétipos, dos comportamentos miméticos.

A realização do indivíduo integral no horizonte ideal do Homem total, exige que se considere um espaço social apropriado à poiesis, heterônomo à Praxis em sentido estrito, diverso do imperativo técnica, mas não independente. Tal necessidade decorre não da assumpção de uma essência genérica abstrata do homem, mas da própria crítica da vida cotidiana, já que é nela, como já dissemos atrás, que se encontra a totalidade da vida social, o indivíduo em sua determinação mais concreta, em toda sua riqueza possível e miséria atual, pela ação dos contrastes.

Na verdade, como bem o disse Merleau-Ponty, "não imaginamos, por uma ilusão retrospectiva, uma necessidade de essência, mas constatamos uma conexão de existência".[6] Não supomos uma essência humana abstrata e universal como figurada na idéia de homem total e encontrada comparativamente degradada na existência dos indivíduos empíricos, sendo a história a marcha para a supressão desse paralelismo — embora a história marche apenas do lado da existência, já que a essência é dada "de uma vez por todas" — na fusão da essência e existência, de ser e dever-se, na supressão da alienação entre o homem real, concreto, e sua essência.

O homem total é uma idéia histórica e não uma espécie natural, que corresponde ao projeto de realização da comunidade humana implícito na história real, nas carências que ela demonstra e que podem ser generalizadas e universalizadas, ou seja, a igualdade, a luta contra as catástrofes naturais, a fome, a doença, etc. Há história, mas não uma história em contradição com a essência e sim uma história na qual o homem vive conforme uma essência que é sua própria

existência histórica.

Concordamos que só as relações sociais, que fazem dos indivíduos homens reais, concretos, é que podem nos fornecer sua essência. As relações sociais condicionadas pela forma como os homens produzem o que produzem, são o âmbito da essência mas não a própria essência. Na medida em que o homem é essencialmente ser histórico, a história é o devir da essência que se manifesta também historicamente, pois, se definíssemos a essência apenas como sociabilidade, a história tornar-se-ia mera contingência ou variações combinatórias de uma mesma estrutura originária de sociabilidade a prescrever os limites das configurações possíveis. Deste modo a essência humana é histórica em duplo sentido: na medida em que só se dá historicamente, e em que ela mesma é um produto histórico.

Como mostra Rui Fausto os juízos do tipo "o homem é..." no interior de um pensamento dialético só podem ser compreendidos se tomamos sujeito e predicado segundo suas formas de manifestação no interior de uma totalidade complexa. O homem é burguês, ou o homem é proletário, significa que

> "o homem não é sujeito, pois o capital só realiza, portanto só põe, o burguês e o proletário, não "o homem". Em "a essência humana é o conjunto das relações sociais, só o predicado 'relações sociais' — não o sujeito 'essência humana' (ou então 'homem') — é posto — se reflete em 'relações sociais'"[7].

O homem como sujeito encontra-se negado em seus predicados e conservado ao mesmo tempo como pré-suposto. Efetivamente "o homem" só pode ser refletido nesta relações sociais que o negam. Mas justamente "o homem" não é a fundação. Os sujeito efetivo é "O capital". O homem vem a ser nessas determinações negativas e só reconcilia consigo mesmo como sujeito, como universal, mediante a passagem do tempo, mediante um trabalho do negativo que desdobre as formas negadas do homem (até o fim da pré-história) pelo sujeito real (O capital), "cujos predicados — supostos — reais são predicados (negações) do sujeito pressuposto "homem".[8] A liberdade humana não deve ser procurada na gênese da história, mas no seu fim. Neste sentido o homem passa pelas relações sociais, mas não se reconhece nelas, pois tais relações são relações entre predicados diversos, entre suportes de relações econômicas.

Vemos aí uma essência comprometida com determinadas relações recebidas que as negam e que devem ser recolhidas de novo no interior

da essência fazendo o homem concordar consigo próprio. O homem, para o marxismo, é um horizonte, mas não uma posição pelo entendimento e a vontade. É algo que se vive de algum modo, e numa determinada perspectiva que encontramos no prolongamento da prática proletária.

O que fazemos e que é o que somos, é fundamentalmente aquilo que fazemos (e o modo como fazemos) para modificar o que somos. A história só pode ser compreendida como ruptura, gênese e invenção de si do homem.

De modo que o homem total é uma idéia envolvida num mundo vivido, não um arquétipo ou norma ideal do humano. Sua fisionomia se desenha no jogo das possibilidades abertas pela técnica e descobertas pela reflexão ,no jogo das múltiplas coações e subversões da vida cotidiana.

A idéia de realização do homem total explime assim, teoricamente, a "recusa de uma especulação inoperante que repele para a região remota das idéias ou de um passado morto a solução de um problema que o melhor olhar que encontra o meu suscita com urgência e necessidade"[9]. Idéia que se declarando irrealizável realiza o campo das idéias possíveis. O homem total é uma potência mais do que uma essência, uma virtualidade mais que um dado empírico ou apriorístico. Apenas de ser uma posição da história, pressupõe um projeto que o unifique num conceito operante de transformação revolucionária das formas de vida cotidianas até nos detalhes. A superação efetiva, premente, exigida pela história da separação do indivíduo em cidadão abstrato e indivíduo particular, só se dará na e pela vida cotidiana. Desde modo a idéia de homem total explicita-se gradualmente no interior do decurso do desenvolvimento histórico. É uma idéia datada. Não explicita-se, no entanto, apenas pelo desenvolvimento das forças produtivas ou por uma reflexão do pensamento sobre si mesmo, mas pela reflexão operada pelo pensamento filosófico sobre o não-filosófico, sobre o cotidiano constituindo-se assim o contexto da Metafilosofia:

> "A metafilosofia é o novo contexto no qual as teorias e os conceitos, unidades significantes dispersas, isoladas do seu contexto filosófico, tomam outro sentido"[10].

A degradação do misterioso e do metafísico se revela ao ser tomado na vida cotidiana como o inverso dessa mesma vida. A filosofia crítica da vida cotidiana (Metafilosofia) pressupõe uma crítica da vida pelas idéias que continua e completa a crítica das idéias pela

vida. O homem total é uma dessas idéias, é a "crítica das armas" que derruba as "armas da crítica" abstrata.

Partindo do cotidiano, do recolhimento dos carecimentos vividos e autênticos, eleva-se pouco a pouco esses carecimentos do estágio de ausências para o estágio de projeto, o que corresponde a uma política do cotidiano na descoberta dos irredutíveis: a vitalidade em face da religião organizada, a subjetividade em face da cibernética, o individual contraposto à formalização burocrática, o irracional à razão, a capacidade poética à mimesis, o desejo à necessidade — estabelecendo permanentemente a contestação do real pelo possível através da exploração dos "desníveis" e "contrastes" na cotidianeidade tal como é vivida.

Assim o discurso crítico articula-se ao mesmo tempo, respectivamente, com o real e o imaginário através da referência a um "sólo histórico" que é consciência atual dos indivíduos das suas possibilidades de libertação na vida cotidiana, e a um horizonte representado pelo objetivo último, o socialismo e a realização do homem total.

Liberar as virtualidades do cotidiano supõe reestabelecer os direitos da apropriação enquanto traço característico da atividade criadora (POIESIS) graças ao qual o que procede da esfera da necessidade (Marx), ou da Heteronomia (Gorz), se transforma em obra, em bem, para e pela atividade humana em liberdade.

O homem total é a fisionomia do homem que se desenha nessa práticas libertadoras, através da mediação operada pela Metafilosofia no seu confronto com a filosofia e a vida cotidiana, colocando em cheque o marxismo institucionalizado — seja nas sociedades socialistas ou nos partidos de esquerda das sociedades capitalistas.

O conceito de homem total exprime a idéia da transformação das relações sociais de tal forma que o homem não se encontre negado em seus predicados. Não implica, entretanto, o desaparecimento das contradições entre meios e fins mas exprime o surgimento do homem-sujeito liberto da condição de suporte de um sujeito (o capital) exterior, que em seu movimento persegue uma riqueza objetiva e abstrata, a riqueza para si, isto é, sua própria acumulação e reprodução.

Lefbvre recorda que a época em que se descobria os primeiros escritos de Marx sobre alienação (Manuscritos econômicos e filosóficos) era a mesma em que ocorria uma série de importantes acontecimentos (a grande depressão e o começo da planificação econômica na URSS). Tais acontecimentos tendiam a confirmar o economicismo. De um lado a grande depressão provocava o "colapso fatal" do capitalismo,

de outro a planificação soviética demonstrava a superioridade econômica de um regime que havia abolido a anarquia do mercado capitalista e racionalizado a produção. A situação histórica contribuiu, desta forma, para bloquear a tomada de consciência da importância política destes conceitos (Alienação, Homem total, Praxis),que não só proporcionavam um instrumento para mostrar as numerosas formas de alienação nas sociedades burguesas, como também podiam ser utilizados para revelar as novas formas de alienação ideológicas e políticas dentro da chamada sociedade socialista. Para não correr o risco de ter que denunciar o socialismo, a esquerda preferiu ignorar os manuscritos econômicos e filosóficos ou descartá-los sob o crivo do bisturi epistemológico como obras sem interesse "científico".[11]

O jovem Marx insistia em noções tais como "alienação", "Homem total", etc. Noções extremamente hábeis para criticar o totalitarismo do regime Stalinista, onde era patente a "alienação" do homem. E ainda que esta denúncia fora uma denúncia moral, ela chegaria aos problemas reais se a "imoralidade" do sistema pudesse ser apresentada não na moldura transcedental "do homem", mas mediante uma crítica da vida concreta dos homens, uma crítica da vida cotidiana. Uma denúncia moral é, de qualquer forma, uma denúncia, que poderia ser extendida à sociedade soviética. Assim, por razões de pragmatismo político, o stalinismo — diferentemente de Althusser que apresenta razões "científicas" — condenava o jovem Marx.[12]

A crítica Althusseriana, no entanto, ao afirmar que o poder da classe operária nada tem a ver com a "emancipação" — pois a ideologia é eterna e imanente a qualquer forma concebível de sociedade em sua função de ligar os homens à sociedade, mediação inconsciente da experiência vivida produzindo o "efeito de sujeito" — e o comunismo com a felicidade das pessoas, risca do campo da filosofia "toda possibilidade de crítica do Stalinismo, ou seja, à ditadura de Estado do trabalhador coletivo sobre os trabalhadores vivos, à polícia de Estado que, em nome do proletariado, age sobre os proletários".[13]

Sem dúvida nenhuma os "manuscritos", pelo menos no que se refere à concepção de essência humana ali contida, é um texto especulativo que funda subjetivamente as necessidades. Em nome dessa fundação os manuscritos tem sido relegados, com a etiqueta de "filosóficos", ao segundo plano na avaliação do conjunto da obra de Marx. No entanto constituem importante ponto de partida para a crítica da sociedade contemporânea pois nesta a subjetividade já não é determinada apenas na forma de subjetividade dos agentes econômicos enquanto suportes de relações econômicas, enquanto subjetividade "externa",

mas adstringe-se a toda gama de relações sociais fora da esfera do trabalho. Neste sentido — em que as necessidades são produzidas socialmente e por conseqüência a própria subjetividade — o capitalismo moderno nos afasta do Marx dos manuscritos, mas ao mesmo tempo "os textos do jovem Marx tem o mérito de haver tematizado mais que as obras da maturidade, a determinação infinita das necessidades". Vemos que o defeito dos manuscritos não é o de ter acentuado a subjetividade: "no capitalismo contemporâneo as relações de produção (...) passam pelo interior da subjetividade (...). A insuficiência dos manuscritos é a de fundar pela subjetividade".[14].

A idéia de homem total, entretanto, não implica numa fundação pela subjetividade, mas na reunião num conceito de todas as promessas e exigências contidas no imaginário histórico:a supressão das classes sociais e da exploração do homem pelo homem, a eliminação do caráter reificado das relações sociais, a organização racional da produção — que o capitalismo restringe ao âmbito da empresa — no âmbito de toda sociedade, a promoção efetiva, a realização dos valores humanistas nascidos e desenvolvidos na sociedade ocidental tais como a universalidade, a igualdade a liberdade individual. A idéia de homem total é, portanto, cumulativa. Implica um "preenchimento" ontológico progressivo do "Homem" através da história. Incorpora todos os propósitos libertadores não realizados ou realizados de forma incompleta no curso da História. Considerando o conjunto das respostas que se possa dar à pergunta "Quem é o homem"? segundo os diversos momentos históricos e "resumindo-as" no conceito de homem total temos uma apresentação do conceito de homem que pode recuperar o seu futuro.

Evidentemente o conceito de homem total não se funda sobre a lógica contigentes dos fatos, e se apresenta como necessidade. Pelo menos para aqueles aos quais a construção do homem é ainda uma questão. De todo modo tem valor por si própria e não se funda numa prática calculada em relação a um provável sucesso.

N O T A S

[1]NUNES, Benedito. O dorso do tigre. SP, Perspectiva, 1973, p. 45.

[2]GORZ, Andre. Adeus ao Proletariado. Rio, Forense, 1982, p. 100.

[3]VANEIGEM, R. A arte de viver para a geração nova. Porto, Afrontamento, 1975, p. 63.

[4]LEFBVRE, H. Critique de la vie quotidienne. Paris, L'Arche, 1961, Vol. I, p. 63.

[5]GORZ, A. Op. cit., p. 49.

[6]MERLEAU-PONTY, M. Fenomenologia da Percepção. Rio, Freitas Bastos, 1980, p. 89.

[7]RUY, Fausto. Marx: Lógica & Política. SP, Brasiliense, 1985, p.48.

[8]Idem, ibidem.

[9]CHATELET, F. Logos e Praxis. Rio, Paz e Terra, 1972, p. 101.

[10]LEFBVRE, H. "Métaphilosophie". Op. cit., p. 89.

[11]LEFBVRE, H. "Critique..." Op. cit., "avant propos".

[12]EVANGELISTA, Valter J. O itinerário de Althusse. Tese apresentada em concurso para professor titular do Departamento de Filosofia da FAFICH /UFMG, p. (Exemplar mimeografado da Biblioteca do Departamento).

[13]Cf. GORZ, A. "Adeus...", p. 48.

[14]FAUSTO. R., 1981. p. 28.

3 - COTIDIANO E HEGEMONIA

O pensamento político moderno, de Hobbes a Hegel, considera o Estado o momento supremo e definitivo da vida comum e social do homem. O Estado é considerado a expressão mais perfeita da hegemonia da razão sobre os interesses e as paixões[1], a realização final dos propósitos da racionalidade por si própria na comunidade política ideal de cidadãos. O processo de racionalização do Estado confunde-se, enquanto sociedade racional, com o processo de estatização da Razão[2], realização orgânica da universalidade meramente formal do momento da sociedade civil.

Devemos a Marx a ruptura radical com a tradição moderna ao realçar, contra Hegel, o caráter coercitivo do Estado. Este não sendo a realidade orgânica da idéia ética, mas organização concentrada da violência[3]. O Estado, em consequência, não realiza a superação das contradições da sociedade civil, mas sendo um momento secundário ou subordinado, reflete em sua natureza as determinações historicamente condicionadas pelo modo de produção. Na medida em que este modo (capitalista) de produção assenta-se sobre contradições insolúveis, o Estado torna-se apenas uma conseqüência transitória, destinada a extinção quando a sociedade civil se organizar em novas bases produtivas. O Estado organiza e extende, por todo o tecido social, as formas sociais de relações adequadas à manutenção do domínio da classe proprietária dos meios de produção, tornando-se desnecessário quando a força do trabalho puder prolongar-se em sua essência objetiva (os meios de trabalho) sem a mediação alienante da propriedade privada que interpõe-se entre o trabalhador e os seus produtos, seus meios de trabalho e, no limite, entre o trabalho e sua essência libertadora no reino da necessidade. A anatomia do Estado reflete em conseqüência, a estrutura anatômica da sociedade civil, da qual a economia política é o bisturi dissecador[4].

Portanto temos dois termos de uma dicotomia: sociedade civil/sociedade política. O primeiro termo compreende as relações econômicas entre capital e trabalho, capitalistas e assalariados, enfim o conjunto da vida comercial e industrial. O segundo termo compreende o Estado: a sociedade em sua vida comercial e industrial organizada politicamente, garantindo a manutenção jurídica da propriedade privada, da livre iniciativa privada, etc. Enquanto tal, devemos realçar, essa dicotomia formaliza a apresentação da antítese fundamental do sistema, ou seja, entre estrutura e superestrutura, tendo a

sociedade civil a mesma amplitude do termo estrutura. Assim a estabilização da estrutura social de exploração que permite a continuidade do processo de acumulação do capital se dá de forma extrapolítica. Os mecanismos intrinsecos de funcionamento da realidade material das relações sociais seriam suficientes para a estabilização da vida social. A própria forma de existência do real no modo de produção capitalista possui uma viscosidade fenomenal que escamoteia sua essência. Este véu de Maya que encobre a essência, ilusório à luz da ciência, corresponde ao modo de datidade da realidade, sua ilusão necessária. Neste espaço de aparência as relações sociais se projetam e se anulam, mostram-se e retraem-se. É esta a estrutura básica do fetichismo:

> "na forma mercadoria, uma configuração social caracterizada pela homogeneização do trabalho aparece, e ao aparecer desaparece, porque a forma fenomênica de manifestação — relação entre coisas — dissimula sua forma essencial — relação entre pessoas."[5]

Esta estrutura social se torna hegemônica na medida em que alarga-se a produção mercantil, generalizando o fetichismo e bloqueando a percepção da essência ilusória da realidade. Ao perceber o movimento aparente, os agentes sociais tornam-se funcionários do movimento real, de modo que a ideologia constitui um momento necessário da realidade, subordinado às suas estruturas materiais. A superestrutura nada mais sendo que a expressão tardia de uma violência cuja competência autodissimuladora repousa na estrutura das relações de produção. Deste modo o bloqueio perceptivo que impede os agentes de tomarem consciência da essência própria da realidade econômica, é inerente ao funcionamento real dessa mesma realidade e não se refere à estrutura da consciência dos agentes. Nesta perspectiva, a presença do social se faz mediante a percepção imediata do movimento aparente pelos agentes, o que fundamenta toda uma análise empirista da consciência como reflexo, oposta à consciência teórico-crítica que desvenda a estrutura interna da articulação ilusória do real. Mas se queremos compreender como a normatividade hegemônica, que não se limita a enfrentar a consciência de fora, penetra na subjetividade dos agentes de forma constitutiva e imanente, revelando-se uma distorção cognitiva socialmente necessária, devemos realçar o caráter extra-econômico da dominação hegemônica. Tal projeto exige ultrapassar a dicotomia super/infra estrutura, e a introdução de um termo mediador, produto simultâneo do econômico, do político e do ideoló-

gico: o cotidiano.

O conceito de cotidiano, na medida em que pretende traduzir e recortar as relações econômicas apreendidas pela análise da estrutura do modo de produção no sistema das vivências e das práticas que constituem a tecidura social, recoloca o problema da hegemonia em termos de significações num espaço vivido, e não em termos de funções reais de ocultação. Uma vez que a hegemonia não se encontra radicada na organização concentrada da violência pela sociedade política, mas na formação da consciência servil, não se exercendo pela força, mas pelo consenso, sua compreensão exige a análise de modo de produção das formas do viver, mais que das formas de produção das coisas e dos bens. Exige a compreensão do modo como os conflitos se interiorizam como disfunções e desregramentos frente à normatividade e não como expressão de contradições reais sobre as quais se assenta objetivamente o sistema.

O conceito de cotidiano consiste na depuração que distingue o invariante nos diversos modos de existência social, daquilo que se universalisa como a arte burguesa de viver. Num primeiro momento apoiamo-nos na vida cotidiana, nível fenomenológico que capta o universal abstrato das funções sociais detectáveis ao nível do vivido. Neste primeiro momento a vida cotidiana apresenta-se como distinta da vida da sociedade, da vida política, ou da "vida econômica". Este primeiro momento é trabalhado pelo conceito de cotidiano, submetido a uma clivagem política que suplanta o nível fenomenológico e reconsidera o espaço da vida cotidiana à luz de uma estratégia de dominação, que recorta todo um sistema de organização e gestão da vida cotidiana: a cotidianeidade burguesa.

Esta "crítica da vida cotidiana" implica no enquadramento das tendências socio/culturais do capitalismo moderno à hegemonia, numa nova totalização dialética capaz de apreender as relações complexas entre o desenvolvimento socio-econômico e as estruturas específicas do cotidiano. Do mesmo modo como os elementos superestruturais não refletem de modo absoluto as determinações materiais, as relações sociais que refletem a hegemonia política e ideológica burguesa no interior da "sociedade civil", não podem ser compreendidas apenas pela referência à estrutura. A dominação hegemônica tem seu centro na cotidianidade repressiva, uma vez que aí se inibem as possibilidades de libertação autênticas abertas pelo desenvolvimento das forças produtivas, o que resulta na percepção difundida nas massas do contexto social burguês como o único no qual resulta possível viver.

A estrutura econômica não determina diretamente a hegemonia política, mas sim a interpretação da estrutura econômica num estilo de vida acomodatício, o que implica a passagem da necessidade cega da estrutura para o seu nível articulado num sistema de vivências.

A hegemonia tem vigência apenas a partir do momento em que a consciência das possibilidades de libertação abertas pelo desenvolvimento das forças produtivas, ou seja, o progresso, consegue mobilizar totalmente a sociedade contra as possibilidades de sua própria liberação, visto que o poder não se exerce pela força, mas pela mobilização do consenso. Esta mobilização se faz mediante a extensão da racionalidade tecno-industrial até a vida cotidiana pela mediação do Estado.

A organização do cotidiano nos limites da cotidianidade burguesa não se restringe apenas ao arranjo póstumo de um poder cuja formação histórica se apoiaria nas condições materiais, mas é a própria força de um poder que vai se constituindo alastrando-se como marcha invisível de azeite por sob todos os aspectos da vida social e privada.

Mas a organização e gestão do cotidiano não está diretamente ligada à manutenção das condições de extração da mais-valia. O projeto hegemônico vincula o comportamento dos indivíduos ao imperativo de uma lei moral cujo fundamento é a sujeição às disciplinas gerais do corpo da sexualidade, da linguagem, do uso do tempo e do espaço. A sujeição a estas diversas disciplinas submete as massas aos imperativos tecno-racionais e balizam o horizonte subjetivo das experiências interpessoais ao enraizarem-se na cotidianidade. Constitui-se assim uma ordem que já não reflete pura e simplesmente o econômico, e que escapa à dimensão política do poder. Se essa ordem sustenta o jogo político das ilusões ou permite a exploração econômica — ao desvincular o cotidiano do político e ao mesmo tempo conceber sua abundante miséria como uma dádiva do desenvolvimento do capital — é porque se trata de uma ordem simulada. A exploração econômica é um dado objetivo, a Hegemonia capitalística a gestão racional e técnica das vivências cotidianas que adquirem um estatuto sistemático enquanto cotidianidade. Portanto, do ponto de vista do cotidiano não há exploração econômica, mas dom. Da mesma forma não há dominação política, mas consenso. A lógica do dom mágico do capital conjugada ao consenso articulam o mais alto grau da lógica formalizada do sacrifício consentido.

A finalidade do poder hegemônico consiste no bloqueio imediato, a nível do vivido, através da "colonização" massificada e intensiva

do cotidiano, das possibilidades de libertação. Isto significa que a noção de sociedade civil, enquanto "conjunto das relações materiais, da vida comercial e industrial"[6] é insuficiente e redutiva. O equilíbrio entre os objetivos da dominação burguesa não passa tanto pelo equilíbrio entre sociedade política e sociedade civil, mas entre a racionalidade tecno-industrial e o cotidiano, cuja expressão acabada é a cotidianidade repressiva. O centro clássido do poder não se encontra mais no núcleo da produção, mas disseminado pela superfície porosa das formas do viver. O campo efetivo da integração hegemônica entre super e infra estrutura não se encontra mais do Estado racionalizado e racionalizador. O marco valorativo funcional à integração do todo social ao domínio do capital é a cotidianidade: campo de integração de tudo o que brota das funções essenciais da existência ao projeto hegemônico.

No terreno do cotidiano enfrentam-se a subjetividade radical(no indivíduo o desejo, a Poiesis, na sociedade o espontâneo e o residual) e os poderes dispersos da publicidade, do planejamento urbano e social, da ideologia tecnocrática. Entre o momento estrutural,momento da necessidade cega, e o momento super-estrutural ativo,insere-se a catarse mediadora do cotidiano, produto último do conjunto social das práticas de dominação, pilar sustentador da integração social. O que leva Lefbvre a afirmar que só quando os indivíduos em sociedade já não podem viver sua cotidianidade, então inicia-se uma revolução. Só então. Enquanto se pode viver o cotidiano as antigas relações se reconstituem."[7] De modo que o estabelecimento da coerência social entre os diversos subsistemas de poder que atuam enquanto agências hegemônicas, deve ser obtido nas relações cotidianas, sendo aí que se reprimem as formas explosivas de conscientização das contradições objetivas sobre as quais o sistema se assente. As contradições podem converterem-se em motor da mudança histórica na medida em que são vividas como tais, pois os homens são os únicos sujeitos de história e não há uma rede de causalidades objetivas capaz de aglutinar os sujeitos num projeto e numa classe revolucionária. Em lugar de admitir uma forma pura, revolucionária, da consciência de classe, cujo inventário pré-figurasse para a consciência teórica e organização necessária da prática proletária, é à praxis viva que a crítica do cotidiano interroga, abordando-a no nível em que se dá a apropriação das estruturas objetivas. Este nível, que integra o micro e macro social, o particular e global num processo de totalização é o ponto de partida e o tema de estudo da crítica do cotidiano.

As preocupações cotidianas configuram um âmbito real no qual as massas vivem diretamente a natureza repressiva das relações sociais

capitalistas. Deduz-se portanto que essas vivências devem ser bloqueadas aí onde são apropriadas e interiorizadas, impedindo que tomem caráter negativo. Deste modo

> "fica sobre-entendido que a cultura não é uma efervecência vã, mas ativa e específica, unida a uma forma de viver por uma parte, que os interesses de classes (ligados estruturalmente às relações de produção e de prioridade) não bastam para assegurar o funcionamento da sociedade em seu conjunto tal como funciona. A vida cotidiana se define como lugar social deste feed-back."[8]

A vida cotidiana sedimenta as determinações materiais do mercado numa estrutura de trocas que se articulam ao nível do vivido, constituindo assim "o lugar onde se formulam os problemas da produção em sentido amplo: a forma como é produzida a existência social dos seres humanos."[9] O que significa que a compreensão do funcionamento da sociedade atual implica a introdução da mediação do cotidiano entre o momento estrutural condicionante (mas passivo) e o momento super estrutural, condicionado e ativo. De modo que o ponto arquimediano do Estado repousa sobre o cotidiano, tem por base a cotidianidade, não a sociedade civil.

A tese marxista tradicional que atribui por "base" das superestruturas ideológicas e políticas as relações de produção e as forças produtivas deve ser ultrapassada. "Hoje, isto é, depois que o Estado assume a gestão da sociedade em lugar de "laisser faire" as relações sociais, a mercadoria e as forças cegas — hoje esta tese é redutiva e insuficiente."[10] Nesta nova fase administrada do capitalismo, da mesma forma como é abolida a contigência do mercado, — o que reflete a desconfiança na suficiência dos mecanismos auto-reguladores para garantir a continuidade da acumulação — a competência das relações materiais de produção para solapar na percepção dos agentes as contradições objetivas nas quais se assenta o sistema, é posta em questão. Se o mercado não pode operar a partir de contingências, também a percepção e a consciência dos agentes não pode ser mais confiada ao jogo objetivo da ilusão. É necessário que as próprias formas objetivas da ilusão emancipem-se da economia e articulem-se num projeto hegemonico e com um espaço próprio de atuação. As relações materiais de produção perderam seu poder imanente de auto-ocultação, tarefa que hoje está a cargo das formas de cultura em sentido amplo. Ou seja, a dominação burguesa não se restringe ao domínio do Estado, à extensão ideológica e jurídica da lógica do processo produtivo, lógica da exploração, da mais valia e da propriedade privada, mas, na me

dida em que se pode falar de dominação hegemônica, a teoria social moderna deve suplantar a imediaticidade e se reconsiderar em função da capacidade do Estado em organizar e gerir toda a vida cotidiana.

O Estado não tem a capacidade de manter a unidade e a identidade nacionais a não ser em aparência, dado que se assenta sobre uma sociedade efetivamente dissociada. Mas a burguesia consegue manter-se no poder mesmo quando suas instituições políticas, formas de organização da aparência, acham-se enfraquecidas. Para alcançar tal extensão hegemonica de poder, a "racionalização" das relações sociais não permanece restrita à estatização da Razão. Esta racionalidade culmina e realiza-se na cotidianidade organizada. Mantendo-se esta no marco do modo burguês de vida, é possível a manutenção da estrutura capitalista das relações sociais enquanto o sistema político trata de recompor-se a nível de Estado por ocasião de uma ou outra crise de governo. Assim, dentre as mudanças de função do Estado moderno, "uma parece destinada a consolidar-se, salvo algum imprevisto ou inovação: a gestão do cotidiano, em tanto que produto geral ao mesmo tempo do econômico do político e do estratégico,e mesmo do ideológico."[11]

Esta nova função do Estado impige no estofo mesmo da vida social, na cotidianidade, uma ordem tão menos visível quanto mais consolidada diretamente através das normas e leis, das interdições múltiplas, da tutela das instituições e administração; indiretamente pela fiscalização, pelo aparelho de justiça, pela orientação dos mídia, etc. Enquanto a classe dirigente obtém a justificação e manutenção de sua dominação mesmo quando uma ou outra crise de governo enfraquece suas instituições políticas, o vínculo social real, o cimento da vida social burguesa enraiza-se mais profundamente. Deste modo a ciência de todo o conjunto de atividades práticas e teóricas pelas quais a classe dirigente justifica e mantém sua dominação hegemônica se reduz à ciência política do cotidiano, ou seja, à crítica da vida cotidiana. Pois o cotidiano já não é o objeto ou o produto, considerado no nível do vivido, de uma rede interativa de subsistemas de poder — incluindo-se aí os aparatos ideológicos das agências da sociedade civil que operam com os valores sociais em circulação : Salvo alguma iniciativa revolucionária, o cotidiano tende a consolidar-se no futuro como "um país conquistado".[12]

Portanto, para esclarecer o novo caráter hegemônico do poder burguês nas sociedades de capitalismo desenvolvido, convém elucidar as relações estreitas e mal conhecidas entre a cotidianidade e as modalidades de organização da vida social. Através do conceito de cotidiano opera-se a inserção da estrutura no vivido. Se

bem que a lógica da mercadoria não é antes trabalhada no nível da expressão e do simbólico.

Enquanto que o cotidiano pode ser reportado ao conjunto trabalho-lazeres-vida privada, totalidade vivida oposta ao não-cotidiano (o filosófico, o sagrado, o artístico, o maravilhoso), plano dicotômico no qual a filosofia tradicional o apreendeu metódica e sistemáticamente, o conceito de cotidianidade introduz as mediações do poder, do Estado, do Político. Essas mediações permitem a compreensão global da hegemonia,interpenetrando infra e supra estrutura. Assim o produtor (modo de produção) engendra o cotidiano como produto. A compreensão do cotidiano como produto se dá através das mediações induzidas pelo conceito de cotidianidade e permite que a crítica da vida cotidiana esclareça e complete a crítica do Modo de Produção. Estas mediações, ao permitirem a apreensão do cotidiano como totalidade, permitem igualmente ultrapassar o primeiro nível fenomenológico: o cotidiano como composto de casos particulares, de situações individuais, e esboçar uma ciência crítica do cotidiano, impossibilitada pela teorização do cotidiano a nível do particular e do vivido imediato. O cotidiano não pode ser compreendido senão considerando-se as atividades diversas que compõe as funções elementares da vida cotidiana "na totalidade que os engloba, a saber: o modo de produção."[13]

A via para abordar a globalidade exige a mediação de novos conceitos capazes de abranger os resíduos deixados pela teoria marxista tradicional da relação infra-supra estrutura. A crítica da vida cotidiana propõe-se a abarcar uma totalidade (o modo de produção) através de um "elemento"(o cotidiano), que forneça uma via para a globalidade social. Não sendo o cotidiano o particular, mas o conjunto das mediações entre o particular e o universal, entre o local e global, isto implica uma unidade entre o econômico e o político no seio mesmo do vivido. O vivido e a estrutura objetiva compondo uma totalidade renovada onde nenhum conceito toma prioridade ontológica ou mecânico/causal. Integrando-se o modo de produção nessa totalidade ela mesma, por sua vez integrada no devir, qualquer momento do social perde seu caráter estático. A produção implica e envolve a reprodução não só dos meios de produção e da força de trabalho, mas das relações cotidianas. O marxismo tradicional tendia a conceber o devir a partir da reprodução "revolucionária" dos meios de produção no interior do modo de produção capitalista, cuja estrutura acumulativa exigia o desenvolvimento constante das técnicas e das ciências — por oposição ao caráter conservador, por exemplo, da produção feudal — e em consequência a considerar o ritmo da vida social a

partir do tempo da produção. Deste modo nunca os problemas da socialização do tempo, da produção, apropriação e desapropriação do tempo, chegaram a ser considerados. O essencial permanecia produto da infra-estrutura, limitando a escolha e a obra dos indivíduos empíricos e das suas condições de existência pessoal ao ocidental e ao supérfluo. Mas se vemos mais de perto as questões sociais modernas observamos que a hegemonia é obtida também através da extensão do tempo da produção ao marco da vida cotidiana, o que supõe ritmos, temporalidades e regularidades que se contrapõe de algum modo à hegemonização da temporalidade social. Supõe uma cotidianidade primordial, marco da crise contemporânea.

> "Qualquer um, anota Lefbvre, sustém que um tal lugar privilegiado — que não exclui o trabalho produtivo mais o integra num espaço e num tempo mais abrangentes que o lugar e o tempo do trabalho — se situa no cotidiano, que não escapa à crise, mas se transforma com ela".[14]

Isto significa que o cotidiano não é um espaço tempo abandonado à margem do devir histórico, mas que se situa no centro do seu acontecer, que se transforma com essa crise.

A reorganização e relativa estabilização política das sociedades industriais avançadas após a segunda guerra mundial, não implicou em absoluto na eliminação das contradições objetivas do sistema capitalista. Refletia, sem dúvida, um novo avanço na capacidade do sistema para suprimir ou atenuar as formas sociais explosivas que as manifestações anteriores dessas contradições tomaram. O Capitalismo moderno respondeu ao desenvolvimento objetivo de suas contradições essenciais com uma mobilização repressiva ainda mais eficaz de todos os recursos do sistema, com a finalidade de bloquear as possibilidades de conscientização acerca das contradições objetivas nas quais se assentava e preservar as condições de escassez, desigualdade e opressão diante de um ritmo de desenvolvimento das forças produtivas sem precedente na história humana. A medida que este desenvolvimento gera um crescente excedente social, a lógica inerente ao processo de acumulação do capital exige que o aparato da grande empresa moderna penetre em novas esferas da vida social, criando novas necessidades, abrindo novos mercados para absorver esse excedente.

Enquanto que no capitalismo anterior a produção se fazia mais ou menos ao acaso, desconhecendo-se o mercado, o consumidos, seus desejos e necessidades, o capitalismo moderno — dado que a expansão da lógica das relações marcantis não tem uma base "natural" — deve romper com os limites fixados a sua racionalidade. Queremos dizer com isto que não há acumulação do capital sem aumento quantitativo e qualitativo das mercadorias, ou seja, aumento do número de objetos "per capita" e diversificação das espécies.

No capitalismo moderno há uma necessidade intrínseca de organizar o consumo caracterizada pela interpenetração cada vez mais completa entre a racionalidade tecno-industrial e os processos de gestão e administração que impõe o domínio institucionalisado do capital em aspectos cada vez mais amplos do cotidiano. A absorção dos excedentes do sistema exige a implementação concomitante de um acúmulo de necessidades, portanto um acúmulo de atividades no interior do cotidiano correlatas ao ato de consumir. O prolongamento da racionalidade tecno-industrial fora do âmbito da produção e do mercado concorrencial tem como estratégia o enriquecimento do universo das funções cotidianas, o que lhe permitiria justificar racionalmen

te o enriquecimento do universo dos objetos.[15] Mas o cotidiano não é acumulativo, sendo o número de objetos que se pode utilizar na vida cotidiana limitado espacial e temporalmente, constituindo uma barreira "natural". Esta limitação quantitativa não impede, entretanto, a penetração das estratégias de acumulação no seio do cotidiano. Enquanto a sociedade de consumo persegue a acumulação, tende a saturar os ambientes de objetos, entrando muitas vezes em contradição com a percepção estética dos indivíduos, tanto no que respeita ao acúmulo em si, quanto ao fato de que, nem sempre sendo possível produzir objetos úteis, tende a produzir " inutilidades ". Esta ruptura, na aparência simples, com o valor de uso e com a referência do objeto a uma necessidade, o que define o objeto útil, não se faz senão por via de uma ação Hegemônica que rompe os limites impostos, pelo caráter não acumulativo do cotidiano, ao processo de acumulação do capital. Uma certa cotidianidade primordial, pressupõe um desgaste dos objetos pelo uso, ou sua absorção num processo de satisfação de necessidade. Ora a essência do consumo é seu caráter ilimitado, sua cadência cada vez mais acelerada, homologa à cadência da produção capitalista. Nunca esta estratégia poderia fundar-se sobre a base estreita dos ritmos cotidianos primordiais. Nem basta apenas o enriquecimento do universo cotidiano das funções. Sem dúvida nenhuma a manipulação da percepção estética pode alargar o limiar de saturação do cotidiano pelos objetos, mas só até certo ponto. A partir daí é necessário promover a dominação do ritmo de mudança da própria cotidianidade, que em certa medida tem seus ritmos próprios, pois as emoções e sentimentos, os sonhos e os desejos, mudam, mas não se amontoam. Sincronizar o tempo cotidiano com o ritmo do processo de produção estabelecendo hegemonicamente o domínio do tempo de acumulação sobre a temporalidade vivida, exige sobrepor à prática dos objetos uma lógica da depreciação. Esta lógica elimina o referencial prático-sensível em proveito de uma depreciação moral que avança até cobrir a depreciação material. Este é o caso da moda e da própria lógica da moda. Para não perder a coesão e reestabelecer a unidade entre a vida cotidiana e o caráter cumulativo do processo de produção, o cotidiano é organizado através da racionalidade tecno-industrial, tornando-se um braço, uma nova seção da grande empresa moderna.

A empresa moderna não se contenta em ser uma unidade econômica (ou uma concentração de unidades). Tende a invadir toda prática social, o que não se restringe às formas de pressão clássica sobre a esfera política para obter o domínio Hegemônico sobre a sociedade. Enquanto que a grande empresa do passado se contentava em pressio -

nar a esfera política para obter a sustentação legal do quadro de relações sociais de produção conveniente à manutenção das condições de exploração econômica na esfera da produção e da "livre iniciativa provada", a empresa moderna (através da propaganda, publicidade, controle dos meios de comunicação de massa, etc) investe diretamente na organização e na gestão do cotidiano. A criação de quantidade cada vez maiores de novos produtos e a penetração do mercado comercial em esferas ampliadas da vida cotidiana, desenvolve também em grau crescente novas técnicas para assegurar o acatamento das massas a esses imperativos. Em contraste com a ênfase dada pelo capitalismo clássico a restrição do consumo como meio principal de impor a disciplina social, o capitalismo moderno deve forçar praticamente os cidadãos a consumir tudo quanto dita a necessidade de absorver os crescentes excedentes econômicos do sistema. Por outro lado tanto as formas de consumo, como de trabalho, são cada vez mais irracionais já que em nenhuma dessas esferas se pode realizar plenamente a satisfação prometida. Deste modo o sistema complementa as formas clássicas de dominação de classe com novas formas de dominação hegemônicas sobre todas as esferas da vida cotidiana.

O novo papel desempenhado pelos conhecimentos e pela técnica na esfera da produção se extende também hegemonicamente às funções de poder na vida familiar, no tempo livre (organização dos lazeres), configurando a tendência geral à gestão da vida cotidiana sobre o modelo de uma grande empresa que desliga todo saber da sua relação com o vivido através da imposição de normas de viver e de condutas codificadas. Ao fundir os processos políticos, administrativos e econômicos dentro de um só e vasto aparelho de controle e impor seu domínio institucional sobre todos os aspectos da vida cotidiana, a classe dominante integrou à lógica repressiva da totalidade o trabalho, o tempo ocioso, o consumo e, inclusive, as relações pessoais. Todos os conflitos surgidos dentro dessas esferas se reduzem a problemas técnicos que devem ser tratados por meio de medidas administrativas. Os conflitos e as contradições vividas são tratados como disfunções e desregramentos do mesmo modo como os conflitos e contradições sociais objetivas, estruturais ao modo de produção, são consideradas crises conjunturais.

A Hegemonia se impõe fazendo com que os sub-sistemas políticos e econômicos interpenetrem-se, equivalendo-se, na estrutura da vida cotidiana. Assim arquiteta-se a nossos olhos essa sinfonia monótona de cotidianidade cujo tema é a tendência quase irresistível à universalização da alienação, representada pelos valores tecno-industriais da racionalidade burocrática da grande empresa. Por essa

estratégia o poder hegemônico pulveriza-se: está em toda parte. A soberania do Estado, o quadro jurídico-repressivo ou a dominação de uma minoria não são as formas tardias e terminais de um processo econômico de poder. Ainda que o poder não chegue a englobar tudo, marca sua presença por toda parte. Não mais se localiza nas relações entre agentes de produção ou nas relações do Estado com seus cidadãos,mas diretamente na espessura cotidiana da vida pessoal. Não é mais senão um efeito de conjunto, a cotidianidade, na diversidade das disposições estratégicas, o traço marcante do poder na fisionomia histórica da época moderna. O poder hegemônico não se aplica simplesmente ao cotidiano como sistema de regras e proibições. Ele o envolve, passa através do cotidiano e nele se apoia.

Desta forma a idéia de um poder maciço e global dotado de um fóco do qual ele parte e para o qual tudo retorna contabilizado pela norma da sujeição não se sustenta. Seja esse fóco a classe social ou o Estado, enquanto estratégia geral de enquadramento da existência, seu campo de manobras táticas, técnicas e funcionais é o cotidiano. Mas desde que entendemos que o cotidiano não é simplesmente apropriado ou desapropriado pelo poder, que o poder hegemônico não se exerce simplesmente sobre o cotidiano, mas através dele, estão a hegemonia não é o que no cotidiano fica retido, mas aquilo que o atravessa, muitas vezes depositanto resíduos indeléveis e insignificantes.

Na primeira parte desse capítulo expusemos a tese segundo a qual a astúcia revolucionária não está de lado de uma história feita por esquemas impessoais e transcendentais. Afirmamos que a vontade revolucionária é feita de atitudes e situações vividas, através das quais os grandes esquemas abstratos da apreensão conceitual se desdobravam na apropriação cotidiana do social. Esta apropriação,de alguma forma, permite a resistência e mantém um vislumbre imaginário do futuro essencial à constituição do horizonte negativo do possível, campo da ação revolucionária. Nesta segunda parte. explorando o con-eito de hegemonia, mostramos que o cotidiano não é um espaço-tempo abandonado à margem do devir histórico por sua efemeridade ou "pouca importância"[16]. O cotidiano não é uma matriz invariante que persiste por sob o "aumento e declínio dos impérios"[17], sustentando o social na variabilidade histórica dos diversos modos de existência social. Quiça a tese de Lefbvre segundo a qual o declínio dos grandes impérios coloniais ocasionou a inversão da direção da estratégia da colonização voltando-a para dentro e transformando a dominação colonial em endo-dominação. Não é correta. A esta mudança de sentido do externo para o interno, Lefbvre chamou estratégia de

"colonização do cotidiano"[18], que o transformou de setor abandonado e espontâneo em setor explorado racionalmente da vida social. O cotidiano se converte, por meio dessa estratégia em um objeto ao qual se dedicam grandes cuidados: "campo da organização, espaço/tempo da auto-regulação voluntária e planificada"[19].

Por compreender o cotidiano como um espaço/tempo abandonado e não como objeto de planificação, onde através de um estratégia hegemônica se reestabelece a coerência entre o vivido e a cultura repressiva burguesa, onde os diversos sub-sistemas de poder se sobredeterminam mutuamente para solapar as possibilidades de conscientização das contradições objetivas sobre as quais o sistema se assenta, um sociólogo como Manfesolli acaba por fazer a apologia do cotidiano. Por extensão, visto que a reprodução do sistema exige a contrapartida da reprodução de todo o cotidiano de viver, Mafesolli elogia o capitalismo.

É evidente que o cotidiano constitui um terreno de batalha. Ainda não está de todo "colonizado" e "conquistado". A integração de todas as esferas da vida cotidiana à cotidianidade burguesa, ou seja a hegemonia, não se dá sem fissuras e rachaduras. "Se o sistema não chega a fechar-se, não é por falta de vontade nem de intèligência estratégica, mas porque algo irredutível se opõe a ele"[20]. Estes resíduos constituem focos de resistência que desde os movimentos ecológicos, feministas, sexuais, raciais, manifestam organizadamente práticas de oposição não derivadas diretamente das relações socio-econômicas. Todas as tentativas de reduzir os conflitos raciais, as reivindicações e lutas das mulheres, a luta contra a destruição catastrófica do eco-sistema e contra a repressão sexual, à posição dos agentes nas relações de produção não passaram de canhestras teorizações. A teoria das contradições secundárias e primárias não passa de uma nova forma de recolocar a dicotomia entre estturura e supra estrutura, as contradições primárias referindo-se às contradições estruturais e as secundárias às formas "culturais" de manifestação das primeiras. Enquanto que a oposição capital trabalho e sua manifestação política na luta de classes reflete uma contradição objetiva do próprio movimento de autoconstituição do capital, por assim dizer, no âmago de sua estrutura, hoje, através da estratégia hegemônica, o poder de reprodução do capital se manifesta na estruturação de todos os aspectos da existência humana segundo seus próprios fins. De modo que os conflitos e lutas contra o poder do capital em se tornar o princípio mediador autônomo e hegemônico do todo social, não mais apenas "refletem" as relações de produção. São tomadas críticas de consciência contra a normatividade hegemônica cujo referencial é o horizonte geral da cultura burguesa. Esses re-

síduos preciosos deixados à margem pelo reducionismo economicista, exprimem de forma política e ideológica, ainda que não de forma partidária, a luta contra a hegemonia burguesa na organização da direção cultural da sociedade[21], na organização e gestão do cotidiano.

