

ÉDIL CARVALHO GUEDES FILHO

O esquema ideopraxeológico do consumo

Semiologia hermenêutica da vida funcional

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Filosofia Social e Política.

Orientador: Prof. Dr. José Paulo Giovanetti

Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte - 1999

FICHA CATALOGRÁFICA

100
G924e
1999

GUEDES FILHO, Édil Carvalho

O esquema ideopraxeológico do consumo. Semiologia hermenêutica da vida funcional / Édil Carvalho Guedes Filho. Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 1999.

180 f.

Orientador: José Paulo Giovanetti

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Filosofia.

1. Filosofia. 2. Economia. 3. Consumo. 4. Cultura.
5. Modernidade. 6. Ética. I. Giovanetti, José Paulo. II. Título.

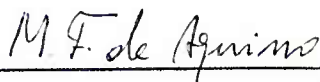
Dissertação defendida e aprovada, com a nota 10,0 pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Prof. Dr. José Paulo Giovanetti (Orientador) - UFMG



Prof. Dr. João Antônio de Paula - UFMG



Prof. Dr. Marcelo Fernandes Aquino - UNISINOS

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

Belo Horizonte, 25 de junho de 1999.

*Para Raul Guedes, meu avô,
em memória.*

*Father, o father! what do we here
in this Land of unbelief and fear?
The Land of Dreams is better far
above the light of the Morning Star.*

WILLIAM BLAKE,
The Land of Dreams.

Agradecimentos

Ao Prof. J. P. Giovanetti, pela orientação, pelo bom humor e pela confiança.

À Flávia, pelo amor e pela solidariedade incondicionais.

À minha avó, Lília, pelo carinho e dedicação, e pelo exemplo.

Aos meus pais, Édil e Maria Aparecida, pela vida e por tudo.

Ao Júlio, pela amizade, disposição e disponibilidade.

À minha tia Magdá, pelo envolvimento.

Ao Arnaldo e à Maria Helena, pelo apoio e paciência.

Ao René e à Ana Lúcia, ao Flávio, ao Rubens, ao Libânio, à Dôra, à Lecy, a toda a minha família e amigos e a todos que acreditaram.

INTRODUÇÃO

1. O modo simbólico e a gênese do consumo na era dos simulacros

I. DO SIMBÓLICO COMO PRESSUPOSTO DA CRÍTICA BAUDRILLARDIANA DO CONSUMO

1.1. Preliminares semântico-conceituais

1.2. A redução semiológica

II. AS TRÊS ORDENS DE SIMULACROS DESDE A RENASCENÇA ATÉ A SOCIEDADE DE CONSUMO

2.1. A contrafação: esquema clássico — simulacro naturalista

2.2. A produção ou o simulacro industrial — a economia política

2.2.1. O autômato e o robô

2.2.2. Alienação e ideologia: de Marx a Baudrillard — a economia política como simulacro industrial (o espelho da produção)

2.2.3. A natureza objetivada como força produtiva

2.2.4. Em torno ao conceito de trabalho em Marx — a crítica de Baudrillard

2.3. O consumo: hiper-realidade e simulacro de simulação

2. A forma-mercadoria e a constituição da economia política do signo

III. FORMA-MERCADORIA E FETICHISMO: AS BASES HISTÓRICO-CONCEPTUAIS DO CONSUMO

3.1. Introdução: as quatro lógicas da relação ao objeto

3.2. Forma-mercadoria e sociabilidade mercantil: valor e fetichismo

3.2.1. Forma-valor e trabalho abstrato: a troca mercantil

3.2.2. O trabalho concreto

3.2.3. O fetichismo da mercadoria

3.2.4. A autonomização da expressão de valor e o dinheiro (o fetichismo do dinheiro)

3.2.5. O movimento do capital, o fetichismo do capital e o capital como o contexto da mercantilização

3.3. O fetichismo do valor-de-uso

- 3.3.1. O valor de uso como conteúdo universal da riqueza
- 3.3.2. Excedente e antiprodução: a gênese ideológica das necessidades

IV. FORMA-OBJETO E FORMA-SIGNO: A GÊNESE DO CONSUMO NO SISTEMA DOS OBJETOS

- 4.1. O funcionalismo do *design*: a forma-objeto
- 4.2. O sistema funcional: a cena dos objetos no ambiente contemporâneo
 - 4.2.1. A ruptura com o ambiente tradicional
 - 4.2.2. O interior modelo: as estruturas de arranjo e ambiência
- 4.3. O discurso subjetivo ou o sistema desdobrado
 - 4.3.1. Os objetos excêntricos ou marginais
 - 4.3.2. A coleção: o sistema marginal
- 4.4. Do sistema dos objetos à sociedade de consumo

3. O esquema ideopraxeológico do consumo — ou o consumo enquanto cultura-simulacro

V. O ESQUEMA IDEOPRAXEOLÓGICO DO CONSUMO

- 5.1. A terceira fase da economia política
- 5.2. O esquema ideopraxeológico do consumo
 - 5.2.1. Caracterização geral da sociedade de consumo
 - 5.2.2. Para uma definição semiológico-hermenêutica do consumo
 - 5.2.3. O *gadget*, o *kitsch* e a *pop-art*: a verdade do objeto de consumo
- 5.3. A atualidade dos signos da moda — a cultura invertida
- 5.4. O consumo espetacular dos *mass-media*
 - 5.4.1. A tautologia dos significantes: linguagem consumida
 - 5.4.2. A palavra sem resposta e a elisão do sentido nos *media*
- 5.5. A solicitude ou a afetividade encenada
- 5.6. O consumo como a forma da alienação contemporânea
 - 5.6.1. O Estudante de Praga: a exclusão da morte pela economia política
 - 5.6.2. O consumo: fim da transcendência e redundância do mito

CONCLUSÃO

BIBLIOGRAFIA

ÍNDICE

ABREVIATURAS

Obras de Marx:

IA – *A Ideologia Alemã*

K – *Das Kapital*

MKP – *Manifest der Kommunistischen Partei*

OPM – *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*

ZKPO – *Zur Kritik der politischen Ökonomie*

Obras de Baudrillard:

LSC – *La société de consommation*

LSO – *Le système des objets*

LSM – *L'Échange symbolique et la mort*

LMP – *Le miroir de la production*

PCEPS – *Pour une critique de l'économie politique du signe*

SS – *Simulacres et simulation*

Notas:

1. *As obras de Baudrillard foram todas consultadas e citadas no original.*
2. *As obras de Marx que foram cotejadas com o original tem deste a referência adicional entre parênteses.*

Abstract

The purpose of the present work consists of showing, starting from the theoretical support supplied by Jean Baudrillard's philosophy, how *consumption*, in its contemporary condition, does not concern a mere individual-thing relationship — not rarely presented and understood as a *need* relationship —, but constitutes otherwise an active and collective conduct, a system of values, a new mode of socialisation and self-assertion, a new connection with the world, with otherness and with oneself.

Furthermore, it attempts to demonstrate consumption's hyper-real action and lifestyle condition, for behind a functional life, reified, stylised according to objects characteristic rhythm and way of being, what in those relationships one consumes is a signified relationship with the others and with the world. Thus, objects become objects-signs, whose peculiar code or abstract systematic is what confers sense on them. *Sign* here, considered in its connoting form, is an external representation of a not-lived relationship, from the third order simulacra, maximum level of symbolic reduction.

Hence, the inquiry of consumption as idealistic, total and systematic practice, as an activity of systematic manipulation of signs, just as conceived by Baudrillard, trying to disclose what one can call its durable ideopraxeological scheme, its simulacrum-culture condition, locates, ultimately, as the design of our effort and enterprise.