Daí o caráter ambíguo do cotidiano: ao mesmo tempo lugar social onde as determinações objetivas da estrutura são cristalizadas e apropriadas num estilo disseminado de comportamento acomodatício e subserviente, e lugar de confrontos onde a vontade de viver sem reservas ao prazer de viver, a espontaneidade, o desejo, a obra, resistem. Deste modo o triunfo hegemônico das forças repressivas não significa o fim das possibilidades de libertação.

> "A mobilização total da sociedade — escreve Marcuse no posfácio de 1954 a Razão e Revolução —, contra a libertação definitiva do indivíduo que constitui o conteúdo histórico do período atual, mostra até que ponto é real a possibilidade desta libertação"[22].

A ordem hegemônica é um devir, não um estado de coisas: a lógica imanente do modo de produção projetada sobre o vivido e o espontênao. No entanto a projeção da racionalidade tecno-industrial no vivido através da organização do cotidiano não é total. Se a carência da "sociedade burocrática de consumo dirigido" se encontra na introdução de mediações alienantes nas relações dos indivíduos entre si, com os seus objetivos e a história, com o tempo e o espaço, restam, apesar disto, ranhuras na cotidianidade que se instala sobre a vida comum. A organização do cotidiano no marco particular da sociedade burguesa, supõe um conteúdo que resiste ao enquadramento no envoltório do valor de troca, conteúdo real. Mas assim como na filosofia de Descartes as coisas extensas não podem afetar de nehum modo a inteligência, o que leva Descartes a resolver o conhecimento em representação, uma potência exterior ao cotidiano não pode causar efeitos na sociedade.

O cotidiano define-se assim ao mesmo tempo como um país em vias de ser conquistado, último campo do social a ser indexado à normatividade hegemônica, e, ao mesmo tempo, captação do ser objetivo do sistema nos atos vividos. Mas na vida cotidiana a estrutura objetiva aparece não apenas como realidade do sistema das vivências, como tradução subjetiva da estrutura. A análise reducionista tematiza no cotidiano apenas a imanência do vivido às relações de produção. De outro lado uma certa sociologia do cotidiano enfatiza seu poder de

resistência e opacidade a hegemonia. Se é certo que a estrutura nunca está realmente no cotidiano, do mesmo modo este não é um lugar social transcendente às determinações do modo de produção. Quando a ossadura racional do sistema apreendida pela análise teórica é recortada no cotidiano, sofre torções inevitáveis, deixa resíduos. Do mesmo modo as práticas de dominação encontram barreiras quando tendem a organizar empiricamente a vida social. A ordem extende seu reino, mas no cotidiano ainda não governa. Há uma presença silenciosa à história, aparentemente sem organização, na multiplicidade das pequenas recusas às grandes coações que dão ao cotidiano essa característica ambígua. Nele a ordem não é real, mas uma presença sonhada. O fictício-real e o abstrato-concreto são inseparáveis, e a cotidianidade é a sua unidade. O modo de existência cotidiano da totalidade, no entanto, ultrapassa os modelos de realidade advindos da filosofia e da ciência: não é substancial, essencial ou sólido. A relação entre o cotidiano e a estrutura (bem como à super-estrutura), ou com o estado, que analisamos do ponto de vista da hegemonia, não abstrai os termos que relaciona. A crítica da vida cotidiana explicita e recompõe o sentido do modo social de existência das diversas realidades (política, econômica, etc.) enquanto contidas no vivido, recompondo assim o global. De fato, ao limitar a investigação do social à estrutura que o engendra e do indivíduo à sua constituição como agente da produção, o marxismo tradicional limita a continuidade da análise do projeto hegemônico precisamente no plano em essa hegemonia tem que realizar-se: o da consciência individual e imanente, da vida cotidiana.

Mas, admitamos por um instante que hegemonia se torne realidade. Que pode haver que subsista e sobreviva? Que forças poderão levar a cabo a emancipação humana? A investigação dos resíduos, das resistências silenciosas à extensão de um poder cada vez mais presente, invisível e sem nome, supõe uma teoria dos laços que unem a imanência radical da vida ao devir da liberdade e das estruturas objetivas. Mas esse laço não é ele mesmo real, como a passagem da classe-em-si a classe-para-si, condição da operação revolucionária pela qual o homem se emanciparia realizando-se em gênero, não tem seu fio condutor nas contradições objetivas. Só a crítica da vida cotidiana poderá explicitar a mobilização da vida subjetiva pelo poder com o objetivo de tornar invisíveis as estruturas repressivas da sociedade e transformar as coações em sacrifício consentido. Do mesmo modo só a crítica da vida cotidiana poderá compreender ao mesmo tempo a capacidade organizadora da sociedade pelo capital, que tende a tornar-se o princípio mediador autônomo do social (não só pelo domínio econô-

mico mas também pela mobilização afetiva da subjetividade individual) e demonstrar a essência ilusória da sua pretensa hegemonia. Sem os instrumentos teóricos apropriados à compreensão da continuação e projeção do projeto hegemônico no plano preciso em que esta hegemonia tem que realizar-se, isto é, a vida cotidiana, como compreender a ressonância dos fatores sociais e econômicos na subjetividade?

N O T A S

[1]Veja-se BOBBIO, 1982, e HIRSCHMAN, 1976.

[2]Cf. BOBBIO, 1982, p. 23.

[3]Veja-se MARX, Ideologia Alemã, p. 80.

[4]Idem, p. 61.

[5]ROUANET, S.P., 1985, p. 92.

[6]MARX, op. cit., p. 28.

[7]LEFEBVRE, H., "La vida...", p. 52.

[8]Idem, p. 68.

[9]Idem, p. 81.

[10]LEFEBVRE, "Critique...", Vol. III, p. 91.

[11]Idem, p. 43.

[12]Idem, p. 29.

[13]Idem, p. 68.

[14]Idem, p. 71.

[15]MOLES, A., Teoria dos Objetos. Rio, Tempo Brasileiro, 1981, p. 15.

[16]MAFFESOLI, M., A conquista do presente. Rio, ROCCO, 1984, p. 130.

[17]Idem, p. 141.

[18] Ver os dois primeiros volumes da "Critique" e também "La vida..." Esta teoria da "colonização" mantem-se até hoje nos escritos de LEFBVRE. Veja-se o 3º volume da série "Critique".

[19] LEFEBVRE, "Critique", Vol. III, p. 62.

[20] Idem, Vol. II, p. 101.

[21] Cf. BROWN, B., 1973, p. 35.

[22] MARCUSE, H., Razão e Revolução, p. 20.

CAPÍTULO II

A CRÍTICA DA VIDA COTIDIANA

2.1. A VIDA COTIDIANA: *Crítica da autonomia da realidade social*

A referência radical do conceito de cotidiano não é a consciência, a Razão, ou a potência social, mas a subjetividade individual imanente. A cotidianidade se arma no campo constituído ao mesmo tempo pela imanência radical da vida individual e sua expressão representativa na consciência dos indivíduos. Lugar onde a consciência se apossa da verdade objetual da realidade, portanto lugar da relação mesma da consciência com a verdade, onde os indivíduos se auto-compreendem como consciência e ao mundo como objeto, o cotidiano é ao mesmo tempo anterior a toda representação do mundo, e como tal, inconsciência da vida, uma vez que, como veremos, esta se constitui numa radical heterogeneidade a toda representação. Esta ambiguidade constitui a condição meta-histórica de possibilidade da "pseudo-concreticidade" [1] do cotidiano. Tal é o caso das teorias que fundamentam a diversidade histórica e dos modos sociais de existência dos homens nos diversos modos de relação entre a consciência e os objetos, pois faz parte da cotidianidade da vida mesma ser uma vida pensada e na qual não se entra a não ser, *aparentemente*, através do sistema das representações sociais que prescrevem o vivido e informam a consciência. A tradição filosófica remete-nos sempre para esta estrutura fenomenológica original da consciência diante de um objeto, portanto dando-se como tarefa primeira a elucidação do processo através do qual a razão empreende o conhecimento de si, legitimando suas pretensões, estabelecendo seus limites e determinando suas possibilidades intrínsecas. Processo teórico pelo qual a legitimidade das formas cotidianas de vida, a efetividade da vida, transforma-se em legitimidade e efetividade da Razão, da vida representada e das relações vividas como relações da consciência com um objeto, dos modos de vida como variação dessa relação. Na medida em que a atividade dos indivíduos constituem-se pela referência ao Ego Puro, suporte metafísico das estruturas racionais e apenas nessa medida, tornam-se categoricamente verdadeiras.

Eis o resumo da concepção que apoia a verdade no seu caráter transcendental, quer dizer categorial, e que ajusta-se ponto por ponto com a afirmação da subjetividade transcendental. Ao definir a verdade a partir da estrutura da idealidade e de suas características mais evidentes (universalidade, omnitemporalidade, imparcialidade, simplicidade, etc.) desvaloriza imediatamente a vida real e os indivíduos empíricos, uma vez que as situações cotidia-

nas (que para a maioria absoluta da população, isto é, para os não filósofos, não podem ser colocadas simplesmente "entre parênteses") posicionam esses mesmos indivíduos segundo suas particularidades, interesses e finitude. Por esta incapacidade, quer dizer incapacidade de gerar as condições ideais da verdade, as relações concretas entre os indivíduos, entre eles e o mundo, são substituídas por um conjunto de representações ideais exteriores (ontologicamente), às atividades desses mesmos indivíduos, e às determinações efetivas das vidas dos sujeitos empíricos, concebidas e imediatamente substituídas pela relação das consciências com o conjunto dessas representações.

Mas todo conceito pede a referência a uma intuição sensível onde se realiza o preenchimento necessário a sua plenitude. Portanto a determinação conceitual não é ela mesma o produto de um ato categorial de determinação mas repousa efetivamente, e pressupõe, na anterioridade inamovível da percepção como condição mesma de sua possibilidade. No método teórico a manifestação, a apresentação sensível do mundo na efetividade fenomenológica desta apresentação está presente como premissa, pois a vivência da realidade não é posterior, e sim anterior a toda "representação" do mundo. Que o mundo social apareça representado a si mesmo, isto não significa que ele seja o produto da atividade representativa, mas que pensar a si mesma é uma característica imanente e essencial da própria vida, vale dizer, da cotidianidade da vida. A substituição do real pelo categorial corresponde à modificação ontológica da visada do conhecimento pela qual este reflete sobre si mesmo para assegurar sua validade, libertando-o do que o precede e o ultrapassa: o mundo constituído, a vida real.

Afirmar a determinação categorial da realidade, faz da realidade ela mesma uma determinação categorial, do mundo uma representação, da vida a atividade cognitiva da consciência. O ser reduz-se ao conhecimento da realidade, deixando-se de lado como residual todos os outros modos de manifestação do ser constitutivos da cotidianidade vivida, a sensibilidade, a afetividade e a ação.

A categoria jurídica, por exemplo, da igualdade, pode participar do "espírito de uma época" somente quando é para cada indivíduo em sua própria vida, sua desigualdade com outro, imediatamente sensível, pensada e representada mediante o regramento legal. Pela referência ao indivíduo empírico na afetividade de sua própria vida esta igualdade representada revela-se imediatamente abstrata, o regramento legal uma representação, isto é, uma idéia no lugar de uma efetividade. A igualdade para as consciências torna-se igualda

de mistificada das consciências e igualdade mítica, se a referência não é mais a constituição categorial da igualdade, mas a vida efetiva de cada um em sua radical irredutibilidade. A desigualdade vivida das condições individuais de existência faz a história da igualdade categorial. A desigualdade cotidiana, enquanto vivida, constata-se radicalmente heterogênea à esfera da idealidade categorial como seu conteúdo oposto, real. Tanto como significado afetivo da categoria, como realidade sensível, oposta à pretensão ideativa da categoria em determinar-se abstratamente como autônoma e auto-suficiente [2]. Não é esta senão a "Abstração" que a crítica da vida cotidiana censura à filosofia; a de considerar todo conteúdo ideal em si mesmo como imediatamente "objetivo", a saber, como tendo em si mesmo as condições de sua possibilidade. A lei, o regulamente jurídico, é uma idealidade que preside uma relação vivida, seu comportamento ideal, pensado e representado, a consciência de uma ação. Como tal, a categoria de igualdade não determina de modo "perverso" a desigualdade efetiva dos indivíduos empíricos, justamente porque é uma categoria, porque uma categoria não pode se confundir com as determinações do ser que representa, ainda que estas determinações lhe sejam essenciais. Enquanto expressão teórica, ideal, não tem nenhum estatuto real, quer dizer, não se substitui às operações cotidianas da vida. A ordem genealógica das categorias, sua referência fundante ao cotidiano da vida não se dá por "reflexo", mas por imanência. O significado do materialismo de Marx não é outra coisa que a afirmação da *vida cotidiana* como imanência de suas condições, entre as quais se inclui a de ser uma vida pensada. O fundamento genealógico da ordem categorial não é outra coisa senão a imanência individual da vida, cujo processo cotidiano é a própria realidade social. O cotidiano se define deste modo como devir da realidade da vida e não como desdobrar-se da consciência em suas representações legitimadas ou não conforme apoiam-se na fundamentação racional e transcendente do ser.

O conceito de cotidiano enraiza assim todo processo enquanto tal no próprio devir imanente da vida em suas determinações essenciais e irredutíveis, na estrutura da individualidade, uma vez que as determinações que constituem a vida são aquelas mesmas de todo indivíduo. Outra não é a significação última e radical da Praxis. O fundamento da realidade não é a gênese da consciência mas a irredutibilidade dos indivíduos na efetividade de suas práticas. De modo que, propriamente falando, a vida cotidiana não encerra contradições entre as consciências e as representações. A realidade

concebida originariamente enquanto imanência radical da vida é ontologicamente heterogênea a toda representação. De modo que não se trata, para a crítica do cotidiano, de opor certas representações, ilegítimas e falsas a outras racionalmente fundadas, quer dizer — em última instância — teoricamente bem fundadas, mas de restituir à vida sua finalidade imanente (o que significa também desalienar) e constituir sobre o pano de fundo de uma fenomenologia radical da vida individual e das práticas cotidianas, a crítica da realidade histórica e social.[3] A falsa consciência atual, a consciência degradada e massificada, não pode ser mais compreendida como desqualificação para a verdade teórica, uma vez que ela é o próprio "reflexo" e a contra-partida subjetiva das representações da racionalidade tecno-industrial. Neste ponto, não há porque insistir na idéia de "falsa consciência" como mera adesão intelectual à ideologia hegemônica, o que desqualificaria socialmente os sujeitos para a prática da ciência e para a percepção das estruturas repressivas essenciais do sistema. Os sujeitos encontram-se desqualificados para a prática da liberdade da qual justamente a adesão intelectual é uma possibilidade. A vida imediatamente apreendida como imanência radical à subjetividade monádica não é a consciência reflexiva — à qual poderíamos passar um atestado (filosófico?) de falsidade ou coerência — em sua atividade representativa, mas ação. O que não significa a propaganda de qualquer ativismo. O ativismo mais radical é ainda uma teoria.[4]

O cotidiano não representa meramente um nível particular das relações dos homens com suas condições de existência.[5] A vida cotidiana constitui essas condições mesmas e o ponto de partida da crítica dessas condições. A própria generalidade objetiva que constitui o sistema das representações, a moralidade objetiva das normas, regras e instituições que vinculam o imginário social, numa palavra a ideologia, não é um a priori histórico, um estoque de significantes a presidir a diversidade das combinações na variabilidade histórica como o invariante. As representações são produzidas e constituídas pelo modo mesmo como os indivíduos agem, se relacionam entre si e produzem suas condições de existência. A hipostase da ideologia corre paralela aquela das estruturas econômicas e sociais e resultam ambas da mesma postura filosófica que engendra a subjetividade transcendental, e lhe é formalmente homóloga. Numa a estrutura, noutra o espírito, vêm se substituir à prática cotidiana dos homens.

Na medida em que a atividade vital é a essência constitutiva

e imanente da individualidade, não tendo absolutamente nenhuma forma separada de existência, a estrutura da praxis é subjetiva, é o ordenamento interno e comum a todo indivíduo humano inseparável da individualidade e que só existe como tal. A hipostase da ideologia e das formas econômicas e sociais, constitui um sistema de transcendência apartado das formações complexas da vida cotidiana e apela para justificar a totalização social, para o conceito vago de "determinações recíprocas". O acabamento dessa linha reduti va de pensamento é a afirmação aberrante de que os sistemas ideológicos não só produzem idéias e práticas, mas também põe as condições reais de sustentação de tais idéias e comportamentos. No entanto, não se pode afirmar que os homens *entram em relação* com as suas condições reais de existência. Afirmação análoga aquela do cartesianismo para o qual a alma entra em relação com o corpo (pela glândula pineal), resguardados naturalmente os privilégios ontológicos da segunda. A ideologia não precede o sujeito, não o constitui? [6] Logo, o primeiro enunciado é o de um cogito, com o qual o Eu (o sujeito) se estabelece.

A idéia de que a produção é um processo objetivo cujo conjunto determina todos os seus elementos, analisável cientificamen te e onde o sujeito, a subjetividade deve ser evacuada, exprime mais exatamente as condições da produção capitalista tal qual apa rece à consciência ordinária dos agentes sociais. É o protótipo da ideologia burguesa. Apenas esta inversão pode hipostasiar as rela ções sociais substituindo o capitalismo dos homens pelos homens do capitalismo, o processo cotidiano das atividades humanas pelo processo de desenvolvimento do capital, o cotidiano dos homens pe lo homem do cotidiano.

Precisamente porque as categorias se origina na história, a realidade categorial, ao contrário de ter sua gênese na atividade ideativa, não pode significar senão uma presença histórica atual. A história, o processo de produção e consumo, as categorias filosóficas, os sistemas ideológicos, são partes em relevo da tecidura cotidiana do mundo, atualizações de suas possibilidades, portando, adequadas ao seu próprio ser. Neste caso, cada golpe con tra as formas repressivas que condicionam a miséria da vida cotidiana, corresponde a uma categoria ideológica, que entra em contradição com a lógica do sistema ideológico dominante, visto que tal sistema é a expressão pensada, a coerência teórica do conjunto repressivo da realidade da experiência vivida. O que significa que a "tomada de consciência" do conteúdo repressivo de uma categoria ideológica não se faz pela referência ao acabamento lógico/

teórico do sistema ideológico ao qual esta categoria se encontra vinculada, ou por uma outra categoria que a ela se oponha a nível das determinações ideais, como *o mal* se opõe a *o bem*, mas pela referência ao campo cotidiano das experiências que ela pretende cobrir, ao mundo cotidiano do qual pretende ser a norma. A necessidade de que uma norma venha a ser não pode ser uma determinação de sua essência ideal, ela *deve ser* a expressão pensada de um carecimento real, vale dizer, um carecimento que é um débito da vida com suas próprias condições.

Ao contrário, o marxismo ortodoxo substitui as "massas" como sujeito, pelo partido que formula claramente e expressa, as categorias que a suposta imaturidade intelectual do proletariado "empírico" lhes impede de formular por si mesmas. Concebe pois a consciência de classe como um conjunto de categorias que se ensina às massas, ao contrário de considerar as categorias críticas que informam a consciência de classe como algo que deva ser fomentado, extraído, das próprias experiências cotidianas das massas. De modo que essas categorias não são apresentadas como a unidade categorial de um sistema de vivências cujo horizonte é a própria existência operária, mas precisamente por isso, como corpo doutrinário dogmático.

A crítica da vida cotidiana significa assim a emergência do conceito de indivíduo, sua instalação consciente, deliberada e explícita no centro da problemática como conceito diretor da pesquisa, da compreensão e da elaboração do conceito de história, em uma palavra, da Praxis.

Podemos esclarecer melhor tal ponto de vista se fazemos uma breve referência ao conceito de classe social. A consciência de classe, implica na heterogeneidade da *consciência* da miséria moral e física ao desenvolvimento *objetivo* das forças produtivas, pois não se pode compreender como é possível uma consciência objetiva, a não ser como consciência *da* objetividade, consciência *da* divisão técnica do trabalho, consciência *da* contraposição entre capital e trabalho, consciência *da* exploração. De modo que o desenvolvimento objetivo e anônimo das forças produtivas mesmo quando se torna uma motivação geral não abole a afetividade, a imanência radical da subjetividade individual justamente para o qual é uma motivação. Uma condição pessoal não cessa de ser pessoal no momento em que torna-se geral, esta transformação lhe é totalmente exterior e não afeta em nada, não muda em nada a estrutura monádica da experiência com a qual ela se confunde nem ao conteúdo

específico, cotidiano e afetivo desta experiência.[7] Quaisquer que sejam as condições históricas de desenvolvimento da individualidade e da vida cotidiana, a realidade individual e a cotidianidade, uma certa presença reiterada do mundo à experiência, não podem ser abolidas. Pressupostos essenciais, meta-históricos da história, a realidade individual e a cotidianidade, não podem ser abolidos por nenhuma forma pensável de sociedade. A crítica histórica que se fundamenta numa oposição, da sociedade ao indivíduo, é um contra-senso. Rigorosamente falando não há *relação* entre indivíduo e sociedade, entre o cotidiano dos homens e a vida social uma vez que a história e a sociedade nada mais são que precisamente as relações cotidianas dos homens entre si, quer dizer, relações entre indivíduos.

A individualidade mesma não pode ser reduzida a uma relação entre a singularidade de um ser com o universal (a Razão, a sociedade, a cultura, o mundo), o que mais uma vez pressupõe a exterioridade ontológica, e consequentemente a autonomia dos termos. Mais precisamente, a substancialidade da realidade social, cultural,etc., não é nada mais que as relações cotidianas contraídas pelos indivíduos singulares. O devir real da praxis na sua imanência radical à subjetividade individual, é a medida de todo sentido, o que inclui o sentido do todo. Não é outro o significado para o jovem Marx de afirmação de que o "desenvolvimento de cada indivíduo deverá ser a pré-condição para o desenvolvimento de todos". Rigorosamente, "riqueza do gênero humano" significa o desenvolvimento de todas as faculdades materiais, psíquicas e espirituais adequadas ao gênero humano, quer dizer, a apropriação e a elaboração de todas essas faculdades materiais, psíquicas e espirituais por todo indivíduo humano.[8]

O ponto de partida da crítica da vida cotidiana é pois o indivíduo em sua radical realidade subjetiva própria, a vida individual como finalidade própria, atividade como fim em si mesma.

Evidentemente, no sentido em que este trabalho se encaminha, a afirmação da autonomia da realidade econômica, sua subsistência ontológica, portanto a afirmação da determinação dos indivíduos pelo econômico, carece de sentido. Tal posição teórica equivale e transpor a radical imanência da praxis à essência subjetiva da individualidade, para um plano autônomo, o que significa "hpostasiar". Ao contrário a intuição central de toda obra de Marx consiste na afirmação de que as estruturas e categorias econômicas, o conjunto das leis da sociedade em geral, encontram suas condições de possibilidade e a substância da sua afetividade na vida subje-

tiva individual e não são mais que as leis dessa vida. A "Avant-propos" que Lefbvre escreve para a segunda edição da "Critique de la vie quotidienne" abre-se como uma citação de Lênin:

> *"Le principal, c'est que Marx... ne s'en tient pas à la seule "théorie économique" au sens ordinaire du mot; que tout en expliquant la structure et le développement d'une formation sociale donnée exclusivement par les rapports de production... il a revêtu le squelette de chair et de sang. Le succès considerable du Capital vient de ce que ce livre de l'économiste allemand a révélé au lecteur toute la formation sociale capitaliste comme une chose vivante, avec les faits de la vie quotidienne".*[9]

O fundamento último da troca econômica o valor de troca, não tem por si realidade autônoma. Antes de ser transformada em valor de troca, cada forma de riqueza natural implica numa relação essencial entre o indivíduo e o objeto, que nada mais é que a própria praxis como finalidade de criar valores de uso. Estes não sendo apenas produtos do trabalho útil que molda a matéria bruta tornando-a adequada à subjetividade. Mais radicalmente, o valor de uso é o correspondente geral da subjetividade da Praxis, o fundamento não-econômico da economia, constantemente alienado no processo reprodutivo do capital. No entanto, a relação do produto à vida mesma não cessa por nenhum instante, pois o valor de uso é o suporte da efetividade da riqueza, seja enquanto esta assume a forma da mercadoria ou do dinheiro. O valor de uso designa assim uma certa estrutura cotidiana da praxis pela qual a forma inhumana da ecomonia é constantemente referida à imanência radical da vida, a ela mesma no fluxo dos intercâmbios sociais, à "carne e o sangue" do "esqueleto".

Os valores de uso são qualitativamente definidos porque são definidos pelas necessidades. Por isso inclui-se também entre suas determinações a limitação qualitativa que fixa aos valores de uso uma referência inamovível à cotidianidade primordial do processo vital. Enquanto que a circulação permanece ligada ao consumo, encontra seu regramento fora do processo restrito de circulação na subjetividade à qual resta subordinada. A lei da economia, a lei da produção e da circulação não é uma lei cujas determinações repousam sobre o econômico. As limitações da produção não são elas mesmas econômicas, isto é, quantitativas. As li-

mitações quantitativas da produção e da circulação repousam sobre a essência inamovível do processo vital em suas determinações qualitativas que prescrevem assim os limites quantitativos do econômico. Se a troca não aponta mais para os valores de uso e não tem seu fim no consumo, não encontrando sua medida na referência a necessidade, então a vida nada mais é que uma mediação para o econômico. A decidibilidade original, em suas condições efetivas, da alienação econômica, é assim a própria vida.

A forma econômica que não cessa de surgir e de se abolir entre a necessidade e o valor de troca não é mais que uma forma. Que ela seja constantemente reiterada ou que seja abolida no instante em que surge, o conteúdo desse movimento resta intacto e é um conteúdo vital. Em relação à idéia que aqui desenvolvemos, a saber, do ser social como realidade vital imanente à subjetividade individual, e que nesta imanência define as condições referenciais da crítica da vida cotidiana, o surgimento do geral e por conseguinte do fundamento do econômico enquanto lhe é identificado, aparece como uma alienação. Não mais como uma alienação de ordem ética, tributária em seu conceito de um referencial axiológico pré-existente, de uma certa idéia de homem, mas como alienação ontológica. Fora da esfera das determinações qualitativamente defnidas e diferenciadas da vida, tudo o que resta é um meio homogêneo e vazio onde toda diferença não pode ser mais que quantitativa. As relações cotidianas dos indivíduos não mais dependem de suas determinações individuais imanentes. Pouco importa o que o indivíduo é em si mesmo nas suas características afetivas, na sua abertura a linguagem e ao jogo, mas sim os adereços de suas propriedades.

Quando o referencial prático-sensível da produção a vida cessa pela inversão da teleologia da troca, que deixa de ter o valor de uso como referência para não constituir nada mais que um processo contínuo de valorização, quando a produção se torna ilimitada, autônoma, a alienação da vida se consuma. A produção social deixa de depender diretamente do consumo, o que supõe a referência a vida e a satisfação das necessidades individuais, torna-se o decurso da mais-valia e sua capitalização, sua acumulação. Esta é a forma decisiva de revolução operada pelo capitalismo na cotidianidade humana. A antiga concepção que faz da vida cotidiana, da manutenção dos seus ciclos vitais miméticos, do aumento das suas possibilidades virtuais de gozo erótico e lúdico, se esfuma. Em seu lugar, na época moderna, a produção torna-se o objetivo de toda organização empírica da vida cotidiana e

sua orientação. A produção de mais-valia e sua consequência imediata, a acumulação do capital é o lugar privilegiado onde se manifesta a mais total inversão da teleologia vital, sua alienação mais completa. Esta inversão constitui a característica específica do capitalismo e determina sua estrutura interna, cujo eidos especifica tematicamente a crítica da vida cotidiana.

A própria tecnologia torna-se a transmutação ontológica decisiva do saber, de sua forma original subjetiva, naquela da objetividade científica onde se reveste de uma transcendência radical em relação a vida. A cotidianidade do trabalho por exemplo nada mais se torna que o cotidiano efetuar-se da ciência, a atualização de um saber produtivo que faz do trabalhador um meio, e como tal atividade maquínica. Fora do trabalho a organização dos lazeres prolonga no tempo "livre" o mesmo caráter estupefaciente do tempo de trabalho, transforma o tempo livre em tempo de novas coações.

De modo que o cotidiano é a dimensão essencial da realidade humana que se aliena na economia quando a vida dos indivíduos cessa de ser em suas determinações próprias, a referência da realidade social. Quando se fecha o ciclo do capital, o trabalho deixa de ser o meio de expressão da subjetividade vital, deixa de ser a satisfação da necessidade do trabalho, torna-se meio para satisfazer outras necessidades, de dinheiro, de objetos de consumo, de crédito. O capital, relação social, determina as posições diversas dos homens frente as possibilidades de expressão da subjetividade, um universal "que se auto-adjudica uma subjetividade pseudo-concreta às expensas da atividade concreta dos indivíduos reais". [10] Valor que se autovaloriza às expensas da própria vida, princípio mediador e determinante das relações sociais que usurpa a vida cotidiana e os indivíduos a si próprios, o capital relativiza as determinações da vida a si próprio e introduz sua própria cotidianidade na tecidura do real, transformando o impulso histórico da praxis, quer dizer, o desenvolvimento do indivíduo, em seu próprio desenvolvimento. É o que formula basicamente o texto de Marx que citamos a seguir:

> *"Ao capital repugna reduzir o tempo de trabalho ao mínimo, posto que para ele o tempo de trabalho é a única fonte de riqueza. Reduz pois o tempo de trabalho em sua forma necessária para aumentá-la em sua forma supérflua; põe, portanto, cada vez em maior medida, o supérfluo como condição do necessário... As forças produtivas e as relações sociais — que são dois aspectos*

do desenvolvimento do indivíduo social - apresentam-se ao capital como meios e não passam para ele de meios para produzir a partir de sua base ilimitada. Mas, na realidade, são as condições que permitem fazer ruir essa base... Então, já não é a duração do trabalho, mas sim o tempo livre, a medida da riqueza".[11] (grifo nosso).

Através de finalidades reais (a acumulação do capital) e meios aparentes (o trabalho) surgem finalidades ilusórias (o progresso) e meios reais (a exploração). Com o aumento da produtividade através do desenvolvimento tecnológico, que reduz o tempo de trabalho em sua forma necessária, com a tendência a eliminar a base natural da escassez, com a criação de excedentes em cada setor — excedentes de bens, da mão de obra, de capital, de conhecimentos —, se impõe cada vez mais a necessidade de condicionar a expansão capitalista à criação fictícia de novas formas de necessidade e escassez: escassez de emprego, de recursos e serviços coletivos, de tempo livre, falta de segurança, etc.[12] Mas qual a medida, qual a referência distintiva entre a escassez real e fictícia, entre o tempo necessário de trabalho e sua forma supérflua? A resposta é clara: o sacrifício e a repressão da vida imediata e real dos homens, a privação cotidiana das possibilidades de investimento de tempo, pois a consumação de uma sociedade plenamente desenvolvida, de uma sociedade que se libertou da sua "base ilimitada" é o indivíduo plenamente desenvolvido. A verdadeira riqueza é o desenvolvimento genérico das possibilidades individuais, a vida cotidiana — onde se goza ou se sofre, onde se vive ou se morre — retomada em sua radical exigência de ser o centro e o lugar onde a totalidade das forças reencontra o fluxo vivido da subjetividade individual, restituindo à vida sua imanência radical. "De cada um segundo suas capacidades a cada um de acordo com suas necessidades", significa que o cotidianidade deve ser libertada da submissão aos fluxos valorativos estranhos ao próprio devir e tornar-se à atualização das possibilidades humanas em cada indivíduo. Ao contrário, *o capital determina, ao invés de prolongar, as propriedades da subjetividade, impondo-lhe, por toda parte, as condições do seu exercício.* No espaço fenomenal da vida cotidiana, a projeção dessa inversão oculta o próprio caráter essencial da cotidianidade enquanto fundamento efetivo do todo do real. No interior da cotidianidade enquanto "pseudo-concreticidade" o cotidiano dos homens não passa de

um palco onde as forças econômicas automatizadas encenam a sua própria comédia: uma totalidade reificada que em seu movimento aparente vem se substituir à própria vida em seu devir cotidiano. A alienação é precisamente esta pseudo-concreticidade do mundo econômico que dissimula as relações sociais que o edificaram. O aspecto fenomênico reificado da realidade é o produto natural da praxis cotidiana que oculta a fundamentação original do ser no devir da vida mesma enquanto persegue seus fins, enquanto em sua apreensão social real do mundo social nada mais é que esta Praxis primeira e irredutível que constitui o fato humano por excelência. De modo que o mundo cotidiano da praxis, do produzir e do reproduzir-se num eterno retorno, na regularidade que persiste sob o declínio de todos os modos de produção, é o próprio ser e a essência constitutiva do real social, essência que nenhum gesto revolucionário, por mais violento e radical, pode suprimir. A cotidianidade não integra apenas a "característica fenomênica da realidade"[13] ela é ela mesma a essência real da realidade que se fundamenta. A vida que se perpetua, a passagem dos anos, o tempo vivido, a perenidade do desejo, o renovar-se incessante do trabalho, não constituem aspectos fenomenais e abstratos de uma praxis denominada "revolucionária", ainda que seja Praxis "revolucionária da humanidade". Tal praxis é uma hipostase e um contra senso.

Não é outra a concepção de Kosik. Para este autor "a análise da vida de cada dia constitui — em certa medida, apenas — a via de acesso à compreensão e à descrição da realidade; além das "suas possibilidades" ela falsifica a realidade". "Neste sentido, continua o autor, não é possível entender a realidade da cotidianidade, mas a cotidianidade é entendida com base na realidade".[14]

Mas o que vem a ser então essa realidade outra que a cotidianidade? Em nota de pé de página o autor nos dá uma outra indicação: "o mistério da cotidianidade... se revela em definitivo como o mistério da realidade social em geral".[15] O que implica que as determinações da cotidianidade são determinações das possibilidades da realidade social em geral, da qual a cotidianidade é justamente a expressão ilusória. Ilusória pois a classe, para Kosik, tem existência efetiva, definida pela participação na totalidade objetiva, portanto, realidade geral, com um estatuto ontológico próprio, transcendente às individualidades de que se compõe. É o que atesta a solução dada pelo autor à questão da relação entre indivíduo, sociedade e história. O movimento histori

co "se realiza tanto pela humanidade (a classe, a sociedade), como pelo indivíduo, a análise das formas concretas de tal processo deve abranger e respeitar *ambos os processos*" [16] (grifos nossos). Abranger e respeitar quer dizer, "não reduzir um ao outro" nem identificá-los. O que significa que a única relação que podemos estabelecer entre a ação individual e a da classe, entre o indivíduo e a sociedade, é a de um rigoroso paralelismo cuja significação ontológica é evidente: salvaguardar a autonomia da realidade social em geral, sem conceber os indivíduos como determinados por ela — o que seria uma concessão ao determinismo economicista — ao mesmo tempo em que evitar apoiar a gênese da realidade geral (social) na atividade imediata dos indivíduos, na estrutura da vida, do cotidiano dos homens. Para Kosik, o cotidiano está no "centro do acontecer histórico", mas justamente a história se passa no perímetro, na luta de classes, na dinâmica da realidade "objetiva". Que a atividade social não seja nada de outra coisa além da atividade cotidiana imediata dos indivíduos no modo como produzem suas próprias vidas, é o que explicita claramente que a produção das relações sociais é idêntica aquela dos indivíduos de suas próprias vidas cotidianas. *A vida cotidiana*, em sua efetividade própria, "*é a medida da realidade e da desrealização das relações humanas*, do emprego do tempo vivido, da busca da arte, da política revolucionária" [17], e não "a vida da sociedade", "a classe", "a humanidade".

Paradoxalmente, o marxismo clássico e suas formas presentes, desde que compreendeu que as formas da aparência no mundo cotidiano haviam se imposto como A realidade humana, colocou imediatamente entre parênteses o mundo vivido retornando à tematização transcendental da dialética. Tende a substituir a realidade inamovível do indivíduo pela da classe como depositárias de direitos e como medida da realização da "essência humana".

A crítica da vida cotidiana começa no ponto em que seja possível conceber a cotidianidade como imanência da vida às suas próprias possibilidades e inclusive o social, o econômico e o histórico. De modo que o fundamento e a essência do mundo social não é outro que a estrutura individual da praxis. Não há riqueza social cujo fundamento não se encontre radicalmente no trabalho, na atualização reiterada da força de trabalho. Ora, a força de trabalho não pode ser alienada como uma mercadoria ou separada como uma coisa, da individualidade. A força de trabalho, fonte última de toda produção de riqueza, de valor, nada mais é que as potencialidades orgânicas e subjetivas (no sentido também "radi-

cal") de cada homem. A anuência da teoria à cotidianidade não sendo outra coisa que o reconhecimento da vida onde ela se manifesta, da riqueza da vida social e da sua miséria, de sua autonomia contra uma vida concedida pelo capital e convertida ao metabolismo do processo de acumulação.

Não é porque há uma estrutura econômica que há homens necessitados e perseguindo a satisfação, mas porque faz parte da cotidianidade fundamental da vida humana sua reprodução. Não é porque há uma certa estrutura social que os homens contraem entre si determinadas relações, mas porque constrõem entre eles certas relações cotidianas que há uma sociedade. Não é porque toda estrutura social implica uma reda representativa a balizar a dinâmica das interações que os homens pensam e acatam essas representações, mas porque a cotidianidade da vida em sua relação com ela mesma é uma relação pensada.[18] Quando as atividades cotidianas dos homens não correspondem mais às estruturas econômicas ou sociais, quando o sistema das representações objetivas não mais é capaz de se inscrever subjetivamente nos indivíduos como consciência de um dever, estas instituições desaparecem. Enquanto os homens podem viver o cotidiano, elas se perpetuam. De modo que toda ideologia repousa na unidade da experiência real onde elas se enraizam, a unidade do sistema fenomenológico original da vida cotidiana que secretamente alimenta e mantém pelo tempo em que sejam adequadas, as representações.

A título de exemplo histórico, Reich já havia demonstrado que o Nazismo não podia ser compreendido como se se tratara de uma conspiração dos grandes capitais monopólicos que exploravam a ingenuidade das massas para os seus próprios fins. Ora, o capitalismo monopólico não pode criar do nada as crenças ideológicas que explora, tão pouco poderia controlar as tendências futuras do movimento que iniciara. De modo que esse movimento não atualizou nada mais que possibilidades latentes, desejos e idéias, pensamentos autoritários, que na sociedade cristalizavam-se por toda parte nas instituições cotidianas, na família patriarcal monogâmica, na organização hierárquica, etc. O que quer dizer: a reação alemã foi uma reação do povo alemão e uma possibilidade que secretamente germinava nas estruturas cotidianas da vida social na época. Sem o apoio dessas estruturas imanentes que conformavam o campo cotidiano da vida dos indivíduos, a manipulação das representações culturais ideológicas através das quais a reação política tentava solapar as tendências à dissolução da autoridade institucional geradas pela crise econômica, não teria eco

social e permaneceriam no "anonimato". O marxismo ortodoxo, ao examinar a realidade da vida social, como era inevitável a partir de uma certa tendência a hipostasiar certos aspectos da totalidade, interpretou erroneamente a reação política como uma crise nas estruturas econômicas objetivas e encontrando nelas todas as condições de possibilidade pré-constitutivas do movimento político que se iniciava, em vez de compreender que se tratava do fator subjetivo que acompanhava a crise objetiva da economia e do sistema político liberal. A passagem do liberalismo ao nazismo foi um processo histórico que se realizou tanto pela crise das estruturas objetivas (economia, sistema político), como pelos indivíduos. A análise das formas concretas de tal processeo deve abranger e respeitar a integração de ambos nas estruturas da vida cotidiana. A esterilidade e a banalidade das respostas que se pode dar ao fenômeno Nazista depende em grande parte da concepção ontológica que se tem do campo de possibilidades da Praxis.

Não se pode pensar ilusoriamente senão quando a ilusão é a própria forma cotidiana das práticas individuais, uma esfera pessoal de experiência diretamente ligada à afetividade dos indivíduos, ao seu modo concreto de vida que é a origem e o determinante das representações.

As próprias determinações de uma classe nada mais sendo mais aquelas da vida cotidiana dos indivíduos que a compõe, a natureza interior da praxis vivida, não a objetividade da estrutura, mas as determinações concretas da vida afetiva de cada um. Pois a realidade das condições sociais e econômicas nada mais é que a realidade cotidiana da vida dos indivíduos mesmos, porque são os indivíduos que constituem em realidade a substância de suas condições objetivas de vida. A união da lógica da história simultaneamente à força de trabalho e a experiência verdadeira da vida humana, cumpre-se na subjetividade monádica da qual a força de trabalho é um atributo irremovível e na qual, essencialmente, uma experiência é uma experiência.

Se já estamos em condições de resumir os resultados até aqui alcançados, a crítica da vida cotidiana funda-se na verdade absoluta da realidade vivida, nas determinações que exprimem esta realidade, isto é, a vida e a Praxis: o desejo, a necessidade, o emprego do tempo, as formas de trabalho,o significado social dos objetos, o uso da linguagem. Recorta todas essas possibilidades historicamente explicitadas sobre o fundo imanente da vida em sua cotidianidade e repõe o devir em sua conexão intrínseca com a vida individual. Este novo recorte teórico tem a pretensão

de retirar à presença social qualquer exterioridade ontológica à vida efetiva dos indivíduos. No que está implícito o reconhecimento de que a luta para transformar as estruturas políticas e econômicas repressivas de uma sociedade só é possível se entre as intenções revolucionárias conscientes das "massas" se encontra a recusa do contexto cotidiano burguês de vida, na luta para destruir a influência reacionária exercida por instituições como a família, a escola, a igreja, a cultura massificada e espetacular que cimentam e organizam as formas cotidianas do viver. Pois na medida em que todo caráter processual da realidade repousa originariamente sobre a vida em movimento, o plano, o lugar social onde as formas de alienação são recolhidas e apropriadas pela subjetividade individual imanente é justamente o cotidiano: lugar onde o trabalho produtivo se integra num espaço mais amplo que o lugar e o tempo de trabalho. De modo que o tempo de trabalho, a fragmentação da espacialidade social pela divisão do trabalho, *resolvem-se* pela referência ao espaço e ao tempo vividos, pois só tomados em relação ao cotidiano dos homens podem revelar o sentido ontológico da alienação que se contrapõe a um sentido ético-especulativo. Apenas na medida em que espaço e tempo vividos deixam de encontrar — enquanto possibilidades da efetividade de cada vida individual, portanto subjetivo — no espaço e no tempo sociais seu prolongamento natural e imediato, tornando-se um molde onde o capital vem plasmar as condições de seu próprio exercício, nessa,por assim dizer, medida ontológica, há alienação. A vida cotidiana é essa medida que dá a realidade e a desrealização do tempo, da vida ela mesma, da apropriação do espaço e do desejo. Nem o espaço nem o tempo possuem realidade ou valor fora de sua combinação ativa na espaço-temporalidade vivida e cotidiana. A submissão da temporalidade aos imperativos e a acumulação do quantitativo constitui precisamente o processo de reificação na sociedade burguesa, pois o que converte o espaço e o tempo em realidade da vida humana é precisamente o fato de que os acontecimentos que constituem a variabilidade da vida de cada um expressam-se de forma espacial e temporal.

"O que converte o indivíduo em um valor social é sua variabilidade de comportamento com respeito aos demais", escreve Debord.[19]

Que a forma social do trabalho, isto é,o valor de troca — sua forma econômica — exprima-se quantitativamente em tempo médio, portanto objetivo, isto não implica no saneamento do conteúdo cotidiano e vivido do tempo em relação ao qual o tempo médio

não encarna senão um processo alienado de valorização. Uma vez eliminada a forma "ilimitada" desse processo, a riqueza do tempo como conteúdo vivido da individualidade na diversidade e variabilidade das presenças ao tempo de cada um, enquanto se apropria cotidianamente de seus próprios projetos e do "social", realizando em seu "eu" uma síntese do geral e do particular, sua própria singularidade, aparece como única riqueza. Deste modo, o tempo referido ao cotidiano é o que subsiste quando se lhe é retirado toda terminação efetuada no marco das condições de exercício da produção capitalista, o tempo como prolongamento e a realização das propriedades da subjetividade. Ao contrário, a economia substitui pela temporalidade abstrata o tempo subjetivo real. Esta é a condição da "gênese transcendental do econômico", pela qual a significação do tempo para o homem torna-se sua significação para o salário, para o trabalho assalariado. A crítica da vida estuda a persistência dos tempos rítmicos e cíclicos dos dias e das noites, das semanas e dos meses, das estações e dos anos que pontuam a cotidianidade, nos tempos lineares da produção e da circulação, do consumo. Decteta as interferências e as deficiências que resultam desta interação, visa enfim as metamofoses possíveis do fato desta interação na cotidianidade.[20] Paradoxalmente dissociado, o tempo cotidiano torna-se simultaneamente homogêneo e disperso. O tempo do trabalho se alinha sobre o tempo da vida familiar, sobre os lazeres, a significação produtiva e econômica do tempo torna-se hegemônica e normativiza as vivências temporais cotidianas. Na sociedade burguesa, o uso da vida cotidiana, no sentido de consumo de tempo vivido, está condenado pelo reino da carência: carência de tempo livre, e carência dos possíveis empregos deste tempo livre. Estudar estas interações, como diz Lefbvre, "ainda mal conhecidas", entre os tempos cíclicos e lineares, entre a significação vivida do tempo e sua abstração econômica, compreender os paradoxos dessas interações e sua superação possível, são temas da crítica da vida cotidiana, cujo exercício mais rigoroso guardaremos para a última parte deste capítulo.

A referência radical das atividades sociais à imanência essencial da vida a si mesma, baliza a critica da vida cotidiana. Postulando a irrecusável anteriormente do mundo constituído, da vida real em relação a consciência, a categoria ou a atividade ideativa, a filosofia da vida cotidiana nasce da filosofia que reflete sobre o não filosófico.[21] A radical diversidade dos modos históricos de existência consiste não nas formas diversas de

relações entre a consciência e os objetos, mas na variabilidade das relações concretas que os homens constrõem cotidianamente entre si. As características da modernidade, a angústia ou a inquietação do indivíduo, a crueldade organizada ou o desnivelmento das condições materiais de existência aparecem justamente como partes em relevo do desenho histórico sobre o qual as complicadas tramas dos fenômenos sociais que as contradições da época original se assentam. Sobre as múltiplas facetas da vida cotidiana cada determinação objetiva da trama dos fenômenos sociais reenvia secretamente, mas inevitavelmente a uma determinação subjetiva e encontra nela seu fundamento. A existência dos homens, a fenomenologia de suas vidas cotidianas é o conteúdo da análise e sua pressuposição. Não no sentido de uma eidética da existência, mas de existência mesma como pressuposto efetivo e fundamentação original irredutível de toda análise crítica. A existência é um fato, não uma condição. "Nós partimos, escreve Lefbvre, de uma totalidade, mas diferenciada em níveis e dimensões. Partimos de um fenômeno humano total: carência-trabalho-gozo,a palavra-a ação- a vida. O termo fenômeno indica a intenção de ultrapassar a ontologia filosófica e não pretende expulsar o humano e o mundo para definir uma essência."[22]

A alienação e a reificação, "realidade imediata para todo homem que vive sob o capitalismo", banha a vida inteira numa negatividade que a corroi. E precisamente esta negatividade consiste em substituir a vida em suas determinações subjetivas por uma abstração, por seu equivalente ideal constituindo de uma ponta a outra a vida cotidiana como processo de valorização ininterrupto da massa abstrata das riquezas. Assim a relação contraditória entre a riqueza real e a riqueza econômica reflete o que Lefbvre chama de "desenvolvimento desigual" da vida cotidiana, desatada da historicidade fundamental na qual se assenta o caráter permanentemente revolucionário do modo capitalista de produção. Precisamente esse retardamento da vida cotidiana em relação as possibilidades cada vez maiores de desenvolvimento das propriedades individuais subjetivas de todo homem abertas pela evolução tecnológia, é a substância mesma da contradição entre a riqueza real e econômica. Assim definida a "gênese transcendental do econômico" que se opõe a imanência da Praxis como subjetividade e vida, desejo e projeto,é o ato proto-fundador da alienação da vida cotidiana. Somente quendo deixamos a esfera abstrata da gênese categorial das categorias críticas, somente quando "relações sociais de produção" significa os indivíduos considerados neles mesmos na sua rea

lidade subjetiva própria e em relação com os outros, com o mundo e a história, somente quando substituimos a análise abstrata da produção pela da vida do dia-a-dia dos indivíduos concretos, a alienação e a exploração, a fetichismo e a reificação, encontram a plena efetividade intuitiva de seus conteúdos críticos possíveis.

A crítica da vida cotidiana não nos dá uma utopia, mas pretende procurar a percepção do homem na história fazendo aparecer a cada momento da pesquisa, na vida concreta e real, as linhas de força e os vetores do devir que se encontram disfarçados sob o nome de uma fatalidade: seja esta fatalidade o capital.

A exigência de fundir os processos de conhecimento da macro dinâmica social fundados na consciência econômica crítica do marxismo com uma compreensão dos fatores subjacentes que constituem o contexto vivido das experiências individuais, não advêm apenas da necessidade de acompanhar as transformações históricas do capitalismo, que do "laissez-faire" passou modernamente a uma forma de dominação e controle que funde os processos políticos, administrativos e econômicos dentro de um só e vasto aparato de controle, institucionalizando e dominando o inteiro cotidiano dos homens, mas advêm dos pressupostos ontológicos mesmos da obra de Marx. O vivido é o ponto terminal do prolongamento político da economia. A crítica da vida cotidiana não surge assim como uma teoria ligada a contingência do momento histórico atual. É a verdade absoluta da imanência da Praxis às relações vividos dos homens entre si, que volta a colocar no centro da teoria crítica os problemas fundamentais do indivíduo concreto junto daqueles da organização geral da "comunidade" econômica.

Sob o controle do poder todos os gestos mais íntimos do inteiro cotidiano dos homens, o consumo, a prática dos objetos, das imagens, dos símbolos, do corpo, da linguagem, parecem designar sempre outra coisa distinta do que o autenticamente vivido. As possibilidades supremas da vida tal qual nos dá uma fenomenologia rigorosa da individualidade humana, parecem esvanecer-se no movimento do todo reificado da vida econômica, e reduzirem-se a uma vontade generalizada de gozo a refletir-se nas imagens do Bem-estar, felicidade e realização pessoal. O capitalismo clássico considera o tempo perdido como o tempo exterior a produção. Hoje a propaganda banalizou o trabalho a tal ponto que o tempo perdido é o próprio tempo produtivo. Ao contrário do capital clássico, na época moderno o marco de realização pessoal passou a ser a referência ao ócio, aos lazeres e ao consumo, à promessa de abundância dos objetos que

vêm povoar um universo onde a presença humana se enfraqueceu. O conhecimento da riqueza profunda, da energia abandonada na vida cotidiana é inseparável do conhecimento que reina na organização dominante dessa mesma vida. Esta organização do cotidiano aparece primeiramente como um gigantesco empório onde cada atividade vital e existencial reenvia imediatamente ao consumo de uma "coisa". Que riqueza e que miséria aí se desdobram nessas formas alienadas da abundância?

O)O

N O T A S

1. KOSIK, K. op. cit., p. 28.
2. Cf. HENRY, M. Marx - Une Philosophie de l'économie. vol.II. p. 227.
3. Idem, p. 77.
4. Nossa intenção, neste ponto é contrapor à visão filosófica tradicional do homem, a visão do homem em sua "empiricidade", como mostrou Chatelet: "percebemos que o filósofo, embora tenha tido inicialmente a preocupação de fazer desaparecer o infortúnio humano, jamais deixara de compreender o homem como pensamento e que, preso pela lógica de sua vontade, não havia desejado finalmente senão promover a satisfação do Pensamento." Como é também a nossa intenção neste trabalho, ou seja, compreender o marxismo "como esforço para superar essa concepção limitada do homem, para chegar ao homem empírico e definir as condições teóricas (grifo nosso) e práticas de uma satisfação universal e empírica (ou real) (Logos e Praxis, p. 178). O conceito de cotidiano engendra-se como mediação para este tipo de compreensão, contrapondo-se em sua elaboração tanto o homem concebido tradicionalmente como pensamento pela filosofia, como a degeneração "empírica", o melhor, empiricista do conceito no marxismo economicista.
5. Posição que se assemelha à de Maffesolli (A conquista do presente). Ver mais adiante.
6. Veja-se em ALTHUSSER, Aparatos Ideológicos de Estado.
7. Veja-se HENRY, M., op. cit., p. 229.
8. HELLER, A., 1984. p. 174.
9. LEFBVRE, H., 1956. p. 2.
10. MULLER, M.L. 1982, p. 33.
11. MARX, K. 1973. p. 145. vol. I.
12. Veja-se GORZ, A., 1967, p. 89 a 94.
13. KOSIK, K. op. cit., p. 41.
14. Idem, p. 36.
15. Idem, ibidem.
16. Idem, p. 38.
17. DEBORD, G. 1979, p. 32.

18. Porque é imediatamente relação pensada eis ai a condição de possibilidade dessa ideologia filosófica que organiza sua dialética interna como problemática ideal-abstrata. Como a realização do pensamento parece ser a realização do homem, e como emsuas determinações essenciais o pensamento parece cumprir-se na efetividade da Razão, então a problemática consiste na elucidação a priori das possibilidades do conhecimento verdadeiro, isto é, racional.

19. DEBORD, op. cit., p. 67.

20. Veja-se Lefbvre, 1956, vol. I, cap. II.

21. Idem, vol. II, 52.

22. Idem, p. 87.

oOo

2.2. O CONSUMO DO DESEJO

A "gênese transcendental do econômico" se completa no sentido em que o capital torna-se o princípio sintético organizador da sociedade, em que o inteiro cotidiano dos homens é transformado em si mesmo no campo hegemônico das funções racionalizadas, por assim dizer, modeladas do ponto de vista intrínseco do movimento do capital. A realidade econômica torna-se imediatamente transcendental quando em sua estrutura própria autonomiza-se da Praxis imanente dos indivíduos e erige-se em princípio mediatizador da sociedade. Que se frise: não se trata de uma autonomia real. O processo produtivo não cessa de referir-se constantemente a vida. Autonomia significa aqui a referência do econômico a si mesmo, onde se perde a referência ao homem, a significação para o homem da economia que constituindo-se como sistema objetivo de determinações, volta-se contra a vida para lhe impor os encargos da manutenção de suas próprias condições. Enquanto a sociedade organiza-se não em função da realidade essencial dos homens, mas da realidade essencial do capital, todos os elementos constitutivos da totalidade encontram-se submetidos à lógica da acumulação. O capitalismo maduro, ao excluir e recalcar tudo aquilo que não se deixa reduzir à lógica estrita do capital, impõe a racionalidade da produção como forma totalizante das estruturas sociais. "A socialidade racional do contrato, a socialidade dialética (a do Estado e da sociedade civil, do público e do privado, do social e do individual) dá lugar à sociedade do contato, do circuito e da rede transitorizada" [1], sintoma da reabsorção do social na estrutura transcendental do econômico. A extensão mundial das relações de mercadoria exige a contrapartida subjetiva da extensão da circulação de informação e do "diálogo" à escala planetária, sendo esses meios de comunicação a própria extensão do sistema nervoso, da percepção sensorial e da inteligência humanas, sua extensão "trans-individual". Portanto as condições da "socialidade" deixam de se referirem, pelo menos no que tange a esse aspecto, ao contrato e ainda mais à individualidade. De um lado pela gratuidade do sistema comunicacional (não se paga o programa de rádio ou televisão), o que evidentemente rompe a lógica do contrato (equivalência dos valores em mãos dos possuidores), de outro pelo caráter massivo dos meios de comunicação que impõe um imaginário completamente desvinculado das particularidades, regionais, nacionais, setoriais e individuais. A existência desse imenso processo comunicacional em

escala planetária (o que já se chamou "aldeia global") põe-se imediatamente como existência substancial e efetiva do "social", os conflitos, as contradições, aparecem como ruídos, interferências e desvios neste processo que a sabedoria técnica de alguns especialistas se encarregariam de corrigir.

Na medida em que informação, ruído, redundância são conceitos matemáticos e quantificáveis, surge a possibilidde inaudita de uma economia da sociabilidade. "Para o sistema capitalista, pergunta Vaneigem, o que é um indivíduo?" E responde: "um ponto devidamente situado em sua perspectiva. Um ponto decerto ele reconhece, mas através de uma matemática, num diagrama no qual os elementos, colocados em abcissas e ordenadas, lhe atribuem o lugar exato".[2] Enquanto destinatários, seja das imagens, das mensagens ou dos objetos, os indivíduos valem como índices, da preferência, de audiência, como pontos percentuais abstratos no processo concorrencial da produção, como estratos sociais quantificáveis de renda, de status, de nível de consumo.

Para que possamos prosseguir mais rigorosamente na exposição de idéias que norteiam esta parte do nosso trabalho, resumiremos os resultados alcançados na parte anterior.

Afirmamos que a estrutura da praxis deve coincidir com a estrutura da ação individual. Se os homens fazem a história, se são os únicos sujeitos da história que fazem, então não há propriamente falando, qualquer existência substancial efetiva do social entanto que tal independentemente dos indivíduos que se socializam e cuja realidade ontológica própria constitui a única realidade possível da sociedade. O cotidiano dos homens é o lugar original, a dimensão imanente e irredutível das condições de possibilidade de toda realidade social. A vida de uma sociedade não sendo outra coisa que a vida dos homens enquanto indivíduos. As relações sociais, portanto não se definem pela relação dos indivíduos com a sociedade uma vez que a sociedade nada é além das relações dos indivíduos entre si. A condição de possibilidade das formações históricas reside então no núcleo vital imanente de cada homem, nas determinações da vida como determinações transcendentais da história: "A vida fenomenológica individual e suas determinações fundamentais, a reiteração indefinida do desejo, da necessidade, e do trabalho, que, enquanto condições sempre novas e sempre presentes fazem com que haja uma história"[3]. É necessário salientar, entretanto, para que não haja lugar para mal-entendidos, e entendedores apressados, que esta definição não implica que todas as de-

terminações do homem, e por tabela, todas as suas possibilidades, estejam contidas na estrutura do corpo e do sistema nervoso, mas que a manutenção e desenvolvimento da vida empírica constituem o fato humano por excelência, anterior à representação (estágio ulterior e elaborado) e a apresentação (que é imediata mas não fundamental).[4]

Toda história possível se funda assim na vida fenomenológica individual, na vida que é atividade e necessidade em vias de satisfação, na vida cotidiana. Toda história se funda sobre esse núcleo irredutível dos sujeitos na miragem dos seus desejos, na produção e no consumo, e toda formação social não é mais que a variação temática desse núcleo irredutível que constitui a vida original dos homens. Deste modo as determinações sociais do consumo e da produção na vida moderna, o que significa a própria hegemonia da cotidianidade burguesa, ao autonomizarem-se e instituirem-se como princípios mediador da vida, ao contrário de prolongar as propriedades essenciais da subjetividade, tornam-se acessórias, acidentais e inenssenciais.

Do ponto de vista do "observatório da subjetividade individual" a formação social capitalista é apenas uma limitação exterior de suas possibilidades próprias, uma realidade estranha, uma segunda natureza na qual as determinações radicais da vida, o trabalho, a necessidade e o desejo se alienam. A equação necessidade-trabalho-satisfação, condição proto-histórica da história, alienа-se, o que quer dizer, torna-se outra coisa do que significa originalmente, torna-se de fato a equação: "progresso técnico-crescente riqueza social (o crescente PNB)-servidão ampliada".[5]

Já se insistiu amplamente[6] no fato de que a sociedade de consumo não se limita a enfrentar a subjetividade de fora, mas que nela penetra de forma imanente, realçando a capacidade do sistema em capturar os sujeitos no circuito de sua própria reprodução. Os indivíduos massificados não se ligariam ao sistema apenas pela promessa de satisfação das necessidades. Isto seria insuficiente para justificar uma sociedade cuja base produtiva infinita e ilimitada parece apoiar-se também num mercado de consumo onde os bens desligam-se da referência imediata ao prático-sensível e parecem tomar o ato de consumo como fim em si mesmo. O consumo enraiza-se mais amplamente na subjetividade no que ela é desejo, insatisfação radical, ao contrário do sistema das necessidades que engendraria mais cedo ou mais tarde a saturação. Mas em que medida esse núcleo constitutivo e irredutível do indivíduo enquanto sujeito pode desdobrar-se nas formas alienantes do consumismo

atual — que oferece aos homens uma satisfação objetual à miragem de uma incompletude radical?

É na unidade do sistema fenomenológico original da vida cotidiana que vamos procurar secretamente o fermento que alimenta e mantém o carrossel infinito do consumo. Se o consumo aparece como algo sem fim, sem limites, sendo esta uma determinação objetiva, contrapartida de um processo de produção cuja natureza acumulativa é também ilimitada, em que determinação subjetiva encontra seu fundamento?

Enquanto que a dialética marxista clássica embasava-se na tríade necessidade-trabalho-satisfação (ou consumo) como essência da Praxis, propomos reconsiderá-la em termos de necessidade-trabalho-desejo, pois a praxis, processo de autoafirmação do homem frente a natureza, inclui também a organização dos intercâmbios humanos cuja dinâmica — essencialmente mediatizada pelo simbólico — é irredutível a um processo de satisfação.

Primeiramente faremos uma distinção crítica entre desejo e necessidade. A necessidade é carência limitada de um objeto real cujo significado para o sujeito é a satisfação. Como tal não há propriamente falando no âmbito da necessidade, nenhuma defasagem entre a satisfação que se obtém e a satisfação procurada que constituirá precisamente o simbólico. A necessidade inscreve-se imediatamente no dualismo de uma relação: fome-comida, sede-bebida, cansaço-sono, que visa a coisa mesma enquanto possibilidade de satisfação. O objeto da necessidade não vem preencher uma carência. Na necessidade a carência é uma pulsão orgânica que não põe, para falar como Freud [7], em movimento o aparelho psíquico. O que significa que o sono reparador não é oferecido a uma representação anterior do sujeito à qual deve se adequar, realizando o sono. O homem necessitado está insatisfeito, não incompleto, quer aplacar um estado orgânico insuportável de carência, não satisfazer uma miragem ou preencher uma representação. A necessidade surge de um estado interno de tensão e se acalma e satisfaz com o objeto adequado, a fome com a comida, a sede com a bebida. Tanto o pão, como o líquido, sendo objetos empíricos e destrutíveis cujo valor é uma propriedade material do objeto.

Se o desejo não é satisfeito o indivíduo não o sente como uma falta. A necessidade, ao contrário, é precisa, cifrável, permanece até a satisfação. Se o indivíduo não possui o objeto da necessidade, experimenta-o como uma falta e orienta seu comportamento visando sua aquisição.

Ao contrário, o traço característico do desejo é o investimento não no objeto original que aplacou uma determinada necessidade, mas na representação do ato de satisfação que persiste como traço mnemônico, ou para falar como os lacanianos, como significante. Uma mesma realidade humana aparece assim sob dois aspectos:

> *"Um brutalmente objetivo, a necessidade (isto ou daquilo) - outro sutilmente subjetivo, o desejo(disto ou daquilo, ou de outra coisa através deste ou daquela, ou mesmo de nada e do indefinido, da pura surpresa) com as motivações que dão um sentido ao objeto desejado e ao desejo ele mesmo".*[8]

Ao contrário da dualidade característica da necessidade o desejo inscreve-se numa estrutura ternária: "o desejante e o desejado", situação imaginada como realização dessa relação.[9] E a coisa imaginada funciona aqui como aquilo mesmo que o desejo deseja, sendo indiferente que corresponda ou não a um objeto empírico ou a uma sua propriedade objetiva, o que significa que o desejo pode realizar-se na fantasia, no sonho,ou na alucinação. Como tal, ao ativar a subjetividade, o desejo funda a ordem própria do sujeito como possibilidade simbólica, como fuga incessante do real, já que o que se oferece à realização do desejo não é nunca uma materialidade, mas um sentido, cuja inscrição, eventualmente, recebe uma materialidade. Apenas nesta acepção poderemos compreender o desejo como desejo de um objeto para sempre perdido,objeto este que é a própria significação objetual do mundo. Quando o desejo se constitui no sujeito, este passa a ser para ele mesmo o fundo de uma falta condenada a alucinar a consciência e a plenitude de sua própria satisfação, uma vez que o desejo não pode fundar-se a não ser na antecipação subjetiva e simbólica de sua realidade.Por isso podemos falar aqui de preenchimento. O que é desejado é a satisfação dita original, mas pela mediação da idealidade alucinada dessa satisfação que vai sedimentando os percalços e capitalizando as criações singulares do projeto individual na deriva de sua própria história.

Sendo essa sua natureza essencial, o desejo consiste em buscar a si mesmo — uma vez que o objeto perdido é uma satisfação primária cuja referência reporta a um sentimento subjetivo de incompletude —, mas buscando outra coisa — pois que o sujeito se engaja numa certa representação do objeto original —, que não busca a si mesmo — já que meu próprio desejo não me endereça senão ao outro.[10]

O desejo, dirá Lacan, "é desejo de desejo, desejo do outro"[11], da posição inacessível de um outro. O fechamento da consciência no outro, deste modo, não se torna um fato humano, isto é, social, senão a partir do momento em que o reconhecimento do outro se torna a estrutura mesma do ser humano. Assim o objeto do desejo, objeto perdido, define-se pela ausência e pela falta radical, como escreveu Deleuze: "Diremos que ele falta ao seu lugar, não sendo assim alguma coisa do real. Diremos que falta a sua própria semelhança, não sendo um conceito".[12] Esta definição de Deleuze tem o mérito de precisar a radical negatividade do desejo, seu caráter de não ser, pois o desejo é originariamente não ser, aquilo que não é e que se constitui a partir da negação de toda determinação da objetividade em suas condições originais de possibilidade, ou seja, racionalidade, materialidade, localização espaço-temporal. Portanto, define negativamente a própria subjetividade. O objeto do desejo falta ao seu lugar pois que é essencialmente a falta sua condição de possibilidade, falta a sua própria semelhança pois é representação de algo inevitavelmente perdido, falta a sua própria identidade pois que é uma relação saturada por um déficit inamovível.

De modo que tal objeto não pode ser produzido, ou trocado, no sentido econômico. Ele só existe efetivamente enquanto investido pelo sujeito, sendo seu equivalente projetivo, objeto de fascínio, paixão e projeção inútil e sublime. "Todo objeto de desejo, como todo objeto de identificação", deste modo, revelar-se-ão necessariamente "efêmeros e destinados a ser suplantados, porque incapazes de obturar a falta, que desde a origem está impressa, pelo fato de sua eclipse no significante".[13] Entretanto, ao mesmo tempo, todo objeto de desejo é um compromisso onde a verdade do sujeito permeia, onde não está inscrito senão sua verdade, a verdade de sua essencial incompletude.

Deste modo, o desejo não pode ser compreendido como figuração significativa que pede uma realidade objetiva da qual é a representação, mas como relação entre uma realidade alucinada, recordação do objeto perdido, por um lado, a um objeto substituto por outro. Seja esse objeto uma fórmula-objeto como a que constitui a fantasia, ou um objeto instrumental como pode sê-lo o fetiche.[14]

A hipótese que trataremos de desenvolver aqui é a de que a sociedade de consumo pode constituir-se como tal, como consumo aparentemente ilimitado porque em sua estrutura mesma faz uso desse núcleo infinito e irredutível do desejo, pois que a própria re

alidade do objeto de consumo nada mais é que a própria imagem alucinada do objeto oferecido à incompletude essencial dos indivíduos. É na estrutura mesma da cotidianeidade, enquanto essa não pode senão referir-se à perpetuidade da condição imanente e constitutiva da subjetividade individual como desejo, que encontraremos as proto-condições de possibilidade da sociedade moderna caracterizada pelo "consumismo", ou organização do consumo.

Evidentemente um tal modo de produção, aparentemente ilimitado, não pode fundar-se sobre as necessidades que tem como limite a saturação. "Se o consumo parece irreprimível, é justamente porque constitui uma prática idealista total que nada mais tem a ver (além de um certo limiar) nem com a satisfação de necessidade nem com o princípio de realidade".[15] No entanto o consumo não é outra coisa que os indivíduos consumidores, um certo modo cotidiano de relação com os objetos cuja condição de possibilidade é uma disposição imanente da subjetividade. A sociedade de consumo, dissemos, são os indivíduos consumidores. Sob o movimento incessante dessa parafernália de objetos, sob sua aparência objetiva, encontramos sujeitos cotidianamente aprisionados na rede semiótica das ilusões de objetos, deslizando, como Don Juans, através de sucessivas conquistas prisioneiras de uma mesma alucinação em busca da materialidade erótica que satisfaça e aplaque seus desejos. De fato o consumo opera, no capitalismo atual, uma mudança de referencial que vai do nível primário (de consumo material) para o nível imaginário, sendo esta a contrapartida subjetiva do movimento objetivo. A radical anterioridade (no sentido ontológico) da individualidade em relação à história (individualidade, não indivíduo) nos desautoriza a compreender as profundas mudanças do capitalismo "de consumo" como constituindo a posteriori a subjetividade dos indivíduos. A estrutura imanente da subjetividade como desejo é a condição de possibilidade do próprio consumo.

A ordem dos objetos de consumo faz uso desse núcleo irredutível do desejo que nos torna lacunares. As imagens alucinatórias da publicidade, de bem estar, da satisfação, da felicidade, vêm substituirem-se à ordem fundamental do desejo, assegurando a sua facticidade e a salvação da personalidade ameaçada pelo seu próprio não-ser. Os produtos desprendem-se de sua materialidade e referência prático-sensível, de sua realidade objetiva de meios para satisfação de necessidades. A imagem publicitária não é uma figuração significativa de uma realidade objetiva do objeto, mas uma alucinação cujo referencial o ultrapassa. "A relação não se

atola na positividade dos objetos, ela se articula neles tal como pontos materiais de uma cadeia de significações"[16], veiculando um sistema social de identificação. Por esta via o que verdadeiramente consumimos é toda a fantasmagoria de um estilo espetacular de vida que se veicula através do objeto, na miragem de um desejo perverso, e não no objeto. De modo que a mesma estrutura triádica do desejo, encontramos na propaganda: o desejante (o consumidor), o desejado (o objeto) e a relação imaginada como realização do desejo (a relação dos anunciantes, isto é, dos personagens que na propaganda aparecem manipulando os objetos). Os anunciantes encenam uma vida que é sugerida ao sujeito como o sentido do consumo do objeto em questão. O objeto aparece como signo deste modo de de vida que é encenado ao sujeito. Não devemos crer que os sujeitos consomem por acreditar realmente que terão aquela forma de vida que ali se encena como resultado imediato da posse do objeto, porque não se trata mais de uma vontade de viver, mas de possuir os signos de um estilo de viver irremediavelmente inacessível. No consumo, esta economia dos momentos vividos, os desejos e os sonhos transformam-se imediatamente em signos, a vontade de viver dispensa-se de viver, o indivíduo dispensa-se de gozar (na medida em que o gozo cumpre-se no vivido efetivo, subjetivo e imediato de uma situação), dispensa-se de si mesmo. As imagens/signos recortados do fundo comum de todo desejo, são depois coladas a uma multiplicidade de objetos para que as mercadorias assuma, assim o lugar de suportes materiais de uma idéia de completude. O consumo dos objetos oferece-se como abstração sistemática da realidade objetiva dos objetos e da realidade subjetiva original dos sujeitos, articulando-se como uma cadeia de significação cujos signos constituem pela posse a própria metáfora de odisséia do sujeito — na busca a que está condenado pela falta que o funda inapelavelmente como sujeito — na perseguição de sua própria miragem. A cumplicidade íntima que se estabelece entre o consumo e a subjetividade, transparece no sistema dos objetos que a significam e ao mesmo tempo a aniquilam, introduzindo a mediação alienante do sistema das imagens-objetos-mercadorias entre o sujeito e o seu próprio desejo. "A troca semi-racional, escreve Vaneigam, igualiza implicitamente o vivido consumível (a vida reduzida à atividade de consumo) e uma soma de poder susceptível de indexar o consumidor no organograma hierárquico".[17] A abstração sistemática dos atrativos de raridade e qualidade que constituiam o antigo fascínio dos objetos, só retém do consumo o quantitativo, destilado pela racionalização dos intercâmbios. "A faculdade de consu-

mir muito e a uma cadência rápida, mudando de carro, bebida, de casa, de rádio, de namorada, indica a partir de agora na escola hierárquica o grau de poder a que cada um pode aspirar"[18]. Tudo que provém da subjetividade, as pulsões, relações simbólicas, todo trabalho de investimento do sujeito se abstraem e encontram na cotidianidade organizada seu equivalente geral em imagens-mercadorias, a parcela de poder que confere um lugar na escola da hierarquia social, e isto se confunde com o prolongamento dos desejos do sujeito no mundo. Tudo que brota do sujeito, do seu corpo do seu desejo, é dissociado e canalizado em termos de signos e fantasias mais ou menos especificadas previamente pelo consumo de objetos.

Assim, a dialética cotidiana entre o projeto de viver e sua exigência radical de perseguir o próprio desejo desdobra-se no consumo de objetos multiplicados ao infinito, montados através de diferenças rebatidas para o imaginário ficticio. Esta totalidade não tem nenhuma autonomia ainda que nada mais tenha a ver com o prático sensível, com a satisfação das necessidades. Seu caráter abstrato não reside no fato de que, fundando-se sobre o núcleo infinito do desejo, irreprimível, oferece-se como um dom do capital ao homem em sua própria pena de não-ser. Na realidade a sociedade de consumo é a figura perversa do desejo cujo segredo é ao mesmo tempo o "historial" do capital e a dinâmica interior de todo indivíduo. Sua infinitude se apoia na verdade num limite inultrapassável que é a marca constitutiva de todo vivido social: a falha lacunar do desejo. Um processo social de produção cuja fenemenologia radical sobre o pano de fundo da vida cotidiana, revela um caráter infinito, não pode ser mais que a explicação histórica das propriedades subjtivas da vida, condição de possibilidade das formas sociais que se desdobram no tempo. O desejo não se torna desejo autenticamente a não ser mediante o conflito entre aquilo que no sujeito se adianta às suas próprias condições e a atualidade de si. Não se torna desejo a não ser tornando-se potência vital e espiritual, exercida e aceitada pelo indivíduo, vida metamorfoseada em carência redimida [19]. De modo que de nada adianta opor o desejo à totalidade repressiva do consumo, à alienação das necessidades no consumo, uma vez que é o desejo que funda e imediamente aí se aliena. A sociedade de consumo é uma ilusão, mas justamente porque é a realidade de uma vida ilusória, e que justamente só pode capturar cada traço autêntico da subjetividade de forma também ilusória. O fundo dessa ilusão não é tanto o fato de que a sociedade de consumo não pode realizar plenamente as satisfações que

promete, ou no fato de que, na realidade, a produção não visa a satisfação das necessidades que promete redimir criando a sociedade de abundância. O estágio atual de desenvolvimento do capitalismo revela o grau máximo, a imagem infinita da vida em sua propulsão para a emancipação da necessidade e não cessa de referir-se e de interiorizar essa propulsão em seu próprio movimento. Mas ao repor o infinito como produção infinita objetiva, obscurece seu fundamento e retorna sobre os indivíduos como uma imensa rede objetual que vem povoar um cotidiano onde a presença humana se enfraqueceu. O modo de viver imposto pelo poder "abstrai as mediações de sua função inicial, que é prolongar no real as exigências do vivido. Mas a mediação não perde nunca completamente o contato com o vivido, resiste à atração do campo autoritário. O ponto de resistência é o observatório da subjetividade".[20]

O objeto do homem, escreveu Marx, é o próprio homem. Ao tornar-se o mediador hegemônico das relações sociais, o capital penetrou na vida cotidiana também através dos objetos que se oferecem como materialidade de um desejo, transformando o desejo em uma idéia de relação, pois que autenticamente o desejo se realiza em outra falta, na falta do outro, no desejo do outro. Ao designar as relações humanas por um sistema de significações, os objetos significam apenas uma maneira de não vivê-las, transformando a diversidade singular e a variabilidade que constituem a riqueza subjetiva da individualidade numa soma de objetos carregados de funções diferenciativas. Paradoxo: O desejo sustenta e é a condição de possibilidade da trama social dos fenômenos que lhe são radicalmente exteriores. Bastidor de legitimidade de uma cena social que engendra sua própria comédia bufa e da qual é a realidade primeira. O fato de que as relações simbólicas engendradas a partir do sujeito em sua estrutura de desejo encontrem-se mais ou menos especificadas previamente por objetos-imagens, não significa, então, o estabelecimento de limites por um modo de produão determinado, aos tipos e aos modos de realização dos desejos, que são suas condições de possibilidade. A subjetividade não está em relação como o conjunto das condições sociais cujas regras objetivas ela se limitaria a interiorizar. A extensão da forma mercadoria ao todo das relações humanas é possível porque essas formas reificadas são essas relações mesmas. O namoro da margarina com o pão, para dar um exemplo caricatural, não é casual, e mesmo inessencial. Como tal, ao fazer uso das formas humanas de relação para apresentar os objetos, a propaganda captura o desejo em sua essencialidade como desejo do outro,transferindo para os objetos as

formas eróticas fundamentais do relacionamento humano. Esta falsificação não é apenas uma reverência lisonjeira que o sistema presta a vida, mas um reconhecimento forçado de sua própria realidade. As relações sistematicas dos objetos entre si (da calça Kalvin Klein com o desodorante Cartier, etc.) entram no lugar das relações pessoais imediatas, descrevem a ausência dessas relações ao invés de preenchê-las ou meramente substitui-las. A miséria e o vazio da vida cotidiana encontram no plano simbólico das imagens espetaculares seu reflexo invertido, mas seu reflexo, isto é, convertem-se ali num sistema de recompensas e compensações que substituem as privações reais. O sistema pode por isso refletir,converter, substituir, representar, encenar, descrever a vida. Não cessa nunca no entanto de apoiar-se sobre suas determinações essenciais.

Portanto, não se pode compreender politicamente a "passividade das massas" como ressonância do capital no interior da subjetividade, agora constituída por ele. A unidade das formas reificadas reenvia ao universo fenmenológico radical da vida cotidiana do qual é a própria potência alienada. Devemos afastar a ilusão limite e desesperada de que as determinações proto-fundadoras da história passem a ser possibilidades atualizadas de uma estrutura transcendente. Não é outro o fundamento das políticas "moleculares" dos micro-direitos, ao corpo, a vida, a felicidade, ao desejo. Não é este o supremo reconhecimento do capital, ou do seu instrumento, o estado burguês, como instância doadora? Doadora do trabalho, bem-estar, segurança, cidadania e tal modo que as instituições e mediações sociais que implanta desafiam a capacidade de perceber a alienação representada por um tal dom.[21] A razão política ao falar como representante dessa instância doadora insiste em realçar o lado da oferta para encobrir incessantemente o lado da demanda. De modo que a inversão do fluxo teleológico vital corresponda ao movimento que vai do desenvolvimento do capital à vida cotidiana, da forma econômica transcendente ao conteúdo vital imanente, do abstrato ao vivido. A oferta instrumentaliza os carecimentos com vistas à produção de valores de troca, instrumentalização que consiste na quantificação imediata das carências sociais. Como a oferta adianta-se à demanda, bloqueia o fluxo social das necessidades não expressáveis quantitativamente e que poderiam quebrar a rede social hegemônica das trocas quantitativas. Ao articularem-se através de mecanismos estatais e políticos com o econômico, a vida cotidiana transforma-se numa reserva de carecimentos puramente quantitativos, e por isso, reprodutíveis ao infini-

to, o que lhe dá o contorno preciso de um mercado ideal para o consumo de mercadorias, que o capital sustenta como seu dom.

Não se trata, portanto, de reavivar uma nova política do desejo, do direito ao desejo, que não pode senão reintegrá-lo na partidura do sentido repressivo da vida cotidiana.

> *"Não se trata de maneira alguma, escreve Baudrillard, de encontrar uma nova interpretação das massas em termos da economia libidinal (remeter o conformismo ou o 'fascismo das massas' a uma estrutura latente, a um obscuro desejo de poder ou de repressão que eventualmente se alimentaria de uma repressão primária ou de um pulsão de morte). Esta é hoje a única alternativa para uma certa análise marxista declinante. Mas é a mesma, com uma deformação a mais. Outrora se atribuia às massas um destino revolucionário contrariado pela servidão sexual (Reich), hoje se lhes atribui um desejo de alienação e servidão, ou ainda uma espécie de micro-fascismo cotidiano tão incompreensível quanto sua virtual pulsão de liberação. Ora, não há nem desejo de fascismo e de poder nem desejo de revolução. Última esperança: que as massas tenham um inconsciente ou um desejo, o que permitiria reinvesti-las como suporte ou suposto de sentido. O desejo, reinventado em toda parte, não é senão o referencial do desespero político. E a estratégia do desejo, após ter sido envolvida no 'marketing' empresarial, hoje se purificou na promoção revolucionária das massas".*[22]

Determinação intrínseca e original da subjetividade monádica individual, o desejo não admite rebatimento para as estruturas sociais, lugar do comum, do geral, das estratégias do político, pois é uma realidade singular. "A necessidade geral, econômica e social, se traduz por um conjunto de azares (as carências aprovadas, as satisfações). A carência tornada carência disto ou daquilo, perde a espontaneidade fundamental sem atender à individualização essencial do desejo".[23] A massificação da sociedade pelo consumo ofereceu esta miragem ao olhar vesgo de certas estratégias políticas, que supuseram encontrar na unidade reificada das imagens de Marketing, a unidade referencial de um mesmo desejo de adesão ou revolta a balizar a posição subjetiva dos indivíduos. Falar de desejo das massas é imediatamente acatar sua desincorporação, a perda da sua eficácia simbólica como núcleo regulador da

singularidade existencial de cada um. Falar de desejo em geral só é possível como estrutura constitutiva das singularidades individuais na diversidade que lhes são próprias, nunca como conteúdo, como desejo de. O desejo de (repressão, poder, libertação) em geral é apenas a transfiguração econômica do desejo. As "massas" não desejam nada, o que significa que não se pode convertê-las em sujeito hipostasiando uma realidade substancialmente individual. O desejo é um acontecimento da ordem da realidade singular de cada um. Eis uma utopia que ainda não podemos aceitar: a de uma sociedade onde cada um possa construir cotidianamente suas vidas conforme seus próprios desejos, sem que um partido, o estado, ou uma vanguarda esclarecida possam de novo pronunciar o nome do UM. Os objetos do desejo são apetecidos por si mesmos, são apetecidos sem medida (Santo Agostinho), condição do político. A palavra que merece a tal título ser restituída, não é a palavra política, a palavra do bem comum que justifica a coerção e o poder, mas a palavra poética, justamente exilada da república, que "realiza por meio da desordem das palavras com relação à ordem decorrente, desordem que constitui todavia uma ordem e não poderia definir-se pela supressão do rigor, mas que protege contra a tentação da Metalinguagem, substituindo a ausência de referentes e os referentes comumente aceitos por este privilégio suscitado pelo ato poético: o desejo, o tempo do desejo".[24] Eis as bases de uma não-política do desejo: não se tornar militante de nenhum caminho do desejo em particular, combater para que todas as figuras de Eros possam ter lugar simultaneamente na tecidura da vida cotidiana.

A teoria radical do desejo como estrutura fundante da vontade revolucionária vem substituir a falência da teoria reducionista (que analisamos no capítulo 1) que fundava a vontade revolucionária no discernimento econômico e na pauperização relativa. Tem como expoente máximo o filósofo alemão radicado nos Estados Unidos, Herbert Marcuse. Dedicaremos as nossas próximas linhas a traçar resumidamente o perfil do seu pensamento.

oOo

N O T A S

1. BAUDRILLARD, J. 1978. p. 68.
2. VANEIGEM, R. 1967. p. 67.
3. HENRY, M. 1976, p. 198, vol. I.
4. Idem, cap. III. Vol.I.
5. MARCUSE, H. 1969, p. 13.
6. Ver HORKHEIMER, M.; ADORNO, T.W. 1944, e ROUANET, S.P., 1985.
7. FREUD, S. 1926.
8. LEFBVRE, H. 1977, Vol. II, p. 14.
9. CHAUÍ, M. 1985, p. 20.
10. Cf. DELEUZE, G. 1973. pp. 272 a 276.
11. LACAN, J. 1966, p. 80.
12. DELEUZE, op. cit.
13. LEMAIRE, A. 1970, p. 226.
14. Cf. LECLAIRE, S. 1970. p. 63.
15. BAUDRILLARD, J. 1968, p. 210.
16. Idem, p. 213.
17. VANEIGEM, op. cit., p. 83.
18. Idem, p. 73.
19. Ver LEFBVRE,H. 1978. p. 50.
20. VANEIGEM, op. cit., p. 87.
21. BAUDRILLARD, 1978. p. 76.
22. Idem, p. 19.
23. LEFBVRE, 1977, vol. II, p. 92.
24. Idem, 1978. p. 246.

oOo

2.3. TEORIA DA EMANCIPAÇÃO HUMANA SEGUNDO MARCUSE

Para Marcuse (como é também o caso de Lefbvre) a redução do estatuto ontológico das contradições à trama das estruturas econômicas, é insuficiente. Mas fixar a dialética da revolução numa classe que seria ela própria o auto-desenvolvimento do negativo na negação de toda positividade particularizada no interior das relações sociais, é uma outra espécie (filosófica) de redução. De qualquer modo, dada a insuficiência de ambas as posições em determinar a complexidade do chamado "processo revolucionário" — complexidade esta que inclui o acomodamento da classe operária ao contexto da sociedade burguesa, a progressiva integração ao sistema das camadas sociais cuja posição objetiva nas relações de procuração deveria conduzi-las à aglutinação em torno de um projeto radical de mudança da sociedade — impôs-se ao marxismo a tarefa de buscar uma nova fundamentação que justificasse, em termos de conteúdo, o processo revolucionário. Tarefa corajosa de demonstra concretamente a necessidade de um movimento originariamente apreendido de forma filosófica, isto é, como necessidade lógica.

O problema que se coloca para dois importantes pensadores marxistas, Marcuse e Lefbvre, é o de encontrar a referência real do conceito de revolução — de uma evidência humanamente irrefutável, é verdade — que a análise conceitual impunha. Vejamos a solução dada por Marcuse.

A análise de Marcuse inicia-se por uma crítica "cultural"da modernidade, da sociedade de consumo. Esta nos oferece uma "felicidade" cuja contrapartida é a redução dos indivíduos humanos à banalidade de funções e necessidades detectáveis e preenchíveis, protelando tudo que não seja lógico, ou heterogêneo e contraditório. No entanto essa mesma sociedade cuja intenção é programar e controlar a totalidade da existência através da colonização do cotidiano, esbarra em certos irredutíveis. Mas o que garante que por meio das tensões dos irredutíveis que se contrapõem às formas estabilizadas, as alienações, ainda que apenas aquelas específicas de nossa época, serão ultrapassadas?

O desenvolvimento das forças produtivas em seu vigor e eficiência, torna absoleto o tempo de trabalho integral (8 horas), exigindo cada vez mais, para que o trabalho seja fornecido a todos, para garantir o pleno emprego, um crescente desperdício de recursos. "A criação de empregos e serviços cada vez mais desneces

sários e o crescimento do setor militar ou destrutivo", é uma exigência de um Estado fundado sobre o Bem-Estar que "tem mais possibilidades de derivar do pleno emprego que da distribuição da renda feita pelo estado."[1]

Com a automação e o aumento da produtividade, o tempo de trabalho social necessário para a reprodução da força de trabalho diminui ao mesmo tempo que diminui quantitativamente a necessidade de mão de obra nas indústrias. O sistema vê-se compelido a criar empregos e serviços em áreas improdutivas ao mesmo tempo que que "um montante cada vez maior do trabalho efetivamente realizado torna-se supérfluo, dispensável,sem significação".[2] O trabalho de administração e de reprodução das relações sociais cresce mais rapidamente do que o trabalho direto de produção material e é condição para maior eficácia produtiva deste.

Esse crescimento tem, entretanto, um limite intrínseco, econômico. Só pode crescer até o ponto em que a mais-valia gerada no processo de trabalho efetivamente produtivo for suficiente para compensar, com certa margem de lucro, o trabalho não produtivo. "Uma progressiva redução de mão-de-obra parece ser inevitável, e o sistema, para fazer face a essa eventualidade, tem de promover a criação de ocupações sem trabalho; tem de desenvolver necessidades que transcendem a economia de mercado e que podem até ser incompatíveis com ele."[3] Mais adiante conclui Marcuse:

> *"Aliviada dos requisitos de dominação, a redução quantitativa de tempo e energia laborais leva a uma mudança qualitativa na existência humana: é o tempo livre, e não o tempo de trabalho, que determina o conteúdo daquela. O cada vez mais amplo domínio da liberdade passa a ser, verdadeiramente, um domínio lúdico — do livre jogo das faculdades individuais."*[4]

A idéia de que o trabalho social com finalidade econômica deve servir à ampliação da esfera de autonomia individual — ou seja, à extensão das atividades do "tempo livre — já era central em Marx. A realização desta idéia significa exatamente a mesma coisa que a do comunismo como extinção da economia política. O pan-economismo, a subordinação à economia de todas as demais atividades é, ao contrário, próprio do desenvolvimento capitalista. Por isto, "o princípio de realidade" será denominado por Marcuse no capitalismo de "princípio de rendimento".

A originalidade do pensamento de Marcuse, e que acreditamos respaldados em certos textos de Marx, como o já citado dos Grundisse (ainda que isto não implique em maior ou menor fundamentação do que Marcuse pensa), consiste em não permanecer no nível puramente econômico. A "crise" econômica deixa de ser entendida aqui como impossibilidade de levar adiante a produção, mas como impossibilidade de manter a totalidade da existência social nas mesmas formas qualitativas de até então. A sublimação repressiva é, para Marcuse, um imperativo da dominação do trabalho, do subjugamento à necessidade. Uma vez que os desenvolvimentos das capacidades técnicas se traduzem em criação de um tempo lúdico na qual o tempo se desprega do tempo controlado do trabalho) a crise se torna "cultural". A personalidade autônoma, no sentido de unicidade criadora e plenitude existencial, que sempre foi o privilégio de pocuos que tinham acesso ao ócio, está agora à mão, vislumbra-se como possível.