Introdução

I. O propósito do presente trabalho consiste em mostrar, a partir do suporte teórico fornecido pela filosofia de Jean Baudrillard, como o *consumo*, em sua condição contemporânea, não respeita a uma mera relação indivíduo—coisa, não raro tematizada e compreendida como uma relação de necessidade,¹ mas constitui uma conduta ativa e coletiva, um sistema de valores, um modo novo de socialização e auto-afirmação, de relação do homem com o mundo, com o outro e consigo mesmo.

Mais que isso, intenta dar-se a conhecer, com tal empresa, sua condição de *estilo de vida e ação hiper-real*, pois que, por detrás de uma *vida funcional*, reificada, estilizada segundo o ritmo e o modo de ser próprios dos objetos, o que nessas relações se consome é uma relação *significada* com os outros e com o mundo. Assim, os objetos põem-se como *objetos-signos*, cujo código peculiar ou sistemática abstrata é o que lhes confere sentido. O signo aqui, enquanto *forma conotada*, é uma representação exterior de uma relação *não-vivida*, da ordem dos simulacros de simulação, estádio máximo da redução do simbólico.

Desta sorte, a investigação do consumo como *prática idealista* total e sistemática, como atividade de manipulação sistemática de signos, tal como o concebe Baudrillard, buscando desvelar-se o que se pode chamar seu *esquema ideopraxeológico durável*, sua condição de *cultura-simulacro*, situa-se, em última instância, como o desígnio de nosso esforço e empreendimento.

II. A teoria marxiana da mercadoria, ao desvelar o modo mercantil-capitalista de produção em sua fase industrial, apresenta-nos uma

¹ A etimologia confirma essa acepção corrente (e que ganhou fortes contornos economicistas com a formulação da teoria do consumidor, alicerçada na idéia de *homo oeconomicus*). Afinal, *consumere* significa exatamente gastar, comer, destruir, dar cabo de, esgotar, exaurir; *consumptio* não é senão consumpção, emprego, em uma palavra: *uso*. Cf. SARAIVA, F. R. dos Santos. *Dicionário latino-português*. Rio de Janeiro - Belo Horizonte: Livraria Garnier, 1993, pp. 296-297.

realidade inédita no tocante às relações intersubjetivas. Em seu fetichismo, fato inexorável à sua condição e forma peculiares, têm-se não apenas uma sociabilidade objetivamente mediada, por ocasião da troca, mas uma sociabilidade *objetalmente realizada*. Ao recompor-se uma sociedade dividida em dupla acepção — pois que aqui divisão do trabalho significa igualmente sua *particularização* — a troca realiza uma conversão sujeito-objeto e vice-versa, vem a ser, substituem-se as relações sociais entre pessoas por relações sociais entre coisas. As relações interpessoais apresentam-se aqui como relações *reificadas*. A sociedade é reconstituída pela troca num processo de inversão de papéis. A leitura benjaminiana é precisa ao conceber o fetichismo como um meio de *desrealização das coisas e das pessoas*.

Se o *valor* é pois a expressão do vínculo entre os trabalhos privados, situando-se *ipso facto* como o *pôr-se* e o *solucionar-se*, ao mesmo tempo, do problema, o dinheiro é aqui espécie de *utilidade-em-geral*, sem dúvida uma *contradictio in adjecto*, mas um absurdo real. O curso da socialidade efetiva-se por meio do valor, cuja expressão universal é o *dinheiro*. Como o capital se define justamente pelo processo de *autovalorização do valor*, ainda que a todo momento persista o álibi ou caução de toda essa sistemática na realidade inapelável da produção do valor de uso, estão lançadas as bases para a absoluta autonomização do valor.

Na sociedade de consumo, que por sua vez corresponde à fase pós-industrial do modo de produção capitalista, observa-se um novo estágio nesse processo de reificação, uma alienação ainda mais grave: aqui, a *mundaneidade* (enquanto presença-com-os-outros-no-mundo) é objetalmente *simulada*, ou melhor, é realizada e vivida enquanto *simulacro funcional*, forjado pelo sistema dos *objetos-signos* (já não há qualquer caução necessária, em nível sistêmico, no valor-de-uso²) e do consumo abstrato. Substituem-se as relações reais das

² Não se trata de dizer que não mais haja necessidades ou que a determinado objeto não corresponda uma utilidade, mas de mostrar que o consumo, enquanto conceito específico da sociedade hodierna não tem aí seu âmbito próprio.

peessoas consigo mesmas, com as outras e com o mundo por relações *consumidas* idealmente nos objetos, signos de uma *felicidade por defeito* cuja práxis mediadora tem como sujeito último um objeto que agora se põe como virtude-em-geral: o *dinheiro*.³ No lugar da cultura, a *moda*. No lugar da tradição, os *modelos*. No lugar da pessoa, a *personalidade funcional*. O universo baudrillardiano denota a substituição da cena do homem pela do objeto. O aparelho técnico da sociedade moderna, enquanto um aparelho gestual de síntese, significa a substituição mais-que-perfeita do aparelho gestual tradicional: *Se o simulacro é tão bem simulado que se torna um eficaz ordenador da realidade, não é o homem então que, em face do simulacro, se faz abstração?*⁴ Ora, o comportamento resultante dessa abstração é descontínuo, pobre, e sem ritmo. Há uma complexificação dos objetos que corresponde diretamente a uma pauperização do comportamento humano a eles relativo. Assim, conclui Baudrillard: *O homem é reduzido à incoerência pela coerência de sua projeção estrutural*.⁵

III. As fontes da filosofia de Baudrillard são de ordenamento árduo, dado o seu ecletismo e a maneira peculiar com que este pensador as recebe, especialmente no que respeita à questão do consumo. Pode-se, entretanto, em uma aproximação inicial, mapeá-las assim, dentro de seu respectivo âmbito teórico de influência: a perspectiva do *simbólico*, a partir da antropologia tridimensional de Marcel Mauss; a crítica do utilitarismo em Georges Bataille e seu conceito de *despesa*; a percepção do consumo como *relação social* em Thorstein Veblen, a partir da noção de *consumo conspícuo*; a teoria crítica da *industrialização da cultura* e sua ideologia em Adorno, Horkheimer, Marcuse e Benjamin; a *semiologia*, desde Saussure e seus *anagramas* ao mestre de Baudrillard, Roland Barthes,⁶ em especial sua análise do *sistema da moda*; as teses sobre a *cultura do espetáculo* em Guy Debord; e,

³ Que não precisa ser mais do que o signo do dinheiro, fato que Marx já observara sem nunca ter imaginado um cartão de crédito.

⁴ Cf. J. BAUDRILLARD, *Le système des objets*, p. 80.

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 80.

fundamentalmente, a crítica de Marx à economia mercantil-capitalista,⁷ com quem, efetivamente, trava-se o grande diálogo dos ensaios que constituem a crítica da economia política do signo, que estabelece as bases de sua teoria do consumo, além da desconstrução da própria economia política em sua definição enquanto simulacro produtivista. Particularmente aqui, posto haja críticas e rupturas fundamentais, a filosofia de Baudrillard é-lhe sempre recorrente, e conceitos como valor, fetichismo, alienação e reificação, entre outros, são presença categórica em todo o seu percurso.

O pensamento de Baudrillard é extremamente fugidio, e assumiu, desde o final dos anos 70, um caráter de exposição eminentemente metafórico. As obras mais recentes, embora de riqueza inquestionável, não têm o mesmo peso, a mesma envergadura teórica das primeiras. Ademais, há sempre uma certa descontinuidade terminológica e sistemática, malgrado se possa desvelar uma certa continuidade temática. Nos limites do escopo desta dissertação, utilizou-se essencialmente o conjunto de obras que compreendem o período 1968-1976, a saber: *Le système des objets*, *La société de consommation*, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, *Le miroir de la production* e *L'échange symbolique et la mort*. É aí que o tema do consumo é tratado explícita e sistematicamente. Os textos posteriores foram utilizados apenas na medida de sua relação ao interesse da dissertação, ou na medida de uma compreensão geral da obra do autor enquanto fundamento da apreensão do tema do consumo.