A revolução seria possível se as pessoas fossem capazes de ocupar os espaços da memória preenchida pelas "obrigações, contratos, compromissos, etc.", para a recordação dos prazeres do "temps perdu", na esteira da incapacidade do próprio sistema em mantê-las atadas ao tempo constrangido de um trabalho contrangedor, e da sua capacidade em resolver a esfera das necessidades iluminando o horizonte do reino da liberdade com as luzes da automação. Luzes da automação, por certo, mas também os refletores da organização e planificação da vida cotidiana em sua totalidade(lazer, trabalho, vida familiar) que impede que essa liberação do tempo venha fazer ressurgir "as raízes da experiência estética... na própria luta pela existência" [5] superada e efetuada em novas bases. Como assinala o próprio Marcuse: "numa sociedade repressiva, a felicidade individual e desenvolvimento produtivo estão em contradição com a sociedade; se forem definidos como valores a realizar dentro dessa sociedade se tornam repressivos." [6] Trata-se da "Dessublimação repressiva" que Baudrillard assim define:

> *"O consumidor é um nó de pulsões reprimidas recalcadas pelo Superego (o social). Na eventualidade do sistema necessitar dessas pulsões como forças produtivas (o sistema psíquico, ao alargar o Superego diminuiria o campo das necessidades) os liberta das coações morais na medida em que possam integrar-se num princípio de prazer submetido ao princípio da realidade controlada pela planificação do consumo"* [7]

ou seja, na medida em que possam ser modelados pelo princípio do rendimento. Hoje como antes, a coesão social depende da adesão do indivíduo ao sistema societário; mas se no passado essa adesão era obtida através do controle exercido sobre os impulsos do Id pelo Ego, e essa provinha do Ego que representa social — o Superego —, hoje essa adesão é obtida menos pela repressão do Id que por sua liberação controlada.

Através de conceitos extraídos principalmente da obra Metapsicológica de Freud, Marcuse busca uma fundação para o materialismo histórico, descuidando a tese de Marx segundo a qual o homem é essencialmente constituído pelas necessidades e pelas relações de Produção e trabalho que a satisfazem. Marcuse buscará essa fundação primeira no instinto entendido como tendência para o regresso a uma situação originária e na repressão civilizatória. Busca pois, um fundamento antropológico, uma pré-história da "pré-história". Não é de se estranhar que seu pensamento acabe oscilando de tal forma que abeire a incoerência. De fato, para um pensador que se pretende dialético, o gesto inaugural do seu pensamento seria colocar entre parênteses o "ato de fundarpara se apropriar teorica e praticamente do mundo".[8] A exclusão do sujeito humano efetuada na teoria marxista exprime a espera, que a teoria e a prática revolucionárias antecipam através do imaginário revolucionário, de um ato radical que introduza efetivamente o sujeito humano na história, suprimindo o capital como sujeito e levando a seu cabo a pré-história da humanidade. Marcuse tenta garantir esse "ato" revolucionário — que parecia fadado ao fracasso graças aos avanços da sociedade capitalista em impedir qualquer forma de libertação, inclusive distorcendo e invertendo no seu contrário certos valores que para serem autenticamente realizados necessitariam de uma "de-sublimação não repressiva", de forma a realizá-los no interior de sua própria estrutura repressiva — postulando uma espécie de dialética anterior à história, ou na gênesis do ato fundador da história que é a contradição entre os instintos (biológicos) e a civilização. Daí que ele nunca consiga aclarar o caráter do instinto, ora aparecendo como força primordial que não tolera limites nem repressões, ora admitindo o caráter histórico do próprio instinto, inclusive o fato de uma transformação biológica do próprio instinto provocada pela repressão.

Na medida em que Marcuse desenvolve cada vez mais o sentimento de que as formas sociais despojam o homem de sua essência de homem, que quanto mais dele se apossama cultura e a civilização(isto é, o capitalismo e a reificação) menos possibilidade tem de ser

homem, mais se aproxima da posição de Rousseau. Com efeito, escreveu Lukacs a respeito deste, "a natureza torna-se o receptáculo onde se resumem todas as tendências interiores que atuam conta a mecanização, a privação da alma, a reificação crescentes."[9] Não é portanto casual que Marcuse afirme que,

> *"Desde Platão até Rousseau que a idéia de uma ditadura pedagógica exercida por aqueles que se admite terem adquirido o conhecimento do verdadeiro bem, é a única resposta honesta; esta resposta foi esquecida. Posteriormente, o saber referente à criação de uma existência humana para todos os homens deixou de estar limitado a uma elite privilegiada, os fatos tornaram-se tão evidentes que a consciência individual seria capaz de os assimilar sem mais preâmbulos se não fosse metodicamente impedida e dissuadida de o fazer".*[10]

O comentário que Lucien Goldman acrescente à passagem acima é de grande perspicácia. Qual a diferença entre a "ditadura pedagógica" de Platão, Rousseau, mas também Manheim, Heidegger? É que para esses autores, o conjunto dos indivíduos empíricos não podia ter acesso a conhecimentos para os quais as consciências individuais não dispunham dos meios teóricos adequados. Na medida em que as categorias que estruturam a percepção e o pensamento científico não são construções dos indivíduos empíricos, embora o sejam dos homens, deve-se supor um sujeito transcendental que criou estas estruturas que o sujeito empírico utiliza para apreender um mundo que lhe é alheio e que se lhe opõe.[11] Do mesmo modo o conhecimento do verdadeiro bem pré-supõe um sujeito moral capaz de hierarquizar os valores segundo uma ordem necessariamente transcendente ao caos da vida corrente onde os valores se interpõem, não pela posição referencial ao sumo bem,mas pelos interesses imediatos e pragmáticos da massa dissolvida na inautenticidade. Para garantir a realização do Sumo Bem deve-se buscar, pois, uma elite de sábios descompromissados com a existência corrente, que recupere o "ser" do esquecimentos a que havia decaído na cotidianidade mundana: os sábios, filósofos, poetas, homens de estado. A diferença entre a posição de Marcuse e as outras é que, para Marcuse, a ditadura pedagógica é passageira, enquanto que para os outros é eterna. De um lado a defesa de uma elite — única saída válida para uma sociedade que impede a consciência empírica de conhecer a

verdade — conjutural, de outro, a posição estrutural. Para Marcuse, apenas a atual conjuntura impede o acesso do conhecimento universal e da liberdade a todos os homens — o que justifica e torna honesta a ditadura dos sábios como conjuntura de passagem e transição —, para os outros essa conjuntura é ontológica, estrutural a toda forma histórica de sociedade, ou melhor, é a fórmula para a sociedade ideal.

Ao romper com todas as relações naturais nas quais as sociedades passadas assentavam a ordem social, "socializando" todas as relações, unindo o destino de todos os homens através de leis que formam uma unidade, o capitalismo, por um lado, quebra, dissolve e abandona cada vez mais as ligações simplesmente "naturais", irracionais e "efetivas", mas por outro lado e simultaneamente, levanta em redor dos homens que havia "emancipado", nesta realidade que eles mesmos haviam criado, que foi produzido por eles próprios, uma espécie de segunda natureza.[12] A ruptura com as relações naturais que tornaria pela primeira vez possível o autoconhecimento verdadeiro e concreto do homem enquanto ser social e da praxis como a essência desse ser social, esbarra na segunda natureza que de novo volta a opor-se com a mesma impiedosa conformidade às leis que outrora subjagavam os homens às forças irracionais da religião, do sangue, etc., reavivando o bloqueio ao conhecimento — que antes se fazia pelo caráter de transcendência absoluta do fundamento social — na imediatidade reificada. Como se já se salientou várias vezes, na sociedade capitalista, sob a forma de um contrato efetuado em "liberdade" de compra e venda, a exploração se faz entre iguais, e, o que constitui a imediatidade reificada, anula-se na aparência de uma troca de equivalentes. Portanto, o capitalismo, através da organização das aparências, inibe a tomada de consciência das conexões essenciais que fundamentam uma situação alienada do homem na sociedade de consumo dirigido. Não só através da redução da subjetividade operada no âmbito da troca equivalente e da divisão do trabalho, não só através da opressão e exploração econômicas, mas também através dos efeitos positivos do poder que, alargados vertical e horizontalmente ao todo do social, isto é, desde o alargamento das relações capitalistas até campos antes deixados à margem, até a própria constituição individual da personalidade, bloqueiam de modo total e original as possibilidades de liberação das forças potencialmente revolucionárias que são geradas pelas contradições (não resolvidas) nas quais o sistema está inevitavelmente assentado.

"Na medida, dirá Marcuse, emque a sociedade antagônica se transforma em uma totalidade repressiva, terrível, por assim dizer se desloca o lugar social da negação. O poder do negativo surge fora dessa totalidade repressiva, a partir de forças e movimentos que ainda não estão manietados pela produtividade agressiva e repressiva da chamada sociedade da abundância, ou que já se libertaram desse desenvolvimento e, portanto, têm a possibilidade histórica de percorrer um caminho de industrialização e modernização realmente distinto, um caminho humano de progresso".[13]

Marcuse parte então em busca de uma teoria desse núcleo que por sua irredutibilidade aos antagonismos do todo — parte que se mostraram insuficientes — na medida em que a "sociedade de abundância" soube gerir esses antagonismos — para fundamentar o trabalho do negativo; possa ser o portador, o suporte de contradições irreconciliáveis como o todo existente. Ele o encontra no "instinto". O instinto é, no entanto, cego. O que explica o modo "anárquico" e caótico da oposição contra a ordem. Pelo menos a oposição radical e verdadeiramente revolucionária. O que leva Marcuse a essa posição extremamente ambígua a qual já nos referimos. Em Marx a classe operária assumia um papel de agente coletivo. A prática da classe operária "refletia" a consciência de uma situação impossível e a necessidade da transformação prática dessa situação. Através dessa consciência e desssa prática, estabelecidas no plano da necessidade, realizava-se no curso do mundo (consciente ou inconscientemente, pouco importa) o curso abstrato das idéias filosóficas de liberdade, igualdade, humanidade, essência humana, etc. O que tornava revolucionária a prática do proletariado era justamente a posição interior dessa prática como necessidade posta pelo próprio processo de desenvolvimento da sociedade capitalista. Outra não era a significação da famosa expressão "o capitalismo trás em si os germes da sua própria destruição". O desenvolvimento dessa teoria por um Lukács culminava na atribuição de um papel epistemológico ao proletariado. Este se transforma em depositário da verdade absoluta no sentido em que, numa formulação — diga-se depassagem beleamente hegeliana (o que não exclui um certo equívoco) — mas abrangente, ele se torna a posição em que "o ser pensado do objeto significa ao mesmo tempo a consciência de si do objeto "[14], ou seja, "a consciência de si da mercadoria".

Evidentemente, nada dessas duas posições, a marxiana e a de Lukács, permanece em Marcuse. No Lukács da "Estética", embora a

referência às classes sociais não seja deixada de lado, a verdade de uma posição filosófica ou estética, não é mais depositada sobre o suporte da posição de classe, mas confiada ao nível através do qual o indivíduo expressa sua participação no "gênero humano"[15] Esta posição é mais próxima de Marcuse, mas, nesse, o gênero humano, a expressão desse gênero, se bem que tenha fundamento estético, é totalmente expressa no negativo. Expressa o gênero, a essência humana de forma autêntica, todos os carecimentos que na sua natureza são irreeconciliáveis com o processo de desenvolvimento do todo opressivo da sociedade capitalista e, absolutamente não podem ser integrados a esta. A arte, outrora crítica e contestatária, segundo Marcuse, perdeu sua potencialidade libertadora sendo incorporada e neutralizada numa cultura venerada pela realidade estável. Se pode haver estética, esta não se explica senão pelo menos de modo não reificado, no livre jogo de relações sociais pacificadas onde a libertação erótica confere qualidades sensuais e harmoniosas a um mundo liberto dos constrangimentos do trabalho alienado. Desta forma, não é muito importante analisar as obras de arte. Fundamentar uma estética é buscar seu enraizamento nas estruturas instintivas. Se a obra de arte é produto de uma sublimação e se os processos de sublimação na sociedade capitalista refletem alienações, antes de analisar a obra de arte é necessário proceder a uma crítica dos fundamentos da sublimação no âmbito da história e da estrutura dos instintos. Mediante isto, e só por esse caminho, será então possível definir a estética que possa aclarar o sentido revolucionário de uma obra de arte na sociedade presente.

Concluindo podemos dizer que para Marcuse a natureza instintiva tal como formulada por Freud (pelo menos no que concerne ao fundamental da formulação marcusiana) torna-se receptáculo onde se resumem todas as tendências interiores que atuam contra a reificação crescente da sociedade capitalista. Como essas tendências foram despojadas (uma vez que o instinto é cego), tanto do caráter necessário (Marx) quanto do caráter epistemológico da verdade (Lukács), a finalidade e a legitimidade têm que ser estabelecidas por um sujeito que ascendeu à compreensão do todo mediante uma crítica filosófica. Deste modo, toda discussão anterior a que Marx e Lukács haviam ensaiado uma resposta, isto é, a realização da filosofia, retroage a soluções passadas. É, como vimos, a Platão e a Rousseau que Marxuse se volta. Uma espécie de leninimismo em que o dirigente não é mais o membro esclarecido da vanguarda do proletariado, mais o pensador esclarecido da vanguarda dos excluídos

Como notou Michel Henry, "o marxismo de inspiração freudiana, ao sublinhar a contingência do conteúdo ao qual se pretende submter o processo revolucionário, confere a este um significado meramente formal. Não mais se parte de uma realidade determinada para nela ler a estrutura de mudança à qual suas próprias determinações internas conduz, parte-se ao contrário, de uma estrutura pré-estabelecida e prédeterminada de uma mudança radical, para encontrar uma qualquer realidade que possa efetua-las: se não é tal ou tal classe da sociedade, é necessário encontrar uma outra, se não é uma classe, será uma determinação psicológica, uma pulsão sexual, não importa o quê.[16]

De imperativo categórico apreendido pela análise racional da sociedade e da história humanas, a revolução torna-se uma pulsão causal presa aos mecanismos constitutivos das determinações fáticas da subjetividade humana, exacerbada por uma cultura repressiva. A consciência de classe toma agora a forma de uma força irracional dos instintos, e a classe transforma-se no conjunto daqueles que recusam a "cultura burguesa" e que se encontram à margem do sistema.

oOo

N O T A S

1. MARCUSE. Ideologia... op.cit., p. 200.
2. Idem, p. 187.
3. Idem, p. 89.
4. MARCUSE,Eros e... op. cit., p. 35.
5. Idem, p. 67.
6. Idem, p. 98.
7. BAUDRILLARD, op.cit., p. 132.
8. FAUSTO, R. op. cit., p. 79.
9. LUKÁCS, G. História... op. cit., p. 154.
10. MARCUSE, cit. in GOLDMANN, op. cit., p. 61.
11. Ver GOLDMANN, op. cit., p. 140.
12. Cf. LUKÁCS, op. cit., p. 145.
13. MARCUSE. Teoria Crítica. op. cit., p. 165.
14. LUKÁCS, op. cit., p. 149.
15. HELLER, A. Para Mudar a Vida. op. cit., p. 53.
16. HENRY, M. 1976. vol. I, p. 161.

oOo

2.4. O REFERENTE

Como vimos, Marcuse toma o proletariado abstratamente como referente da emancipação. Enquanto tal, isto é, enquanto conceito, o proletariado admite um "preenchimento" aleatório. Ora, uma coisa é a gênese do conceito de classe social no ser do qual o conceito pretende exprimir as determinações essenciais, outra coisa é a gênese histórica das classes. Distinção importante na medida em que pode evitar a substituição da realidade da classe social pelo seu conceito, e a substituição de sua gênese histórica pelas suas condições ideais de possibilidade, confundindo-se a constituição categorial com o processo de surgimento do concreto. Ora, classe, não é um conceito sem nenhuma densidade ontológica, e não se pode, portanto, preenchê-lo mediante a aposição de novas premissas ao conceito inicial, de modo a sanear a sua evidente esterilidade (em sua forma clássica) em dar conta dos fenômenos das sociedades capitalistas modernas referentes ao comportamento subserviente das massas proletárias.

Acrescentar mais e novas determinações formais a um conceito não torna concretas suas determinações, e nem salva sua significação política apontar um novo conteúdo real que venha preenchê-lo. Ou bem o conceito é dialético, e como tal suas determinações experimem as determinações essenciais pensadas, de seu conteúdo real, ou bem é especulativo e formal, podendo subsistir após o desaparecimento de seu conteúdo e mesmo esperar pelo aparecimento de um novo conteúdo que venha lhe preencher dando-lhe uma forma concreta e significação política. De modo que o referencial de um conceito são as determinações essenciais do ser que ele exprime em pensamento e não sua coerência lógico-formal.

Se o conceito de proletariado exprime as condições ideais de possibilidade da classe revolucionária, e se "proletariado" designa os operários fabris diretamente ligados ao processo produtivo, cujas lutas experessam as contradições insolúveis e inevitáveis do capitalismo, então este conceito encerra em sua formulação as determinações essenciais de uma realidade dialética: a contradição e a superação. Mas o conceito abstrato de proletariado revolucionário indica uma força ou tendência real? Não estamos colocando em questão o fato da classe, mas a necessidade com que se pensa a determinação política da classe, a partir de uma propriedade conceitual. Trata-se de encontrar para o conceito um referente, um "denotatum",

com o qual o pensamento possa estabelecer essa tensão que é a própria estrutura do vínculo teoria/praxis.

Como já salientou Flickinger, a categoria de proletariado revolucionário histórico no Marx da juventude, pauta-se por uma formulação especulativa em que a necessidade histórica do seu surgimento é deduzida de sua necessidade lógica na ordem categorial das determinações. Marx, ao tentar dominar a filosofia hegeliana através dos próprios meios desta filosofia, teria chegado ao proletariado enquanto resultado da reflexão teórica.

> *"A perspectiva prático revolucionária, incorporada nesta classe reprimida da sociedade burguesa, recebeu, portanto, a sua prausibilidade objetiva exclusivamente da confrontação da filosofia com seus próprios meios determinadores." "Verificar-se-á -- termina indagando Flickinger -- o mesmo processo dentro da própria área da reprodução material da sociedade?"*[1]

Ou seja, em que medida podemos tomar a realidade social como realidade de um conflito vivido cuja apropriação teórica se expressaria no conceito de proletariado revolucionário? Em que medida a revolta é uma situação referida à cotidianidade da vida na sociedade burguesa e não uma esperança filosófica, isto é, vã?

Diante das profundas mudanças ocorridas no capitalismo mundial após a segunda grande guerra, quando o modo capitalista de vida se universalisou (mudanças na estrutura do Estado, na Economia, na organização social, etc.) a classe operária foi apanhada de surpresa pela consolidação das funções repressivas a nível da vida cotidiana. A economia política da vida cotidiana parece sintetizar as redes semióticas e simbólicas, práticas e ativas de poder que antes se concentravam na estrutura da grande indústria ou nos aparatos de Estado, de modo que ao contrário do trabalho desenvolver uma determinada atitude diante da totalidade social, é na vida cotidiana que é gerada a atitude geral diante do trabalho. O conformismo em relação às formas de trabalho que tem como contrapartida uma agilidade política cada vez maior no plano das reivindicações quantitativas, isto é, salariais, refletem o descaso da maioria da população quanto às possibilidades radicais de mudar a vida, quer dizer, o descaso quanto as possibilidades de uma revolução. O cotidiano, onde se perfila uma série interminável de atos repetidos de consumo, incentivacos por uma forma de sociedade que mercantilizou a totalidade dos intercâmbios humanos, transforma-se na referência que fundamenta a neces

sidade do trabalho na carência generalizada de bens de consumo cuja utopia correspondente é o "Welfare state".

Estas questões, colocadas a um pensamento que pretende elucidar a totalidade da condição humana empreendendo uma síntese dialética da histórica concreta, exigem cada vez mais uma análise política do vivido. Mas ao contrário de tomar como referência a vida cotidiana, o marxismo ocidental rompe decididamente com os fenômenos da vida corrente e se entrega a especulações metodológicas, estético-formais e ontológicas[2]. Por esta via, o marxismo empreende uma pesquisa que visa determinar de uma maneira geral as propriedades contraditórias da realidade a partir de conceitos puros. A partir daí, nada mais pode garantir a aleatoridade e a contingência dos conceitos que formula, uma vez que um conceito exige paralelamente a descoberta e o aprofundamento da matéria que lhe é inerente à análise, do núcleo vivido do sistema das experiências cotidianas que lhe dão um fundamento na vida real e o tornam, por assim dizer, dialético.O que não nos remete a uma investigação lógica nem epistemológigo,mas à exploração das situações cotidiana. Só aí a plausibilidade e razoabilidade dos conceitos pode encontrar a necessária referência capaz de elucidar os impasses da Praxis política na modernidade.

Na voragem das mutações pelas quais passamos na história os referenciais são abalados, causando mal-estar e inquietação. Todos os referenciais que permaneciam ligados a práticas de grupos ou individuais são subsumidas pelo sistema na reprodução de suas próprias necessidades.

Diante desse caos" que significa na realidade uma mudança de função das antigas instituições para readaptarem-se aos objetivos de dominação de sociedade capitalista, o que lhes permitiria continuar desempenhando um papel na estrutura de poder dessa sociedade, os indivíduos diagnosticam a crise do cotidiano como "crise de valores", "crise moral", tentando fortalecer a estrutura familiar: "A única coisa que continua sólida é a ordem próxima: a ordem da vida cotidiana, da família, da familiaridade."[2] Advém daí uma ambigüidade que é característica da família moderna em seu papel enquanto instituição. Baseada em relações afetivas e consagüineas. A família é totalmente irracional com relação às leis que regem as relações capitalistas que se reduzem a relações impessoais de mercado.

Por um lado a vida familiar permite a apropriação da existência social na sua forma social, isto é, afetiva e pessoal,

"representa o espaço de soberania conquistado (ou a ser conquistado) de um mundo regido pelo princípio do rendimento, pela agressividade, pela competição, pela disciplina hierárquica".[3]

De outro lado sofre as coações que a transformam em um nicho que isola o individual da ordem social mais ampla.

Os indivíduos se vêm compelidos a agarrarem-se à ordem próxima, e para reestabelecer a ordem só reconhecem ordem na ordem próxima, consolidando-a como ordem, e como referencial da ordem. O fechamento tático da família em si mesma e a difusão de novas normas operam uma intensificação da vida familiar. Concentrada em si mesma, mais atenta do que anteriormente aos menores detalhes da educação das crianças, a família torna-se consumidora ávida de tudo o que pode "ajudá-la" a "realizar-se" e a livrar-se dessa ambigüidade que a atormenta, através do investimento maciço nos especialistas "Psi". A família nunca está certa quanto ao seu papel. Se investe demasiado sobre os filhos pode criar uma dependência neurótica, se investe pouco temos o filho rejeitado, "acidental". A função dos especialistas é normalizar a economia do investimento familiar: só eles podem, pela neutralidade com que agem, ajudar as pessoas a viver numa conjuntura estável. As revistas de psicologia utilizam esse caráter contraditório dos próprios conselhos, para infundir na ordem próxima o terrorismo:

"Se os especialistas passaram a se encarregar das antigas atribuições que definiam a família, os que decidem constituir família sabem que, de duas uma: ou seus problemas serão resolvidos por especialistas (a família vive os conflitos, mas os especialistas a ajudam a compreendê-los e a resolvê-los), ou serão capazes de não ter problemas"[4]

No plano das relações sexuais entre os casais esse terrorismo atua através da "noção" de Orgasmo. Com o "poder hierarquizante da norma" (o orgasmo é obrigatório) conjugado ao "poder imprevisível da graça" (o orgasmo não pode ser garantido por nenhuma técnica) define-se o terror perfeito[5], a identidade entre "o racional e o absurdo"[6] no marco da organização da sexualidade. Por este estratagema a família, ao tomar-se como referente, o faz pela mediação dos saberes Psi, difundidos e gerados no marco da racionalidade tecno-industrial, passando de instituição social que deve ser preservada a "coisa" a ser cuidada. Assim se reestabelece a ordem no interior de

uma instituição ameaçada pela extensão da individualidade e pela ruptura dos vínculos primários com essa pauta tradicional da vida individual comunitária. A família se mantém como um serviço público.[7]

Assim a alienação da referência ao vivido faz do gozo produção de orgasmos contabilizados pela sujeição do corpo à normalização ideal. Ao contrário da inocência do "corpo e seus prazeres na sua unidade"[8], é a "sexualidade" socialmente confeccionada que vem funcionar como referente do gozo.

Assim, o efeito, a organização da cotidianidade, gera a causa, a ansiedade e a insegurança, que justificam a força da intervenção; dramatizando a vida insípida para fazer viver as pessoas na proximidade de cataclisma ameaçadoramente envolto nas banalidades mais cotidianas e justificar a ação dos mediadores especializados, que promovem o reencantamento de um cotidiano reduzido à banalidade.

O terrorismo fixa as pessoas à ordem cotidiana impedindo-as de passar à ordem da superação, introduzindo mediações que transformam o mal-estar, criado pela colonização do cotidiano por repressões até então exercídas na esfera da produção, em requisições articuladas com a burocratização de todas as esferas vivenciais.

> *"O terror, dirá Lefbvre, não se localiza: nasce do conjunto e do detalhe; o 'sistema' (na medida em que se pode falar de sistema) se apodera de cada membro e o submete ao conjunto, isto é, a uma estratégia, a uma finalidade oculta, a metas que só os poderes de decisão conhecem."*[9]

Portanto não há aqui um centro ao qual referir um terror tanto mais presente quanto mais desconhecido. A vida cotidiana não é um centro do poder, mas antes seu "locus" geral. De modo que se permite uma fenomenologia radical dos sistemas e das formas de poder, não nos autoriza a compreendê-lo sem a referência ao modo de Produção que a engloba e estrutura.

A Ordem distante desaparece como ordem quando desaparece a finalidade, o sentido, a meta, o significado de todo. Submetidos à exigência de manter ordem na ordem próxima eivada de terrorismo, as pessoas não se encontram isoladas da história na vida cotidiana, é a história que se integra como acontecimento interno à própria administração do cotidiano. Primeiro os acontecimentos são reduzidos a imagens, depois as imagens são agenciadas em espetáculos. Assim a

ordem da cotidianidade absorve tudo que lhe é exterior, a história, a arte, entrelaçando a epopéia política do mundo com nossos dramas privados.

A Ordem distante se põe fora do alcance da atividade dos indivíduos através de diversas dicotomias e suas respectivas mediações alienantes: do privado e do público (e a mediação do Estado como interesse universal), do cidadão e do político (e a mediação da representaçãopolítica). Só o conhecimento, dirá, Lefbvre pode encarregar-se de romper e dicotomia e determinar as mediações necessárias à supressão dessas alienações. Portanto, só uma crítica reflexiva poderá alcançar o novo referencial capaz de aglutinar e condensar as revoltas parcelares contra os micro-poderes que atuam na vida cotidiana.

As velhas instituições mudam (como a família e a religião), para assumirem seus novos papéis na sociedade, o que de outra forma fatalmente as levaria a entrar em contradição com o assentamento da racionalidade tecno-industrial no cotidiano. Outras, como a sexualidade, são facilmente recuperadas no interior do sistema. Diante deste quadro a festa, o lúdico, talvez pudessem ser tomados como uma referência importante, irrecuperável pelo sistema. Isto porque a festa é a própria manifestação originária do desejo — enquanto o que escapa ao fechamento institucional, ideológico e cooptativo — em sua excelência, na sua efervecência contínua, superando a oposição "cotidianidade-festividade".[10]

A festa seria como para Rousseau o Estado de natureza: uma correspondência espontânea e íntima entre o mundo e os valores do desejo[11] revalidando o ato protótipo ao qual Levi-Strauss se refere em sua obra, As Estruturas Elementares do Parentesto. Segundo ele

> *"O clima ardente e patético no qual brotaram o pensamento simbólico e a vida social, que constitui a forma coletiva do primeiro, aquece ainda nossos sonhos com uma miragem (...) lançando num futuro ou num passado igualmente inatingíveis a doçura, eternamente negada ao homem social, de um mundo no qual se poderia viver entre si".*[12]

De outro lado a festa faz emergir as atividades cotidianas numa nova seqüência temporal, desorganizando as justaposições espaciais normais. A festa desarticula as equações funcionais dos espaços/

tempos que no cotidiano articulam espaços específicos para práticas específicas: rompe prescrições, promove deslocamentos. Portanto a festa é já em si mesma exercício do poder de substituição que permite aos sujeitos viverem situações novas e diferenciar suas percepções em relação às imposições da rotima, seja rompendo o homogêneo de um tempo rentável, seja pervertendo os espaços, torcendo-os até que nesses locais palmilhados pelo hábito e pela indiferença, brote a possibilidade do gozo, do riso e da alegria.[13]

Ligada radicalmente ao sentimento estético, a festa tem como característica própria, "desgarrar-nos das exigências racionais e mergulhar-nos numa infância absoluta"[14] onde essa transparência ideal sobrepuja a complexidade das normas sociais que ao mesmo tempo turvam a ambivalência ilegível do desejo e funcionalizam,destramatizando, as relações sociais. Ligada à troca simbólica (o dom, o presente) a festa é um modo de transgressão do econômico, uma vez que os objetos da troca simbólica, só valendo por uma relação pessoal e singular, são absolutamente incomparáveis. Os objetos das trocas simbólicas não podem assim serem remetidos para uma instância generalizada da equivalência (valor trabalho) que fundamenta a troca econômica na relação mercantil.

Tomar a festa como referência implicará então em uma complementação da palavra de ordem, tão em voga nos tempos de Maio de 68, "Changer la vie",no sentido do lúdico. "Changer la vie" passa então a significar mais concretamente: "Fazer do cotidiano uma festa, — fazer de seu corpo, de seus tempos, de sua consciência e de seu ser, qualquer coisa de análogo à obra de arte que não se contenta somente em dar forma ao vivido, mas que o transforma.[15]

Evidentemente trata-se deuma utopia. Mas não é isso que impede a tomada do lúdico como referencial da mudança revolucionária,pois que se trata de uma antecipação imaginária capaz de contrapor-se à utopia burguesa de um futuro sem gozo, e portanto, estrategicamente válida. O que dificulta a festa como orientação revolucionária da mudança da vida cotidiana, é a insuficiência do conceito.Enquanto imaginário, isto é, valor estratégico, a festa deve ser levada em consideração como referente. Mas quando se passa ao nível operativo, quer dizer, prático, necessário se faz uma redução ao plano tático. O que significa especificar no projeto a estruturação do novo espaço, o remanejamento do tempo, das relações sociais, etc. "O que implica de modo explícito o fim das relação de <u>reprodução</u> (grifo do autor)" [16]

De modo que a questão continua suspensa enquanto o pensamento

não tiver alcançado as determinações essenciais do espaço e do tempo lúdicos capazes de serem contrapostas à organização geral dos lazeres, forma capitalística de coibir "a festa". Por isso retomaremos a questão de outro ângulo.

O que impede a emancipação humana (para Marcuse a libertação de Eros numa sociedade de sublimação não repressiva) é, para Lefbvre, a perda do enraizamento da consciência no prático sensível, a perda dos referentes. Com a perda do referente o sujeito perde seu poder de Substituição e o que o define como poder de substituição. O nós se dissolve no "se" e o "Eu" se petrifica no Ego.que se torna carapaça contra o mundo. O sujeito se deixa prender pela cotidianidade organizada na familiaridade e perde qualquer possibilidade autêntica de distanciamento, condição de reflexão crítica.Afastando-se da cotidianidade perde seu poder de ação, delega seu "Eu" aos outros, identifica a identificação com a introjeção das normas repressivas e entrega sua liberdade às coações que aceita e reconhece. Permanecendo na cotidianidade a reforça como ordem, como norma. Os papéis e instituições sociais assumem caráter ontológico.A história e a sociedade deixam de ser empresa humana para converterem-se em fundações do direito natural da vontade divina, da natureza humana.

O sujeito enquanto poder de substituição remete pois a um referencial no prático sensível. Para esclarecer melhor a tese de Lefbvre, vamos analisar o papel que ele empresta à classe operária, que é, na teoria marxista,o sujeito histórico "reduzido" a predicado do "sujeito" Capital.

Para Lefbvre a classe operária poderia operar uma revolução apenas na medida em que permanecesse capaz de gerar seus próprios objetivos, e só poderia gerar seus próprios objetivos mediante seu próprio "sistema de realidades e valores". A classe operária só geraria uma consciência revolucionária de classe a partir de uma consciência "espontânea". Consciência "espontânea" não significa, no entanto, consciência que se qualifica como proletária e revolucionária através de um sistema de forças impessoais representadas na economia, mas uma consciência ligada à sua própria situação sem representações que a impeçam de alcançar o sentido revolucionário dessa situação e de sua necessária superação.

O sistema, ao fomentar a imagem do homem ativo e produtivo, ao valorizar ideologicamente o trabalho,acaba por ver-se ameaçado por reivindicações desse mesmo trabalho -- ao qual necessitava manter acorrentado às exigências da exploração de mais-valia —, à autono

mia, à organização racional e à emancipação das potencialidades individuais da esfera da necessidade que esse mesmo trabalho, através do desenvolvimento das rorças produtivas, havia possibilitado. A classe operária tinha um referencial, um "código" ao redor da consciência do trabalho, do prático-sensível que sustentava o remanejamento contemplado como possível a partir da constatação de que enquanto produtor real era ao mesmo tempo explorado e excluído, sistemas comuns de significados oriundos do trabalho que definiam a classe trabalhadora e sua ação política. Hoje o significado residual da Obra de indivíduos "perdeu-se na ausência de sentido do todo. Ao mesmo tempo a falta de significado no trabalho para muitos foi transposta como contendo um significado para a sociedade a uma distância muito vaga das suas vidas."[17] O que se reflete na incapacidade para integrar nos motivos das ações aquelas considerações quer espacialmente e temporalmente, quer conceptualmente mais remotas sobre a ordem distante, como já vimos, que se evapora do âmbito das finalidades reivindicativas e políticas.

Como se operou a transformação? Como é que se pôde expropriar a classe operária, roubar-lhe seus objetivos, suas finalidades, seu sentido? pergunta Lefbvre. É que o sujeito (a classe operária)deixou-se substituir em sua própria situação. De excluido e explorado passou a "participante" e beneficiário. Como contrapartida, ao ingressar na sociedade de consumo, perdeu suas referências e concomitantemente sua autonomia moral, a capacidade de gerar valores e ações a partir de sua situação vivida. Perdeu sua força de sujeito deixando-se introjetar pela imagem democrática dos senhores, tornando-se consumidor, lugar de consumo.

Ao invés de dar-se suas próprias leis, na autonomia que lhe confere a posição do proletário (portador da promessa do universal), de realizar sua identidade através da relação peculiar de seu corpo (e) consciência com a Natureza e a sociedade através do trabalho,de solidarizar-se com seus parceiros de classe e criar o mundo novo apropriando-se revolucionariamente dos meios de produção, o proletariado "adere" ao sistema. A cultura já não se concretiza em relações individuais com a natureza e a sociedade, mas numa enorme multiplicidade de formas, processos e entidades que parecem independentes, destacadas da sua origem na atividade humana. O "homo Faber" alterador e criador da natureza e da cultura, o trabalho como criador de obras, como componente ativo da cultura, cede lugar à ciência e a tecnologia como sujeitos: A ciência descobre, a indústria aplica e o homem aceita (Dístico da exposição do século do progresso em 1933 em Chicago).

Pela integração à sociedade de consumo, a classe trabalhadora "perde" a imagem tradicional e referencial da sociedade como luta de classes para uma imagem privatizada, monetária das relações sociais[18]. Puro fornecedor de trabalho geral abstrato e, portanto, puro consumidor de bens e de serviços de mercado, o proletariado tem cada vez mais na forma mercantil (necessidade de comprar e de dinheiro) a forma de expressão de suas necessidades, o que, inclusive, determina a forma de suas reivindicações políticas: reivindicações de cunho econômico menos que concernentes à natureza do processo do trabalho[19].

As novas formas de coerção que pesam sobre a classe operária, reduzem todas as atividades e qualidades humanas a sua utilidade no processo de produção, isto é, todas as atividades humanas convertem-se em suas relações de troca. Estas formas de coerção têm como correspondente subjetivo a concepção de que nada tem sentido que não seja o trabalho, o esforço e a indigência vinculados a ele, e a conseqüente remuneração[20].

A forma histórica particular que tomou a coerção no capitalismo, tem na redução de todas as qualidades e atividades humanas a sua utilidade no processo de produção, quer dizer, todas elas podem em conjunto, converterem-se em suas relações de troca[21]. Daí a característica heteronômica essencial ao comportamento social burguês, que faz com que nenhuma atividade tenha sentido em si própria ou valha por si mesma se não é referida a uma utilidade no processo produtivo. Através desta referência geral à produtividade, as atividades humanas são definidas quantitativamente pela frequência com que são repetidas e pela pertinência com que "significam" o sistema codificado das identificações sociais estratificadas.

A classe que desenvolve e põe em ação de forma coletiva a totalidade das forças produtivas é, deste modo, desapropriada da capacidade de se apropriar dessa totalidade. Só o poderia fazer se fosse capaz de tomar consciência de outras finalidades para o uso das forças produtivas que não as finalidades dos próprios proprietários privados dos meios de produção. Se ao mesmo tempo em que desenvolve coletivamente os meios de produção desenvolvesse uma consciência coletiva de que é a própria potência dessas forças produtivas. Deste modo, por uma "grande substituição" o trabalho deixa de ser o modo de inserção do trabalhador na cooperação universal, como bem o frisou Gorz,

> *"o trabalho é o modo de sujeição do trabalhador ao aparelho de dominação universal. Em lugar de engendrar um*

trabalhador que, transcedendo sua particularidade limitada, concebe-se a si mesmo como trabalhador social em geral, o trabalho é percebido pelos indivíduos como a forma contingente da opressão social em geral"[22].

O trabalho como emprego é um penhor, um objeto, um capital que se conquista,e como tal só pode dar lugar a uma rentabilidade quantitativa, não pode ser o gerador de atividades e valores culturais autônomos não submetidos ao imperativo da rentabilidade — o que implicaria um juízo ético revolucionário sobre a natureza do trabalho. Daí a impossibilidade de se passar do trabalho para a vontade revolucionária. A atividade profissional não tem mais o trabalho como referente, sendo este, antes de tudo mais, a expressão mercantil das necessidades no centro de um cotidiano organizado em torno do valor de troca: a rentabilidade do emprego expressa no salário como critério social de distinção que se prolonga no consumo como obtenção de traços sociais distintivos. Não se forma nessa relação uma "classe", uma "consciência de classe", mas apenas uma consciência distintiva estratificada em níveis de relações que se hierarquizam. O próprio questionamento do trabalho é eludido. De forma que,

"Tudo isso desenha uma configuração cultural de classe: a de uma classe em que os fins racionais a autônomos de uma cultura livremente exercida pela mediação de um objeto nem sequer são entrevistos e são, no entanto, interiorizados contraditoriamente; a de uma classe aculturada e resignada, cuja exigência de cultura, consecutiva a uma relativa promoção social, é esconjurada para os objetos e para o seu culto ou, pelo menos, para um compromisso cultural regido pelos constrangimentos mágicos e econômicos do coletivo: é o rosto e a própria definição do consumo".[23]

Assim, a classe trabalhadora tem suas exigências de cultura, responsabilidade social e realização pessoal reduzidas a necessidades e absorvidas nos objetos que satisfazem essas necessidades.Moral de escravos (gôzo, irresponsabilidade, imoralidade) que se reflete no esvaziamento das consciências de qualquer intenção autônoma e imanente como vimos inclusive na própria manipulação do desejo. Os indivíduos, através dessa estratégia colonizadora da existência e da hierarquização burocrática, perdem qualquer poder e mesmo necessidade de decisão "realizando assim um grau de passivi-

dade que seria dificilmente imaginável mesmo pelo teórico mais pessimista do princípio do século".[24]

Para Lukács, por exemplo, a consciência proletária é uma consciência dialética que se volta para a superação da sua particularidade porque o proletário é um sujeito reduzido à condição de coisa. Enquanto que, por exemplo, o capitalista vê a mecanização e automação das fábricas, a redução e/ou o aumento da jornada de trabalho segundo uma lógica do cálculo racional, segundo leis imanentes do mercado e das condições de produção, portanto quantitativamente; para o proletário a duração do tempo de trabalho não é apenas

> *"a forma objetiva da mercadoria que se vende, da sua força de trabalho (sob esta forma, o problema é também para ele o de uma troca de equivalentes, isto é, uma relação quantitativa) mas, ao mesmo tempo, a forma que determina a sua existência como sujeito, como Homem".*[25]

É esta cisão que permite a tomada de consciência revolucionária. Primeiramente a divisão e automatização do trabalho conduz a uma evolução no sentido de "tornar cada vez mais concreta a forma de aparecimento do princípio social", em seguida a estrutura reificada das formas sociais na sociedade moderna só "pode se tornar consciente na relação do proletariado com seu trabalho".[26]

Evidentemente em Lukács há uma certa ambiguidade no conceito de "consciência atribuida", pois o contato terminal do operário com as condições de trabalho é uma experiência vivida e como tal "psicológica". O proletário só é revolucionário na medida em que eleva-se à consciência de classe. Esta elevação não é automática ou esppntânea. Imediatamente apenas a consciência psicológica atua. Mas a verdadeira consciência de classe do proletariado não é sua consciência psicológica, mas a consciência atribuida, isto é, a consciência que a classe teria se fosse capaz de captar a situação histórica do ponto de vista de seus interesses de classe, ou seja, com uma compreensão da totalidade da socidade e do sentido do devir histórico. A consciência atribuida torna-se a adequação do proletariado ao seu ser objetivo, a adequação à evolução objetiva global, trazida pelos intelectuais que põe a serviço da classe operária "as conquistas teóricas da humanidade". De modo que se as formas sociais reificadas só podem se tornar conscientes "na relação do proletariado com seu trabalho", isto não significa entretanto que seja pela relação

com seu trabalho que o proletariado elevará a consciência filosófica da universalidade a realidade imediata e palpável da vida cotidiana. Tal processo de conscientização inclui necessariamente a mediação da teoria, que embora gerada no âmbito do processo de divisão do trabalho, por essa mesma divisão, se encontra exilada da experiência operária do trabalho.

Embora o processo de reificação, é verdade, não possa transformar em mercadoria sua "essência psíquica e humana", preservando assim os "órgãos" que podem ser portadores da revolta contra alienação e a reificação, esta preservação não basta. Sendo uma condição necessária, não chega entretanto a garantir-se como suficiente.

Tudo que podemos dizer por enquanto, é que o sujeito não se encontra tanto reduzido, como constituido como coisa. Evidentemente o "psíquico" não é constituido no processo de trabalho, mais fora dele, o que autoriza a posição da classe como consciência coletiva da revolta, uma vez que no processo de trabalho a reificação reina soberana, o sentido ético do trabalho só pode advir de uma consciência "humanizada" que se forma fóra desse processo.

No entanto no capitalismo moderno, através do que Lefbvre denomina de colonização do cotidiano, o sistema "complementa" as formas clássicas de dominação de classe com novas formas de dominação institucional sobre todos os aspectos da vida cotidiana, em busca de uma maior eficácia repressiva. O processo de socialização progressiva de todas as formas de relações humanas, não se limitou a enfrentar a subjetividade de fora, por um processo de redução, mas penetrou na consciência imanente de forma constitutiva.

O capital opera uma sobrecodificação das atividades, dos pensamentos, dos sentimentos humanos, o que acarreta a equivalência e a ressonância de todos os modos particularizados desubjetivação. Todas as atividades humanas tornam-se equivalentes ao trabalho ou entram em relação imediata com o trabalho enquanto recompensa pelo trabalho prestado. A subjetividade é, por assim dizer, colonizada. O trabalho já não mantém nenhuma relação com o devir efetivo da liberdade. Torna-se um sacrifício consentido e necessário e determina nessa forma, a existência do operário como sujeito e como homem.[27]

Na teoria marxista clássica, como já tivemos oportunidade de discutir no capítulo 1.1., o "ponto de vista do proletariado", evidentemente, não significa a vivência empírica, imediata da classe operária, embora esse ponto de vista implique numa correspondência racional com os interesses históricos objetivos da classe operária. Os interesses objetivos são aqueles derivados da posição particular

da classe operária no processo produtivo que "polariza" os agentes, ditando os limites das alianças possíveis e das associações que criam em nome desses interesses, O proletariado, enquanto classe p-ra si, se forma e se efetiva através dos percalços desse processo de "individualização" que, no entanto, possui como referente o trabalho e não outra coisa, como por exemplo, "a escala de rendimentos".[28]

Já salientamos anteriormente o caráter exterior que todavia toma a racionalidade do ponto de vista do proletariado que, na verdade, corresponde aos interesses de uma "vanguarda" buroctática, depositária dos requisitos racionais que apenas virtualmente se encontram depositados na posição da classe operária e que, se bem que condição necessária, não chega a suficiente para garabtir a passagem do em-si ao para-si.

No concernente a Lefbvre o problema colocado pela modernidade (portanto não um problema teórico em primeiro lugar, mas prático) é a desconstrução dessa condição "objetiva", "empírica", referencial, da posição no processo produtivo do seu caráter necessário. O questionamento da suficiência desses interesses em fundamentar a posição política da classe para si nas alianças que tece ao efetuar-se como classe, nos retornos do trabalho (como sujeito) aos seus próprios meios, na trama que este processo de identificação dos membros de uma classe aglutinada objetivamente efetiva para constituir-se como agente político, é um tema da crítica da vida cotidiana.

Se explorarmos mais pormenorizadamente esse universo de constituição, essa odisséia da classe do em-si ao para-si, e a conseqüente passagem à gerência de sua própria Praxis (tomada aqui apenas no sentido de posição no processo de trabalho), da posião mimética e passiva à posição ativa e revolucionária, vemos que mediações se introduzem do processo do em-si à tomada de consciência. Evidentemente a reprodução do sistema particulariza a todo momento e repõe, o universo referencial do trabalho a partir do qual os membros empíricos da classe podem reconhecerem-se em classe atuante e romper com o círculo que continuamente os repõe no mesmo lugar, constituindo dessa dorma o referente, a paisagem da classe, um universo desordenado e contínuo a ser balizado no processo de efetuação. A classe em-si só pode, evidentemente, constituir o princípio, o primeiro momento se a este universo de homens atirados numa posição objetiva corresponde ao mesmo tempo uma condição subjetiva, ou seja, a "consciência atribuida "Lukcács)".

Nesta Praxis, para Lefbvre, já opera um sistema normativo do

perceptual independente do recorte das alianças e exclusões na qual se efetua o para-si da classe, Portanto não é bem um ponto de partida ao qual a praxis da classe pode a todo momento voltar para reconstituir essa prática sempre que ocorrerem desvios no processo de efetuação política. Dentre os percalços da odisséia se inclui a sedimentação de estereótipos e códigos normativos que obscurecem o referente.

Como observa Giannotti o mecanismo de exploração se afasta da figura de mais-valia "para pesar sobre os assalariados como uma exploração de cunho nitidamente político, sem a mediação da aparente troca de valores".[29]

Ora, exploração de cunho político é exploração fundada menos objetivamente, uma vez que o político não se faz sem normas, códigos sem apelo ao reconhecimento que implica numa adesão dos agentes à esfera imaginária onde a exploração se dissolve em administração dos interesses conforme procuração dos membros da sociedade civil. Opera-se ai uma viragem do referencial prático-sensível. Não é mais o trabalho o centro ao redor do qual gira a aglutinação dos agentes e a consequente individualização em classe. O próprio espaço da vida cotidiana é cercado por condicionamentos de toda espécie. Na esfera de integração moderna o trabalho forçado se transforma em sacrifício consentido à sobrevivência e à promoção de sociedade de bem estar.

Que novo referencial poderá aglutinar as forças potencialmente libertadoras existentes no seio da moderna sociedade burocrática de consumo dirigido?Numa sociedade que dissolve a antiga unidade do prático-sensível e a substitui pela realidade onde a percepção legitima é aquela "bem informada", onde os objetos funcionais e técnicos (ou considerados como tais) substituem os objetos tradicionais, onde os sentidos se convertem em sentidos "teóricos" a separarem-se do imediato e aportam mediações onde à abstração se associa e imediatez para constituir o concreto, onde a forma totalmente alienada do trabalho condiciona o próprio caráter mercantil da expressão das necessidades? Neste processo são as próprias relações de produção que permitiriam, mediante a posição objetiva da classe operária no seu interior, a constituição da classe para-si como sujeito, que desaparece.

Na sociedade burocrática de consumo dirigido a mediação do consumo aliena a "sociabilidade" que fundamenta a aglutinação. Para Giannotti a classe se constitui a partir de um conteúdo efetivo, isto é, a partir da referência que permite a identificação e a diferenciação dos indivíduos que compõe o grupo, que aparece no começo e no fim sem os percalços da efetivação.[30] No caso as condições de sociabili-

dade são instaurados pela troca, ainda que no plano imaginário apareça como relação contratual entre pessoas, proprietários privados.

Para Lefbvre a sociedade moderna atua não mais no nível de relações entre pessoas. O ato de consumo é um ato solitário que não cria sequer relações imaginárias entre os consumidores, um ato reduzido a um esquema que se repete indefinidamente. É notável a semelhança entre o "esquema operatório" conceito que é central na obra de Giannotti e a esquematização do ato de consumo na obre de Lefbvre. Notável é também as diferenças. Enquanto que o "esquema operatório" liga-se à reposição das formas de sociabilidade, à "infra-estrutura" da sociabilidade que preside e possibilita as formas imaginárias, o esquema do consumo é o "grau zero" de uma sociedade que "funciona" sobre a organização do consumo. O "esquema operatório" é o que está tanto "na partida como na chegada", a força propulsora, ou a expressão teórica dessa força propulsora da sociabilidade. Ao contrário, o esquema do consumo é a redução do social ao "grau zero". Redução da linguagem ao discurso da cotidianidade, do objeto ao objeto-signo, do espaço ao espaço autorgado à circulação, da necessidade à necessidade previsível e canalizada para a satisfação, do tempo ao tempo programado e planejado. Portanto é a extensão de racionalidade tecno-industrial a todas as esferas vivenciais da vida cotidiana, realizando a racionalidade, tornando o racional real e todo real racional.

Para Lefbvre a sociedade moderna, atuando sobre o nível do consumo menos que no plano da produção, não tem mais a propriedade privada como fundamento das interações comunicativas que compõe a sociabilidade da sociedade. É justamente o "grau zero", negação do social em todos os níveis, que funda as relações "sociais" nesta sociedade. O ato de consumo, e na medida em que o consumo se caracteriza como redução de todas as atividades sociais a consumo de alguma coisa e as coisas a signos de coisas, a objetos-signos, que por sua vez se comunicam por sua relação com outros signos no interior de um código, abole toda relação social. O código é o universal universalizado que toma a evidência absoluta do concreto. É o universal do consumo.

> *"O grau zero, dirá Lefbvre, é uma transparência que rompe a comunicação e a relação no momento em que tudo parece comunicável, posto que é racional e real ao mesmo tempo, mas que, precisamente, já não há nada que comunicar".* [31]

A relação mercantil, que tem sido classicamente tomada como mo-

delo das relações sociais, e constituidora dos agentes, fundada na troca puramente transitiva e entre "iguais", não pode dar conta do consumo onde o objeto-signo remete para a ausência de relação e para sujeitos individuais separados, não chegando a se constituir o universo da pessoa. Digamos que o deslocamento operado é da pessoa para o usuário, do proprietário privado de alguma coisa (alma, livre arbírtrio, ou objeto) para o ser dotado de necessidades e capacidade de satisfação.

O objeto signo já não dado sem trocado: é apropriado, mantido e manipulado pelos sujeitos individuais como signo, quer dizer diferença codificada. É ele o objeto de consumo, e é sempre relação social abolida, reificada, significado num código [32].

Enquanto na relação mercantil eram as condições de sociabilidade que eram esconjuradas aparecendo como resultado de um contrato entre as "pessoas" e não estas como resultado possibilitado pelas relações de produção sociais que põe o valor como forma comum da mensurabilidade dos objetos, -- o que funda a igualdade pressuposta dos agentes como "pessoas" na troca — na sociedade de consumo dirigido é a relação social que é escamoteada para a prática dos objetos para o consumo, atividade privada.

Para Lefbvre, os referentes, o universo referencial prático-sensível se evapora. Persiste no entanto a lembrança e a exigência,a necessidade de um sistema de referência capaz de aglutinar os sujeitos potencialmente capazes de levar a cabo a transformação revolucionária da sociedade e da vida cotidiana. O código, pseudo-referencial,na medida em que não reenvia senão assim mesmo, esconjura o social, a atividade criadora. As filosofias estruturalistas, ou de inspiração, não fizeram mais que constatar o fato de perda do referencial que aniquilou o proletariado como sujeito e legitimando a ordem.

Este resultado é alcançado pela conjunção dupla da exploração econômica e da atomização prática dos indivíduos promovidos pela SBDCD. Os indivíduos são tornados iguais até o ponto em que já não é possível perceber as diferenças de classe, entrando em concorrência mútua como estratos para conseguir pelo menos, pontos a mais dentro do sistema de gratificações codificadas.

O capitalismo se apodera dos seres humanos por dentro. Sua alienação pelas imagens e idéias é apenas um dos aspectos de um sistema geral de "servomecanismos" de seus meios fundamentais de semiotização, tanto individuais como coletivos.

"Os indivíduos são equipados de modos de percepção

ou de normalização de desejos, da mesma forma que as fábricas, as escolas, os territórios. (...) Conseguindo assim colocar diretamente no trabalho funções perceptovas, afetos, comportamentos inconscientes, o capitalismo toma posse de uma força de trabalho e de desejo que ultrapassa consideravelmente a das classes operárias no sentido sociológico".[33]

e ao mesmo tempo, como mostraremos a seguir, derruba o referencial prático-sensível com a finalidade de afastar tudo o que se lhe oponha. O valor de uso, esfuma-se. É o que veremos.

N O T A S

[1]FLICKINGER, HANS, MARX: Nas pistas da desmistificação filosófica do capitalismo. São Paulo, L & PM, 1985, p. 25

[2]LEFBVRE, H., "La vida...". p. 88.

[3]GORZ, A., Adeus ao proletariado. p. 32.

[4]CHAUI, M., "Repressão Sexual...". p. 138.

[5]BRUCKNER, P., FINKIELKRAUT; A., "La aventura...". p. 256.

[6]LEFBVRE, J., Op. cit., p. 195.

[7]Ver LEFBVRE, Idem. p. 205.

[8]FOUCAULT, M., Histpria da Sexualidade, Vol. II, p. 102.

[9]LEFBVRE, Op. citu., p. 182.

[10]Idem, p. 184.

[11]Ver VERNES, PAULE-MONIQUE, LA VILLE, LA FÊTE, LA DÉMOCRATIE - ROUSSEAU et la illusions de la communauté. Paris, Payot, 1978.

[12]LÉVI-STRAUSS, C., As estruturas elementares do parentesco. São Paulo, Vozes, 1976, p. 537.

[13]Ver DA MATTA, Roberto, Carnavais, malandros e Heróis. Rio, Zahar, 1983; e também: A casa e a rua, Rio, Zahar, 1985.

[14]LEFBVRE, op. cit., p. 180.

[15]LEFBVRE, H., "Critique...", Vol. III. p. 48.

[16]Idem, p. 61.

[17]BIRNBAUM, N., A crise da sociedade industrial. São Paulo, Cultrix, 1969, p. 85.

[18]HIRSCHEMAN, A.O., De consumidor a cidadão, São Paulo, Brasiliense, 1982. p. 46.

[19]Ver GORZ, A., Crítica da divisão do trabalho, 1978

[20]Ver REICHE, H., La sexualidad y la lucha de clases. Barcelona, Seix Barral, 1969.

[21]Idem.

[22]GORZ, op.cit., p. 58.

[23]BAUDRILLARD, J., "Critica...". p. 47.

[24]GOLDMANN, L.,Dialética e ciências humanas, p. 124.

[25]LUKÁCS, "História e...", p. 107.

[26]Idem, p. 108.

[27]Ver GUATTARI, F., "Revolução molecular". São Paulo, Brasiliense, 1981.

[28]GIANNOTTI, J.A., Trabalho e reflexão. São Paulo, Brasiliense, 1985, p. 291.

[29]Idem, p. 248.

[30]Idem, p. 182.

[31]LEFBVRE, H., "La vida...", p. 223.

[32]BAUDRILLARD, Op. cit., p. 61.

[33]GUATTARI, F., op. cit., pp. 205-6.

2.5. A CONSUMATORIEDADE

É fato corrente na teoria marxista clássica que o valor de uso, por coincidir na mercadoria com seu modo de existência física e tangível, com o objeto de uso, seria independente do relacionamento de troca. "Por isso, o valor de uso não se relaciona com a atividade humana — mas simplesmente com o seu ser-para-o-homem"[1].

Enquanto valor (de troca) os objetos trocam-se na medida comum do valor que se exprime neles, deixando assim de ser-para-o-homem para ser para-o-valor. Convém insistir:

> *"A universalidade e a generalidade do valor posta pela equação (do valor) se realiza num nível totalmente diferente da particularidade do valor de uso, de modo a não estabelecer nada em comum entre o valor de uso e valor de troca a não ser o nome valor".*[2]

O valor de uso funciona como um referencial do objeto para o homem, sendo "homem" e valor de uso excluido do processo de reposição e posição ou seja, a esfera do uso, da utilidade e da necessidade é uma esfera privada, exterior ao processo do capital. Uma, a esfera do uso, é "Objetividade simplesmente para o homem, e a outra, a esfera de troca, depende da reiteração mimética dos comportamentos que o põe"[3]. Portanto o valor (de troca) é base e fundamento da sociabilidade, pois é o que permite a individualização dos agentes como pessoas.

Mas o valor de uso não se apresenta apenas como valor em relação com a necessidade humana para o consumo improdutivo. Dependendo da sua posição no processo de trabalho, pode ser objeto, instrumento, ou produto[4]. No entanto o que determina que o valor de uso permaneça valor de uso em cada um dos momentos do processo de trabalho é

> *apenas sua função para o crescimento humano que ilumina o sentido geral da produção pré-mercante. E continua, citando Marx, o valor de uso não se relaciona à atividade humana, fonte do produto, ao ser posto pela atividade humana -- mas simplesmente como seu ser para o homem"*[5].

Deste modo, enquanto valor de uso para um carecimento humano, para o

consumo individual, subjetivo, o valor de uso refere-se a um sujeito humano, ponto terminal do processo de trabalho pré-mercante, do objeto como produto. Enquanto se relaciona com o processo de trabalho no consumo produtivo, enquanto participa desse processo, o valor de uso assume determinações que advém da sua posição no interior desse processo. Como tal, sua determinação para o homem,é negada, assumindo o caráter de fatores objetivos. O valor de uso não está implicado, como já vimos, na lógica própria do valor de troca, e implica-se com a lógica (dialética) do processo de trabalho apenas como pré-suposto, isto é, o final, a finalidade do processo é um Produto. Esta finalidade ilumina e unifica os diversos momentos do processo, mas não é posta por ele. Designa uma relação teleológica, se se pode dizer, subjetiva com o carecimento humano. O valor de troca, enquanto objetivação do trabalho social, refere-se ao trabalho abstrato. O valor de uso,produto de trabalho útil, tem sua referência determinante no processo de trabalho real. Designa o produto do trabalho útil, o elemento natural transformado e tornado adequado à subjetividade. Neste sentido, uma mercadoria não pode ser alienada de seu valor de uso senão na medida em que é valor de uso, objeto de uma certa necessidade. Para o possuidor a mercadoria vale por seu valor de troca, e é seu valor de troca que ele realiza ao vendê-la a outro. Mas para o comprador ela é valor de uso. Ele não compra a não ser em função de suas necessidades particulares.A mercadoria, através da troca, passa das mãos daqueles onde ela vale como não-valor de uso, para as daquele onde elas servem. Uma vez no lugar onde servem, ou seja no lugar onde significam uma utilidade,a mercadoria já não se encontra na esfera das trocas, mas na esfera da "consumação". A esfere da consumação, em oposição à esfera social e abstrata das trocas mercantis, é uma esfera concreta, traduzindo uma relação privada com o objeto, sua relação com uma necessidade determinada.

Deste modo, toda a circulação econômica depende do valor de uso e de suas propriedades específicas. Em primeiro lugar porque o valor de uso é perecível, limitando assim o período de circulação do objeto como mercadoria. Em segundo lugar porque estando a realização dos valores de troca submetida à correspondência de um valor de uso a uma necessidade, e sendo as necessidades limitadas, a circulação econômica encontra aí um limite absoluto ao processo de valorização indefinido do Capital.

Já tivemos oportunidade de tratar, anteriormente, do fato de que o processo de acumulação não pode se manter senão estimulando a consumação,elevando seu nível e lhe comunicando um desenvolvimento in-

finito.

Mas, anota Michel Henry,

> *"Este processo de crescimento, não é determinado pelo processo de valorização, não é determinado por ele, pelo valor de troca, pelo trabalho abstrato, ele é crescimento e diversificação das necessidades e dos objetos próprios à sua satisfação, encontrando sua lei na exploração da natureza da subjetividade".*[6]

Mas no que consiste essa exploração? De que natureza da subjetividade se trata? Já tratamos atrás, desse tema, e vimos que as determinações orgânicas de subjetividade corporal não podem sustentar essa estratégia de crescimento da sociedade de consumo. Se as categorias do trabalho abstrato e do valor de troca não bastam para a compreensão dos fundamentos da cotidianidade, parece-nos que muito menos a teoria do valor de uso pode nos servir. Convém que examinemos mais de perto o que vem a ser o novo estatuto da mercadoria e do consumo no cotidiano das sociedades atuais.

Para lograr que os consumidores absorvam tudo quanto dita a crescente necessidade de realização dos excedentes econômicos do sistema, os limites do valor de uso devem ser ultrapassados. Sabemos que esta estratégia de ultrapassamento não se reduz apenas ao alargamento quantitativo dos limites das necessidades, seja pela "criação" de novas necessidades, seja extensão do campo do consumo pela extenção das relações capitalistas de produção a novos setores da vida humana.

No segundo caso trata-se de introduzir mercadorias ali onde a produção se fazia para o consumo imediato, como é o caso de algumas comunidades rurais relativamente isoladas, ou pela automatização e mecanização de certas atividades cotidianas, como lavar pratos ou abrir latas no interior das classes médias urbanas.

De outro lado, a perecibilidade dos objetos pode ser aumentada sem que comprometa os limites do tempo de circulação desses objetos. Desde que o objeto é submetido a um processo de valorização/desvalorização moral imaginária, como é o caso da moda, é possível acelerar o consumo sem que seja necessário diminuir a vida útil do objeto. Uma calça é dada como imprópria para uso quando é submetida a um processo de usura moral pela moda, não quando já não é mais funcional. Enquanto valor de uso, isto é, objeto em relação com uma função utilitária, a calça pode estar perfeitamente conservada. Mas ela já não serve. No entanto para que o objeto já não serve? Vemos

que ele já se emancipou do seu valor de uso, que já não é consumido, gastado, em função de uma utilidade ligada uma necessidade prático-sensível. O Objeto não guarda mais uma relação direta como o trabalho real, útil. É mesmo inessencial que ele seja útil.

O exemplo do refrigerador, e é claro, poderíamos citar muitos outros, nos mostra que não são os objetos e os produtos materiais que são consumidos. Porque o que se consome na verdade é o que passa através dos objetos e não o que neles fica retido.

Se o objeto de consumo é consumido no sentido de uma absorção, ou devoração, então a saturação pareceria inevitável, e a necessidade formaria como que uma barreira natural intransponível limitando a dinâmica do processo de acumulação. No entanto parece não existir barreira à consumatoriedade, e se queremos falar do que é essencial na sociedade de consumo, devemos ultrapassar a noção de necessidade e retomar criticamente o conceito de valor de uso. O consumo, na acepção rigorosa que queremos indicar aqui, nada tem a ver com a satisfação de uma necessidade, nem com uma prática utilitária. Podemos concebê-lo como particularidade características da modernidade apenas com a condição de ultrapassarmos de vez, sua acepção comum: "a de um processo de satisfação das necessidades."[7]

De outro lado, o maior volume de bens e mercadorias produzidos atualmente em relação às épocas passadas não basta para definir o conceito de consumatoriedade que não se refere à quantidade dos objetos, mas a prática cotidiana e ao modo de vida da sociedade atual. A proliferação per-capita dos objetos tem como condição toda uma atividade sistemática de organização prática e cultural da vida cotidiana onde os objetos são abstraídos de sua função prático-sensível e relacionados ao indivíduo. Esta abstração, no entanto, não é a mesma efetuada pelo valor de troca, mas remete-nos a uma teoria do valor/signo que o objeto recebe pela sua relação diferencial com outros valores/signos. Ao ser relacionado ao indivíduo pela mediação do valor/signo, o objeto é verdadeiramente uma posse, um penhor. Não mais se remete a um empreendimento de totalização prática do mundo mas sim a um sistema cultural que valoriza o indivíduo e o qualifica socialmente.

O refrigerador liberta-se do prático sensível quando já não se pode esgotar suas determinações na prática cotidiana concebendo-o em relação à necessidade universal de conservação dos alimentos. Enquanto ligado à natureza perecível dos alimentos o refrigerador "me devolve ao mundo"[8]. Enquanto objeto de consumo vale pela posse dis

tintiva, material de significação. Se tomamos não o refrigerador/ utensílio em relação com o prático-sensível, mas o refrigerador/ signo no conjunto dos refrigeradores/signos, vemos que esse conjunto constitui um léxico de marcas onde é indicado numa materialidade fugidia "o próprio projeto de viver"[9], de diferentes formas espetaculares. O refrigerador torna-se signo de estilo de vida,e através da sua posse o indivíduo reconstitui uma totalidade privada sem a presença do mundo, pois a relação do consumidor ao objeto já não se refere ao objeto na sua utilidade específica, mas ao conjunto dos objetos na sua significação total.

Assim a prática cotidiana dos objetos revela que a posse do objeto/signo transfere a dinâmica existencial para o preenchimento de uma realidade ausente através do objeto. Eis aí o poder alienatório do objeto de consumo:

> *"O objeto é alienatório porque representa nossa assunção a uma situação de que realmente não gozamos (...) O objeto "de classe" revela-nos vantagens de uma situação de que, na verdade, não provamos".*[10]

Daí a importante distinção efetuada por Baudrillard entre a posse e a utilização, a primeira propriamente função do Objeto de consumo, a segunda função do utensílio[11]. Enquanto utensílio o objeto é o que "serve para", indicando o "para" uma ação prático-sensível na qual ele se esgota totalmente. Já o objeto de consumo aponta para uma motivação ideológica, para um ser possuído que o utensílio, por sua natureza eventual, não possibilita. "Refrigerador é climax". Esta frase extraída de um reclame publicitário ilustra bem o fato de que toda realidade prática-sensível do objeto esvaiu-se. O signo (climax) é o próprio estatuto do objeto de consumo enquanto valor estatutário, isto é, enquanto unidade significativa dentro de um sistema de prescrições socialmente codificadas. Enquanto o objeto/ signo canalisa a objetividade do objeto de consumo da sua função referencial utilitária para função de significar um estatuto social, podemos chamá-lo de Metaobjeto, pois eis aqui a mesma relação que há entre a função Metalingüística centrada no código e a função referencial centrada no denotado. Isto é possível se estabelecemos uma analogia entre o valor de uso e a função denotativa, e entre o valor de troca/signo e a função conotativa. Correspondendo o deslocamento operado pelo valor de troca/signo ao deslocamento do objeto do plano referencial prático-sensível para o plano imaginário onde ele realiza uma função ideológica. O objeto torna-se um instrumento

através do qual se reestabelece a coerência ideológica da cotidianidade. O que leva Dória a dizer que "o que valoriza o objeto — e o que torna especialmente complexa toda teoria do valor — é o sistema ideológico dentro do qual o objeto tem sentido."[12]

É por isso que Baudrillard, para elucidar o sentido efetivo e a natureza da sociedade de consumo, procede não somente a uma análise do valor de troca econômico fundada no valor de uso, mas a uma análise do sistema ideológico, pois a mercadoria, ao se realizar como objeto signo, veicula um modo de vida, um sistema cultural, um estilo de existência. Enquanto lugar do consumo, onde se realiza a consumatoreidade, a vida cotidiana jão "não é apenas a soma dos fatos e gestos diários, a dimensão da banalidade e da repetição: é um sistema de interpretação".[13] O que significa que a colonização do cotidiano não se reduz a um modo de organização empírica da vida, mas compreende também a produção e a organização ideológicas das interações simbolicamente mediadas entre os homens e o mundo, entre os homens e as coisas, entre os homens e os outros. Na estratégia de colonização do cotidiano o capital torna-se um operador semiótico que não só mercantiliza a linguagem (como na publicidade) mas principalmente a coloca a serviço da transformação dos produtos em objetos/signos. Realizando a transubstanciação das coisas em signos, o capital engaja os diversos modos do viver, do sentir, do falar, de projetar o futuro[14], na perspectiva espetacular do consumo. Aí começa propriamente a análise política do consumo, desde que já não se o defina apenas estruturalmente como sistema de troca e de signos, ou fenomenologicamente como abundância de valores de uso, ou ainda, como na teoria marxista clássica, como consumo improdutivo, destruição da utilidade para a satisfação de uma necessidade, mas estrategicamente como mecanismo de poder. Na teoria marxista clássica a crítica política terminava justamente no consumo, uma vez que este era concebido como relação a um valor de uso. Sendo o valor de uso uma categoria não econômica, a análise política do consumo encontrava-se aí bloqueada, pois a crítica política é uma crítica econômica. O poder econômico-político do capital atem-se, na concepção da teoria marxista clássica, à esfera da troca na abstração fetichizante do valor e não se prolonga no consumo propriamente dito. No entanto a elucidação das formas de dominação atuais exige que sigamos a mercadoria desde a produção até o consumo, até a prática cotidiana dos objetos, onde encontraremos toda uma dimensão micropolítica do poder organizador do Capital.

Com o conceito de consumatoreidade, Baudrillard propõe uma crítica da economia política a ser efetuada pela "crítica da economia

política dos signos". Dissecando a teoria marxista clássica do valor, postula um exame dos intercâmbios sociais segundo quatro diferentes lógicas:

1. A lógica funcional do valor de uso que corresponde ao estatuto das operações no prático-sensível, ou seja, a uma lógica da utilidade onde o objeto é um utensílio.

2. A lógica econômica do valor de troca, que é uma lógica da equivalência entre mercadorias.

3. A lógica da troca simbólica, que Baudrillard denomina de lógica de ambivalência. É lógica que impera quando o que é intercambiado é um símbolo, isto é, um dom, um presente. A troca simbólica tem na teoria de Baudrillard um estatuto essencial. Ela corresponde ao exercício do que no homem é irredutível, ao modo radical de exercício do intercâmbio, modo que compromete a manifestação das estruturas essenciais do sujeito ou seja, a falta, o desejo. Portanto ela será considerada a forma concreta e verdadeira da troca, enquanto relação social. Só na troca simbólica o homem manifesta e atesta, a essência genérica do social: a carência do outro,

4. A lógica do valor/signo, ou lógica estatutária da diferenciação social. Esta lógica sustenta-se pelo intercâmbio de signos codificados num sistema social de valores hierárquicos. Duas estratégias de poder articulam-se aí para realizar a consumatoreidade: a moda e a modernidade. No caso da moda acrescenta-se à perecibilidade do objeto, a usura moral, no caso da modernidade a inovação tecno/funcional funciona como signo de prestígio e diferenciação.

O marxismo clássico operou a partir da conjunção dos termos valor de uso e valor de troca, analisando a totalidade da vida social a partir da forma mercadoria. A análise estrutural do capital começa com a mercadoria produzida como valor de troca e valor de uso; a qual, nesta determinação simples e dupla é a chave para a compreensão da sociedade capitalista em todas as suas manifestações vitais. A análise da mercadoria efetuada pela "crítica de economia política", não como forma econômica, mas como forma social, permitiu descobrir na estrutura de relação mercantil "o protótipo de todas as formas de objetividade e de todas as formas correspondentes de subjetividade da sociedade burguesa".[15] Deste modo a teoria marxista restringiu a análise a apenas dois campos de passagem (do valor de uso ao valor de troca, e do valor de troca ao valor de uso) no âmbito dos intercâmbios humanos possíveis. Esses dois momentos do ciclo econômico considerados pela teoria clássica, não levam em conta a economia política do signo. Assim, tratou de dois modos do consumo:

o consumo produtivo, o valor de uso transforma-se em valor de troca, e o consumo improdutivo onde ocorre o inverso. Na raiz da teoria marxista do valor, que segundo Baudrillard seria redutiva, encontra-se uma antripologia implícita que considera o homem enquanto expressão e satisgação das necessidades. Como aquele que se "realiza" na destruição da utilidade dos objetos em relação com a necessidade. Em contrapartida concebe o objeto em sua natureza essencial, em seu princípio de realidade, como utilidade, determinação do valor de uso. Neste caso os objetos teriam como finalidade real esgotarem-se naquilo para que servem. A teoria do fetichismo serve-se dessa antropologia para fundamentar uma crítica filosófica de sociedade capitalista. O reino do valor de troca nada mais é que a realidade da aparência, onde o ser social se reveste de uma realidade econômica, enquanto tal, positivisada. A forma mercadoria catalisa todas as expressões humanas de intercâmbio, e se torna a chave para a compreensão de todas as formas reificadas de subjetividade na sociedade burguesa. É no mistério da forma mercadoria que encontraremos a universalização dos processos alienantes e alienados peculiares ao modo capitalista de produção. E se a dienação é o processo pelo qual os sujeitos se "desapossam de si e da sua atividade criadora".[16], e se verdadeiramente a análise da forma mercadoria é suficiente para a compreensão de todo processo de alienação, então a desalienação não se compreende a não ser a partir de uma reconversão dessa forma aparência, realidade sequestrada na ilusão, àquilo que é a realidade da realidade econômica. Neste processo de reconversão do valor de troca ao fundamento prático da atividade sensível, o homem seria ao mesmo tempo devolvido a sua realidade e reconciliado com sua essência: a cada um segundo suas necessidades.

O valor de uso é essencial e primeiro, pois é condição de existência do valor de troca e da forma mercadoria assumida pelo produto. Nas palavras de Marx, "o valor de uso é uma condição necessária para a mercadoria enquanto que para o valor de uso o ser da mercadoria lhe é indiferente".[17]

Deste modo o valor de uso é o fundamento não-econômico da forma econômica, e permanece indiferente a toda determinação econômica formal.

É justamente nesse ponto que a análise de Baudrillard encontra susídios para uma crítica extremamente perspicaz. O valor de uso e o valor de troca não se limitam a coexistir na mercadoria sob uma forma aparente que a análise crítica desvenda demonstrando a prioridade ontológica do valor de uso e sua exterioridade radical em rela

ção às determinações econômicas formais (no momento mesmo em que ele aparece como fundamento do elemento econômico). Para Baudrillard as determinações econômicas formais não se restringem à quantificação. O essencial da determinação econômica formal é a redução à lógica da equivalência. O que significa que em sua essência mesma, na medida em que seja possível demonstrar a equivalência dos valores de uso, estes seriam incorporados na lógica "profunda" do sistema. Mas não se trata da mesma espécie de equivalência. Enquanto que a equivalência dos valores de troca se dá num processo de abstração do trabalho real e se funda sobre o trabalho socialmente necessário, médio, a equivalência dos valores de uso implica na redução da singularidade dos sujeitos a uma rede de necessidades-tipo universais, canalisando tudo que provêm do sujeito para a positividade sempre renovada de demanda de objetos. As pulsões, e tudo que provem do sujeito, do seu corpo, do seu desejo — conforme o que Marcuse já havia assinalado sob o termo "dessublimação repressiva" — são racionalisadas, finalisadas e objetivadas em necessidades mais ou menos especificadas por objetos, e, portanto, sumbolicamente anuladas. No sistema do valor de uso a mercadoria, inhumana em sua abstração, recebe uma finalidade humana. No valor de uso ocorre uma

> *"reabsorsão sem traços de todo o processo de trabalho ideológico e histórico que leva o sujeito a pensar-se como indivíduo definido pelas suas necessidades e satisfações, e a integrar-se assim idealmente na estrutura da mercadoria"*[18].
>
> *"Não só o Homo oeconomicus se torna inteiramente valor de uso no processo de produção -- continua Baudrillard --, mas este imperativo utilitário estrutura até a relação do indivíduo consigo próprio: no processo de satisfação, faz valer a frutificar as suas próprias virtualidades de prazer, "realiza" e gera da melhor maneira possível (isto é, ao máximo) a sua própria "faculdade de gozar, literalmente tratada como uma força produtiva"*[19].

Deste modo o valor de uso não tem nenhuma autonomia ontológica e não pode subsistir por si mesmo. Ele é a caução ideológica do valor de troca, recebendo dele todas as suas determinações essenciais. O valor de uso exprime o modo como o sistema interioriza-se nos indivíduos, fazendo-os crer que a realidade fundamental da vida humana é a finalização num sistema de necessidades. O indivíduo é "eman

cipado" de qualquer obrigação coletiva, liberto de seus laços simbólicos e pessoais;

> *"finalmente privado e autônomo, define-se por uma atividade objetiva -- e pela destruição da utilidade em seu proveito: necessidades, satisfação, valor de uso".*[20]

Para Marx, a troca econômica funda-se originariamente na relação do objeto à vida, da qual a forma mercadoria é apenas a metamorfose formal, a forma social reificada do que, considerado isoladamente, representa um produto existente para o homem em geral. Vemos assim que a forma originária do objeto é sua relação com o carecimento humano enquanto necessidade. A verdadeira determinação do objeto é o objeto enquanto utensílio, e a essência do intercâmbio a troca substancial de um produto útil por outro útil, intercâmbio generoso, não mediatizado pela abstração do valor e que por esse motivo, permite que a objetividade e pecularíedade dos objetos, produto do trabalho real, pudessem ser admiradas. Para que a superestrutura econômica se esfume, basta que o produto, em seu conteúdo útil, entre em relação com a manifestação humana vital e essencial da necessidade.

Apoiando-se em dados da antropologia estruturalista de Lévi-Strauss e da psicanálise, Baudrillard sustenta que a relação essencial do homem com os objetos não é uma relação prático-sensível, mas simbólica. Se a troca é originariamente "a atividade genérica e espírito genérico, cuja existência real, consciente e verdadeira, é a atividade social e o prazer social"[21], então a troca simbólica é o espírito genérico e verdadeiro da troca.

Na troca simbólica o que percebemos é

> *"não só a manifestação concreta de uma relação total (ambivalente, e total porque ambivalente) de desejo, mas também, através da singularidade de um objeto, a transparência das relações sociais numa relação dual ou numa relação de grupo integrada. O que percebemos na mercadoria é a opacidade das relações sociais de produção e a realidade da divisão do trabalho. O que percebemos na atual profusão dos objetos/signos, dos objetos de consumo, é a opacidade, a imposição total do código que rege o valor social, é o peso específico dos signos que regem a lógica social das trocas."*[22]

O valor de uso, não basta para fundamentar junto com a antropologia que lhe é implícita, uma perspectiva emancipadora da reificação operada pelo valor. Para que haja troca econômica é necessário que os objetos sejam despojados de toda pregnância simbólica, e tomados em sua realidade essencial como utilidades. Ora, nunca os objetos valeram primeiramente e essencialmente pelo que são, ou se esgotaram naquilo para que servem: "Para que os produtos (possam ser) trocáveis abstratamente e geralmente é preciso também que sejam pensados e racionalisados em termos de utilidade."[23]

Se a prática racional dos objetos em termos de utilidade não é primeira, assim como a necessidade individual de expressão não é a gênese da linguagem, isto implica em que a gênese da troca não pode fundar-se sobre o indivíduo e a carência individual. Portanto a condição da troca não é o valor de uso, já que este se referiria a um universo pré-simbólico. O valor de uso se explicita na relação do objeto com uma necessidade do sujeito, o que constitui o reconhecimento da utilidade do objeto que se completa no consumo. Ora, diz-nos Baudrillard, "o consumidor nunca está só". Todo consumo é uma troca, e toda troca pressupõe uma estrutura inconsciente subjacente às relações que instaura. "A funcionalidade dos bens, e das necessidades individuais vem depois ajustar-se sobre, racionalizar e, no mesmo movimento, recalcar estes mecanismos estruturais fundamentais"[24].

Assim como não é uma necessidade objetiva que uma relação social de produção tome a forma de uma mercadoria, também não "há consumo porque haveria necessidade objetiva de consumir, intenção final do sujeito para com o objeto"[25].

Levi-Strauss já nos havia ensinado que as diversas sociedades decidem da modalidade dos empregos e dos usos dos seus produtos, não através das suas propriedades objetivas para o homem, mas também através "do valor simbólico que lhes é atribuído". Para fundamentar essa sua teoria, cita Marx no mesmo sentido e conclui:

> *"É pois o próprio Marx que nos convida a destacar sistemas simbólicos, subjacentes ao mesmo tempo à linguagem e às relações que o homem mantém com o mundo. 'Somente o hábito da vida diária nos faz pensar que é banal e simples que uma relação social de produção tome a forma de um objeto."*[26]

De forma que há uma gênese ideológica do valor de uso que sublima as exigências radicais do sujeito na positividade sempre renova-

da da sua demanda de objetos. Enquanto o capitalismo clássico pode sustentar-se sobre a "repressão" das necessidades e a restrição do consumo, o capitalismo moderno opera a partir de um processo da otimização das necessidades capaz de fazê-lo sustentar-se sobre suas contradições.

Só após atingido esse limiar de ruptura,

> *"o capital suscita finalmente o indivíduo como consumidor, e já não apenas o escravo como força de trabalho. Ele produ-lo enquanto tal. Ao fazê-lo, mais não faz do que suscitar um novo tipo de servo, o indivíduo enquanto força de consumo."*[27]

Além do valor de uso, o capitalismo opera uma outra abstração. A instância efetivamente recalcada pela economia é o simbólico, pois é ele a condição de troca concreta. Por troca concreta entenderemos uma determinada relação entre homens na qual o que é intercambiado não tem nenhuma forma de existência independente dessa mesma relação, nenhuma determinação de uma finalidade abstrata: o dom, o presente, a festa. O simbólico é assim a instância verdadeiramente não econômica, e não o valor de uso. Só a troca simbólica, na medida em que o material dessa troca não se pode autonomizar, e portanto codificar-se como signo, e nem inserir-se na troca econômica, rompe ao mesmo tempo com a quantificação, e com a equivalência, que são as determinações econômicas fundamentais. Deste modo o Homem e o projeto revolucionário de emancipação, não mais serão referidos à idéia de uma materialidade oferecida à carência e que a realizaria em completude, mas ao laço pelo qual faltamos aos outros e através do qual os outros nos faltam. É que a teoria Marxista clássica pensava uma ordem ideal de equivalência entre os homens e os objetos, entre os homens e seu corpo, entre os homens e os outros. Na esteira da incapacidade fundamental de tratar a subjetividade que fazia o marxismo enraizar a vontade revolucionária no discernimento econômico, encontrava-se uma concepção do homem como atividade finalisada pela demanda de objetos. Tratava-se portanto de restituir o conjunto das trocas inter-humanas ao nível da troca de valores de uso. Mas, para quebrar a lógica do valor de troca é necessário mais que restituir o valor de uso e dar a cada um o que lhe é devido em termos de necessidades. Importa restituir a pluralidade dos intercâmbios, restituir os espaços e os tempos requiridos pela troca simbólica, e usurpados tanto pelo valor de troca econômico quanto pelo valor de troca/signo. O valor de uso, neste sentido, implica a sublimação e a repressão do

sujeito de forma estruturalmente homóloga ao valor de troca, pois se o valor de troca fetichiza as relações humanas, o valor de uso implica na mobilização de tudo que provém do sujeito para a objetivação da consumatoreidade.

Restituir a possibilidade dos intercâmbios implica ultrapassar a tríplice aliança entre valor de uso, valor de troca e valor/signo, que pressupõe um indivíduo finalmente autônomo e privado e que se deixa definir pela atividade objetiva da destruição da utilidade em seu proveito, pela posse de um signo, ou de um penhor, por um sistema de necessidade.

Onde podemos melhor compreender a ruptura efetuada pela crítica da economia política do signo em suas consequências mais radicais, com o pensamento progressista moderno, é no campo do urbanismo.

Se concebemos a cidade segundo uma antropologia pré-crítica do valor de uso, a definiremos como um campo de funções definidas por uma série calculável de necessidades. O indivíduo é concebido como usuário, ou seja, em termos de desenvolvimento físico, de funcionamento, de produtividade, de necessidades-tipo universais. A contrapartida da redução dos cidadãos a usuários é a redução da cidade a objeto técnico/utilitário, determinando e encerrando a riqueza e a diversidade dos intercâmbios, das trocas, dos encontros, aventuras e comunicações humanas, num sistema de nessidades para uso prático-sensível. A cidade ótima seria uma rede eficiente de serviços, uma abundância de valores de uso a serviço das necessidades do usuário[28].

Uma vez que os indivíduos são definidos em termos de necessidades-tipo universais, toda demanda existencial urbana se resolveria na positividade sempre renovada da demanda de bens e serviços. Um conhecimento exaustivo do contexto (serviços exigidos e determinações antropológicas das necessidades) deveria permitir a determinação morfológica urbana ótima, a forma ideal da cidade. Ora, tudo isso só seria possível se a cidade pudesse, evidentemente, ser reorganizada em função dessa boa-forma absoluta. O que bloquearia a possibilidade dessa nova "revolução urbana", seria a organização irracional do espaço urbano fundada na determinação do valor de troca, o que faz com que os bens e serviços, ao contrário de serem distribuídos equitativamente e de acordo com as necessidades, o sejam em relação ao poder de compra e a classe social. Diante dos valores de troca, é evidente, os indivíduos não se encontram posicionados de forma equivalente. No entanto, em termos de necessidades, a coisa mais bem distribuida do mundo, todos se equivalem.

É nesse sentido que se costuma pensar a cidade nova, liberta dos imperativos da troca econômica desigual e enfim fundada sobre

um sistema de valores universais próprios de todos os homens e na satisfação das necessidades dos usuários. A cidade nova, como o consumo, articulam-se num sistema ideológico que é ao mesmo tempo uma moral e uma instituição, isto é, elementos de uma estratégia de poder. Tal como o consumo,

> *"apresenta-se como função das necessidades humanas -- os objetos, os bens, os serviços, tudo isso "responde" às motivações universais do anthropos individual e social -- e portanto, como função empírica universal"*[29]

Segundo essa ótica progressista a cidade não passaria de um recipiente bem ordenado de funções a serviço das necessidades. Essa ótica toma a cidade como fator de ambientação entre o homem definido através de necessidades-tipos e o sistema de satisfação dessas necessidades: a produção industrial. O funcionalismo reencontra e exige de novo, o sujeito transcendental, o homem desapropriado do seu corpo, do seu desejo, da sua história. O sujeito que caberia recuperar no marco de um novo pensamento do urbano (na medida em que pudesse ele mesmo ser "urbanizado sem deixar de ser 'sujeito'") é o homem dividido pelas pulsões e constrições sociais: o sujeito sem fecho, aberto ao jogo, à invenção continuada de si, a história. A ruptura com o condicionamento do urbano à racionalidade tecno-industrial exige a ruptura com o valor de troca. Mas se bem que essa ruptura é uma condição necessária, não é, no entanto, suficiente:

> *"só tomado como lugar de encontros, de convergência das significações, o urbano se torna aquilo que sempre foi: o lugar do desejo, desequilíbrio permanente, sede de dissolução das normalidades e coações, momento do lúdico e do imprevisível".*[30]

No lugar dessa cidade fundada no desejo e na "felicidade", o que se propõe é utopia tecnocrática: uma cidade ordenada, sanitária, bem organizada, esteticamente unificada, porém, grosseiramente impossibilitada de promover a atividade criadora.

Em matéria de planejamento urbano devemos romper mais profundamente com o valor de troca naquilo mesmo que constitui sua caução ideológica, o prolongamento da racionalidade tecno-industrial no interior da vida cotidiana: o valor de uso. Pois o uso principal da cidade é a Festa.

É assim que se torna hoje necessário um pensamento desses bens abundantes como o ar, a luz, ou únicos, como o corpo. Um pensamento

do que se utiliza "sem que possua valor de troca ou valor de uso em sentido estrito". Tal é o caso do Espaço, da vida cotidiana, do desejo, do tempo. Enquanto que a economia política clássica ocupava-se dos produtos e da sua circulação e produção, produtos considerados enquanto coisas, mercadorias, objetos relacionados com necessidades fictícias ou reais, a crítica da vida cotidiana se encontra obrigada a desenvolver uma teoria de objetos virtuais organizados em termos de laços existenciais, práticos e afetivos, objetos capturados numa rede capitalística de organização do sentido: uma rede semiótica.

Entendemos agora porque Lefbvre pode dizer que o funcionamento desta sociedade que se apoia na atividade devoradora do consumo, na obsessão de coerência que se torna, a rigor, numa ideologia, sociedade esta que põe entre parênteses a capacidade criadora e na qual os atos sociais se expressam através essencialmente da mediação de mercadorias, que "esta sociedade se mantém e funciona pelo discurso".[31] Todo esse discurso não é senão a fala dos objetos e das necessidades que ao mesmo tempo ocultam e garantem um sistema que opera a partir da capitalização da subjetividade mesma e da repressão radical de qualquer possibilidade de troca a partir da organização política da cotidianidade num sistema de valores de troca: valores de troca/signo e valores de uso. Este sistema de dominação entende-se como uma mancha de azeite sobre a linguagem e a comunicação, universalisando a alienação e incorporando a própria subjetividade dos indivíduos no circuito da produtividade.

Mas se criticamos a concepção que faz do espaço urbano uma rede de trocas funcionais entre serviços (funções) e necessidades, devemos, no entanto, prolongar essa crítica ao tempo nos seus dois modos capitais de "uso": o trabalho e o lazer.

N O T A S

[1]GIANNOTTI, J.A., "Origens...", p. 91.

[2]Idem, p. 98.

[3]GIANNOTTI, "Trabalho e...", p. 180.

[4]Idem, "Origens...", p. 128.

[5]Idem, p. 120.

[6]HENRY, M., MARX, Vol. I, p. 229.

[7]BAUDRILLARD, J., Sistema dos objetos, p. 205.

[8]Idem, p. 250.

[9]Idem, p. 280.

[10]DORIA, F.A., O corpo e a existência - Uma psicanálise do cotidiano. Rio, Vozes, 1972, p. 28.

[11]Ver BAUDRILLARD, op. cit., p. 220.

[12]DORIA, op. cit., p. 29.

[13]BAUDRILLARD, J., Sistema dos objetos, p. 198.

[14]Idem, p. 197.

[15]LUKÁCS, "História e...", p. 20.

[16]NETTO, José Paulo, Capitalismo e reificação. São Paulo, Ciências Humanas, 1981. p. 70.

[17]MARX, K., Elementos fundamentais para la critica de la economia politica (Borrador): Siglo Veitiuno, Buenos Aires, 1973, p. 167.

[18]BAUDRILLARD, J., "Crítica da...", p. 107.

[19]Idem, p. 108.

[20]Idem, p. 98.

[21]Idem, p. 33.

[22]Idem, p. 62.

[23]Idem, p. 48.

[24]Idem, p. 49.

[25]Idem, p. 74.

[26]SIMONIS, Yvan, Introdução ao estruturalismo - Claude Lévi-Strauss ou a paixão do incesto. Lisboa, Moraes, 1970, p. 146.

[27]BAUDRILLARD, J., op. cit., p. 49.

[28]Ver LEFBVRE, Critique...., vol. III, p. 81.

[29]LEFBVRE, H., "O direito a cidade", p. 61.