⁶ Barthes foi o orientador da tese de doutoramento de Jean Baudrillard, esta que se tornou em seu primeiro livro, publicado em 1968: *Le système des objets*.

⁷ A presença decisiva da crítica marxiana em seu percurso teórico é reconhecida pelo próprio Baudrillard, que observa, em entrevista a Mike Gane: "... I find it difficult to say whether I was really a Marxist. But Marx's analysis was certainly influential on my work". Cf. Mike GANE (Org.). *Baudrillard Live - Selected Interviews*, p. 20. E isto se pode perceber principalmente em suas primeiras obras, posto seja em *Pour une Critique de la Économie Politique du signe* e *Le miroir de la production* o lugar em que ele desenvolve mais explícita e diretamente suas leituras sobre o referido assunto. E, evidentemente, é também aqui que estão suas primeiras críticas essenciais, como a da ausência de uma análise do que seria o "fetichismo do valor de uso", e a da economia como simulacro. Outras influências também marcantes — embora, talvez, menos estruturais — na obra baudrillardiana sobre o consumo, vale citá-las, são David Riesman e seu *The lonely crowd*, já um clássico, e Henri Lefebvre, que fora professor de Baudrillard, e sua importante análise do cotidiano contemporâneo, também esta objeto de algumas críticas importantes de Baudrillard.

IV. Pretende explorar-se, numa *primeira seção*, como se situa o consumo na modernidade, a partir da sucessão de simulacros que se substituem à ordem simbólica. Aqui, desenha-se a oposição fundamental entre o *modo simbólico* e o processo de *redução semiológica*, de positivação e reificação das relações sociais engendrado a partir da modernidade e da economia política, que encontra no consumo a sua forma mais radical.

Em seguida, na *segunda seção*, verifica-se como se constitui o elemento-chave da hermenêutica do consumo em Baudrillard, a partir da matriz teórica que se traçou: o conceito de *valor-signo*, após a consideração da formamercadoria e da sociabilidade mercantil, além do utilitarismo como mito da objetividade funcional — a crítica baudrillardiana ao fetichismo do valor-de-uso.

Na *terceira seção*, busca explicitar-se a compreensão de Baudrillard acerca do mundo do consumo, assimilando-se a trajetória singular do autor, cuja classificação como *semiologia hermenêutica*, sugerida por Hygina Bruzzi de Melo, nos parece realmente a mais apropriada para focar a novidade de seu método, ressaltando-se a ironia de uma compreensão invertida: “uma contra-hermenêutica associada a uma contra-semiologia. Trata-se, enfim, de uma metalinguagem que, em busca da superação de ambos os domínios, é forçada a passar por eles e a utilizar seus respectivos repertórios”.⁸ De fato, já em sua segunda obra significativa, *La société de consommation*, Baudrillard rompe com os procedimentos tradicionais no que tange às análises das questões socioculturais, defendendo a transferência de toda a investigação fenomenológica do campo superficial da dinâmica social consciente para *a análise dos códigos, das relações estruturais, dos sistemas de signos e de material distintivo, para uma TEORIA do campo INCONSCIENTE da lógica social*.⁹

⁸ *A cultura do simulacro*, p. 12.

⁹ Cf. J. BAUDRILLARD, *La société de consommation*, p. 134.

Enfim, uma vez situado o consumo como *cultura-simulacro* que sustenta toda a reificação, toda a funcionalização da vida contemporânea, uma vez interpretado como um *esquema ideopraxeológico durável*, que se põe como *ethos* inautêntico, leitura que nos parece absolutamente sustentável, pois que, como afirma J. P. Mayer, em sua precisa interpretação da obra baudrillardiana, *encaminha-se para a destruição das bases do ser humano*,¹⁰ quer refletir-se, ainda que numa primeira aproximação, acerca da significação mais radical de todo esse processo. Não se pode conceber uma cultura em que dimensões irredutíveis da condição humana, como a constituição da personalidade e a relação intersubjetiva se subsumam a uma vida funcional e eclodam como simples *formas conotadas* no reino da atualidade estilístico-modal do consumo. Quer mostrar-se que o consumo, assim como todo o movimento da modernidade, em especial da economia política, constitui-se como um processo de exclusão sistemática da alteridade na vida social. É a exclusão, enfim, da própria relação pessoal, e a sua substituição espetacular pelos simulacros do mundo hiper-real do consumo.

¹⁰ Cf. In: *Ibid.*, p. 14, Prefácio da obra.

Seção I:

O modo simbólico e a gênese do consumo na era dos simulacros

I. Do *simbólico* como pressuposto da crítica baudrillardiana do consumo.

“Que milagre é o homem?
Que sonho, que sombra?
Mas existe o homem?”

Carlos Drummond de Andrade,
Especulações em Torno da Palavra Homem

1.1. Preliminares semântico-conceptuais

O substantivo *símbolo* provém do latim *symbolum*, derivado do grego *symbolon* (Σύμβολον). Este, por sua vez, tem origem no verbo *symbollein*, sendo que o prefixo *sym-* expressa a idéia de simultaneidade e se traduz por ‘com’, ‘juntamente’, ao passo que *ballein* quer dizer ‘lançar’, ‘jogar’. Literalmente, pois, *symbollein* quer dizer ‘lançar com’, ‘juntar’, ‘reunir’, ‘fazer coincidir’, donde decorrem os sentidos: ‘trocar’, ‘encontrar’. Originalmente, a palavra *symbolon* designava um objeto quebrado cujas metades se apresentavam como critério de reconhecimento.¹¹ *Symbolé*, outro substantivo constituído a partir do mesmo verbo, fornece-nos elucidativa analogia, segundo observa Marc Girard:

Ao lado dos sentidos abstratos de “junção, reunião, contrato”, *symbolé* pode significar concretamente a articulação do cotovelo ou do joelho: dois ossos diferentes se unem ou se ajustam um ao outro; não se poderia, contudo, conceber concretamente um sem o outro.¹²

De acordo com Girard, o símbolo é promotor de comunicação entre os portadores de suas metades: “O *symbolon*, ou melhor, a unificação do

¹¹ O objeto a fazer-se *symbolon* consistia quase sempre numa medalha ou moeda. Ver, a propósito dessas considerações etimológicas: *DICIONÁRIO ETIMOLÓGICO NOVA FRONTEIRA DA LÍNGUA PORTUGUESA*, pp. 117; 723-724; *LE NOUVEAU PETIT ROBERT*, pp. 237; 2188; 2190; *MERRIAN WEBSTER'S COLLEGIATE DICTIONARY*, pp. 1194-1195.

¹² *Os símbolos na Bíblia*, p. 26.

sýmbolon é, pois, uma linguagem no sentido amplo do termo”.¹³ Humberto Eco acrescenta que, como nas definições clássicas de signo e noções associadas, o símbolo é uma coisa que está por outra (*aliquid stat pro aliquo*), mas aqui, diversamente, apenas a reunião de ambas, sua recomposição em unidade, realiza a plenitude de seu escopo.¹⁴

No plano etimológico, não há dúvidas. A acepção é clara e suficientemente rica. Já no âmbito conceptual, sabe-se, o dissenso é a regra.¹⁵ Como o propósito desse estudo não é forjar um panorama histórico das diversas teorias do símbolo, o recurso às considerações acima justifica-se pela percepção de que Jean Baudrillard o toma em sua literalidade e radicalidade. O símbolo, para este pensador, essencialmente confirma o étimo grego. Interessa-lhe, contudo, menos como palavra, mas, substancialmente, como *evento*, relação social — como *sociabilidade*.