[30]LEFBVRE, H., Espacio y politica. Barcelons, Edicions 62, 1976, p. 104.

[31]LEFBVRE, H., "La vida...", p. 108.

2.6 LAZER E VIDA COTIDIANA

O lazer, nas sociedades contemporâneas cada vez mais se desvincula do ócio no sentido em que lhe emprestavam os gregos. Na Grécia o ócio é a " scholé ", esta palavra que evocaria primeiramente a idéia de repouso e de paz, depois a de tempo disponível para si, finalmente a consagração deste tempo aos trabalhos do espírito. " O lazer não é considerado simplesmente como tempo livre, mas como a oportunidade para a atividade criativamente construtiva, que se resume na vida da polis.[1]. Esse tempo " para si " era ao mesmo tempo para os outros, para a convivência política dos homens na Polis. Nao significava recolhimento ao nicho familiar, ao dommus, gasto de tempo em atividades " inofensivas " e triviais. Para os gregos, o lazer era propriamente esse tempo cuja contrapartida espacial era a ágora: espaço comum e público feito para a confrontação, o debate e a argumentação[2]. Não havia, portanto, separação na ordem do tempo entre tempo de trabalho e tempo de lazer, como já na sociedade romana encontramos na palavra " negócio", cuja análise etimológica revela um sentido de negação do ócio. O tempo de lazer para os gregos era coestensivo ao próprio tempo social, da sociabilidade.

Para os gregos a economia não está ligada à forma da produção e ao intercâmbio de riquezas mas está em relação direta com e no espaço público - a ágora, a sociedade e o estado. Espaço público e comum, onde todos se definem como " isoi" entrando os cidadãos entre si numa relação de perfeita reciprocidade. Não era possível estabelecer o lazer como oposto ao trabalho já que o lazer era uma disposiçao possível somente ao cidadão, àquele que havia superado a esfera da necessidade, não sendo incluidos na cidadania " aqueles que são condição necessária para a existência do Estado[3]" , porque através do seu trabalho proporcionam aos cidadãos o tempo livre necessário à gestão dos negócios da Polis.

A oposição existente era entre os que " viviam do seu trabalho", e como tal se excluiam da vida pública, das atividades que conduziam o destino do Estado, e entre cidadãos. O indivíduo pleno era o cidadão dotado de aptidão, uma vez liberto do trabalho, para a vida da Polis. A cidadania só poderia desenvolver-se fora do trabalho produtivo. Nao poderia existir, portanto, " cidadão"

ligado ao mesmo tempo ao trabalho e à vida da Polis, à necessidade e a liberdade. Modernamente o cidadão é o trabalhador " dotado " de tempo livre e direito de voto. Isto seria inconcebível numa sociedade onde as esferas do trabalho e do lazer não se superpunham na vida dos indivíduos concretos mas constituiam duas esferas da vida social, accessíveis a indivíduos situados diferentemente em relação ao conjunto da sociedade grega: um integrado a Polis, outro à esfera da necessidade. O lazer é " a peça chave na avaliação do caráter social da forma grega da democracia, da qual todos os que possuem ascendência incontestável podem legalmente participar, mas da qual, na prática, só participam quando podem ter o necessário lazer[4]".

O ócio como concebido atualmente, como tempo livre para o lazer, seria impensável nos termos gregos na medida em que o ócio é a possibilidade que tem os indivíduos libertos da esfera da necessidade de participarem da vida da Polis como cidadão . Portanto,o ócio não pertencia à cronologia da vida dos indivíduos, mas à cronologia social, sendo nao uma sucessão de momentos na vida de cada um, mas a superposicão na simultaneidade, de duas atividades (trabalho e vida política) no interior de esferas diferentes da sociedade grega.

A ociosidade do filósofo grego não se define com relação ao trabalho . Ela não é nem um complemento nem uma compensação; é um substituto do trabalho.

Hoje lazer e tempo livre nada mais implicam no indivíduo político enquanto participante da vida social, dos destinos da sociedade e do Estado, mas no indivíduo dissociado, dividido na sua vida cotidiana entre duas esferas de suas próprias " necessidades " de trabalho e tempo " livre ". Enquanto o lazer era para os gregos uma intimidade com as vivências políticas da Polis, uma adesão às dificuldades da condução da vida da Polis, com o cotidiano da cidade, hoje ele apresenta uma ruptura com o cotidiano em geral, com o trabalho, com o vivido.

Na idade média, diferentemente da sociedade grega, " o trabalho se mistura à vida cotidiana de tal modo que a atividade produtiva é inerente à vida inteira. Não se pode então falar de individualismo, mas de homens engajados nos limites da comunidade ou da corporaçao [5]". No feudalismo a principal característica reside no fato da absorçao de todas as atividades pela esfera do LAR, consequentemente a própria existência de uma esfera pública fica impossibilitada[6].

O que caracterizaria a sociedade moderna seria, do ponto de vista da vida cotidiana considerada como totalidade, a separação dessa mesma vida em três momentos: lazer, trabalho, vida privada. O lazer constituindo-se cada vez mais como " divertimento " passivo, o trabalho como " emprego", necessidade compulsiva, a vida familiar como esfera de preocupações, conflitos de ordem hierárquica e afetiva, etc.

O ócio entra para formar parte das necessidades da vida cotidiana moderna e modifica as necessidades precedentes. A " fadiga da vida moderna faz indispensável a diversão, a distração, a distensão[7]".

Deste modo o lazer difere completamente de sentido na sociedade moderna em relaçao à sociedades grega e medieval. O modo de produção capitalista pré-supõe a divisão tática anterior entre o trabalho e lazer, entre um tempo obrigatório dedicado à resoluçao das atividades e um temno " livre ". Mas como um pressuposto essencial ao sistema, é a todo momento recolocado como esfera isolada, autônoma, da vida social, emancipada da relação anterior do cidadão com a vida da Polis que o fazia necessário a esta configuração peculiar do exercício da democracia a exigir disponibilidade (entendida como resolução da esfera da necessidade) plena do indivíduo ao exercício da cidadania.

O lazer assim tomado, deixa de se definir como uma relação com o tempo, uma forma diferente de viver o tempo ou um tempo diferente (livre). É fundamentalmente uma relação como tempo da produção,e Produção do tempo. É um tempo que se faz ali no laboratório" secreto da produção." Um tempo que pertence à história do tempo, da apropriação do tempo, da forma histórica da apropriação do tempo.

O sentido do lazer na Grécia Antiga não poderia ser concebido como referência à divisão do trabalho, mas à divisão da sociedade como um todo em duas esferas: a do trabalho, reservada aos escravos, e a da cidadania. O lazer se subordinava a uma necessidade da política e nao como hoje à uma necessidade advinda da fadiga produzida pelo trabalho. Assim o lazer no sentido moderno não se opõe à atividade produtiva.Na medida em que vem compensá-la , ele só é compreensível nesta determinação.

Portanto, a partir da vida cotidiana tomada como esfera totalizada no interior de uma totalidade mais ampla (O sistema capitalista), " a ruptura dos três momentos entre si (trabalho, lazer, vida familiar) explicitam as respectivas identidades dos momentos, as formas de apreensão de cada um[8]."

A vida cotidiana não identifica, em seu movimento, suas contradições, seus pressupostos. Enquanto momentos da totalidade que os constitui, guardam sua identidade opondo-se entre si sob a forma da exclusão. Que cada uma suscite uma ruptura com a outra é somente porque estão intimamente ligados. O cotidiano tem sua irrupção na modernidade como fragmentação, dissolução antagônica, e é como dissolução, antagonismo dos momentos, dos tempos vividos que ele se poe.

Como nos diz Lefbvre: " Tende-se cada vez mais a construir um mundo de lazeres" que seria de uma pura facticidade próxima do ideal, inteiramente fora da cotidianidade. Mas como criar essa facticidade sem referências perpétua à vida corrente, sem contraste renovado que implique esta referência?[9]."

As exigências a serem recobertas em cada uma das esferas da vida cotidiana são geradas através da sua oposição aparente. Carece de sentido imaginar uma sociedade segundo as características ou os ideiais de " um mundo de lazeres", tais como "divertimento", distração, evasão, facticidade. O lazer é incapaz de criar as suas próprias necessidades sustentativas. É a vida cotidiana organizada, planejada na cotidanidade repressiva da sociedade de consumo que o sustenta como tempo preenchido por diversões programadas no recuo de cada um na solidão da esfera privada.

Fora da sua relação com o trabalho parcelar e a vida familiar privada o lazer não tem sentido. Essa " exterioridade dos elementos da cotidianidade[10]" é uma alienação da cotianidade que só se resolve pela eliminação das contradições entre elas. O movimento da cotianidade é assim recriado como passagem de uma a outra esfera, como atividades parcelares em ruptura complementar com cada outra. Em outras palavras, é porque nem o trabalho, nem a vida familiar, nem o lazer me podem absorver por inteiro, porque cada uma me endereça a outra que se cerra o círculo vicioso da cotidianidade organizada. Assim as mesmas exigências que comandam a organização dos lazeres, de rentabilizar as atividades autônomas, obras de um desejo singular de um indivíduo singular, sao também aquelas que vão " industrializar os cidadãos e a higiene física e psíquica, a educação das crianças, da cozinha, das técnicas sexuais etc.", atividades que ainda permanecem espontâneas, " deixadas à fantasia de cada um[11]."

Compreende-se pois que ao mesmo tempo em que a " modernidade" valoriza o trabalho colocando-o no centro do desenvolvimento concreto da individualidade, este trabalho, por tornar-se cada

vez mais parcelar," vai cindir a consciência individual em consciência privada e pública, pulverizar (individualismo, especialização, separação dos domínios de atividade) o indivíduo[12]."

No entanto é somente do ponto de vista da vida individual que essas esferas se ligam. Pode-se compreender, do ponto de vista da economia política, que a família é célula da reprodução da força de trabalho, que o consumo de força de trabalho sob condições especiais é extração de mais-valia, e que os lazeres são programados para o consumo de mercadorias, etc. O que nos importa, entretanto, é compreender a vida cotidiana, a forma organizada e moderna da cotidianidade no entrelaçamento desses três momentos como aquilo que põe em jogo a unidade do homem.

O consumo de cotianidade, o consumo recíproco, pela vida privada, o lazer e o trabalho de " insatisfações" entrelaçadas,é produção de cotianidade, não como repetição pura e simples dos gestos de todos os dias, mas reprodução de necessidades específicas e esferas específicas de satisfação. Como reprodução do cansaço e da necessidade de divertimento e relax, como reprodução dos interesses, das necessidades e do " status-quo ", da necessidade de privacidade, a vida cotidiana é totalidade. Da análise desta totalidade, desse conflito vivo, emerge a face do homem (enquanto indivíduo portador e apropriador da cotidanidade). Desse conflito (sem dúvida nenhuma devedor da divisão do trabalho, das contradições entre o desenvolvimento das forças produtivas e das relações sociais de Produção) extraimos o homem " estropiado, monstruoso" mas já no quadro de uma totalidade que faz comércio universal das suas potencialidades e que se inscreve surdamente não mais só no laboratório secreto da produção, mas também no frontispício da vida cotidiana, onde está escrito, " Só admitimos atividades parcelares e sujeitos constrangidos".

Assim, o lazer, o trabalho e a vida " privada " constituem um conjunto dialético, uma estrutura global. " Através desta estrutura se restitui uma figura historicamente real do homem e do humano num certo grau de seu desenvolvimento: a um certo estado de alienação e desalienação[13]."

Em resumo, o trabalho, o lazer, a vida familiar e a vida privada formam um todo que se pode chamar de estrutura global ou totalidade,com a condição de se precisar bem o caráter histórico,móvel, transitório, desta estrutura.

Desta forma, o novo na sociedade atual em relação ao lazer é a exigência de ruptura com o cotidiano. Trabalha-se para ganhar

o lazer e o lazer não tem outro sentido que não a evasão do trabalho. Círculo infernal. No seu livro " O tempo do desejo ", Denis Vasse observa que a valorização do trabalho esconde uma " queda" diante do ser. A valorização do trabalho é tanto maior quanto mais penoso é o que se declara como tal. Em último caso nos " matamos de trabalhar " para mais tarde, durante as férias, " fazermos o contrário do que se fez durante o ano. Depois do tempo da obrigação, o da desordem... A vida divide em duas partes. Se dissocia[14]." O tempo do prazer se opõe ao tempo de uma morte ("morrer de trabalhar ") constituindo o tempo humano como superposição cronológiga de dois tempos sem plenitude, homogêneos: um o do divertimento sem constrições, o outro o da coação plena, quando o tempo autenticamente humano é o do gozo que só é infinito naquilo mesmo que faz sua finitude e determina sua duração. Portanto o plenitude do gôzo não é o gozar sem empecilhos, ou seja, o empecilho não é um defeito do ato de gozar, mas constitutivo deste ato, sua condição de possibilidade: todo gôzo é síntese de um prazer eivado de deficit.

Na realidade o caráter insípido do trabalho tem como correlato o caráter insípido dos lazeres. Que os lazeres se apresentem como hobby, como atividade,e o trabalho como lúdico na sociedade moderna, não é senão porque já se equivalem. O tempo livre não é mais o tempo onde se investe a atividade social como na Pólis grega, nem o tempo onde se investe o desejo singular, o dom, a festa, a atividade artística, o amor. De qualquer modo o tempo livre não é o tempo em que somos sujeitos por oposição a um tempo em que se " sofre " constrangimentos e coações. Assim o trabalho e o lúdico se equivalem pois nem o trabalho nem o Lazer se encontram em relação de singularidade com cada indivíduo, na medida em que qualquer indivíduo pode realizar qualquer trabalho (Referindo-nos à divisão e automatização do trabalho), ou seja, na medida em que o trabalho é indiferente à singularidade de cada um, do mesmo modo no lazer nos endereçamos a um código generalizado de gôzo que padroniza e planeja, paradoxalmente, justamente o que seria a esfera da " criatividade ". O trabalho é lúdico porque o lúdico já não é nada, o lazer é atividade porque é prestação obrigatória de contas, gasto obrigatório de tempo, nada tendo a ver com o tempo " livre ".

No lazer reduzido a atividade (de consumo) , permaneçe apenas o tempo frívolo de uma tensão entre " o segmento de custos(durante o qual se trabalha para receber a renda necessária à aquisi

ção do bem) e um subsequente segmento de prazer (durante o qual o bem é gradualmente apropriado, experimentado e cosumido[14]."

Como nos diz Gorz:

" O proletariado acabado , (para Gorz isto significa o proletario para o qual o trabalho inteiramente heterenômo, só tem utilidade quando combinado com o trabalho de um grande número de outros trabalhadores, JLF) trabalha exclusivamente para a sociedade; é puro fornecedor de trabalho geral e abstrato e, por conseguinte, puro consumidor de bens e de serviços de mercado. A forma totalmente alienada do seu trabalho tem como contrapartida a forma totalmente mercantil da expressão das suas necessidades materiais: são necessidades de comprar, necessidades de dinheiro[15]."

Fora da lógica do valor econômico o homem não tem necessidade de nada. Aquilo de que se tem necessidade é o que se compra e vende, o que se calcula e se escolhe. Do que não se vende nem se toma, do que se dá e se restitui, ninguém tem " necessidade ": o olhar que se troca, o presente que vai e vem, é um pouco como o ar que se inspira e expira, " é o metabolismo da troca, da prodigalidade e da festa - da destruição igualmente (por onde é restituido ao não-valor o que foi erigido em valor da produção) . Em tudo isto, o valor não tem curso. O desejo não se realiza aí, no fantasma do valor[16]."

A extensão da forma mercantil à todas as esferas constitutivas da existência, transforma o lazer em prazer de consumir algo para o qual o trabalho proporcionou uma renda para a aquisição. Dupla função de emprego: esgotar-nos com suas exigências e criar a exigência de uma compensação ao mesmo tempo em que proporciona os meios de obter essa satisfação. Desta forma lazer não é fruição de uma necessidade de lazer no sentido de tempo livre e de descanço funcional. Pode ser investido em atividades desde que sejam atividades que se alinhem do lado dos gastos por oposição ao lado dos ganhos (salários). Reflete, o lazer, a necessidade de <u>despesa</u>[17]. Para o capitalismo clássico o tempo perdido era o tempo exterior à produção, à acumulação. A propaganda admite abertamente hoje que o tempo de trabalho é um tempo perdido que só se justifica porque proporciona meios para comprar o repouso, o consumo, o tempo ocioso; que nada mais é do que uma passividade cotidiana fabricada e controlada pelo capitalismo[18], portanto, uma passividade animada por um trabalho ideológico e social. Não se pode e nem é necessário, organizar e planejar a passividade mas é necessário dar ares suntuosos a um fazer sem

projetação, projetando nele o gasto puro do tempo.

Entendemos, portanto, porque o lazer não tem necessariamente caráter passivo. As formas ambíguas do lazer, próximas do trabalho, são , sem dúvida, rejeitadas. O acento recai sempre sobre o caráter distraidor do lazer:consumo de tempo improdutivo e consumo improdutivo do tempo.

Mas isto nada tem a ver com passividade. O tempo do lazer se distingue do tempo do trabalho pela improdutividade e não pela passividade. Os lazeres se definem pela relação que estabelecem com o uso do tempo como tempo improdutivo e não pela ausência de atividade (passividade). O lazer é " atividade, prestação social obrigatório. O tempo aqui não é"livre" é sacrificado, gasto : é o momento de uma produção do valor, de uma promoção estatutária, e o indivíduo " social" não é livre de lhe escapar. Ninguém tem necessidade de lazer, mas todos são obrigados a prestar provas da sua disponibilidade relativamente ao trabalho produtivo (...) o tempo livre funciona como material de troca e significação[20]."

O gasto obrigatório é a lei inexorável do "princípio de rendimento " extendida ao uso do tempo livre. Qualquer um sentir-se-a culpado, humilhado e diminuido em seu " ser" se não prestar contas da sua disponibilidade em relação a este tempo [21]

O lazer não corresponde a uma necessidade do indivíduo, sequer em relação com o trabalho, mas a uma exigência social de "ostentação " do tempo, um tempo ao qual estamos coagidos, que devemos gastar como uma " riqueza ". Relaciona-se assim de forma mais geral com a lógica da troca no interior do modo de produção capitalista que vai até à produção do lazer mesmo como necessidade ; não como necessidade para " o homem", não como o " lugar onde a subjetividade do indivíduo torna-se em si mesmo um valor social[22]". Ou seja, a subjetividade do indivíduo torna-se o valor social apenas na medida em que é coagida, condicionada, dissolvida numa modalidade pobre, unilateral e positiva.

Toda a mística dos " sociólogos dos lazeres " consiste nisto. Por todo lado vêm na " civilização dos lazeres", um aumento do " florescimento pessoal ", a " promoção de aspirações novas na pessoa ",[23] a tendência a que a " infância, a juventude, fontes permanentes da arte dos poetas (sic), tornem-se " as fontes de uma arte de viver para todos." É a promoção, " no humanismo, de um Homo Ludens, ao lado do Homo faber ou do Homo sapiens", etc.[24]

Vamos acompanhar mais de perto o discurso de um desses sociólogos Empíricos : Dumazedier.

Russel acreditava que o caráter passivo da maioria dos lazeres se devia ao excessivo tempo de trabalho que ele em 1932 achava que devia ser reduzido a 4 horas por dia - que esgota as energias dos indivíduos.[25] Os modernos ideólogos dos " lazeres "e da " civilização dos lazeres concordariam, sem dúvida, plenamente com Russel, pois estão empenhados não só em classificar os lazeres como " ativos " e"passivos" , como ainda em demonstrar os lazeres se relacionam hoje em dia cada vez mais com o " florescimento pessoal " e, portanto, têm caráter ativo. O problema todo está em relacionar o lazer, ou o caráter do lazer com o tempo de trabalho , com a duração do tempo de trabalho. De fato a diminuição do tempo de trabalho não altera, por si mesma o caráter dos lazeres. De outro lado, como já vimos, nao há como falar de caráter ativo ou passivo de um tempo cujos traços distintos ultrapassam o nível meramente formal em sua relação com o tempo de trabalho. A distinçao aqui é uma distinção socialmente distintiva, na medida em que é o caráter improdutivo do tempo de lazer que o diferencia do tempo de trabalho. O tempo funciona como material de significação desligando-se de qualquer forma das atividades que o preenchem. Passiva ou ativamente, conquanto que o tempo seja gasto improdutivamente, cumpre sua função de significar a disponibilidade de cada um em relação ao tempo de trabalho, ou seja, relativamente ao tempo produtivo. A ociosidade nega o trabalho, o lazer o supõe.

Para Russel, como para os modernos " sociólogos dos Lazeres", o tempo de lazer é um tempo livre e se liberaria (para Russel) ou se liberou (para Dumazedier) da passividade dos espetáculos mediante uma redução do tempo de trabalho, a ocorrer (para Russel), já ocorrida (para Dumazedier).

Russel preocupava-se com o caráter extenuante do trabalho na medida em que este acabava por tornar o tempo de lazer um tempo de recuperação da força de trabalho, condicionando as atividades à forma passiva. Como a personalidade humana no que tem de mais autêntico é expressão, ou seja, Obra, portanto, atividade criadora , devia-se subordinar a esfera do trabalho à esfera da liberdade,contemplando as pessoas com um tempo do qual disporiam sem nehum constrangimento advindo da esfera do trabalho. Condição para que isto ocorra: diminuição do tempo de trabalho. Para Dumazedier não só já alcançamos as exigências feitas por Russel (muito embora em lugar nenhum tenha havido uma diminuição do tempo de trabalho e quatro horas diárias), como inclusive as ultrapassamos pois, hoje até " as próprias condições do trabalho e do transporte são postas em causa para facilitar o lazer como quadro de florescimento

pessoal[26]".

É que para Dumazedier a " força dinâmica produtora de tempo livre" e a força dinâmica do lazer neste tempo livre " nos levaria a esperar uma crescente expansão do tempo de lazer[27]. Nenhuma palavra sobre a natureza dessas "forças dinâmicas" é dita. A não ser o caráter de " tendências " que no " alvorecer da idade pós industrial ", através do progresso das forças produtivas, da " regressão do controle das instituições sociais de base e a promoção de aspirações novas da pessoa, tende a exercer influência crescente sobre o inteiro modo de vida[28]".

As palavras chaves para a compreensão desse fragmento do texto de Dumazedier e que é, sem dúvida, uma forma resumida do seu raciocínio básico (dizemos raciocínio porque Dumazedier " raciocina ", é silogista) são: regressão do controle, promoção e influência (dos lazeres) sobre o inteiro modo de vida. De um lado há (gratuitamente ? espontaneamente ?) uma regressão do controle das instituições sociais sobre o indivíduo: " a sociedade " deixa de reprimir. De outro lado há uma " promoção", isto é, a sociedade promove novas aspirações. Este movimento que vai da desrepressão até a promoção, modifica o modo de vida por inteiro das pessoas, as relações familiares, sociais, profissionais, etc. Em que consiste esta modificação? Na crescente importância dos lazeres medida pela crescente ocupação de um tempo livre (que por sua vez menos ocupado pelas obrigações religiosas, cuidados domésticos, atividades políticas etc.), ao mesmo tempo em que os próprios indivíduos são mais livres para decidir autonomamente suas próprias necessidades.

Daí essa necessidade de caráter ao mesmo tempo imanente (os lazeres, Dumazedier constata, aumentam por uma dinâmica interna ao sistema) e exterior (a necessidade de planificação) ao sistema dessas forças dinâmicas em jogo. A repetida afirmação de Dumazedier de que a racionalização da moderna sociedade depende da planificação das atividades (lazeres, no caso) que vêm modificando o uso do tempo livre, exprime a necessidade do sistema de se adiantar às tendências de forma a absorvê-las repressivamente, realizando no seu interior valores que só poderiam realizar-se autenticamente com a sua superação.

A liberdade expressa na expressão tempo " livre " é liberdade como reconhecimento da necessidade que, como já vimos, era para Marx a medida da verdadeira riqueza uma vez superada a base estreita da produção capitalista: a realização do indivíduo social como fim e não como meio. O que propõe Dumazedier ? A passa

gem abaixo explicita claramente suas preocupações:

" Tentaremos formular uma nova problemática para tratar desses fatos (o efeito dos lazeres sobre o tempo, o espaço, a cultura vivida em todas as classes sociais, JLF) cuja ignorância ameaça tornar ineficazes os sistemas culturais de intervenção em todos os tipos de sociedades industriais avançadas (grifos nossos[29] ."

As conclusões mais interessantes, no entanto, Dumazedier vai tirar da pesquisa que ele promove nos bares (cafés): " (os cafés) podem favorecer preocupações fúteis ou sérias. Deste ponto de vista, existem grandes diferenças entre o ambiente social e cultural dos diferentes cafés. A legislação e a fiscalização não levam isto absolutamente em conta. Nenhuma política foi esboçada a fim de favorecer os que poderiam cooperar, em ligação com as associações, para o desenvolvimento das atividades esportivas, das atividade ao ar livre, das exigências musicais ou cívicas nas massas urbanas. Não se poderia imaginar critérios de seleção e de apreciação para uma nova legislação orientada pelas necessidades do desenvolvimento social e cultural, em vez de uma regulamentação exclusiva baseada no grau de alcoolização das bebidas vendidas?[30]".

Perplexos, assistiríamos , segundo as conclusões de Dumazedier , a substituição do alvará de funcionamento emitida pelas secretarias de saúde, por um certificado de autorização de funcionamento com rubrica da secretaria de cultura. Os fiscais sanitários cederiam seus lugares às assistentes sociais, professores de educação física e críticos de arte. Não seria difícil de imaginar que em breve, seguindo-se as orientações de Dumazedier e da " sociologia empírica dos lazeres", as mesas e cadeiras dos bares seriam dispostas como as carteiras numa sala de aula e que,enquanto se consome bebidas e salgados, especialistas ministrariam palestras sobre o que é a " boa música", o civismo, etc. E tudo em nome das exigências das " massas urbanas ".

Enquanto bar se constitui como um espaço arranjado à convivência social através do mercado, mediatizando sobremaneira pelo consumo de uma mercadoria as relações sociais, exprimindo essa exigência da sociedade de consumo de preencher a vida social, onde a presença humana se enfraqueceu, pelos objetos, ele não interessa a Dumazedier. Sequer enquanto um local próximo à rua como espaço diluidor dos controles e do autoritarismo vingentes no interior da casa (relações regidas naturalmente pelas hierarquias de sexo e de idade, pelas relações de parantesco), portanto como um lugar onde se vive os imprevistos, as paixões, as aventu -

ras, ele interessa a Dumazedier. Tudo isto deve desaparecer. O bar deve desligar-se simultaneamente de sua função comercial e de sua fraca integração aos sistemas sociais valorativos, para se submeter a esta exigência de planificação de todo espaço urbano e social onde as particularidades, dos sítios e situações devem desaparecer diante das necessidades gerais e tecnicamente motivadas [31].

Enquanto o lazer segue se tornando " o maior devorador de espaço" no seu encalço segue a " edificação ambiciosa, progressiva, planificada de um espaço de lazer, à medida das novas necessidades do Homo Ludens". E Dumazedier sabe que esta é talvez a mais " séria das operações, amais indispensável, se quisermos construir cidades habitáveis para os homens de 1985 (Dumazedier escreve em 1974), nossos (dele: JLF) filhos [32]

Dumazedier é um Quixote da " higienização" do tempo e do espaço que compreendeu que é necessário realizar (enfim?) o individualismo burguês (a pessoa como depositária de direitos e deveres, o indivíduo apetitoso perseguindo sua satisfação e livre contratante) libertando o indivíduo dos vínculos comunitários. Assim é condição prévia para que o lazer se torne possível apra a maioria dos trabalhadores, incluindo entre os trabalhadores fabris já existentes os trabalhadores rurais, que as " atividades da sociedade não (sejam) mais em sua totalidade preenchidas por obrigações rituais impostas pela comunidade" e que, dependendo os lazeres da livre escolha dos indivíduos, se diminua " os determinismos sociais"[33]. Em todo lugar onde o espaço/tempo social se constitui como uma totalidade significativa ligando os indivíduos coletivamente, Dumazedier, cavaleiro da indústria moderna e do moderno estado planificador, vê resquícios de medievalismo, e como é muito fácil ser liberal às custas da idade média, propõe a substituição dessa ordem " irracional " por uma ordem planejada e planificada segundo os imperativos da vida industrial. Nisto tudo ele vê uma " revolução da pessoa "[34]. O trabalho industrial penetra na vida rural dissolvendo a comunidade as normas de coletividade que, por esse mesmo caráter arcáico, exigiam ritualizações que preenchendo o tempo livre, impediam o acesso dos indivíduos ao " lazer ". Quando essa comunidade tende a organizar-se segundo o modo do trabalho industrial, então a vida rural já está penetrada pelos modelos de vida urbana, e entre eles (o que examinaremos mais tarde) a " razão racionalista ". A indústria, e o trabalho industrial, possibilitam finalmente a realização da "Pessoa", emancipando- a das normas da comunidade e permitindo aos indivíduos encontrar nas próprias consciências a certeza de si mesmo e

do mundo que os conduz à autonomia. Tão logo os indivíduos adquirem a razão cartesiana, dedicam-se aos Lazeres e adotam também os modelos da vida urbana, numa evidência imediata: penso, logo tenho lazer. Ou melhor, " existo como pessoa autônoma e depositária de direitos contra a comunidade que me oprime. Tenho portanto direito a promover o desenvolvimento da minha personalidade através dos lazeres". Como o indivíduo, para servir-se da sua razão em tudo, deve emancipar-se da tradição e da autoridade, a organização industrial do trabalho rural que rompe as tradições e derruba as autoridades (familiares, comunais, religiosas, etc.) promove assim a " revolução da pessoa ".

As condições para a " revolução da pessoa " já estão maduras. Os indivíduos emanciparam-se, pelo desenvolvimento do trabalho industrial e dos modelos de vida urbana, das antigas coações fundadas na autoridade e na tradição, e o desenvolvimento das forças produtivas propiciou uma diminuição do tempo de trabalho e, enfim, surge triunfante o homem novo que, juntando-se aos outros dois até agora " promovidos " constituirão a trilogia acabada da integral " pessoa": o homo faber, o sapiens, o ludens.

O uso saudável do tempo ocioso implica numa estipulação, num mandato moral que nada retém da retórica da " autonomia pessoal " com que Dumazedier quer pintar a nova " leisure society". O uso saudável do tempo livre, o tempo livre dedicado às atividades de lazer contraposto a um uso do tempo ocioso não saudável (uso do espaço e do tempo fora da especialização e funcionalização) se funda na coação. Toda esta lógica se funda numa sociologia que estabeleçe as necessidades legítimas que condicionam os espaços e os tempos para os lazeres organizados em contraposição às necessidades " irracionais " que, por sua vez, reapareçem como necessidades que, por seu caráter pulsional ou erótico, são ditas não sudáveis, viciosas, etc...

É necessário impedir que o tempo livre escape ao controle social introduzindo os mediadores sociais treinados na " tradição e autoridade" da " nova sociedade pós-industrial" para gerir o cotidiano, inibindo mais que proibindo a gratificação das necessidades fora dos canais sancionados pela cultura na qual o racionalismo industrial já se extendeu de modo hogemônico, e orientando estas " necessidades " para fins definidos como legítimos. A organização dos lazeres em Dumazedier assume assim uma orientação precisa e pedagógica para criar hábitos de lazer cívicos, virtuosos e morais sobre a vigilância incansável do " sociólogo impírico dos

lazeres."

Não basta diminuir o tempo de trabalho. A realização dos prazeres humanos, os encontros , as comemorações, os afetos, as trocas em sentido amplo, exigem que a vida cotidiana seja modificada de forma a impedir que seja transformada em objeto de uso do valor de troca, de forma a impedir que seja colonizada pela generalização da racionalidade industrial a todos os níveis da existência. Deve-se reconstruir o espaço colonizado, organizado dos lazeres, em teatro espontâneo, terreno de múltiplos jogos e gozos sem regras externas, encontros e abertura às solicitações sempre imprevisíveis da convivência urbana. A multiplicação e a complexificação das trocas promovidas pela vida urbana exige que o tempo de lazer liberte seus momentos das coações do mercado. Isto não pode acontecer sem que a lei do valor de troca seja dominada, sem que se modifiquem as relações que condicionam o lucro.

Diminuir o tempo de trabalho mantendo ao mesmo tempo as relações sociais que condicionam as relações humanas aos imperativos da troca econômica não modificará o caráter alienante dos lazeres organizados. O tempo da criatividade crescerá apenas na medida em que puder ser preenchido por essa mesma burguesia que o emancipará da esfera da necessidade subjugada pela automação e a cibernética, com uma impossibilidade de criar, apenas na medida em que puder estender a heteronomia da esfera da produção até o tempo livre, na medida em que puder estender a moral da escravidão até ao tempo da liberdade.

O caráter reacionário da " sociologia impírica dos Lazeres " reside no fato de conceber obrigatoriamente o tempo livre como consumo passivo, como a possibilidade de ser cada dia mais espectador do sem-sentido estabelecido. O vazio do ócio que substitui a antiga " scholé ", é o vazio da vida na sociedade atual, e não pode ser preenchido no interior desta mesma sociedade. Neste sentido, não existe problema revolucionário do ócio - do vazio a ser preenchido, mas problema do tempo livre , da liberdade no tempo. Problema inclusive do espaço lúdico, que liga novamente a política ao tempo vivido e ao urbanismo.

Desta reflexão poderá nascer um novo pensamento da cidade lúdica que venha contrapor-se à cidade organizada para o lazer , e não construida pela liberdade reconhecida no tempo e se reconhecendo nele. Ao contrário de um prolongamento da lógica-industrial na ordem urbana pela colonização do tempo ocioso, pela organização dos lazeres veríamos nascer um pensamento ambíguo, situado numa região de fronteiras, que ligaria espaço e tempo e pro -

longaria essa síntese numa outra teoria da liberdade. Eis uma tarefa crítica que sem dúvida, não pode desligar-se da análise da vida cotidiana.

NOTAS

01. MORRALL, J.B., Aristóteles. Brasília, Universidade de Brasília, 1981, p. 31.

02. Ver VERNANT,J.P.. As origens do pensamento Grego. São Paulo, Difel, 1981.

03. MORRALL, Op. cit., p. 48

04. Idem, p. 56

05. LEFBVRE, H. " La vida..." op. cit., p. 203.

06. ARENDT, A., A condição humana. Rio,Forense-universitária,1983, p. 43.

07. LEFBVRE,H. op. cit.. p. 38.

08. Idem, p. 67.

09. Idem, p. 105.

10. Idem, p. 67.

11. GORZ,A., " Adeus ... " op. cit., p. 78

12. LEFBVRE, " Critique... " Op. cit., p. 99, Vol II.

13. Idem, p. 87, vol. I

14. VASSE, Denis, Le temp du désir. Paris, Seuil, 1969, pags 97 e segs.

15. GORZ, A., Op. cit., o. 56.

16. BAUDRILLARD, J., op. cit., p. 78.

17. Esta noção foi bem trabalhada por Bataille no seu livro " A parte maldita " (Rio, Imago, 1975) onde o autor se propõe " tornar claro o princípio de uma economia geral, onde a"despesa " (o consumo) das riquezas é, em relação à produção , o objeto primeiro" (p. 49). No sentido que aqui utilizamos o termo, ele designa o tempo " livre " enquanto " objeto de consumo ostentatório". Este sentido do termo foi desenvolvido por Baudrillard a partir de sua leitura da obra de Veblen. (Ver Baudrillard, Crítica da economia política do signo. op. cit., e VEBLEN, T., Teoria da classe ociosa. In : Os pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1980.)

18. DEBORD, G., A sociedade do Espetáculo. Lisboa, Afrodite,1972. p. 47.

19. VEBLEN, T., op. cit., p. 192.

20. BAUDRILLARD, op. cit., p. 67

21. Um homem só, que não vai ao cinema, ao teatro, não assite televisão, não pratica nenhum esporte, não frequenta bares e detesta comprar ; que não presta contas da sua satisfação(nós o vemos sorrindo e feliz), ou aparenta uma felicidade que não tem (é um coitado) ou é louco ou... (afinal terá prazeres secretos?) é perverso!

22. DUMAZEDIER, J., Sociologia empírica do lazer. São Paulo, Perspectiva, 1979, p. 98.

23. Idem, p. 86.

24. Idem, p. 104.

25. RUSSELL, B., O elogio do lazer. São Paulo, companhia editora nacional, 1957, ps. 1 e seguintes.

26. DUMAZEDIER, op. cit., p. 240.

27. Idem, p. 242.

28. Idem, p. 234.

29. Idem, p. 105.

30. Idem, p. 38.

31. LEFBVRE, H., La revolucion Urbana. Madrid, Alianza, 1970, Ver p. 100, 109 e segs.

32. DUMAZEDIER, op. cit., p. 172.

33. Idem, p. 28.

34. Idem, p. 175.

CAPÍTULO III

POR UMA FILOSOFIA DO POSSÍVEL

O resultado a que havia chegado o existencialismo em relação à vida cotidiana, não redundou em crítica, uma vez que a analítica existencial começa efetivamente pela redução que visa aclarar o fenômeno, pela explicitação da estrutura-de-ser do existente como estrutura apriótica do existente. Rompe assim com tudo o que vem da história, pois, a essência da cotidianidade é descoberta como degradação e queda na instrumentalidade, esquecimento encarnado do ser.

O mérido da analítica existencial terá sido talvez o de alcançar uma interrogação e uma meditação sobre a totalidade do cotidiano, a falha a de não ter apontado para uma modificação dessa totalidade, para a possibilidade revolucionária da mudança. O questionamento existencialista sobre o cotidiano acaba exatamente no instante onde começa. O inventário do cotidiano como região onde existimos através de um sujeito indefinido e nunca definível, e que encobre a distinção fundamental entre o Eu e os outros, descamba para um corte solipsista que isola o sujeito do cotidiano e dos outros, condena-o à irracionalidade da eleição de si no ser para-a-morte.

É mérito, como já dissemos, da analítica existencial, o ter ressaltado e tematizado a estrutura de certas situações cotidianas que rompem a totalidade reificada dessa mesma vida no seu cerne, e que culminam na consciência angustiada que reconhece a existência como "deficiente".

Estas situações, no entanto, são casos limites e encerrados nos próprios limites do existencialismo. Quando o sujeito se reencontra com sua existência própria, pessoal, individual e única, separada do restante da vida cotidiana, nada mais há a fazer, uma vez que a angústia se precipita no nada e a política não tem mais lugar. A inautenticidade do modo de ser cotidiano é superada pela possibilidade da autenticidade não como uma extirpação do "a gente", mas como modificação existencial de ser nele, apesar e a partir dele.[1]

A tarefa de Heidegger foi a de elaborar uma analítica da existência humana, porém, concebida apenas como via de acesso para a descoberta do ser. Na medida em que a analítica da existência humana revela um aspecto fundamental de desvio de cada indivíduo do seu projeto essencial em favor das preocupações cotidianas que o distraem e pertubam, confundindo-o com a massa coletiva, a alienação apa-

receria como essa dialética da realização sempre desviada do "tornar-se si mesmo".

Estamos então em plena problemática da "pessoa". Enquanto vivemos no cotidiano não nos encontramos senão num universo de máscaras impessoais, papéis e estereótipos sociais. Enquanto nos refugiamos no "cogito", pela razão, podemos divisar uma verdade comum, ascender a um nós, mas aí não temos senão a consciência do impessoal pois a consciência angustiada é "para-si", e enquanto é consciência da verdade da angústia pode comunicar com o outro nesta verdade, mas, nesse caso, tanto o Eu como o outro se afastam para a essência da angústia: um puro possível, uma região impessoal. A pessoa é antes negada que reconhecida no nós, e a saída de cada existencialista é um pouco sempre a mesma mística solitária, subjetivista e romântica de Kierkegard com inflexões modais.

O que se pode dizer aqui do existencialismo é que ele petrifica o autêntico e o inautêntico, concebe-os como dados uma vez por todas como imutáveis, e neste sentido, hipostasia as fronteiras historicamente móveis entre o ser e o homem.

Mas, como mostra-nos Kosik, a razão cartesiana, que está na base do projeto existencialista, a razão do indivíduo isolado, emancipado, a qual encontra na sua própria consciência a única certeza de si mesmo e do mundo, é ultrapassada na estrutura social como Razão cuja sede não está no homem individual.

> *"A razão é razão do indivíduo, dirá Kosik, mas a razoabilidade da sua razão não consiste em que ela é destituida de postulados, mas é que ela implica postulados razoáveis como postulados da sua própria razoabilidade. Ela não tem portanto, a evidência imediata da razão cartesiana, mas é mediatizada por uma realidade (social) razoavelmente criada e formada."*[2]

Deste modo a razoabilidade da razão existencialista é ele mesma situada e datada historicamente. É uma consequência da absurdidade em que a realidade histórica colocou o indivíduo humano no modo capitalista de produção. O desenvolvimento da divisão do trabalho culmina na distinção entre a vida pessoal e a vida que se subordina ao papel representado pelos indivíduos no interior das relações de produção e no lugar que ocupam na divisão técnica do trabalho. Essas condições sociais que condicionam os indivíduos enquanto agentes, aparecem como condições acidentais de vida, ao contrário da épo

ca feudal onde a posição social mescla-se de tal forma ao indivíduo que aparece como uma qualificação pessoal inseparável de individualidade. A vida pessoal do nobre resolve-se numa referência à origem da sua própria individualidade, a vida pessoal do burguês ou do operário resolve-se por uma referência à situação no interior das relações de classe, que aparecem,no entanto, como acaso. A individualidade como referência à situação social do indivíduo só se explicita na medida em que essa mesma situação social toma a forma de um acidente na vida da "pessoa", na medida em que objetividade e a subjetividade podem se confrontar na vida cotidiana. A pessoa, assim emancipada, volta-se sobre o cotidiano para extirpar essa publicidade que dissolve a individualidade no a "gente". Na sociedade burguesa estamos sempre ameaçados pelo nada visto que ser burguês não é um fato inseparável da minha individualidade mas uma relação social garantida pela posse privada. Do mesmo modo, para o operário, a ameaça de desemprego é o nada na sua forma histórica, concreta. O existencialismo vem nos consolar transformando em destino esse nada:"ser homem é ser para o nada", "ser homem é sustentar-se sobre o nada", etc.[3] São essas as condições históricas reais sobre as quais se assenta a transcedência do projeto do ser, no qual a ausência de razão se transmuta por obra do filósofo em razão suprema da existência. Sob o capitalismo a verdadeira liberdade para a morte, dirá Iran-Duc-Thao, é o único caminho que se oferece ao pequeno burguês ameaçado pela ruína diante do desenvolvimento do monopolismo imperialista como justificação última da existência. Cede pois lugar à pura negação das condições reais da existência na pura subjetividade da decisão resoluta. Uma vez que seu próprio ser social é contingente, só o arbitrário individual pode sustentar o sentido da existência e proteger o indivíduo da massificação.

O problema da cotidianidade repetitiva e instrumentalizada não surge de uma reflexão sobre a essência da cotidianidade como inautenticidade mas da reflexão sobre a realidade que põe essa forma histórica numa perspectiva de superação

O instrumento por exemplo, não é apenas a modalidade do ser, a mundaneidade do mundo e sua categoria correlata, a instrumentalidade; não é também apenas muro que encerra a praxis cotidiana no autêntico, mas o instrumento desenvolve-se e se instrumentaliza no horizonte histórico como indústria, automatização, que apropriados revolucionariamente podem conduzir à liberação do espaço e do tempo para os problemas autenticamente humanos.

O marxismo enraiza assim, de uma vez por todas a existência na

história e o indivíduo na sociedade, e o modelo que traça em sua generalidade é radicalmente diferente do existencialismo. O marxismo "indica apenas uma direção de pesquisas, não de resultados".[4] O compromisso com a história desobriga, de uma vez por todas o marxismo de resultados conclusivos do tipo "... o progresso é uma melhoria, o homem é sempre o mesmo em face de uma situação que varia e a escolha permanece sempre uma escolha em situação".[5]

No sentido marxista, de suas pesquisas, o progresso não é somente uma "melhoria" (para melhor ou para pior) mas é progresso de todo o homem e a diversidade das situações muda o caráter das escolhas e, afinal, o caráter do próprio homem.

O pensamento existencialista exprime a realidade da vontade de viver autenticamente ao mesmo tempo que a realidade histórica na qual essa vontade é formulada, por afirmá-la primeiramente e logo concebê-la no ambiente do individualismo burguês, onde respira, como única forma coerente da autenticidade. Trata-se de fazer aparecer mediante a crítica da vida cotidiana, as raízes históricas da violência contra o homem de tal modo que emerja não um ser violentado pela existência, mas o sujeito revolucionário. Enquanto o existencialismo encontra a condição humana por sob toda qualificação social e anteriormente a esta, o marxismo impõe como condição a realização efetiva da universalidade.

> "Não se trata de modo algum — dirá Chatelet — de negar a finitude, nem de ignorar sua importância. O mundo contemporâneo, mostrando o caráter empírico da existência, o revela claramente; a finitude, como tal, porém não é o elemento determinante da problemática humana atual; só poderá vir a sê-lo no dia em que o homem livre puder pensar seu destino e, não como hoje, empenhar-se em fazer sua história."[6]

Daí que qualquer época só pode ser ultrapassada pela divisão autoritária da negação já que a liberdade mesma só se encontra efetivamente negada, e a vontade revolucionária deve marginalisar aquilo que nega a autenticidade da vida que se quer construir.