Como explicita Charles Levin, o símbolo representa, na terminologia baudrillardiana, uma sorte de permuta afetiva, em que a questão do *sentido* é essencial.¹⁶ Trata-se de algo que é simultaneamente arbitrário e único — singular. A partir de quando é dado, é insubstituível. Pertence à relação, e a institui, não podendo, pois, autonomizar-se ou ser objeto de sistematização.¹⁷ O que o define, diz Baudrillard,

é o fato de nos separarmos dele para o dar, para o lançar aos pés do outro, aos olhos do outro (*ob-jicere*); é o fato de nos desapossarmos dele como de uma

¹³ M. GIRARD, *op. cit.*, p. 26.

¹⁴ Cf. *Semiótica e filosofia da linguagem*, pp. 195-246.

¹⁵ Humberto ECO chega a caçoar de certas tentativas, considerando a reunião dos redatores do dicionário Lalande para discutir publicamente a respeito da definição de *símbolo* “um dos momentos mais patéticos da história da lexicografia filosófica”. Cf. *op. cit.*, p. 196.

¹⁶ Levin faz questão de ressaltar, aqui, a diferença decisiva entre as noções de sentido (*meaning*), significação (*signification*) e senso ou razoabilidade (*sense*). Cf. *Jean Baudrillard - A study in cultural metaphysics*, pp. 81-85. Do mesmo modo que o sentido, concebido como a *emergência de uma verdade simbólica numa relação interpessoal efetiva* não respeita à *justificação razoável*, opõe-se radicalmente à significação enquanto *modelo de codização e simulação de sentido*. Veja-se o curso da reflexão.

¹⁷ Sobre o caráter afetivo e analógico do símbolo, diz Baudrillard: “À la différence de la langue, dont le matériel peut être dissocié des sujets qui la parlent, le matériel d'échange symbolique, les objets donnés, ne sont pas autonomisables, ni donc codifiables comme signes. Puisqu'ils ne relèvent pas de l'échange économique, ils ne sont pas non plus justiciables d'une systématisation en termes de merchandise et de valeur d'échange”. Cf. *PCEPS*, pp. 61-62. A oposição dos modos simbólico e semiótico é matéria de reflexão do próximo item deste capítulo.

parte de nós próprios e que se constitui como significante, o qual funda sempre simultaneamente a presença de dois termos entre si e a sua ausência (distância). Daí a ambivalência de todo o material de troca simbólica (olhares, objetos, sonhos, excrementos): *medium* de relação e da distância, um presente é sempre amor e agressão.¹⁵

A relação neste caso, observa Baudrillard, funda-se na *ambivalência*, e não em reciprocidade simples. São termos ambivalentes que se trocam. Na troca simbólica implicam-se igualmente presença e ausência, finitude e infinitude, liberdade e compromisso, encontro e desafio, identidade e alteridade, vida e morte, realidade e imaginário.

E se assim Baudrillard a concebe — como uma sociabilidade peculiar, e não como ato avulso —, fá-lo, como era de supor-se, a partir de uma referência histórica concreta. E é na antropologia do *dom* de Marcel Mauss, bem como na noção de *despesa*, de Georges Bataille, tendo como perspectiva a integralidade dos fatos sociais, que Baudrillard fundamenta sua teoria da troca simbólica.

O *potlatch* — distribuição cerimonial de presentes, de tipo agonístico, dos Tlingit, dos Haida, dos Tsimshian, dos Nootka e, principalmente, dos Kwakiutl, tribos americanas da costa noroeste do Pacífico — constitui aqui sua figura exemplar.¹⁹ Ocasões para o *potlatch* incluíam casamentos e mortes na família do anfitrião. Bataille assim o descreve:

Os menos avançados desses povos norte-americanos praticam o *potlatch* por ocasião das mudanças na situação das pessoas — iniciação, casamentos, funerais — e, mesmo sob uma forma mais evoluída, nunca pode ser separado de uma festa: ou ocasiona a festa, ou ocorre por ocasião dessa festa. Exclui qualquer regateio e, em geral, é constituído por um *dom* considerável de riquezas oferecidas ostensivamente com o propósito de humilhar, de desafiar e de *obrigar* um rival. O valor de troca do *dom* resulta do fato de que o donatário, para apagar a humilhação e rebater o desafio, deve satisfazer à obrigação, contratada por ele quando da aceitação, de responder

¹⁵ PCEPS, p. 62.

¹⁹ Formas homólogas a esse tipo de prestações sociais totais, na Melanésia e na Polinésia, foram também inventariadas por Mauss. O *potlatch* destaca-se por ser um caso extremo, radical, que muito impressionara Mauss, assim como o *kula*, espécie de grande *potlatch* trobriandês, veiculando uma gigantesca troca intertribal: “O *kula* parece ser tão somente o ponto culminante dessa vida, sobretudo o *kula* internacional e intertribal”. Cf. Marcel MAUSS. *Ensaio sobre o dom*, p. 83.

ulteriormente por um dom mais importante, vem a ser, de retribuir com usura.²⁰

Bataille insiste em firmar que, a despeito de, quando dos *potlatch* de revide, o excedente obrigatório engendrar uma multiplicação da riqueza nessas comunidades, sua importância é secundária. A despesa, em si, comparece como seu princípio efetivo:

É a constituição de uma propriedade positiva da perda — da qual decorrem a nobreza, a honra, a posição na hierarquia — que dá a essa instituição seu valor significativo.²¹

Michael Richardson chama-nos a atenção para a abordagem original de Bataille, que chegaria a contrapor-se à de Mauss. Para este, o aspecto crucial da dádiva seria a *obrigação*, por ela criada, de uma contradádiva. Não a despesa em si, mas o *imperativo social*. O dom não se oferecia por pura

²⁰ *Le moins avancées de ces peuplades américaines pratiquent le potlatch à l'occasion des changements dans la situation des personnes — initiations, mariages, funérailles — et, même sous une forme plus évoluée, il ne peut jamais être disjoint d'un fête, soit qu'il occasionne cette fête, soit qu'il ait lieu à son occasion. Il exclut tout marchandage et, en général, est constitué par un don considérable de richesses offertes ostensiblement dans le but d'humilier, de défier et d'obliger un rival. Le valeur d'échange du don résulte du fait que le donataire, pour effacer l'humiliation et relever le défi, doit satisfaire à l'obligation, contractée par un don plus important, c'est-à-dire de rendre avec usure. Cf. La notion de dépense, p. 32. As coisas portam um espírito — o *hau* ou o *tavau* —, que assombra o donatário, coagindo-o à retribuição: "the sense of obligation to the giver is often personified in a 'spirit' which will destroy the receiver of the gift if he does not eventually reciprocate. For the Maori, this was the *hau*, for the Malinowski's Trobriand Islanders, it was the *tavau*". Cf. C. LEVIN, *op. cit.*, p. 263. "Os *taonga* [os objetos] e todas as propriedades ditas pessoais têm um *hau*, um poder espiritual. Você me dá uma delas, eu dou a um terceiro; este a retribui com uma outra porque é impellido pelo *hau* de meu presente; e, quanto a mim, sou obrigado a dar-lhe esta coisa, pois é preciso que eu lhe devolva aquilo que, na verdade, é o produto do *hau* de seu *taonga*". Marcel MAUSS. *Ensaio sobre o dom*, p. 54. Bataille adverte: "Mais le don n'est pas la seule forme du *potlatch*; il est également possible de défier des rivaux par des destructions spectaculaires de richesse. C'est par l'intermédiaire de cette dernière forme que *potlatch* rejoint le sacrifice religieux, les destructions étant théoriquement offertes à des ancêtres mythiques des donataires. A une époque relativement récente, il arrivait qu'un chef Tlingit se présente devant son rival pour égorger quelques-uns de ses esclaves devant lui. Cette destruction était rendue à une échéance donnée par l'égorgement d'un nombre de d'esclaves plus grand. Les Tchoukchi de l'extrême Nord-Est sibérien, qui connaissent des institutions analogues au *potlatch*, égorgent des équipages de chiens d'une valeur considérable, afin de suffoquer et d'humilier un autre groupe. Dans le Nord-Ouest américain, les destructions vont jusqu'aux incendies de villages, au bris de flottilles de canots. Des lingots de cuivre blasonnés, sorte de monnaies auxquelles on attribue parfois une valeur fictive telle qu'ils constituent une immense fortune, sont brisés ou jetés à la mer. Le délire propre à la fête s'associe indifféremment aux hécatombes de propriété et aux dons accumulés l'intention et d'aplatir". Cf. *Ibid.*, pp. 32-33. Trecho praticamente idêntico encontra-se em *La part maudite*, pp. 112-113, cujos dados Bataille afirma retirar, em sua totalidade, da obra de Mauss.*

²¹ *C'est la constitution d'une propriété positive de la perte — de laquelle découlent la noblesse, l'honneur, le rang dans la hiérarchie — qui donne à cette institution sa valeur significative. G. BATAILLE. La notion de dépense, p. 33. "Le don doit être considéré comme une perte, et ainsi comme une destruction partielle: le désir de détruire étant reporté en partie sur le donataire". Cf. *Ibid.*, p. 33.*

generosidade ou exuberância, interpreta Richardson: *era parte de um complexo sistema de trocas*.²² Em seguida, reflete:

Bataille não o ignorava, mas escolhe desconsiderá-lo e funda sua análise especificamente no ato de doar. Ao fazê-lo, então, deve indagar-se se ele não contrariou inteiramente o essencial do argumento de Mauss.²³

Com efeito, se tal observação não é exatamente verdadeira, não é, ao mesmo tempo, destituída de qualquer sentido. É considerável a prevalência do princípio de *reciprocidade* em Mauss, como do princípio de *despesa* em Bataille. Vejamo-lo um pouco mais de perto, considerando a complexidade real de uma e outra abordagens.

Mauss, malgrado ressalte o caráter compulsório²⁴ das prestações sociais agonísticas naquelas comunidades, afirma: “A obrigação de dar é a essência do *potlatch*”.²⁵ E remata as conclusões de moral de seu *Ensaio* com este adágio:

Assim, de um extremo a outro da evolução humana, não há duas sabedorias. Que se adote pois, como princípio de nossa vida, aquilo que sempre foi um princípio e o será sempre: sair de si, dar, *livre e obrigatoriamente*; não há risco de se enganar.²⁶

²² Cf. Georges Bataille, p. 77.

²³ Bataille was not unaware of this, but chooses to disregard it and found his analysis specifically in the act of giving. By doing this, one has to wonder if he was not entirely going against the principle of the argument made by Mauss. *Ibid.*, p. 77.

²⁴ A troca não-contratual, diversamente da troca contratual ou *formalmente obrigatória*, aparece como um *obséquio livre e voluntário*, que, para os participantes, encerra *implicitamente* um caráter obrigatório. Mauss já antecipa, de algum modo, a ambivalência apontada por Baudrillard na reciprocidade simbólica. Mas, por outro lado, faz questão de destacar-lhe o cunho constrictivo, o que revela a insistência em conferir-lhe identidade moral. No entanto, como argumenta Fernando Giobellina Brumana, essa dualidade liberdade exterior/constricção verdadeira é bem distinta do ‘fazer a história sem o saber’, da tradição hegeliano-marxista: “Aqui, pelo contrário, as constricções operadas nos e pelos sistemas de prestações, as obrigações manifestadas no sistema de trocas são absolutamente conscientes para os atores, e a liberdade aparece — e só em um primeiro momento — para um observador externo; para o agente, não há dúvida de que ele não possa fazer o que está fazendo”. Cf. *Antropologia dos sentidos*, p. 68. Mauss sustenta, com o belo discurso de um nativo, a natureza moral da troca-dádiva: “Nossas festas são o movimento da agulha que serve para ligar as partes do telhado de palha, para fazer um só teto, uma só palavra”. Ao que Mauss conclui: “São as mesmas coisas que retornam, o mesmo fio que passa”. Cf. *Ensaio sobre o dom*, p. 72.

²⁵ *Ensaio sobre o dom*, p. 104.

²⁶ *Ibid.*, p. 170. Grifos meus. Mauss termina citando um provérbio maori:

Ko maru kai atu
Ko Maru kai mai
Ka ngobe ngobe

Bataille, por seu turno, não apenas não desconhece a injunção social — tal já mencionara Richardson —, como, outrossim, não a desconsidera. Entende que a despesa é relação de poder, e não pura dissipação de riqueza. Entretanto, insiste que a dádiva não espera a contrapartida material, mas a *contrapartida social*. Veja-se:

É preciso, pois, que *dar* se torne *adquirir um poder*. A dádiva tem a virtude de um ultrapassar do sujeito que dá, mas, em troca do objeto dado, o sujeito apropria o ultrapassar: ele tem em vista sua virtude — aquilo pelo que ele teve a força — como uma riqueza, como um *poder* que doravante lhe pertence.²⁷

A riqueza efetuada no *potlatch* — na *consumação por outrem* — só tem existência efetiva enquanto o outro é modificado por sua consumação.²⁸ Está aí, vivedouro, o princípio de reciprocidade. Mas a interpretação batailleana é mesmo bastante singular, findando por atribuir uma prioridade radical, conquanto dialética, à perda:

É que em verdade ... o ideal seria que um *potlatch* não pudesse ser retribuído. O benefício não corresponde de modo algum ao desejo do ganho. Em sentido oposto, o receber incita — e obriga — a dar mais, pois, por fim, é necessário suprimir a obrigação que daí resulta.²⁹

O princípio da ambivalência e da reversibilidade, em Baudrillard, parece-nos, de todo modo, superar essa questão:³⁰ a dádiva situar-se-ia como a

Que quer dizer: 'Dá tanto quanto recibes, tudo estará muito bem'. O curioso é que a crítica de Baudrillard a Mauss, na mesma linha de *référence contrariée* que aborda Freud e Marx, dirige-se justamente ao que considera ser uma ideologia igualitarista da dádiva: "il faut jouer Mauss contre Mauss ... Il faut dresser le principe de reversion (contre-don) contre toutes les interprétations économistes, psychologiques ou structuralistes auxquelles Mauss ouvre la voie". LSM, p. 17. Voltaremos a esse assunto, oportunamente.

²⁷ Il faut donc que donner devienne acquérir un pouvoir. Le don a la vertu d'un dépassement du sujet qui donne, mais en échange de l'objet donné, le sujet approprie le dépassement: il envisage sa vertu, ce dont il eut la force, comme une richesse, comme un pouvoir qui lui appartient désormais. G. BATAILLE. *La part maudite*, p. 115.

²⁸ Cf. G. BATAILLE, *ibid.*, p. 115.

²⁹ C'est qu'en vérité ... l'idéal serait qu'un potlatch ne pût être rendu. Le bénéfice ne répond nullement au désir du gain. A l'encontre, le recevoir incite — et oblige — à donner davantage, car il est nécessaire à la fin de lever l'obligation qui en résulte. *Id.*, *ibid.*, p. 116.