Para Heidegger eu, você, os outros, temos como essência o existir, no que somos "DASFIN". Sendo o homem o único ente capacitado a formular a pergunta do sentido da existência isto implica que o homem porta uma pré-compreensão desse sentido que, justamente porque se revela como indagação, é de alguma forma ocultado. Essa ocultação se revela em vários aspectos do cotidiano, ou seja, a instrumentali

dade, a "impessoalidade, preocupação, etc., reunidos no prefixo "DA". O "DA" é a situação. Para que o sentido emerja em sua claresa como sentido do "SEIN" é necessário afastar o eventual e o factício, a situação. O Dasein realça assim a possibilidade de, sobre a finitude vivida de nossa existência, interrogarmos e transcedermos o sentido do mundo, a mundaneidade da existência, em última análise, de ultrapassarmos o Ente (seja ele um privilegiado particular ou em geral) em direção ao Ser.

O existencialismo aponta, deste modo, para uma experiência transcendental na qual a consciência da minha humanidade se dá a si mesma na evidência da angústia. Mas esta inspiração negativa culmina na negação da cotidianidade, e portanto da vida social na qual o Eu perde toda atualidade que lhe dava o sentido inicial de uma pesquisa que, contrapondo a analítica da estrutura da consciência à da estrutura do ser do existente, visava superar o problema claramente idealista de subjetividade constituinte na filosofia de Husserl. Tendo nascido da tematização do ser-aí no domínio transcendental da subjetividade concreta, reportava-se ao final, a uma subjetividade desgarrada e absurda, cumprida na temporalidade do ser-para-a-morte. Primeiramente define-se como uma filosofia instalada no nível da cotidianidade, contrapondo-se à filosifia do Ego Puro e expressando a crise desta. No entanto conserva as características negativas da filosofia tradicional: depreciação do cotidiano (facticidade, instrumentalidade) em proveito dos momentos puros ou trágicos capazes de exemplificar a depuração do sentido do cotidiano na "redução existencial".

Contra essa apreensão Lefbvre e os Situacionistas vão caracterizar a situação como o que funda os possíveis e os impossíveis da praxis na vivência do cotidiano, notadamente aquelas situações onde a vida brota através da glaciação da "sob(re)vida", sejam esses momentos inconscientes ou teorizados, históricos — como uma revolução — ou pessoais, capazes de levantar a consciência reificada do social na opacidade das coisas e do espetáculo, e fazer nascer a vontade revolucionária. A situação assim definida afasta a possibilidade de transcedência do mundo e da história. As interrogações propostas dentro de uma situação qualquer da vida cotidiana referem-se unicamente às perspectivas revolucionárias autênticas que podem embasar, que se abrem ou se fecham a nós na vida cotidiana, uma vez que não há outro solo capaz de sustentar a ação.

Portanto o conceito de situação não exprime a evasão ou a fuga

do cotidiano, mas sua transformação revolucionária que requer um tipo novo de intervenção prático-teórica que una a análise conceitual — uma vez que o próprio conceito de cotidiano não brota da vida cotidiama, mas procede de filosofia que reflexiona sobre o não-filosófico — com o que Lefbvre denomina "experiência socianalítica". A experiência socioanalítica pressupõe "intervir em uma situação real, a vida cotidiana de uma comunidade". Em particular,

> *"a intervenção socioanalítica dissocia no espaço e no tempo as orientações da situação, combinadas como estão com uma realidade falsa; (deste modo) associa experiências que antes lhe eram estranhas, e procede logo por indução e transdução".*[8]

A transdução é o procedimento que permite a construção de um objeto virtual aproximado a partir de dados experimentais. Assim a orientação não se define por uma síntese efetiva, mas por uma convergência, por uma virtualidade que se perfila mas que só se realiza num caso limite. Este limite situa-se no infinito, ou seja a transdução se dirige ao objeto como processo, ou mais exatamente aplica-se aos fenômenos processuais.[9]

A socioanálise intervém na cotidianidade de um grupo descobrindo a situação cotidiana como dependente de e fundada por sua relação com as formas e instituições sociais. Desvelaria as relações entre a ordem próxima e a ordem distante implicadas como estão no cotidiano mas veladas pelas ideologias e práticas reificadas, rea - brindo a via do possível obliterada pelo conformismo que fez com que as massas, mesmo apesar da exploração, continuem vivendo como se esta sociedade resultasse o único contexto no qual é possível viver.

Trata-se de uma espécie de crítica permanente de ação centrada inclusive nos detalhes da vida cotidiana que visa descobrir, mediante a análise teórica e a exploração prática, as coações e alternativas específicas que definem a dialética da impossibilidade-possibilidade em qualquer momento dado.

Em primeiro lugar, uma vez que os processos hierárquicos e burocráticos invadiram toda a vida social, penetrando no seio dos grupos revolucionários e partidos políticos, e, inclusive na experiência individual, solapando a autonomia dos indivíduos e abolindo as fronteiras movediças entre a diferença e a identificação; a socioanálise mostra que estes grupos devem subverter os próprios contextos institucionais de onde surgiram. Deste modo a socioanálise in -

tenciona unificar a linguagem da consciência crítica com a linguagem da ação, o que permitiria a tomada insurrecional da Palavra contra "a linguagem sequestrada"[10], pelos mass-média.

Nos acontecimentos de Maio a manifestação local e singular do desejo de pequenos grupos encontrou ressonância em uma multiplicidade de desejos reprimidos, isolados uns dos outros, esmagados pelas formas dominantes de expressão e de representação.[11] Esses acontecimentos sugerem assim, a título de "ações exemplares", como seria possível levar a cabo esta reconquista da linguagem mediante a restituição do poder de expressão àqueles que dela ficaram privados pelo "sequestro da linguagem".

A concepção de "ações exemplares" se liga desta maneira, pela socioanálise à situação. Tenta abordar o problema da difusão de temas e aspirações revolucionárias em uma sociedade onde o uso manipulativo dos meios de comunicação de massa tende a transformar qualquer ação em acontecimento inserido na grande lógica do "espetáculo" do "show da vida".

Afastar do âmbito da prática da palavra o mito da objetividade será um dos objetivos da "nova teoria revolucionária". A crítica da linguagem dominante, seu 'detournement', converte-se no método permanente da crítica da vida cotidiana.

A objetividade é o mito do qual se serve a imprensa profissional para favorecer os interesses da minoria dirigente à qual serve. Mas uma informação "engagé" não é sinônimo de falsificação deliberada dos fatos, mas procede de uma concepção global da informação como direito à Palavra.

> *"Devido ao fato de que a cada nova interpretação é para as autoridades uma interpretação falsa, tentaamos legitimar a chamada interpretação falsa e denunciar a impostura da interpretação garantida pela estrutura do poder."*[12]

De forma que esta é a única resposta possível à privatização do significado. À medida que a realidade social e política é mistificada pelos paradigmas oficiais, o indivíduo é alijado da esfera pública e deixa de interatuar simbolicamente, por meio da linguage, na esfere política. A comunicação possível no seio da política se torna repressiva à medida que os conceitos, paradigmas e informações pertinentes que são requeridos para compreendê-la, são excluídos da linguagem pública. Trata-se de uma exclusão funcional ao próprio sistema política dado, uma vez que sustenta o modo de dominação ao

reduzir o potencial reflexivo implícito nas dimensões semênticas e sintáticas da linguagem corrente. A restrição dos campos semânticos realizada mediante a eliminação da consciência pública de categorias e associações relacionadas com os símbolos chaves, estabiliza as pré-definições institucionalizadas, e legitima a interpretação dos fatos pelos "canais competentes".[13]

Esta estrutura multifacetada e multiestratificada da comunicação repressiva não se limita a determinar de fora a relação do indivíduo com a sociedade, mas também atua no nível da relação do indivíduo com o vivido imediato, do indivíduo com suas próprias experiências.

> *"No nível individual, qualquer incongruência entre linguagem interno e externo, entre significado interiorizado e exteriorizado, qualquer dissociação dos símbolos utilizados, qualquer incapacidade para interiorizar simbolicamente a própria experiência vital, não só determinará um monólogo distorcido consigo mesmo como também uma comunicação distorcida com os demais. Esta distorção configura a natureza repressiva da comunicação. A característica comum da comunicação repressiva é que o sistema lingüístico interiorizado não permite enunciar com claridade necessidades subjetivamente experimentadas fora da esfera emocional, nem realizar ao máximo o processo de individuação (...) . No nível psíquico, a lingusgem utilizada reprime alguns fragmentos da história vital simbólica do indivíduo e inibe a sua conscientização. No npível de classe, a linguagem empregada incapacita o indivíduo para situar-se na história e na sociedade."* [14]

Não é, no entanto,necessário ir muito longe para detectar os efeitos da instituição repressiva da linguagem no cotidiano. Para explicar o ritmo de nossa existência falamos como um disco avariado: "Tudo bem", "vou indo", "como sempre", "firme e forte". Estes suspiros verbais atestam nossa impotência em qualificar a experiência diária, a expropriação que a colonização do cotidiano promove na esfera da experiência pessoal de nossas vidas.

Posto que estas formas de conduta comunicacional descansam não só na linguagem como também no trabalho e nas relações de poder,deduz-se que, a medida que os esquemas redutores e tipificadores da

linguagem vão configurando as regras mais fundamentais da vida cotidiana, encontram sua expressão social na formação de instituições repressivas.[15]

A noção de situação apoiada pela socioanálise estará na base do projeto de constituição de grupos revolucionários que têm como objetivo a reconstrução da vida cotidiana. Mas a nova "utopia" que constitui o objeto da reconstrução revolucionária da vida cotidiana não é algo que primeiro deva ser imaginado e depois criado; deve ser imaginado e criado ao mesmo tempo. Isto significa que paralelamente às críticas aos vários aspectos modernos de alienação, do fetichismo, da reificação, da amplitude das coações e explorações, seguem práticas organizatórias e formas de intervenção que não possam ser recuperadas pela lógica do sistema.

Se atualmente tudo é recuperável é porque tudo, os bens, o saber, a técnica, a cultura, os homens, as suas relações e aspirações, são produzidos imediatamente como elementos do sistema. Do mesmo modo como na produção econômica já não aparece em nenhuma parte o valor de uso, mas impera a lógica do valor de troca, no processo de socialização da vida cotidiana tudo é igualmente produzido como signo e como valor de troca; os comportamentos não sendo simplesmente recuperados como se os valores "autênticos" fossem "depois" alienados, mistificados, etc., mas sistematicamente induzidos e produzidos como signos e como valor de troca.

É assim que, para exemplificar, há uma indústria da exploração dos "jovens", fonte fecunda de ingressos que inventa uma cultura da juventude e cria verdadeiros gostos culturais: rejeição do mundo adulto e de todo valor tradicional; desejo de mobilidade e mudança, modas variáveis e provocantes, culto à velocidade, etc. A juventude é um mercado onde todo o sistema de valores individuais, toda a religião da espontaneidade, liberdade, criatividade, etc, estão carregados da opção produtivista. Devemos constatar que os primeiros estudos sobre os jovens foram estudos de mercado. Como diz Lefbvre, a juventude foi dotada de uma essência, a "juvenilidade". Ele a descreve assim:

> *"A juvenilidade é sinônimo de gôzo, de plenitude, de realização, porque autoriza o consumo dos signos destas situações. A juventude afirma a alegria de ser jovem, de estar na juventude e pela juventude, a qual existe socialmente em virtude da juvenilidade. Enquanto aos que*

não estão situados na órbita desta juventude, que lhes resta? Simular esta juventude que simula a realização, a plenitude, a graça, o gozo, a totalidade."[16]

Esta estrutura atual da SBCD consiste na otimização manipulada das necessidades que concordam com as necessidades do sistema, ou melhor dizendo, sequer há manipulação ou otimização, ou abolição de diferença entre necessidades primárias e secundárias. Nunca o sistema dá de comer porque comer é uma necessidade do homem, mas uma necessidade da reprodução da força de trabalho e, enquanto os alimentos são também mercadorias, necessidades do processo acumulativo.

Neste sentido somos todos apenas sobreviventes.

Vanegem dirá que o desenvolvimento dos meios técnicos que permitiriam combater eficazmente o sofrimento, o mal-estar, a fadiga de viver, a morte, seriam muito mais "milagrosos" se "em lugar de suprimir a morte suprimissem o suicídio e o desejo de morrer". O uso das técnicas

"diminuiu quantitativamente as possibilidades de sofrimento e de morte mas, ao mesmo tempo, a morte se instala como enfermidade incurável na vida de cada um"[17]

Frente a este quadro surgem novas e ásperas palavras de ordem, radicais e enfáticas. A internacional situacionista proclamará que o que reivindicam, ao exigirem o poder da vida cotidiana contra o poder hierarquizado é "Tudo".[18] Ou Lefbvre: "A técnica a serviço do cotidiano"[19], ou ainda Blanchot:

"O que recusamos não é destituído de valor ou de importância. Precisamente por causa disto, a recusa é necessária. Há uma razão que não mais aceitamos, há uma aparência de sabedoria que nos horroriza, há um apelo de acordo e conciliação a que não mais atenderemos. Ocorreu um rompimento. Fomos reduzidos àquela franqueza que não mais tolera cumplicidade."[20]

Esta nova praxis se caracterizaria por um desenvolvimento téorico-prático que pode ser descrito nos seguintes termos: O Estado atual pretende reduzir as desigualdades mas não faz senão mascará-las, dado o antagonismo irredutível às relações de igualdade jurídica entre direito ao trabalho e à propriedade, entre força de trabalho e

capital. O Estado efetua desta forma, muito mal, o que pretende por sua "ação social", mas ganha em eficácia no trabalho de destruição das diferenças positivas, da lenta erosão das singularidades regionais, sociais, sexuais, existenciais.[21] Para alcançar tal objetivo, diz-nos Donzelot, o Estado funciona "estatisticamente", isto é, como a própria palavra indica em sua etimologia, de acordo com sua ciência, ciência esta que fornece um saber que permite exercer a sua influência homogeneizante, classificando e orientando os indivíduos segundo as necessidades do sistena e não em função das suas próprias aspirações.[22]

Como diz Gorz,

> *"É preciso recusar, igualmente a tendência a fazer com que o Estado assuma a tesponsabilidade integral pelo indivíduo bem como a fazer com que cada indivíduo assuma para si as necessidades inerentes ao funcionamento da sociedade enquanto sistema material. A identificação do indivíduo com o Estado e das exigências do Estado com a felicidade individual são duas faces do totalitarismo".*

O saber/poder, a "Estatística", é a estratégia que permite instrumentalizar o indivíduo em lugar de servir a sua autonomia, de subjugar a esfera da liberdade à esfera da necessidade, como já havia notado Marx, destruindo as diferenças positivas das singularidades. A ordem reina, e para governar, isto é, administrar, tem que homogeneizar, e o faz instrumentalizando e quantificando de forma a socializar tudo o que provém do indivíduo.

Contra isto alerta Gorz:

> *"A esfera de soberania individual não é fundada sobre simples desejos de consumo nem apenas sobre atividades de divertimento e de recreação. É constituída, mais profundamente, por atividades sem fim econômico, com finalidade em si mesma: a comunicação, a dádiva, a criação e o prazer estéticos, a produção e reprodução da vida, a ternura, a realização das capacidades corporais, sensoriais e intelectuais, a criação de valores de uso (objetos ou serviços mútuos) sem valor mercantil e cuja produção mercantil seria impossível por não ter rentabilidade -- em resumo, um conjunto de atividades que, constituindo o próprio estofo da vida, têm, na vida, o direito de ter um lugar não subordinado mas primordial."*[24]

Crítica tanto mais importante quanto o capitalismo e seus arautos, pretendem que o "Estado-de-bem-estar-social" realizaria e manteria a autonomia da "pessoa" (como vimos no caso de Dumazadier) contra a "coletivização" do regime socialista.

"Changer la vie quotidienne" será então afirmar na base a autonomia do indivíduo assim como as diferenças e as singularidades sociais que a regulação central da sociedade pressupõe. O ponto de partida

> *"é a vivência que tem o indivíduo acerca da opressão e fragmentação de experiência que impede a esta última de ser autêntica; passa do descobrimento desta alienação a sua negação mediante um processo que pode ser apropriadamente descrito como politização de si mesmo (grifo do autor), e que aponta a retotalização da experiência individual; e se desenvolve ulteriormente graças ao choque do indivíduo (na sua busca de autenticidade) com a inércia da realidade social opressiva; este reconhecimento das fontes sociais do mal-estar individual leva a um impugnação radical das instituições existentes no nível da vida cotidiana, realizada por pequenos grupos e entidades coletivas, e difundidas mediante sua multiplicação espontânea como centros microsociais de resistência; por último, alcança uma dimensão verdadeiramente social, que una a luta pela criação do novo Eu com a luta para criação de uma nova sociedade, através do despertar de novas necessidades e capacidades de auto-organização, dentro de amplos setores da população, e da tentativa por parte desses grupos de estabelecer novas formas de autoadministração, ou autogestão em todas as esferas da atividade social."*[25]

A "politização de si mesmo" não implica entretanto na afirmativa reacionária de um mundo separado da facticidade da existência e que cada um poderia realizar por si mesmo no seu íntimo, sem transformar de forma alguma o estado de fato. Implica, pelo cotidiano, na denúncia das funções repressivas reclamadas pelas noções de 'mundo interior", de"valores espirituais", que substituem a felicidade como meta existencial pela noção de ordem, dever e disciplina no plano da vida assalariada, e pelo consumo e poupança que têm no plano da vida privada a neta da "satisfação" e da "plenitude" nos objetos e no Ter.

As peripécias individuais não são apenas resíduos aleatórios à margem da ordem. Se conseguimos mostrar que o sistema penetrou na consciência de forma "imanente", as angústias oriundas da vida cotidiana também exprimem interiorizações das metas e dos conflitos sociais, e é possível compreender a totalidade falando de si mesmo. No plano individual já não há mais como prolongar a distinção clássica entre infra e supra-estrutura. A estabilização política do sistema exige uma clivagem que vá mais além da manipulação ideológica do imaginário político. Ela se afirma na incapacidade individual de solidarizar o sofrimento subjetivo com a miséria objetiva. Enquanto que nas sociedades primitivas o mito englobava o individual e o parcial em uma totalidade dominada pelo sagrado, na sociedade secularizada moderna, "cada fragmento erige-se em totalidade."[26]

Assim a tomada de consciência da absurdidade da vida social na sociedade capitalista pode se dar tanto a nível de classe quanto individual, a primeira correspondendo à tomada revolucionária de posição frente a história e a sociedade, a segunda refletindo o drama individual de cada um no mundo. A análise do processo radical de transformação desse mundo absurdo deve respeitar essas duas formas de irrupção da consciência contestadora, pois

> *"a forçada redução de um deles ao outro, ou sua identificação, manifesta-se na esterilidade e na banalidade da resposta que a filosofia pode dar à problemática de um e de outro processo."*[27]

Seria esta a forma prático-teórica de trabalhar as mudanças socio-econômicas que na modernidade deslocaram a referência cardial à classe como sujeiro para a multiplicidade de novas formas políticas autônomas de resistência e militância. Estas novas forças que se orientam não a partir da posição no processo produtivo, mas a partir da vida cotidiana, organizando-se em grupos étnicos, de vizinhança, etc., menos que em sindicatos e partidos, exprimem novas contradições do sistema que será necessário elucidar.

Como alerta Baudrillard, numa nota de pé-de-página, a emergência das necessidades, mesmo formal e subjugada, nunca vai sem perigo para a ordem social — como é o caso da libertação de qualquer força produtiva, como o foi e continua a ser emergência da força de trabalho: dimensão da exploração, ela é também a origem das contradições sociais mais violentas, duma luta de classes."Quem pode dizer que contradições sociais históricas nos revelam a emergência e a ex

ploração desta nova força de produção que são as necessidades?"[28]

Ou como pergunta Guattari:

> *"Que limites encontrarão as classes capitalísticas em seu empreendimento de conversão generalizada de todas as atividades humanas a um equivalente unicamente negociável, a partir de suas redes semióticas?"*[29]

É para a emergência dessas novas condições que implicam novas situações que Lefbvre dirige sua pesquisa, levantando os possíveis e os impossíveis, as novas alienações e desalienações que a ela se atam.

Assim, para o indivíduo "produzido" como consumidor, "realizado" de forma privada como força produtiva, como uso produtivo de suas necessidades, surgem novas possibilidades de politização que é necessário explorar para potencializar ao máximo todas as possibilidades que na SBCD podem levar até sua desconstrução revolucionária.

O indivíduo se apercebe de que sua própria representação para e por ele mesmo, na sociedade burguesa, se contradiz por referência a sistemas que não são nem coerentes nem conciliáveis. De um lado ela o isola, o priva, o atomiza, o separa; e esta representação é falsa: o átomo não tem necessidades, ele é suficiente, sem necessidades, feliz, perfeito. Ou por outro lado o indivíduo se apercebe que qualquer uma das suas atividades, de suas propriedades, de seus impulsos implica uma carência. Esta carência, a necessidade natural, as propriedades essenciais do homem, reunem os membros da sociedade. Estas carências na vida cotidiana cimentam a vida social na sociedade burguesa e constituem o vínculo real, não a vida política.

O auge do individualismo, em nossa época, corresponde simultaneamente ao máximo de desrealização do indivíduo humano. O individualismo opõe através do egoismo e do interesse um indivíduo e outro e aos outros, realizando-o assim em separado da espécie e, por consequência, desrealizando-o.

No entanto, a exteriorização da vida do "indivíduo" — ainda que não apareça na forma imediata de uma exteriorização da vida coletiva, cumprida em união e ao mesmo tempo com outros — é uma exteriorização e confirmação da vida social.

O desenvolvimento do modo de produção capitalista em sociedade burocrática de consumo dirigido e seu conseqüente individualismo, exigiu o desenvolvimento concomitante da manipulação de massa que

visa substituir os processos de seleção próprios do indivíduo pelos objetivos e metas impessoais para alcançar a coincidência entre o indivíduo (seus desejos, necessidades, etc.) e a sociedade.

Ao lado da desintegração das velhas estruturas e dos símbolos tradicionais de legitimação promovida pela extensão das relações capitalistas de produção e esferas cada vez mais amplas da existência, desenvolveu-se novas formas de dominação institucional sobre todos os aspectos da vida cotidiana. Esses novos aspectos e instrumentos da dominação detêm a eficácia muito mais por manipularem e constituirem o comportamento e a consciência dos homens do que por bloqueá-los e reprimi-los.

A concretude da "massificação" já descrita por Heidegger como a hegemonia do cálculo e da manipulação que põe todos os entes sobre o mesmo plano reduzindo-os a qualidades primárias comuns que podem ser abarcados por uma teoria geral cuja significação filosófica é a absorção do ser-aí no "a gente" , no ninguém,no indefinível que prescreve o modo de ser da cotidianidade, se revela assim na análise do modo de produção como tendência interior ao sistema, não como má-fé (Sartre).

Em Sartre é o "papel social", o personagem, a característica de comportamento do Ser-aí que se revela como o modo deste abdicar da sua liberdade, de se reificar. O problema dissolve-se num drama de consciência: somos o que não somos e não somos o que somos.

Mas, antes de perguntar pela estrutura do dasein é necessário, elucidar a "empiria", pois o drama das consciências transcendentes não se resolve senão na angústia e no ser-para-a-morte. Queremos, no entanto, nos situar numa perspectiva marxista, isto é, na perspectiva em que o jogo das consciências serve à razão astuciosa do poder, tal como nos indica Kosik:

> *"Se a passagem da inautenticidade à antenticidade é um processo histórico que se realiza tanto pela humanidade (a classe, a sociedade), como pelo indivíduo, a análise das formas concretas de tal processo deve abranger e respeitar ambos os processos."*[30]

A objeção do filósofo à crítica da vida cotidiana é justamente ter tomado aquilo que o filósofo dispensa, o vivido e o vivido inautêntico, o "se" ou o "ôntico"exterior à ontologia, para atender a esta e desvelar a verdade do ser. Ora, responde Lefbvre, é verdade que crítica da vida cotidiana leva em conta a questão da autentici-

dade, mas à sua maneira. "Em si, a vida cotidiana não é nem autêntica nem inautência. Ela define os tempos e os lugares onde há enfrentamento, onde a autenticidade se verifica e deve mostrar seus títulos".[31]

A compreensão, deste ponto de vista, do comportamento atual das massas, deverá passar necessariamente pela análise de transformação das condições de exploração da forma clássica à forma moderna, que refletem o estágio de desenvolvimento das forças produtivas e o novo arranjo estrutural do sistema com vistas a bloquear o aguçamento das contradições potencializadas, bloqueando a tomada de consciência das possibilidades abertas por esse mesmo desenvolvimento da promoção de uma sociedade nova.

Deste modo o sentido da problemática existencialista não é rejeitado. Apenas (se isto é pouco!) mudamos os seus pontos de aplicação e os operadores para compreender como as pessoas (o "a gente") agem de acordo com metas estabelecidas por uma sociedade cujo desenvolvimento catastrófico, diga-se de passagem, carece de sentido no todo e no que se refere a ordem próxima, a esfera de "realização" da existência individual e pessoal.

Nas quatro últimas décadas assistimos a uma mudança na estrutura da exploração. A estrutura clássica consistia em minimizar as necessidades primárias (alimentos, vestimentas, sexualidade) tanto como as secundárias (tempo livre, esportes, etc.) e em maximizar, em contraste, a exploração (remuneração baixa, largas jornadas de labor, aceleração do ritmo de trabalho, escassez de benefícios sociais, etc.). A estrutura atual consiste na otimização manipuladas das necessidades que concordam com as necessidades do sistema, a abolição da diferença existente entre necessidades primárias e secundárias e, junto com isto, a intensificação da exploração.

> *"Atualmente, dirá Baudrillard, o universal toma a evidência absoluta do concreto: são as necessidades humanas e os bens materiais e culturais que lhe respondem. É o universal do consumo".*[32]

O consumo assenta-se numa ambiguidade: ele faz parecer funcionar como fator de democratização numa sociedade que se diz estratificada.

Esta transformação dos mecanismos de produção e reprodução econômica e da natureza, do grau da hegemonia de classe, foi acompanha

da necessariamente por uma modificação igualmente profunda do contexto psicológico do sistema.

A "liberação" parcial da criança com respeito às restrições impostas pela família ao seu desenvolvimento perde seu sentido na medida que as funções familiares são transferidas para o âmbito de organismos extra-familiares capazes de operar um processo mais rigoroso de socialização repressiva.

A família moderna é uma contradição enquanto célula reprodutora da força de trabalho. Tivemos oportunidade de tratar esse ponto atrás. A importância deste tema, no entanto, para a compreensão da estrutura imposta pela modernidade à vida cotidiana, pede mais algumas observações.

A família atual carece de infra-estrutura econômica: "Possui pouco ou nada para transmitir, nem bens nem, portanto, a ideologia patriarcal mediante a qual se justificavam sua possessão e sua gestão."[33]

A única função remanescente da família é a de célula reprodutora de força de trabalha livre. Mas por não ser uma empresa, isto é, por produzir um produto que não pode ser comercializado pelos produtores, pelo fato deste produto não poder igualmente ser contabilizado como uma inversão privada, passível de capitalização, não pode gozar das vantagens legais inerentes ao comércio.

O modo de produção capitalista depende assim, para sua reprodução, de uma instituição que lhe é estranha mas que tem sido mantida até o presente como a mais comodamente adaptada à tarefa de reproduzir o trabalhador livre. O trabalhador livre é o jovem quando completa a maioridade, quando se liberta da tutela familiar para surgir no mercado de trabalho à disposição de fato e de direito dos empregadores potenciais.

Neste sentido é de interesse do capitalismo diminuir ao máximo as prerrogativas da comunidade sobre seu produto para que esta possa o mais cedo possível, ingressar no mercado de trabalho, no que a luta dos jovens e mulheres para emanciparem-se, e inclusive a luta por creches (por mais progressista que possa ser) vai objetivamente no mesmo sentido do desenvolvimento social do capitalismo:

> *"Se com a família desaparecem os laços de sujeição pessoal, com eles desaparece o trabalhador livre, vale dizer, liberado desses laços, mas dos quais não se liberta totalmente senão para cair na alienação total frente*

ao patrão. Esta perspectiva é a de um surgimento da escravidão... Desta forma poderão dispor da força de trabalho de acordo com as necessidades da produção ... Nesta perspectiva a força de trabalho se converte em verdadeira mercadoria, produzida nas condições capitalistas de produção, o Estado e o empresário capitalistas penetram nos lugares mais íntimos da vida privada."[34]

A destruição necessária dos vínculos afetivos que caracterizam a formação pessoal dos jovens no meio familiar se segue a barbárie da rentabilidade absoluta do caráter e da personalidade. A eliminação deste "espaço livre", vital para o desenvolvimento do indivíduo, significa que essas mudanças no processo e nos organismos de socialização, subverteram a autonomia moral. O indivíduo submeter-se à "moralidade objetiva" no seu realismo o que o nega como juiz autônodo por ele deve ou do que não deve ser. Em resumo, o indivíduo perde a capacidade de desenvolver-se multidimensionamente, torna-se unidimensional através do processo pelo qual o aparato de dominação social lhe infunde, desde fora, o conteúdo do seu Eu.

"Exercer o controle do aparato -- afirma Marcuse -- implica controlar as massas de tal modo que, na realidade, este controle parece provir automaticamente da divisão do trabalho, aparentando ser seu resultado técnico, a justificação racional do funcionamento do aparato que abarca e mantém à sociedade inteira."[35]

Um código técnico substitui o antigo código moral e a dominação aparece como uma qualidade técnico-administrativa, como expressão de uma razão objetiva.

Dentro deste sistema as possibilidades de experiências interpessoais diretas se restringem: a vida se reduz a um espetáculo destinado a promover o lucro, a um circuito de mercadorias. Isto não significa que a experiência seja vicária, mas que se converte em um ato de autoconsumo. Entramos no que nos rodeia como num mundo de signos e nos constituimos por adesão aos signos , como mostrou Lefbvre a respeito da "juvenilidade".

Alguns significantes pertencentes a uma cotidianidade "primordial" (gozo, voluptuosidade, poderio, alegria, etc.) são transportados do seu contexto originário (A festa, à qual já nos referimos anteriormente) através de metalinguagens elaboradas com esta finalida

de (canções, artigos de revistas, publicidade), e relacionados com o consumo de objetos "reais". Transformada em essência a Juvenilidade confisca os signos da Festa e do desejo para reduzi-los ao consumo de objetos reais que responde a necessidades classificadas e isoladas. Dado que já não temos experiências no sentido de "apropriação", tiramos prazer na "pseudidade" do processo de fabricação de imagens.

> *"Por sua própria conta a juventude expressa esta situação, a acentua e a compensa pelos transes e extasis (simulados ou não) do baile. A metalinguagem cumpre assim seu papel até o final: compêndio enciclopédico deste mundo, questão de honra estetizante, reflexo desencantado que se toma por substância e encantamento, perfume de um mundo sem aroma, etc."*[36]

A publicidade não só mercantiliza a linguagem, mas especialmente serve para que a linguagem coopere na transformação dos produtos em mercadorias, ou seja, tudo é produzido como valor de troca e valor de troca signo. Assim como a transição do capitalismo liberal ao capitalismo organizado presenciou a substituição do mercado autoregulador no qual competiam numerosos produtores individuais, do mesmo modo, num desenvolvimento similar na esfera do consumo, a mercadoria individual isolada é incluida dentro do que Lefbvre e os situacionistas denominam "espetáculo"[37], ou seja, um processo de consumo manipulado que complementa a integração e concentração da produção em gigantescas estruturas monopólicas ao fundir todos os atos individuais de consumo em estilos de vida "espetaculares".

Deste modo, o capitalismo moderno não se limita a encobrir, mediante o controle que exerce sobre os meios de comunicação de massas, a absolescência das relações sociais capitalistas e as possibilidades materiais de liberação que estas encerram, criando a aparência de uma contínua renovação através da apresentação de uma série interminável de espetáculos, pseudo-dramas, modas, diversões e inclusive pseudo-religiões difundidas pelos meios de comunicação de massas; também tenta substituir os sistemas culturais tradicionais de tabus, gratificações substitutivas e simulacros de legitimação, que em um tempo justificaram o poder institucional e se desmoronarem como resultado do capitalismo moderno, por uma organização sistemática das aparências que transforma em novas relações objetais e semióticas todos os rituais, pautas e compromissos nos quais os confli -

tos sociais encontravam antes estabilidade. Elementos da cultura popular e burguesa tradicionais, por exemplo, se convertem em matéria prima que permite à indústria da cultura criar novas e lucrativas modas e "manias".

Os processos de consumo espetaculares convertem os objetos mais carentes da atividade cotidiana em elementos de "utiliteria" para este festival universal no qual o valor signo das mercadorias triunfa por completo sobre o valor de uso. Assim os bens de consumo massivo e as vitrines dos negócios, o comércio, e a publicidade, as grandes lojas e as boutiques, os esportes e a política, a arquitetura e programação dos meios de comunicação de massa, as notícias e a forma de apresentação dos artigos se unem formando uma totalidade, um teatro permanente, que domina não só os centros públicos das cidades, mas também os interiores, a vida privada, a vida cotidiana.

> *"A apropriação privativa, diz-nos Vaneigem, implica uma organização da aparência na qual podem dissimularem-se as contradições radicais: é necessário que os servidores se vejam a si mesmos como degradados reflexos do amo, reforçando com isto, mais além do espelho de uma liberdade ilusória, o que incrementa sua submissão e sua passividade: é preciso que o amo se identifique ao servidor mítico e perfeito de um Deus ou de uma transcedência que não é senão a sagrada e abstrata representação da totalidade dos seres e das coisas sobre as que exercem um poder tanto mais real e menos discutido quanto mais se acredita universalmente a virtude de sua renúncia."* [38]

Já em 1960, na "Avant propos" do primeiro volume da "Critique", Lefbvre lamentava-se a respeito da crítica marxista que encontrava na crítica da vida cotidiana apenas um exercício inútil do pensamento, uma crítica ultrapassada da sociedade burguesa, atinente somente à crítica da banalidade. Por conseguinte a crítica da vida cotidiana seria uma crítica banal. Do mesmo modo os socialistas positivistas trataram com desprezo as análises críticas da sociedade contemporânea baseada nos descontentamento das "minorias" (negros, jovens, mulheres, grupos étnicos, etc) e que se exprimia através da literatura e da criação artística de vanguarda, referindo-se ironicamente "à crítica cultural" ou a literatura boemia de "Saint-Germain-des-prés".

Teriam razão se definissem por crítica banal a crítica inciden-

te sobre aspectos da existência para os quais as formas de reprodução do capital não fossem efetivamente determinantes. Mas não é este o caso, e esta tazão tem uma razoabilidade reducionista. Cada vez a lógica da produção e da acumulação não se deixa fixar na na forma lógica do valor de troca, e se nem tudo, hoje como antes, que o capital fixa sobre as coisas em seu movimento é valor de torca, se nem tudo que fixa na abstração e redução das coisas e dos sentimentos ao seu preço são "coisas" — que dá a ilusão (necessária) de que o dinheiro compra tudo, e de que quem tem o dinheiro tudo pode ter, ilusão aliás que desfaz a ânsia do "entesourador" numa contradição desesperante[39] — é porque para o movimento do capital não há mais banalidades: tudo o que puder ser incorporado para revificar o vampiro que se alimenta do sangue esgotados dos vivos, a subjetividade o privado, a prática dos objetos, os lazeres, a sexualidade, são doravantes, para incrementar de alento uma agoniante eternidade vampiresca, produzido segundo a lógica do próprio sistema.

Sistematizar a vida toda até nos seus mínimos detalhes, não para que tudo se torne valor de troca,não para que tudo sirva à realização de mais valia, mas para que nada se oponha ao sistema é a finalidade. O sistema já não se esgota nos seus fins econômicos justamente porque o âmbito econômico já se esgotou, e ele não pode mais cobrir as feridas dilaceradas das contradições em que se assenta. O objetivo é manter-se como sistema, e para isso o capital investe cada vez mais na produção da subjetividade de uma maneira que não é mais a da redução simples dos indivíduos a suportes das relações sociais de produção. Já não se trata de encobrir as relações de exploração, mas de encobrir a si próprio. O capital, para colocar-se como sujeito verdadeiro, deve organizar as aparências de tal modo que para além do que é efetivo nada seja possível. No limite estende suas ações ao todo do social para transformar a todos e a tudo que resiste à sistematização numa anomalia.

O capital reflete-se na vida social para produzi-la como um todo e reduzir tudo e até o passado numa manifestação da sua essência.

Sabemos que é em épocas de crise que as banalidades se dão a conhecer. O gerente "apertado" de uma firma em dificuldades, suprime o "cafezinho", vigia e cuida para que as luzes não fiquem mais tempo acesas do que o "necessário", despde empregados antes contratados por "necessidades", vê, enfim, o objeto de sua gerência como um todo esmiuçado onde cada detalhe apresenta-se, agora, como de uma suprema relevância. Conhecemos o intolerante pela banalidade.

Quem não conhece a banalidade,aprende quando vê um intolerante existindo. É que ele é incapaz de tolerar o que todos tolerariam por ser banal.

Na análise das banalidades, portanto, a crítica da vida cotidiana detecta a crise e a intolerância do próprio capital. De forma um tanto mais complicada é o que Marx dizia a Lassalle em 1851:

> *"O velho Hegel costumava dizer: imediatamente antes que surja algo qualitativamente novo, o antigo estado qualitativo recupera a sua essência originária puramente geral, na sua totalidade simples, ultrapassando e assimilando em si próprio todas as diferenças e particularidades marcadas que abandonara enquanto era viável."*[40]

Esses aspectos banais não só são hoje em dia produzidos segundo a lógica da acumulação como somente podem ser compreendidos como determinações do modo de produção capitalista. Por que são então banais? Ou colocando a pergunta de outra forma: Se são banais que "mão invisível" conduz o capital para ajudá-lo a alcançar um fim -- a colonização do cotidiano, isto é, da "banalidade" -- pelo qual ele não se interessa e nem lhe é relevante?

Há um momento em que o pensamento coincide com a ideologia da banalidade e se torna ele mesmo banal. De certo que qualquer pensamento banal, se não é ideológico, é pelo menos cansativo, mas não é esse o caso. A importância que tem na modernidade a estratégia de colonização da existência através da vida cotidiana, a produção alargada do todo do social para garantir de forma absoluta as condições de reprodução do capital é essencial, e por ser essencial (como todo o essencial no capitalismo) evapora-se no nível das aparências.

Quanto mais a colonização da vida cotidiana é essencial ao capitalismo quanto mais ele investe nesse campo, mais faz a economia de seus próprios gastos. Diz-se às pessoas, "de fato o pensamento é banal, você não precisa pensar, e para provar que estamos dispensando você de uma banalidade, outras pessoas existem que podem pensar por você". O taylorismo não se restringiu à indústria, invade toda prática social, e da mesma forma como se diz: "você não é pago para pensar", diz-se "abrir latas é um ato maçante, por isso criamos, para livrar você do tédio de abrir latas, uma máquina automática".

Transformar a vida toda em ncessidades banais que podem ser preenchidas por um objeto mediante a aquisição (ato banal), proporcionando assim a satisfação e transformar a felicidade em um acúmulo de

satisfações é o cúmulo da banalidade. Mas a coisa não estaciona aí. O ato de consumo é monótono e repetitivo, mas

> *"perde essa monotonia se é representado não somente a partir da contemplação do objeto, nem a partir da destruição do objeto pelo consumo, mas a partir do corpo feminino e do que este evoca."* [41]

Mas esta é, sem dúvida, uma estratégia substitutiva. O ideal de funcionalidade que se mescla a imagens eróticas, posto em lugar da subjetividade autônoma, tem por função ornamentar a funcionalidade realçando seu caráter de simplificação da vida e assim conferir uma dignidade à vida que, supõe-se, ela não possui. A vida cotidiana é digna na medida em que o capital investe nela. Ora, o capiral não investe sobre o banal, mas sobre certos aspectos da vida cotidiana para os banalisar. Há que se distinguir o que é banal do que está banalisado, assim como o que é social do que é socializado. As formas-recipientes da banalização da vida e da socialização ocultam a forma dos conteúdos e possuem assim mesmo uma terceira forma: "a da aparência espetacular". [42]

A teoria de cotidianidade como um caso particular de bloqueio dos possíveis humanos, exige que se liberte o cotidiano das normas e coações a que a estatégia hegemônica de colonização das condições de existência o reduz. Tal colonização do cotidiano o torna uma síntese passiva de atos miméticos que por isso mesmo, ou seja, por se inscreverem numa rede generalizada, num sistema semiótico, sedimentam a estabilidade da ordem. Falido como ordem humana no nível social, o capitalismo triunfa como neurose no plano do indivíduo e como terrorismo na ordem próxima.

A cotidianidade se torna instituição a serviço da produção afastando-se do desejo e da Poiesis que são os modos humanos de apropriação da liberdade e da história que o mundo da mercadoria e a redução ao quantitativo que lhe é concomitante, impedem.

A industrialização do cotidiano não se restringe somente à invasão dos "gadgets", mas também à produção em série de situações homogêneas,centralizando a vida social e a subjugando ao desenvolvimento e a extensão da racionalidade tecno-industrial a todas esferas da existência. A indústria não se contenta em ser uma unidade produtiva, invade toda a prática social. A introdução dos objetos técnicos na vida cotidiana torna cada vez mais visíveis o contraste entre o objeto estético (útil ou inútil) e o objeto técnico, estritamente funcional e utilitário. A dualidade estético/técnico, ou ar

tístico/funcional, até aqui encantonado na vida social, penetrou na familiaridade[43]. Coloca-se então o problema da "adaptação" do objeto ao homem e o conceito de distância funcional que recobre justamente a distância entre o desejo singular e a carência isolada da sua relação simbólica com o sujeito, dissociada de sua história, prevista e planejada como necessidade ligada a uma imagem estereotípica que o indivíduo deve interiorizar. Distância entre a posição de um objeto situado em um espaço de representação ou "semântico funcional" -- onde o objeto industrial é construido a partir de matrizes que lhe conferem a inteligibilidade da sua inscrição codificada num ponto no mesmo espaço, ou ainda não integrada a esse espaço — e o indivíduo singular. A publicidade vem para eliminar essa distância solapando nos indivíduos tudo o que puder colocar em cheque a significação funcional matrizada e codificada, e endereçando o sujeito ao objeto.

A instituição se define assim por uma tensão entre forma e conteúdo, distância entre o indivíduo punctual e o espaço da representação ou no espaço da representação. Quanto mais a instituição se deixa afastar do conteúdo no seu sentido de apropriação da forma, mais assume existência autônoma na forma de segunda natureza, e tanto mais paralisa o desenvolvimento do conteúdo (praxis, significado) impedindo-o de entrar e fazer sua história. Pelo contrário, quando coincide em sua base com o desejo, torna-se Obra, poiesis, sustenta essa atividade, organiza-a e a reflete.

A instituição autônoma é aquela que organiza a atividade contra a capacidade de gerar obras que está na raiz do projeto humano. Ela reifica a praxis ao tomar a própria organização como fim em si mesma. Torna-se Meta-instituição, discurso e prática burocrática que visa eliminar a apropriação da obra produzida pela atividade (trabalho mas também jogo, gozo, felicidade) interpondo entre o produto e seu uso uma série de constrições. Um exemplo disto é o urbanismo que sanciona certas práticas nascidas do urbano através da dominação do espaço por uma organização centralizadora, visando desviar a tendência do urbano à centralidade e impedindo o afluxo de práticas que vão até às exigências de apropriação do espaço urbano pelos seus habitantes.[44]

Na sociedade atual a organização se enxerta sobre o cotidiano transformando-o em instituição repressiva a impedir a apropriação "espontânea" pelo homem social de sua própria natureza, de seu desejo, de sua fruição, transformando a atividade de representação cósmica e do mundo em um sistema fechado de regras e ritos laicizados, a busca da felicidade em necessidade de satisfação e saturação das

satisfações, a fruição da existência individual — não livre dos acasos e contingências, escolha e responsabilidades que fazem o "drama" do vivido — em conformismo e passividade ao espetáculo organizado da "sob(re)vida". Sob os fins aparentes (a cultura, o bem-estar, a sociedade harmoniosa) os meios aparentes (o consumo, a produção para o lucro, a organização) se dissimulam enquanto verdadeiras finalidades que são. Através da organização da cotidianidade a sociedade burocrática de consumo dirigido retém o cotidiano no nível da subordinação aos seus imperativos de rentabilidade:

> *"O consumo programado, a publicidade, a comercialização dos lazeres, as coações, pesam sobre a vida privada, os mass-média decupam e dispõe a cotidianidade de maneira a mantê-la na pobreza, na servidão que convêm aos poderes econômicos e políticos."*[45]

A cotidianidade define-se assim por um conjunto de coações e de persuasões que a detêm e a mantêm como resultado de uma estratégia geral de poder.

É justamente, no entanto, a banalização da vida de todo o dia, a morte das ilusões sacralizadas e dessacralizadas que a faz vir à tona em nossas preocupações. Mas devemos recusar qualquer conversão da cotidianidade à clivagem dos níveis ônticos e ontológicos sem que uma nova teoria dos possíveis e das virtualidades, da praxis humana, possa repor em novas bases e dialética humana da emancipação. Devemos, por enquanto, recusar à clivagem autêntica/inautêntica, existência desatenta e reflexão angustiada. Por detrás da armadura, da couraça de caráter, do personagem, de "moralidade cotidiana que exclui a angústia ética", não encontramos a face desalienada do homem, mas a ferida e os ressentimentos que esses subterfúgios da vontade de viver sem reservas permitem ao mesmo tempo esconder e preservar intacta. É a alegria, a festa, o dionisíaco, Eros, a fonte de toda vontade radical e efetiva de subversão e as únicas forças capazes de levar a diante, na história, o projeto de uma vida nova. A possibilidade da revolução reside nas forças que se acumulam por sob os ressentimentos impostos ao prazer de viver e que suscitam o prazer de viver sem reservas[46] unidas à lógica da história.

A invenção de substitutos para a realização autêntica da subjetividade não pode mais dissimular que o enriquecimento da vida exige, sem evasivas, a análise da nova pobreza que nasce da pauperização da existência e o aperfeiçoamento das armas antigas da recusa.