³⁰ Levin, com muita propriedade, chama-nos a atenção para a ambigüidade radical do dom: "The extreme ambiguity of the experience of loss (exaltation and abnegation) suggests the secret and seductive link between radical waste and conservation in the manic social functions of ritual: the emotional intensity of the gift, of *rites de passages* and religious sacrifice (in which the sacred is forged through destruction of the profane); the creation of useless objects, which have no logic or meaning; the stretching of experience to the point of stupefaction". Cf. *op. cit.*, p. 263.

própria fonte e a essência do poder. *Só a contradádiva abole o poder.*³¹ Baudrillard argumenta:

O processo simbólico primitivo não conhece a gratuidade da dádiva, ele só conhece o desafio e a reversão das trocas. Quando ele é rompido, precisamente pela possibilidade unilateral de dar (que supõe a de armazenar valor e transferi-lo num só sentido), a relação propriamente simbólica está morta, e o poder aparece: ele não fará senão surgir em seguida no dispositivo econômico do contrato ... Os primitivos sabem que isso não existe, que a imobilização do valor sobre um termo, a própria possibilidade de isolar um segmento da troca, é impensável — *que nada é nunca sem contrapartida*, não no sentido contratual, mas no sentido de que o processo da troca é inexoravelmente reversível.³²

O essencial, pode afirmar-se, é que a exigência de confronto, de desafio, de *potlatch*, equivale à necessidade de expressar-se, de pôr-se diante do outro.³³ Esse é o elemento axial da leitura baudrillardiana do *modo simbólico*, da anterioridade de uma troca simbólica, como forma organizadora da vida social, como figura arquetípica do cultural.³⁴ O *potlatch*, destarte, parece corresponder, para Baudrillard, à veste própria e basilar do humano. O simbólico estaria presente a qualquer cultura;³⁵ mesmo no simulacro, ainda que como *exterminação* — a reversibilidade que o assombra enquanto sua própria morte.³⁶

³¹ LSM, p. 73, nota.

³² LSM, p. 63. Já se falou das interpretações maussiana e batailleana. Como se viu, a crítica de Baudrillard tem procedência, mas não se pode superestimar. Baudrillard insiste na ambivalência e na reversibilidade que, a rigor, não são desconhecidas, tampouco ignoradas, por Mauss ou Bataille (ainda que não tematizadas nesses termos). Entretanto, de fato, estes não lhes atribuem, como quer Baudrillard, a ênfase devida: o consistir na forma mesma do simbólico. A leitura baudrillardiana, nesse sentido, pode tomar-se como original.

³³ Sobre isso, diz Richardson: “The need people have to express themselves in excessive and useless — and generally pleasurable — ways can hardly be disputed”. Cf. *op. cit.*, p. 71.

³⁴ Mauss chegara a afirmar: “acreditamos ter encontrado aqui uma das rochas humanas sobre as quais estão construídas nossas sociedades”. Cf. M. MAUSS *apud* F. G. BRUMANA, *op. cit.*, p. 78

³⁵ Baudrillard afirmará que *todos os contextos humanos são simbólicos*, em última instância (“Il n’y a jamais eu d’enjeux que symboliques. C’est cette dimension qui est partout en filigrane de la loi structurale de la valeur, partout imminente dans le code”. Cf. LSM, p.67). Assim como se poderia afirmar que todo contexto é ético, malgrado o desaparecimento do sujeito; *cultural*, ainda que sob o esvaziamento de suas formas. Ética reificada, mas ainda ética; cultura de massas, mas ainda cultura.

³⁶ A problemática substancial advinda do consumo é sua constituição enquanto sistema de signos auto-referente, em face do qual *todas as formas de contradiscurso moralizante têm efeito reduplicador*. (Cf. H. B. MELO. *A cultura do simulacro*, p. 185). Em *La société de la consommation*, Baudrillard propõe como única estratégia possível *a morte do sistema*. Em *Pour une Critique*, apresenta a *troca simbólica* como o modo por excelência de transgressão do consumo, a conseqüência lógica e necessária de uma crítica da economia política do signo. Baudrillard não rompe com esta posição, mas aprofunda seu argumento, como se pode perceber a partir de *L’échange symbolique*, e, principalmente, em *Les Strategies Fatales*. Como resposta à iconolatria contemporânea que tem sua forma no consumo, Baudrillard sustenta que não se

1.2. A redução semiológica

O modo simbólico não apenas difere substancialmente do semiológico como, do ponto de vista aqui expresso, é-lhe antipódico.³⁷ Todo o processo de constituição do consumo enquanto cultura equivale à redução do símbolo ao valor, à semiologização do simbólico. Já não existe troca simbólica na sociedade moderna e contemporânea enquanto forma organizadora.³⁸ Se, então, as relações interpessoais instituíam-se precipuamente por símbolos, hodiernamente cercam-se de objetos — objetos-signos —, que se lhes substituem. Pois o objeto-signo, objeto de consumo por excelência, dirá Baudrillard, “é sempre relação social abolida, reificada, ‘significada’ num código”.³⁹ O objeto-signo, ao contrário do que se verifica no símbolo, não se anula na relação, fundando-a. Abole a relação, instituindo outra, reificada, com os outros objetos-signos, forjando um *código* ao qual os antigos sujeitos da relação vêm indexar-se, como objetos:

O que percebemos no objeto ‘simbólico’ (o presente, e também o objeto tradicional, ritual ou artesanal) 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*

Ihe pode responder com o sentido, pois o efeito se anula na reversibilidade de seu jogo. Propõe, então, seu projeto de *violência teórica*, que impõe a substituição de toda teoria crítica por uma *teoria irônica*. Neste sentido, o *partido da simulação*, forma contemporânea da reversão simbólica, que Baudrillard afirma assumir, significa: “Fazer da própria lógica do sistema a arma absoluta. Contra um sistema hiper-realista, a única estratégia é patafísica, de algum modo uma ‘ciência das soluções imaginárias’, isto é, uma ficção-científica do retorno do sistema contra si mesmo, no limite extremo da simulação, de uma simulação reversível numa hiperlógica de destruição e da morte”. LSM, p. 11. Para Baudrillard, a perfeita funcionalidade de um sistema é ao mesmo tempo o se acabamento. Em outras palavras, seu termo e sua ex-terminação. Este assunto é por certo tema para um outro trabalho, mas não caberia um aprofundamento nesta dissertação.

³⁷ A semiolinguística clássica toma o símbolo como variante analógica do signo. Baudrillard deixa clara sua leitura: “Nous emploierons toujours au contraire le symbole (le symbolique, l'échange symbolique) en opposition et en alternative radicale au concept de signe et de signification”. PCEPS, p. 180.

³⁸ Cf. J. BAUDRILLARD, LSM, p. 7.

³⁹ PCEPS, p. 54.

código que rege o valor social, é o peso específico dos signos que regem a lógica social das trocas.⁴⁰

A *transparência* da relação simbólica tem aqui o sentido do *aparecimento de um para o outro* através do símbolo.⁴¹ No código, a relação interpessoal oblitera-se, o que se apresenta é o jogo dos signos, é a troca-signo, assim como na sociabilidade mercantil o que emerge e se cumpre é sempre o valor.

Da ambivalência de uma interação total e efetiva à turbidez das relações sob a reificação mercantil e sob o código do consumo, o diferencial substitui-se ao concreto:

O objeto tornado signo já não ganha o seu sentido na *relação concreta entre duas pessoas*; ganha o seu sentido na *relação diferencial com os outros signos*. Um pouco à maneira dos mitos em Levi-Strauss, os objetos signos trocam-se entre si! É somente então, quando os objetos *se autonomizam* enquanto signos diferenciais e assim se tornam (relativamente) sistematizáveis, que se pode falar de consumo e de objetos de consumo.⁴²

A significação, para Baudrillard, é sempre uma estrutura fixa e equacional. Trata-se de uma *positividade funcional*: “O signo é um discriminante: estrutura-se por exclusão”.⁴³ O arbitrário do signo não está portanto em sua *imotivação*, mas na *afirmação mesma da equivalência entre tal significante e tal significado*,⁴⁴ em sua racionalidade *unívoca*, redutora de tudo ao mesmo circuito do código. O sentido não pode emergir, apenas produzir-se e controlar-se como simulacro pelo esquema de significação:

Esta discricção é, pois, o próprio princípio da racionalidade do signo, que funciona como abstrator e redutor universal de todas as virtualidade de

⁴⁰ PCEPS, p. 54.

⁴¹ O simbólico não é exatamente o tipo de transparência que se supõe no *accomplissement* da perfectibilidade humana em Marx — o *reino da liberdade* —, objeto de crítica voraz de Baudrillard, como se verá no item 2.2.2. do próximo capítulo. Por certo, como se vê, não é esse o sentido que aqui a expressão assume.

⁴² PCEPS, p. 54. Grifos meus. Evidentemente, toda essa questão, envolvendo a definição de consumo e de seu objeto, retornará como escopo específico de nossa análise, no cerne desta dissertação.

⁴³ PCEPS, p. 181.

⁴⁴ Baudrillard considera haver tal arbitrariedade mesmo no símbolo, em sua acepção semiolinguística, pois que o princípio de equivalência permanece (posto haja analogia ou motivação). Há, entretanto, inúmeras controvérsias sobre esta questão. Para H. Wallon, a propósito — lembra-nos Barthes —, a representação no símbolo é *inadequada*. Na relação entre o Cristianismo e a Cruz, por exemplo, esta é ultrapassada por aquele. Cf. R. BARTHES. *Elementos de semiologia*, p. 41.

sentido que não pertençam ao enquadramento respectivo de um Ste e um Sdo.⁴⁵

Tudo o que por definição não se enquadra na equação de equivalência — ou que a transborda —, argumenta Baudrillard, é por ela subitamente cristalizado, recalçado e aniquilado. Toda a troca simbólica e o sentido se perdem dessa estrutura exclusiva e circumspecta, que se lhes opõe radicalmente. Vejam-se as observações de Levin:

A significação é sempre 'produzida', isto é, reunida por elementos relativamente autônomos que são intercambiáveis e independentes de contexto. Não há constrangimentos na produção de significação, pois que esta não se encontra literalmente amarrada a quaisquer tempo ou lugar particulares. Ademais, qualquer significação pode ser reproduzida, transportada e substituída por uma equivalente. Tal processo, por isso mesmo, não produz sentido, mas signos, cuja significação não está vinculada ao momento de sua emergência, ou às condições de sua articulação, mas à sua 'posição' num grande 'sistema' de elementos significantes, um sistema em que todos podem entrar, mas de que não se pode sair. Podemos ver, portanto, como o 'sentido', ou qualquer objeto simbólico, seria destruído assim que se tornasse um discreto e arbitrário elemento em um sistema para a produção da significação.⁴⁶

O signo pode mesmo ter sua consignação complexificada: sua *univocidade funcional* pode apresentar-se como equivocidade ou multivocidade. Entretanto, o idêntico princípio de equivalência persiste, apenas tornando-se geral: *polivalência*. A oposição fundamental ao esquema simbólico da ambivalência outrossim se mantém. Mais: generaliza-se e aprofunda-se, como nos mostrará a hermenêutica do consumo e dos *mass-media* no simulacro de simulação.

O que move o jogo dos signos é uma motivação formal vertical e descendente: a lei do significante informa e determina os conteúdos imagético-

⁴⁵ PCEPS, pp. 152-153.

⁴⁶ Signification is always 'produced', that is, assembled out of relatively autonomous elements which are interchangeable and independent of context. There are no constraints on the production of signification, since it is never tied literally to any particular time or place. Moreover, any signification can be reproduced, replicated, transported, and substituted for an equivalent. It does not produce meaning, therefore, but signs, whose signification is not linked to the moment of their emergence, or to the conditions of their articulation, but to their 'position' in a larger 'system' of signifying elements, a system which anyone can enter, but no one can leave. Thus, we can see how 'meaning', or any symbolic object, would be destroyed as soon as it becomes a discrete and arbitrary element in a system for the production of signification. Cf. Charles LEVIN, *op.cit.*, p. 85.

conceptual (significado) e real (referente).⁴⁷ O código torna-se verdadeiro princípio de realidade, não havendo separação, mas consubstancialidade entre forma e conteúdo, entre Ste e Sdo-Rfte.⁴⁸ O mundo evocado pelo signo não é senão, por sua vez, efeito ou projeção sígnica; ou antes, diz Baudrillard:

é o Sdo/Rfte — uma e mesma coisa, como vimos —, um só e mesmo conteúdo, que funciona como a sombra projetada (*l'ombre portée*) do Ste, efeito de realidade, por onde o jogo dos Ste se realiza (*s'accomplit*) e dá o troco.⁴⁹

O referente, de feito, vale pelo significado, “de que pretende ser a referência substancial *in vivo*, e de que não é mais do que prolongamento *in abstracto*”.⁵⁰ Baudrillard aponta aqui o mito da adequação direta dos *relata* envolvidos na equação sígnica de denotação, enquanto mito da objetividade. Em verdade, a circularidade do *relatum* dominante — o significante — expressa um privilégio decisivo da forma, que se mascara pelo primado metafísico e moral dos conteúdos. Por sua vez, a conotação não anexa significações parasitárias, periféricas, à denotação “objetiva”. Não é, outrossim, contento conceptual, mas constitui justamente um jogo de encadeamento e de troca dos significantes, um processo de reprodução indefinida do código.⁵¹ Assim, dirá Baudrillard:

A denotação, longe de ser o termo mais objetivo ao qual se opõe a conotação como termo ideológico, é portanto, pelo fato de naturalizar o próprio processo da ideologia, o termo mais ideológico.⁵²

A contra-semiologia de Baudrillard revela-se na crítica à crítica da abstração e do arbitrário do signo em nome de uma *realidade concreta*. Tal realismo não seria senão um idealismo do Sdo/Rfte. Deve conceber-se, diversamente, o processo de significação como um *imenso modelo de simulação de*

⁴⁷ Não há, destarte, em nível semiológico, diferença fundamental entre o Sdo e o Rfte. Pois a realidade que entra na relação não é a realidade, mas sempre a imagem que dela se faz. Baudrillard recupera, de certo modo, Saussure (ainda que considere oportunas, no plano analítico da semiolinguística, as “correções” de Benveniste, ao acrescentar este terceiro elemento à relação antes diádica).

⁴⁸ O real não existe em-si no processo de significação, mas abstratamente formalizado, discriminado, recortado, pelo significante.

⁴⁹ PCEPS, p. 185.

⁵⁰ Cf. J. BAUDRILLARD, PCEPS, pp. 188-189.

⁵¹ *Id.*, *ibid.*, p. 192.

⁵² Cf. PCEPS, p. 193. Secundando seu mestre Barthes, Baudrillard vê na denotação *a mais perfeita e sutil das conotações*.

sentido.⁵³ O que se deve buscar por detrás do signo, em sua rotura, é o *simbólico*, é a dissolução do valor, é a subversão do código. É a relação positiva, enquanto abstração dual e redução de toda ambivalência, que faz do signo um valor:

É preciso deixar de uma vez por todas os termos Ste e Sdo (e outros ainda) em sua pertinência lingüística e dar, numa perspectiva de crítica radical da economia lingüística do valor, todo o seu valor antagônico ao termo simbólico como não-lugar do valor, não-lugar da significação.⁵⁴

O esquema de significação atua como enquadramento e funcionalização do sentido. É coisificante:

Organização funcional — e terrorista — de controle do sentido sob o signo da positividade e do valor, a significação tem assim algo de reificação. Ela é o lugar de uma objetivação elementar que se repercute através dos sistemas ampliados de signos até ao terrorismo social e político do enquadramento do sentido. Toda a estratégia repressiva e redutora dos sistemas de poder está na lógica interna do signo, como está na lógica interna do valor de troca e da economia política. É toda uma revolução, teórica e prática, que deve restituir o simbólico às expensas do signo e do valor.⁵⁵

O belo trecho a seguir, de Humberto Eco, corrobora a perspectiva baudrillardiana, no que respeita à dissensão capital dos modos simbólico e semiótico:

Dito em termos cruamente semióticos, uma expressão a que corresponde uma nebulosa não codificada dos conteúdos pode configurar a definição de um signo imperfeito e socialmente inútil. Mas para quem vive a experiência simbólica, que é sempre de algum modo a experiência do contato com uma verdade (transcendente ou imanente que seja), imperfeito e inútil é o signo não simbólico, que reenvia sempre a algo de outro na fuga ilimitada da semiose. A experiência do símbolo parece, ao contrário, para quem a vive, diversa: é a sensação de que aquilo que é veiculado pela expressão, por nebuloso e rico que seja, viva naquele momento *na* expressão.⁵⁶

De fato, também para Baudrillard, o símbolo, distintamente do signo e mesmo de algumas noções correlatas — como a alegoria —, não se submete à decifração.⁵⁷ Deve-se vivê-lo integralmente — não como expressão

⁵³ Cf. PCEPS, p. 195.