O capitalismo burocrático logrou explicitar a evidência e a verdade da alienação. Hoje ela está ao alcance de todos de forma trivial, na medida mesma em que "ao atenuar a miséria, a mediocridade da existência cotidiana se extendeu como uma mancha de azeite."[47]

As coações tornaram-se menos ocultas, mais grosseiras, menos poderosas, mais numerosas. A docilidade já não emana de uma magia clerical, resulta de uma multidão de pequenas hipnoses: informação, cultura, urbanismo, publicidade, sugestões condicionantes. A economia da vida cotidiana é fundada na troca permanente de humilhações e de atitudes agressivas onde quanto mais o homem é objeto mais ele é social, na medida que à falta de vínculos sociais autênticos, cria-se um vazio e uma distência entre os indivíduos e entre os indivíduos e o vivido, que os objetos vêm preencher. Na obrigação de produzit e de rentabilizar a si mesmo, suas pulsões, seus desejos, os indivíduos alienam a paixão de criar e caem sob o primado da troca em detrimento do dom, a cibernetização, o reino do quantitativo.

O cotidiano é o jogo permanente onde as coações, a perspectiva do poder, cria sempre o seu contrário que, prolongado, pode fazer nascer a inversão da perspectiva. Trata-se, até certo ponto, de fazer nascer, no cotidiano, um aplenitude presente/ausente nele, mas nele e por ele, de uma maiêutica."[48]

Na medida em que nem a ciência nem a filosofia podem eliminar da vida cotidiana um futuro que permanece fundamentalmente opaco e que não pode ser esgotado plenamente pela inteligência, é então essencial assegurar-se o seu controle por outras diligências que empregam a eficácia do rito. A racionalização e o planejamento da vida cotidiana utiliza das religiões apenas os ritos, a ritualização como forma, técnica de integração.

A dessacralização promovida pelas ciências do domínio da "origem" deixa como resíduo a incerteza quanto ao futuro e uma inquietação quanto ao desespero das tragédias do presente e da miséria da vida cotidiana, que só uma escatologia mística pode aplacar. Por um lado o sagrado é desprezado, por outro, invocado, mas não mais como um mundo próximo da vida profana, mas cada vez mais longíquo e mais geral, e por isso mesmo mais ritual.

> *"Quanto mais a racionalidade se torna técnica, seu poder de reflexão se esvazia... São então os conteúdos efêmeros que despertam interrogações não resolvidas".*[49]

A racionalização instaura ela mesma o irracional (o resto, o que

não pode ser previsto, planejado , organisado) e lhe confere um caráter negativo. Só a ordem ritualística da magia e da religião pode exorcizar desistoricizando-o, esse irracional que não pode(ainda) ser integrado à racionalidade técnica.

> *"E dado que o ritual pressupõe uma repetição, esta age como mecanismo de desistoricização: o desconhecido, o persecutório, é um acontecimento previsto (e por isso anulado) na ordem mágica e religiosa da repetição."*[50]

Ante a todas essas questões em relação às quais permanecemos ingenuamente filosóficos, o homem cotidiano se encontra perdido,atrapalhado, atado com mil nós, enfrentado por minúsculas coações.

> *"O racional passa por normal, segundo as normas de uma sociedade suficientemente organizada para que o "quid pro quo" se instale. O normal se converte em habitual e o habitual se donfunde com o natural, que por sua vez se identifica assim com o racional. Nesta lógica aparente (e forçada) as contradições se desvanecem: real e racional se identificam, realidade e ideal se misturam, saber e ideologia se confundem."*[51]

A certeza que busca o filósofo, nada tem em comum com a segurança que busca o homem imerso no cotidiano, pois enquanto a aventura filosófica só acarreta perigos espirituais, o homem no cotidiano arrisca sobreviver ou existir autenticamente. Pois bem ou mal, onde se perde ou se ganha, onde se vive ou se vive plenamente, onde se goza ou se sofre, é no cotidiano.

O desenvolvimento formal do pensamento deve colocar a todo instante, portanto, o conteúdo desenvolvido (representação) e posto por seu próprio movimento, tratando de vivificar o conceito pela descoberta de uma matéria inerente a ele. O estudo da vida cotidiana oferece esse terreno de encontro entre o possível e o real, uma vez que é na vida cotidiana que se manifesta o conflito entre o racional e irracional na nossa sociedade.

> *"Determina assim o alugar onde se formulam os problemas da produção em sentido amplo: a forma pela qual é produzida a existência social dos seres humanos, com as*

transições da escassez à abundância e do precioso ao depreciado. Esta análise crítica seria um estudo das coações, dos determinismos parciais. Aspira a dar a volta a este mundo no qual os determinismos e pressões se consideram racionais quando o sentido e a meta da Razão foram sempre dominar os determinismos. Liberar as virtualidades do cotidiano não supõe restabelecer os direitos da apropriação, este traço característico da atividade criadora graças ao qual o que procede da natureza e da necessidade se transforma em bora, em bem, para e pela atividade humana, em liberdade."[52]

A crítica da vida cotidiana deve assim descrever e analisar o cotidiano a partir da filosofia, sua miséria e sua riqueza. O que implica o projeto revolucionário de uma liberação que arranque do cotidiano a atividade criadora inerente, a obra acabada. Mais que explorar o ser, convém à filosofia explorar o possível e o impossível da sua própria realidade, pois a filosofia que se pretende superior à vida cotidiana acaba por descobrir-se distanciada e ausente, separada. Ao tentar descobrir o enigma do real, acaba por diagnosticar sua própria falta de realidade.

No entanto é apenas da filosofia que podemos pedir a própria superação e só a realização da filosofia, — o que não deixa de implicar seu ultrapassamento — concorda com o projeto de subversão das coações no cotidiano. Ela é pois o ponto de partida crítico, uma vez que o conceito de cotidiano não pode vir dele mesmo. Como afirma Lefbvre:

"partimos da filosofia, de sua linguagem, de seus conceitos mais elaborados, mas distanciando-os das sistematizações especulativas para confrontá-los com o mundo não-filosófico, tentanto superar simultaneamente a alienação do filósofo e a do não filósofo, privado de claridade conceitual, cego e às tontas, encerrado em uma existência estreitamente limitado. O conceito de cotidianidade procede da filosofia e não pode ser entendido sem ela. Designa o não-filosófico para e pela filosofia. Mas o pensamento só pode tomá-lo em consideração através de uma crítica da filosofia. O conceito de cotidiano, não o reflete... expressa sua transformação

contemplada como possível. Tão pouco procede da filosofia isolada, mas daquela que reflexiona sobre o não filosófico, o que sem dúvida constitui a sua superação."[53]

Alguém disse, já não me lembro mais onde, que a filosofia só se completa designada aquilo que a ultrapassa e a excede. Do mesmo modo o cotidiano só se realiza quando ultrapassa a cotidianidade que cerra os seus possíveis, suas virtualidades.

N O T A S

[1]HEIDEGGER, M., Todos nós... ninguém (capítulo de Ser e Tempo: ser-no-mundo como ser-com e ser-si-mesmo). São Paulo, Moraes, 1981,p. 56.

[2]KOSIK, K., Dialética do concreto. Op. cit., pp. 90-1.

[3]Ver SARTRE, Jean-Paul, El ser y la nada. Buenos Aires, Losada,1981.

[4]CHATELET, F., op. cit., p. 302.

[5]LUKÁCS, G., Existencialismo ou marxismo? São Paulo. Ciências Humanas, 1979, p. 192.

[6]CHATELET, F., Logos e Praxis. Rio, Paz e Terra, 1972, p. 307.

[7]"Internacional situacionista". Movimento radical de esquerda, fundado por Raul VANEIGEM, Guy DEBORD e outros em ESTRASBURG em 1960 e dissolvido após 1968. Veja-se Bibliografia no final.

[8]LEFBVRE, H., "La vida...", op. cit., p. 188.

[9]Cf. LEFBVRE, O direito a cidade. op. cit.,

[10]VANEIGEM, R., Trivialidades de base. Barcelona, Anagrama, 1976, p. 11.

[11]Cf. GUATTARI, F., Revolução molecular: pulsasões políticas do desejo. Op. cit., p. 177.

[12]BROWN, B., Marx, Freud y la critica de vida cotidiana. Op. cit., p. 160.

[13]Idem, p. 120.

[14] Idem, p. 72.

[15] Sem dúvida nenhuma os meios de comunicação de massas configuram uma dessas instituições que regulam os discursos e o linguajar cotidianos através de um "medium". Esta "mediunidade" é o que todos somos enquanto receptáculos do sistema autonomizado e regido por um código gerado externamente às relações vividas. Por isso Barthes (Aula, São Paulo, Cultrix, 1985) pode dizer da língua que esta não é boa nem ruim, nem reacionária, nem progressista, mas simplesmente facista (p. 14). Contra Barthes se opõe Giannotti, ao dizer que o "sofrego escritor" assim o pode afirmar porque "de fato, o lado semântico da fala está perdendo seus parâmetros (Filosofia Miúda, São Paulo, Brasiliense, 1985, p. 31)". É importante notar, em primeiro lugar, que Barthes não se refere a língua, mas à língua como "desempenho de toda linguagem (p. 15)", à língua reduzida ao "poder implacável de constatação (idem)" que é, no entanto, preciso "dobrar". Ora, é exatamente por seu poder de constatação que a língua se põe como objetividade, como poder que é o da própria estrutura dos veículos comuns de linguagem dos meios de comunicação, uma vez que, por exemplo, o que é televisionado difunde-se como universalidade abstrata: a opinião pública.

Esta camada depositada de sentidos, a opinião pública, é a rede que apreende e que dissolve a possibilidade da Palavra numa circularidade objetiva onde ninguém fala, sendo no entanto, falado.

Portanto, é contra essa língua que se toma como desempenho natural de toda linguagem que Barthes se insurge para recuperar o poder da Palavra. A transgressão e a subversão propostas por ele não implicam na negação da linguagem enquanto material significante, mas sua recuperação como palavra viva, como material de troca e significação, como liberdade de palavra. "Esta liberdade é um luxo, escreve Barthes, que toda sociedade deveria proporcionar a seus cidadãos: tantas linguagens quantos desejos houver: proposta utópica pelo fato de que nenhuma sociedade está ainda pronta para admitir que há vários desejos (p. 25)".

Na qualidade Giannotti se preocupa em garantir as bases que possam conter as formas fundamentais da sociabilidade. No caso da linguagem a recusa do seu autoritarismo se confundiria com a recusa da legalidade que subverteria qualquer projeto de sociabilidade. Mas justamente a crítica da linguagem cotidiana e da língua massificada implica em "jogar com as referências das palavras e praticar o exercício contínuo da invenção", pois sabe-se que a linguagem não é um

instrumento dócil e transparente que simplesmente utilizaríamos. Por sob os signos nem sempre é possível encontrar "um processo de medida" isento em relação ao sistema dos poderes. Só reconhecendo na língua um sistema subjacente de transcrição da linguagem num código funcional a integração repressiva da sociabilidade, poderemos articular uma contra-estratégia libertadora. Assim o que se recusa é a língua trabalhada pelo poder, a transformação dos sujeitos em receptáculos mediunicos de um discurso pré-codificado.

O "atentado contra a linguagem" não é um novo espectro que ronda e ameaça a sociabilidade, não se dirige contra a possibilidade da legalidade, mas reinvidica a Palavra direta como forma de estabelecer as tramas de reciprocidade capazes de revivificar a sociabilidade e resgatar a "linguagem seqüestrada", cujo produto, na ordem das comunicações cotidianas manipuladas é a sociabilidade gregária.

16 LEFBVRE, op. cit., p. 208.

17 VANEIGEM, R., op. cit., p. 10.

18 Idem, p. 13.

19 LEFBVRE, H., "Critique..." , vol. I, p. 102.

20 Cit. in MARCUSE, H., Ideologia da sociedade industrial. Rio, Zahar, 1982, p. 234.

21 Ver LEFBVRE, H., Le manifeste diferencialiste. Paris, Minuit, 1971.

22 DONZELOT, J., L'invention du social - Essai sur le déclin des passions politiques. Paris, Fayard, 1984, p. 148.

23 GORZ, A., Adeus ao proletariado. Op. cit., p. 147.

24 Idem, p. 100.

25 BROWN, B., op. cit., p. 161.

26 VANEIGEM, R., op. cit., p. 32.

[27]KOSIK, K., op. cit., p. 77.

[28]BAUDRILLARD, J., Critica da economia política do signo. op. cit., p. 103.

[29]GUATTARI, F., op. cit., p. 207.

[30]KOSIK, K., op. cit., p. 77.

[31]LEFBVRE, H., "Critique...", Voo. I, p. 34.

[32]BAUDRILLARD, J., op. citu. p. 49.

[33]MEILLASSOUX, Claude, Mujeres, graneros y capitales. Ciudad del Mexico, Siglo Veitiuno, 1978, p. 199.

[34]Idem, p. 203.

[35]BROWN, B., op. cit., p. 135.

[36]LEFBVRE, H., "La vida...", op. cit., p. 208.

[37]Veja-se, LEFBVRE, "Critique...", Vol. II, p.307; e DEBORD, G., cit in Brown (op. cit.) p. 141.

[38]..... op. cit., p. 42.

[39]"O desejo do entesourador é por natureza insaciável. Do ponto de vista da qualidade ou da forma, o dinheiro não conhece fronteiras: é o representante universal da riqueza material, pois conversível em qualquer mercadoria. Mas qualquer porção real de dinheiro é quantitativamente limitada, sendo meio de compra de eficácia restrita. Essa contradição entre a limitação quantitativa e o aspecto qualitativo sem limites impulsiona permanentemente o entesourador para o trabalho de sísifo da acumulação." MARX, K., O capital (crítica da economia política). Rio, Civilização Brasileira, 1980, Livro I,vol. 1, p. 147.

[40] LUKÁCS, G., História e consciência de classe. Op. cit., p. 230.

[41] LEFBVRE, H., op. cit., p. 211.

[42] VANEIGEM, R., op. cit., p. 33.

[43] VEr LEFBVRE, "Critique...", Vol. II, p. 79.

[44] Ver LEFBVRE, O direito a cidade, op. cit.

[45] Idem, p. 180.

[46] Ver VANEIGEM, op. cit.

[47] Idem, p. 07.

[48] LEFBVRE, H., "La vida...", op. cit., p. 28.

[49] BETTANINI, T., Espaço e ciências humanas. Rio, Paz e Terra, 1982, p. 139.

[50] Idem, p. 95.

[51] LEFBVRE, H., op. cit., p. 61.

[52] Idem, p. 35.

[53] Idem, p. 23.

CONCLUSÃO

A compreensão marxista contemporânea de dialética, enfatiza a descoberta dos aspectos ocultos, mas reais, da vida social, como um dos seus objetivos principais. Estes aspectos, que estão além do alcance da verificação empírica nos fornecem o contexto em que experimentamos empiricamente a sociedade. Assim a mais-valia, não verificável empiricamente, nos fornece o contexto essencial da experiência do trabalho assalariado, pois, o vivido do trabalho não nos dá por si só um saber sobre a realidade. Mas esta passagem do nível empírico aos seus bastidores de legitimidade, tarefa que define a própria busca da totalidade concreta através dos diversos níveis sociais de mediação, implica na ultrapassagem ao mesmo tempo tanto das limitações psicológicas do sujeito como das particularidades do objeto. No primeiro caso o conceito de proletariado como sujeito, através de sua expressão consciente (consciência de classe) cumpre a função de despsicologizar o sujeito histórico. No segundo caso, cabe à referência a totalidade, o trabalho de posição do universal. A despsicologização da história ataca em duas frentes: contra as abstrações idealistas põe a vida como sujeito, através da mediação do processo de trabalho e contra o materialismo, dialetiza a sensibilidade. Assim a totalização dialética nos conduz a um objeto sinteticamente enfeixado em suas determinações concretas que, em sua universalidade, exige uma abrangência que não pode ser obtida através das limitações de perspectivas inerentes às consciências "psicológicas". No entanto, tais exigências não devem culminar em nenhuma espécie de transcendência. O ponto de partida requerido pela composição da totalidade deve ser interior a ela mesma e posto pelo seu próprio desenvolvimento. Quer dizer, o sujeito capaz de conhecer a totalidade é um momento necessário do seu próprio devir. Conhecer não é apenas interpretar, é modificar. De modo que só pode "modificar" a realidade, a força que a edifica. Eis a gênese do conceito de proletariado e da consciência de classe como depositária epistemológica da verdade, como examinamos nos capítulos 1.1. e 2.4.

A despsicologização do sujeito do conhecimento que se obtém como garantia da epistheme, corre paralela à despsicologização dos sujeitos concretos. Isto se deve ao fato de que a ultrapassagem

do nível fenomênico implica simultaneamente a descaracterização imediata da consciência superficial, que lhe é correlata, como consciência ilusória, empírica, do contexto real. De modo que o que é vivido no cotidiano efetuar-se das atividades sociais como imediatidade, revela-se na verdade, fruto de mediações complexas entre a estrutura e seu reflexo na consciência dos homens. A elucidação desse jogo complicado nos remete à estrutura do todo do real como forma de alcançar a inteligibilidade das regiões particulares e derivadas. Uma vez cumprida esta redução, a prática cotidiana dos homens, confrontada com as representações que a justificam e lhes servem de guias, revela uma defasagem, uma insuficiência de princípio cuja viscosidade ideológica é justamente uma estratégia de poder, um recurso para a dominação. Assim concebida esta situação pareceria fadada a perpetuar-se, não fosse a complexificação do quadro pela noção de contradição, cuja contrapartida fenomênica é a luta de classes movida pelo antagonismo dos interesses entre os proprietários dos meios de produção e os trabalhadores. A contradição é uma determinação real, essêncial da realidade, que embora se manifeste como antagonismo de interesses no nível fenomênico, tem um caráter objetivo, e esta só pode suprimir-se efetivamente se se suprime estas condições objetivas.

Os trabalhadores podem lutar contra a corrosão dos salários reais pela inflação, por exemplo, mas trata-se de uma luta vã se não se reconsidera em função do seu fundamento concreto, isto é, a propriedade privada. Caso contrário, permanecendo inalteradas as condições reais, qualquer luta não passará de espuma na superfície do fenômeno, condenando-se a classe operária a uma luta sem fim pela sobrevivência ou por melhorias graduais nas condições de vida.

A eternização dessa situação será inevitável se a classe operária não ascende à consciência de classe, vale dizer, se não ultrapassar a realidade imediata do antagonismo dos interesses e não atinge com sua prática política o cerne contraditório da realidade social.

Mas qual a garantia de que a classe operária chegará a organizar-se em partido revolucionário ciente das tarefas essenciais

exigidas para a superação das contradições fundamentais do sistema? Evidentemente o marxismo não teria que, obrigatoriamente, fornecer tal solução, ou garantia. Uma teoria cumpre seu papel quando coloca bem os problemas que tomou por tema, quer dizer, quando nos dá um quadro íntegro de suas premissas e uma visão clara de suas implicações. Mas o marxismo não é uma teoria qualquer. É a teoria de uma prática determinada, da prática do proletariado. Teoria da história que pretende não só colocar os problemas mas cooperar na solução concreta, o que significa a supressão e a realização da filosofia onde estes problemas recebem formulação teórica. O marxismo não pretende ser apenas a expressão pensada da realidade social, mas sua expressão pensada a partir de um certo ponto de vista interior a esta mesma sociedade. Portanto, os problemas pensados pelo marxismo alinham-se imediatamente ao lado da prática de suas soluções.

Não é a contradição o motor da história, mas a luta de classes, porque são os homens que a fazem, não o movimento do conceito. Por conseguinte, a necessidade da revolução não pode ser estabelecida nem garantida por nenhuma forma de astúcia. Mas, se é verdade que há exploração de classe e oposição antagônica de interesses entre proletarios e burgueses, é também verdade que o proletariado pode fixar-se nesta oposição objetiva sem desenvolver nenhuma capacidade de resistência. De qualquer modo, se queremos evitar a alternativa que consiste na justificação da ação pedagógica da vanguarda de classe como única forma de garantir a passagem da classe "em-si" a classe "para-si", devemos afirmar então que só a partir da luta cotidiana das classes é que pode surgir a vontade revolucionária. Isto implica em que o nível fenomênico não pode ser concebido ontologicamente como mera aparência. Uma classe só "aprende" por sua própria experiência histórica, e se bem que a teoria pode significar a ampliação do horizonte dessa experiência, no entanto, só cumpre sua vocação revolucionária se se transmuta nela, se nela se encarna como o conceito de bisturi a esta cirurgia efetiva. A teoria marxista não pode assim, dispensar a experiência humana no marco da vida cotidiana sem que imediatamente recaia na especulação. Pois ela é justamente a teorização não só do contexto real da vida mas da vida que os homens vivem "em condições determinadas".

De modo que a contradição não é um dado objetivo.Na experiência cotidiana do sofrimento ela encontra seu fundamento sensível, insere-se na existência humana como uma sua determinação essencial e uma motivação precisa para a luta. A crítica da vida cotidiana retoma, por isso, os conceitos marixistas clássicoa na trama vivida dos fenômenos sociais como significações no horizonte da existência, desmistificando assim a gênese tanscendental da vontade política.

A pretensão de reduzir o comportamento dos homens à significação objetiva, esquece que a significação da teoria da objetividade não é ela mesma objetiva, e que, portanto, a medida do seu sentido não é seu acabamento lógico-formal, mas o caráter das adesões que suscita e que constituem seu prolongamento no mundo que quer transformar. Uma teoria que pretende se colocar ao lado das forças efetivas da história não pode colocar a história como independente da experiência que os homens tem dela, pois ou bem uma efetividade é uma experiência ou nada é.

De fato, a contradição não é um dado objetivo. Ela só se converte em motor da mudança histórica se pode expressar-se subjetivamente na consciência de classe e nas lutas cotidianas. O que exige a constatação de que a realidade essencial só se torna motivo para a ação se é apropriada e interiorizada. Enquanto que numa sociedade assentada sobre contradições a luta de classes é possível em toda parte, só existe efetivamente onde é vivida. As preocupações cotidianas onde as massas experimentam de maneira ambígua a natureza repressiva das relações sociais, não são somente um aspecto irrelevante da praxis, mas expressam os vínculos essenciais do vivido com suas próprias condições e não podem dissiparem-se com o saneamento do conteúdo da Praxis.

Deste modo, a Praxis não pode ser reduzida à atividade de dominação da natureza, nem ao seu conteúdo econômico, pois a configuração histórica do homem expressa-se também no jogo, na linguagem, na imaginação. De modo que se a passagem do "em-si" ao "para-si" da classe é uma interiorização da necessidade, é verdade também que esta interiorização só é possível pela experiência.Assim, o vivido, condição de toda experiência, é irredutível.E qualquer tentativa de emancipar a economia política do sistema fenomenológico original onde precisamente se forma a superfície de contato dos homens com o ser é imediatamente adaptação burocrática da estratégia política. Considerar, por exemplo, as condi-

ções do exercício da realização essencial dos indivíduos como dadas com a racionalização da economia e a extinção do regime assalariado, é uma mistificação. A revolução não é uma revolução da economia, mas das possibilidades da vida. Portanto, as reformas econômicas são apenas pressupostos históricos das condições em que as soluções dos problemas da vida cotidiana poderão ser exercidas livremente, não a solução.

A exigência de totalizar a Praxis, implica em reconsiderá-la em termos que vão além da necessidade pura e simples; em termos de invenção. Ora,se a atividade revolucionária seria incompreensível sem um contato da consciência dos agentes com a necessidade, também o seria sem que esta necessidade se transcendesse em projeto. Sabemos bem que a proibição não se introjeta simplesmente na consciência dos sujeitos. A passagem da natureza a cultura é uma ruptura com o"real" que faz emergir o homem em pleno centro da ordem simbólica, possibilitando assim que seu comportamento se oriente em direção ao possível e ao que é virtual, alimentado pelo imaginário. É esta a condição de possibilidade de negatividade como ingrediente essencial à praxis.

Descobre-se a dimensão falha da noção redutiva de praxis que só retém do trabalho aquilo que pode ser imediatamente recortado na fisionomia econômica das sociedades, quando transforma a ação humana em pulsão da necessidade. Como tal a própria consciência dos agentes reduz-se à primazia do que chamamos discernimento econômico, ou melhor uma inteligência da sobrevivência movida pela necessidade.

Reside aí a insuficiência da crítica marxista clássica quanto ao cotidiano, pois a praxis não é o afã de uma força vital, mas uma dimensão da existência humana. Por conseguinte a odisséia histórica não é a dos indivíduos perseguindo a satisfação, mas a de sujeitos que se comprometem a cada passo com o possível, pois, paradoxalmente, na história humana, a causalidade é futura.

Neste sentido, o que chamamos poiesis é a própria praxis enquanto reconhece e compreende em si o acaso e o possível, fazendo emergir o desejo e a negatividade, o projeto. É esta a via para a compreensão do conceito de apropriação. Nogeral esta é compreendida como resultado da praxis enquanto interação do ho-

mem com a natureza através do trabalho. Mas necessário se faz aqui uma distinção importante entre o trabalho pensado como essência subjetiva e o meio de trabalho enquanto suas condições objetivas. Esta distinção nos permite separar o desenvolvimento das condições objetivas do trabalho, do desenvolvimento da subjetividade humana, pois o progresso e a evolução tecnológica não significam necessariamente a realização da essência subjetiva do trabalho. Esta podendo encontrar-se aí alienado e degradada, tornando-se o trabalho um simples meio para a sobrevivência física. É o que nos permite compreender o "desenvolvimento desigual" do cotidiano em relação ao desenvolvimento das forças produtivas e o caráter repressivo desse retardamento. Enquanto a ciência e a tecnologia desenvolvem-se num ritmo historicamente inusitado, o cotidiano atual empobrece-se no mesmo ritmo em termos de possibilidades de gozo, de criatividade e de comunicação humanas. As mediações alienantes, as técnicas do viver, etc., dominam e ao mesmo tempo impõe hegemonicamente o sentido da vida cotidiana. O conhecimento do cotidiano se faz através dos próprios procedimentos que anulam suas dimensões essenciais. Isto é, a cibernética, a informática, as técnicas de comunicação e transmissão, que, ao mesmo tempo em que propõe a aproximação das pessoas e a integração mundial da comunidade humana, anulam qualquer possibilidade crítica e imedidta de resposta às suas próprias mensagens. Transformam-se por isso em representações abstratas do próprio processo lingüístico de comunicação, inaugurando uma nova forma paradoxal de dialetização do saber e do real. As teorias do viver, quando não simples modismos, substituem a experiência direta como material de referência para os juízos de valor acerca da própria vida, e na medida em que se impõe como científicas, restringem esses juízos aos critérios de rendimento e eficácia correspondentes à racionalidade tecno-industrial.

Portanto, só podemos falar de "Apropriação" quando esse círculo invertido da teleologia da existência humana for por sua vez, invertido. Quando a evolução tecnológica e o desenvolvimento geral das forças produtivas significar o desenvolvimento da vida cotidiana como expressão autêntica das potencialidades humanas individuais.

Para recuperar da redução a que se havia submetido a noção de apropriação, devemos retomar certos conceitos de Marx que, por

motivos políticos foram relegados a segundo plano ou simplesmente descartados como "filósoficos". O conceito de Homem Total se inclui entre eles.

Este conceito não é o de uma espécie ou o de uma idéia utópica, mas o resumo histórico daquilo que se encontra conectado na vida cotidiana, na experiência do trabalho, a saber: a subjetividade e as condições sociais objetivas de vida. Idéia envolvida num mundo vivido, o homem total não é um arquétipo ou uma norma ideal do humano, mas a fisionomia que se deixa capturar no jogo das múltiplas coações e subversões que se sedimentam na vida cotidiana. O homem concebido fora das alternativas entre idéia e existência, espírito e matéria, sensibilidade e entendimento, necessidade e desejo.

Mas se pretendemos conceber o homem como totalidade irredutível, não seria necessário ultrapassar certas dicotomias cuja posição vem dificultar de forma radical tal empresa dialética?

Assim, devemos recusar a dicotoma infra-superestrutura que se mostra redutiva e insuficiente, propondo o cotidiano como conceito mediador capaz de restaurar a possibilidade dialética da apreensão da "totalidade concreta". O conceito de cotidiano traduz — recortando no sistema das vivências e das práticas que constituem a tecidura social o significado das relações econômicas apreendidas pela análise estrutural do modo de produção — uma na outra, recompondo a síntese. O problema da hegemonia que garante e sustenta o poder da classe dominante, será posto em termos de significações num espaço vivido, e não em termos de funções autônomas <u>reais</u> de ocultação que nos reenviaria a um mecanismo e a um sistema causal.

Nenhum conceito pode se colocar no lugar da experiência da qual pretende ser a expressão. Entre as determinações essenciais da época presente uma é a realidade sobre a qual se assenta, dilacerada por contradições que se dissimulam por sob conflitos vividos. Mas justamente a realidade histórica não tem outro fundamento que o de horizonte geral para cada homem que a vive, e a este título, ou uma contradição é uma experiência ou um mecanismo objetivo. Neste caso não se vê porque compromete a prática dos homens, porque é capaz de suscitar a adesão a um projeto comum e motivar uma revolução. Mas se a contradição é a forma

cotidiana da experiência da vida social, não um dado objetivo para um sujeito epistemológico, então não há sequer porque supo-la dada, e é necessário conceder-lhe uma história através das diversas leituras que sua existência comporta, da diversidade das práticas que suas interpretações convocam, em suas ressonâncias na vida cotidiana.

Deste modo, o objetivo da crítica da vida cotidiana torna-se o de construir sobre o pano de fundo de uma fenomenologia radical da vida individual e das práticas cotidianas, a crítica da realidade histórica e social, demonstrando a total inversão operada pelo capital da teleologia vital. Esta inversão que faz a Praxis voltar-se contra si mesma, contra seu sentido original na forma de uma "segunda natureza", constitui a característica essencial do capitalismo. Tal característica determina a estrutura interna cuja significação vivida especifica tematicamente a crítica da vida cotidiana. Assim, o vivido vem ocupar o lugar último, constituir o ponto terminal e o horizonte da crítica da economia política. A vida cotidiana apresenta-se como a única medida da defasagem e da inversão essencial da realidade capitalística entre as potencialidades abstratas do gênero humano e a riqueza dos indivíduos. Não a abstração da classe social, cujo respeito se traduz muitas vezes por um desprezo pela vida dos homens.

A vida individual e suas determinações fundamentais, a reiteração indefinida do desejo, da necessidade e do trabalho que, enquanto condições sempre novas e sempre presentes fazem com que haja uma história, nos indicam um outro ponto de vista crítico, um novo caminho para a totalidade.

Se é certo que a estrutura constitui os sujeitos, não o é menos que as propriedades do todo não podem se firmar sobre qualquer conteúdo. Ora, se a vida cotidiana é o conteúdo vivido da estrutura social, toda mudança estratética nas relações sociais de poder deve estar contida virtualmente nela. Pois uma determinada estrutura social não se impõe por quaisquer meios. Todo poder se articula estrategica e taticamente, como demonstramos, no seio da vida cotidiana, enquanto esta é produto geral, ao mesmo tempo, do político, do ideológico e do econômico. Ora, para garantir a coesão dessas diversas fontes estratéticas do poder

alastradas ao cotidiano, é necessário uma determinada organização cujos limites possíveis não coincidem plenamente com a estrutura "pura" do modo de produção. Como vimos, a sincronização do tempo cotidiano com o ritmo da produção moderna, através do consumo manipulado, deve romper certas barreiras "naturais" ao acúmulo dos objetos de consumo, o que supõe que o processo de acumulação do capital deve preparar seu próprio campo, que seu sucesso não estava garantido de antemão (muito pelo contrário, diria Marx) mas que justamente houve invenção. Junto com o desenvolvimento do capitalismo monopólico, desenvolveram-se certas técnicas de reforço do poder e de ampliação da exploração tão sutis que, enquanto tenha sido possível, no sec. XIX, analisar corretamente as leis objetivas do desenvolvimento do capitalismo, não foi possível apreciar com exatidão os efeitos estabilizadores do que chamamos colonização do cotidiano, e que consiste na extensão generalizada a todas as esferas da vida humana, da racionalidade tecno-industrial.

Somos levados assim a compreender como a manipulação enquanto estratégia de poder veio ocupar o lugar da exploração pura e simples, a analisar o conteúdo subjetivo em que se apoia a chamada sociedade de consumo. A manipulação das necessidades, assim como dos objetos de consumo, na comunicação, na sexualidade, nos "lazeres", mostra que a exploração não tem unicamente um sentido físico, mas que requer um poderoso aparato "espetacular" para conseguir a submissão dos indivíduos às finalidades de uma sociedade absurda. Verificamos então que a sociedade de consumo não pode fundar-se sobre as necessidades, que são finitas. O caráter infinito essencial à consumatoreidade, exige que se mude o ponto arquimediano de apoio do sistema sobre a subjetividade. Vemos que o que aí se deixa "capturar" não é a ilusão dos sujeitos quanto a uma possível satisfação de suas necessidades numa sociedade que, enfim, teria construído a abundância. Junto com a extensão hegemônica do fetichismo que acompanha a instituição generalizada do sistema das mercadorias, o valor de uso se esfuma. Ora, como pode sustentar-se então a idéia de que o capitalismo ilude a necessidade pela promessa de uma satisfação inalcansável no seu interior?

Como vimos, a necessidade está no real, no pratico-sensível. Como tal todo objeto é no seu campo, um utensílio, uma materialida-

de oferecida a uma carência que será destruída na satisfação. Mas o objeto de consumo promete não a satisfação de uma necessidade, mas a realização espetacular de um estilo de vida, a projeção objetual dos fantasmas identificatórios dos sujeitos. De modo que é o desejo que sustenta a estrutura reiterativa da ordem da consumatoriedade. Um desejo perverso, dir-se-á. Mas que desejo não se encontra na ordem simbólica da perversão?

Se o desejo não é pervertido pelo sistema, se o consumo nada mais tem a ver com a necessidade prático-sensível, se nele o valor de uso se esfuma, não seria um ato de desalienação recolocar o significado dos objetos sobre seus próprios pés, reenviando-os para o prático-sensível? A resposta só pode ser negativa. Esta é a inspiração fundamental da "política das necessidades", cuja expressão mais elaborada é a política do "direito a....". Mas, atualmente, o sistema não se apoia sobre as necessidades, não se enraiza no prático-sensível, mas na economia simbólica do desejo, funcionando como um discurso. Então a solução estaria numa política crítica do desejo que apontasse para a retomada do curso dessa força humana "desviada" de seu autêntico caminho? Mais uma vez a resposta é negativa. Como vimos, não há propriamente "desvio". A estrutura imanente da subjetividade como desejo é condição de possibilidade do próprio consumo. Paradoxo: o desejo sustenta a trama social de fenômenos que lhe são radicalmente exteriores. Paradoxo: o desejo é contemporâneo de sua perversão. Isto invalida qualquer tentativa de estabeler no desejo as bases de uma nova política revolucionária, pois implicaria na submissão do "processo revolucionário", a um conteúdo contingente e radicalmente apolítico na medida em que não pode ser "socializado".

Mas então qual o conteúdo subjetivo capaz de enraizar no horizonte da praxis e motivar o projeto revolucionário? Qual o referente da vontade de "mudar a vida"? Senão não é a necessidade objetiva, o desejo, a ética do trabalho, o discernimento econômico?

Evitamos respostas apressadas. Por enquanto, nossa intenção é apenas a de reabilitar o estatuto da vida cotidiana no interior do marxismo. Este, até agora, tem considerado-a como um aspecto abstrato da vida histórica, da prática da humanidade, da luta de classes, das contradições, enfim, como a vida histórica a varejo. Mas para nós, ela é o único horizonte da experiência humana da economia, das forças da história, das estruturas sociais, e todos os

conceitos, portanto, das teorias críticas, devem ser recortados em sua espessura vivida, demonstrar aí sua verdade humana.

Por ora, não está claro "o que fazer". Recusamos apenas travestir problemas evidentes, em soluções. A crítica da vida cotidiana nos indica um caminho possível, uma estratégia política em novas bases cuja necessidade faz-se sentir no horizonte intelectual da modernidade.

O explorador sabe onde quer chegar, mas tem que fazer o caminho. Se é vigoroso, não se intimida. O cão de caça, quando perde a presa, fareja o ar, o filósofo, as idéias, os possíveis. Embora os conceitos filosóficos possam traduzir as determinações essenciais da realidade, a filosofia não se deixa incluir realmente no real. Guarda uma distância que não cessa de ser ambígua. Uma distância que não é no entanto, barreira, mas via de acesso. A filosofia é um excesso sobre o real.

oOo

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. Dialética do Esclarecimento. Rio de Janeiro, Zahar, 1985.

ALTHUSSER, Louis. "La filosofia como Arma de la Revolucion". Córdoba, Ediciones Pasado y Presente, 1974.

ALVES, João Lopes. Entre Hegel e Galbraith: Limites da "Arquitetura Racional" da sociedade industrial Classista, In: Idéia e Matéria: Comunicações ao Congresso Hegel - 1976. Lisboa, Livros Horizonte, 1978.

ARENDT, Hannah. A condição Humana. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1983.

ANDERSON, Perry. A crise da Crise do Marxismo. São Paulo, Brasiliense, 1984.

_____. Considerações Sobre o Marxismo Ocidental. Porto, Afrontamento, 1978.

ASSOUN, Paul-Laurent. Marx e a repetição Histórica. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979.

BAUBRILLARD, Jean. A sociedade de Consumo. Lisboa, Edições 70, 1979.

_____. Para uma Crítica da Economia Política do Signo -São Paulo, Martins Fontes, 1981.

_____. O Sistema dos Objetos. São Paulo, Perspectiva, 1973.

BIRBAUM, Norman. A crise da Sociedade Industrial. São Paulo, Cultrix, 1983.

BOBBIO, Norberto. O conceito de sociedade civil. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1982.

BROWN, Bruce. "Marx, Freud y la Crítica de la Vida Cotidiana". Buenos Aires, Amorrortu, 1975.

BARTHES, Roland. Aula. São Paulo, Cultrix, 1980.

_____. Mitologias. Rio de Janeiro, Difel, 1975.

BETTANINI, Tonino. Espaço e Ciências Humanas. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.

CHATELET, François. Logos e Praxis. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.

CHAUÍ, Marilene. Repressão Sexual - Essa nossa (des)conhecida. São Paulo, Brasileiense, 1984.

CASTORIADIS, Cornelius. "Reflexões sobre 'O Desenvolvimento' e a 'Racionalidade'", In: Revolução e Autonomia: Um perfil de Cornelius Castoriadis. Belo Horizonte, Copec, 1981.

DAMATTA, Roberto. A casa e a Rua. São Paulo, Brasiliense, 1985.

_____. Carnavais Malandros e Heróis. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.

DEBORD, Guy. A Sociedade do Espetáculo. Lisboa, Afrodite, 1972.

DELEUZE, Jules. Em que se pode reconhecer o Estruturalismo ?, In: "História da Filosofia, Idéias, Doutrinas. Rio de Janeiro, Zahar, vol. VIII, 1974.

DONZELOT, Jacques. A polícia das Famílias. Rio de Janeiro, Graal, 1980.

_____. "L'invention du Social". Paris, Fayard, 1984.

DUMAZEDIER, Joffre. Sociologia Empírica do Lazer. São Paulo, Perspectiva, 1979.

FISCHER, Ernest. O que Marx realmente disse. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970.

FOUCAULT, Michel. História da Sexualidade - A vontade de saber. Rio de Janeiro, Graal, 1980.

_____. História da Sexualidade - O uso dos prazeres. Rio de Janeiro, Graal, 1984.

_____. " El orden del Discurso". Barcelona, Tusquets Editores, 1983.

_____. Microfísica do Poder. Rio de Janeiro, Graal,1979.

FLICKINGER, Hans. Marx: Nas pistas da desmistificação filosófica do Capitalismo. São Paulo, L&PM, 1985.

FAUSTO, Ruy. Marx, Lógica & Política. São Paulo, Brasiliense, 1983.

FREUD, Sigmund. "Cinq leçons sur la psychanalyse". Paris, Payot, 1926.

_____."La Psychopathologie de la Vie Quotidienne". Paris, Payot, 1926.

GRAMSCI, Antonio. Obras Escolhidas. São Paulo, Martins Fontes,1978.

_____. Os intelectuais e a Organização da cultura. São Paulo, Círculo do Livro, 1984.

GORZ, André. Crítica da Divisão do Trabalho. São Paulo, Martins Fontes, 1980.

_____. Adeus ao Proletariado. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1982.

GIANNOTTI, José Arthur. Origens da Dialética do Trabalho. São Paulo, Difusão Europeia Do Livro, 1966.

_____. Trabalho e Reflexão. São Paulo, Brasiliense, 1983.

GRANOU, Andre. Capitalismo e Modo de Vida. Porto, Afrontamento, 1975

GOLDMANN, Lucien. Dialéctica e Ciências Humanas. Lisboa, Editorial Presença, 1973.

GUATTARI, Felix. Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo. São Paulo, Brasiliense, 1981.

HIRSCHMAN, Albert O. De Consumidor a Cidadão. São Paulo, Brasiliense, 1983.

_____. As Paixões e os Interesses: Argumentos Políticos a favor do Capitalismo antes do seu triunfo. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

HEIDEGGER, Martin. Todos nós... ninguém. Tradução do capítulo "Ser-no-mundo como ser-com e ser-si-mesmo - o 'a gente'" do "Ser e Tempo", por Dulce Mara Critelli. São Paulo, Moraes, 1981.

_____. Introdução à Metafísica. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969.

HELLER, Agnes. Para mudar a Vida: felicidade, liberdade e democracia. São Paulo, Brasiliense, 1982.

_____. A Filosofia Radical. São Paulo, Brasiliense, 1983.

HENRY, Michel. "Marx" (2 volumes). Paris, Gallimard, 1976.

KOSIK, Karel. Dialética do Concreto. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

LACAN, Jacques. Escritos. São Paulo, Perspectiva, 1979.

_____. O Seminário, Livro 3 (As Psicoses). Rio de Janeiro, Zahar, 1985.

LECLAIRE, Serge. "Psicoanalisar". Argentina, Siglo XXI, 1970.

LEMAIRE, Anika. Jacques Lacan, uma introdução. Rio de Janeiro, Campus, 1985.

LEFBVRE, Henri. "Critique de la vie Quotidienne" (2 volumes). Paris, L'Arche, 1961.

_____. "La vida cotidiana en el mundo moderno". Madrid, Alianza, 1972.

_____. "La revolucion Urbana". Madrid, Alianza Editorial, 1983.

_____. Introdução à Modernidade. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1969.

_____. Sociologia de Marx. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1979.

_____. Metafilosofia. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.

_____. Lógica Formal/Lógica Dialética. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979.

_____. "Espacio y Política". Barcelona, Ediciones Peninsula, 1976.

LEVI-STRAUSS, Claude. As Estruturas elementares do Parentesco. São Paulo, Edusp, 1976.

LUKACS, Georg. História e consciência de Classe. Lisboa, Publicações Escorpião, 1974.

MARX, Karl. O Capital (6 volumes). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979.

_____. A Ideologia Alemã. Lisboa, Editorial Presença, 1976.

_____. Teorias da Mais-Valia (2 Volumes). São Paulo, Difel, 1980.

_____. Contribuição à Crítica da Economia Política. São Paulo, Martins Fontes, 1977.

_____. Manuscritos Econômicos e Filosóficos. In: Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1978.

_____. Manifesto do Partido Comunista. In: Marx e Engels Textos. São Paulo, Edições Sociais, vol 3, 1979.

_____. "Elementos fundamentales para la critica de la Economia Politica (Borrador) (2 Volumes). Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1973.

MARCUSE, Herbert. A ideologia da Sociedade Industrial. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.

_____. Eros e Civilização. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

_____. Idéias sobre uma teoria crítica da sociedade. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.

_____. Contra-Revolução e Revolta. Rio de Janeiro, Zahar, 1973.

MAFFESOLI, Michel. A violência Totalitária. Rio de Janeiro, Zahar,1981.

MEILLASSOUX, Claude. "Mujeres,Graneros y Capitales". México, Siglo veintiuno, 1978.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Fenomenologia da Percepção. Rio de Janeiro, Freitas Bastos, 1971.

_____. As Aventuras da Dialética. In: Os pensadores. São Paulo, Abril cultural, 1978.

_____. Humanismo e Terror. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1968.

MOLES, Abraham A. Teoria dos Objetos. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1972.

MORRALL, John B. Aristóteles. Brasília, Universidade de Brasília, 1977.

NUNES, Benedito. O dorso do Tigre. São Paulo, Perspectiva, 1976.

NETTO, José Paulo. Capitalismo e Reificação. São Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas, 1981.

ROUANET, Sérgio Paulo. Imaginário e Dominação. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1978.

_____. A Razão Cativa. São Paulo, Brasiliense, 1985.

RUSSELL, Bertrand. O Elogio do Lazer. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1957,

SCHAFF, Adam. O Marxismo e o Indivíduo. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.

SARTRE, Jean Paul. "El Ser y la Nada". Buenos Aires, Losada, 1981.

_____. "Crítica de la Razón Dialéctica". Buenos Aires, Losada, 1979.

SIMONIS, Yvan. Introdução ao Estruturalismo: Claude Lévi-Strauss ou "A paixão do incesto". Lisboa, Moraes, 1979.

TRAN-DUC-THAO. "Fenomenologia y Materialismo Dialéctico". Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1971.

REICHE, Reimut. "La sexualidad y la lucha de Clases. Barcelona, Seix Barral, 1969.

VANEIGEM, Raoul. A arte de viver para a geração nova. Porto, Afrontamento, 1975.

_____. Trivialidades de base (sequido de Aviso a los civilizados con respecto a la autogestión generalizada). Barcelona, Anagrama, 1976.

VÁZQUES, Adolfo Sánchez. Filosofia da Praxis. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.

VEBLEN, Tornstein. Teoria da classe ociosa. In: Os pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1978.