⁵⁴ PCEPS, p. 198.

⁵⁵ PCEPS, p. 199.

⁵⁶ *Semiótica e filosofia da linguagem*, p. 224. Enfim, o símbolo é, para Eco, “o momento em que a expressão e o conteúdo inexprimível de algum modo se fazem uma só coisa, para quem vive em espírito de fé a experiência da simbolicidade”. Cf. *Ibid.*, p. 225. Eco ratifica, com estas palavras, ainda uma vez, a leitura aqui apresentada sobre este tema.

⁵⁷ “O símbolo permanece vivaz quando é indecifrável”. Cf. H. ECO, *ibid.*, p. 220

de uma verdade exterior, mas como *uma verdade se expressando*. Seu sentido sempre o ultrapassa, mas não se encontra noutra lugar.⁵⁸ Não é apenas um meio para a relação se instituir, mas o meio, vívido, da relação. Hygina Bruzzi, em seu *A cultura do simulacro*, sobre a obra do filósofo francês, sintetiza, com propriedade:

O símbolo não é algo que se presta à desocultação; não atua como instância mediadora que faz emergir um sentido profundo. O símbolo é presença absoluta.⁵⁹

⁵⁸ “Os símbolos exprimem alguma coisa que não tem expressão no mundo do exprimível”. *Id. Ibid.*, p. 220.

⁵⁹ *Op. cit.*, p. 195.

II. As três ordens de simulacros desde a Renascença à sociedade de consumo

“...ut nemo ab ipsa veritate deiciatur, qui non excipiator ab aliqua effigies veritatis”.

Santo Agostinho,
De vera religione, XXXIX

2.1. A contrafação: esquema clássico — simulacro naturalista

A irrupção da arte barroca — século XVII — é para Baudrillard emblemática da ruptura com os esquemas tradicionais de representação, e da edificação de uma nova fase da imagem⁶⁰ na cultura ocidental, contemporânea à gênese e ao desenvolvimento da modernidade: *a era dos simulacros*. Com a Renascença e a desestruturação do regime feudal pelo avance da burguesia, deu-se a passagem de uma sociedade de castas, uma ordem estatutária, à emergência de uma competição aberta no nível dos signos distintivos. Se então os signos são limitados, de difusão restrita —porque comprometidos—, tal endogamia cede agora lugar à arbitrariedade:

O arbitrário do signo começa quando, em vez de ligar duas pessoas por uma reciprocidade intransponível, ele remete, como significante, a um universo desencantado do significado, denominador comum do mundo real, com relação ao qual ninguém mais tem compromisso.⁶¹

Esse é, na leitura baudrillardiana, exatamente o movimento da *contrafação*. Aqui, os signos proliferam à medida da demanda,⁶² e os vínculos de

⁶⁰ Voltar-se-á a esse tema, de um ponto de vista mais panorâmico, no terceiro item deste capítulo, ao estudar-se o simulacro de terceira ordem, introduzindo-se o consumo e a simulação.

⁶¹ LSM, p. 78.

⁶² O comentário de H. B. Melo sobre o signo na contrafação é preciso: “Ao evocar uma presença ausente (o estatuto de origem inexistente), transforma-se em puro signo e tanto mais prolifera quanto mais limitada a possibilidade de acesso a essa condição original”. Cf. *op. cit.*, p. 35.

designação que estabelecem não são mais do que valores neutros: *simulacro de obrigação simbólica*. Esta a verdade do signo multiplicado:

Não discriminante (ele não é mais do que competitivo), liberto de toda restrição, disponível no universal, o signo moderno simula ainda, no entanto, a necessidade ao considerar-se ligado ao mundo. O signo moderno sonha com o signo anterior e gostaria, com sua referência ao real, de reencontrar uma *obrigação*. Ele não encontra mais do que uma *razão*, essa razão referencial, esse real, esse “natural” de que vai viver.⁶³

É aí que o signo moderno vai constituir-se, de acordo com Baudrillard, num *simulacro naturalista* — metafísica da realidade e da aparência: especularidade mimética, referência nostálgica do signo emancipado desde a Renascença. Nesse estádio, o simulacro baseia-se na imagem, na imitação, no fingimento. Harmônico, visa à restituição de uma natureza à imagem divina.⁶⁴ O *teatro* e o *estruque* emergem como as figuras modelares de toda essa era clássica, quando o *falso surge com o natural*:

O teatro é uma forma que toma conta de toda a vida social e de toda a arquitetura a partir da Renascença. É aí, nas proezas do estruque e da arte barroca, que se decifra a metafísica da contrafação, e as ambições novas do homem renascentista são as de uma *demiúrgia mundana*, de uma transubstanciação de toda natureza numa única substância, teatral como a sociabilidade unificada sob o signo dos valores burgueses, para além das

⁶³ LSM, p. 79. Toda essa reflexão baudrillardiana sobre o desaparecimento do simbólico nas relações sociais, e sua substituição progressiva por sistemas de signos, encontra interessante correspondência na leitura de Walter Benjamin, de fundo místico-judaico, sobre a passagem do *nome* à *palavra*. Da dimensão nomeadora da linguagem à dimensão significativa e comunicativa. Sérgio Paulo Rouanet, na apresentação de sua tradução da *Origem do drama barroco alemão (Ursprung des deutschen Trauerspiels)*, assim comenta: “É a linguagem adamítica, que despertava as coisas, chamando-as por seu verdadeiro nome, e não a linguagem profana, posterior ao pecado original, que se degrada num mero sistema de signos, e serve apenas para a comunicação. O Nome transforma-se na palavra, mero fragmento semântico, coisa entre coisas, e que por isso mesmo perde a capacidade de nomeá-las”. Cf. *op.cit.*, p. 16. O reencontro dessa dignidade perdida, para Benjamin, é possível pela *anamnesis*, pois que há, mesmo nas linguagens contemporâneas, a memória — ainda que remota — da linguagem primordial. As *idéias*, enquanto ordenamento objetivo virtual dos fenômenos e sua interpretação objetiva, inscritas na ordem do Nome, constituem o elemento simbólico presente na essência das palavras. Ouça-se o próprio Benjamin: “Na percepção empírica, em que as palavras se fragmentaram, elas possuem, ao lado de sua dimensão simbólica mais ou menos oculta, uma significação profana evidente”. Cf. *op.cit.*, pp. 58-59. O sentido dessa reminiscência não é mera atualização visual das imagens, mas “um processo em que na contemplação filosófica a idéia se libera, enquanto palavra, do âmago da realidade, reivindicando de novo seus direitos de nomeação”. *Id.*, *ibid.*, p. 59. Em alguma medida, em que as diferenças não sejam poucas, pode falar-se de um certo esforço anamnético em Baudrillard. Especialmente se se considerar que, para o pensador francês, o simbólico está presente em qualquer cultura: em filigrana, como sombra — ou mesmo — como contexto último de referência de toda práxis. Ainda falaremos, ao final desta dissertação, sobre a oposição Nome/Anonimia, que do ponto de vista aqui adotado, bem representa as oposições Simbólico/Semiológico, Cultura/Simulacro, *Potlatch*/Consumo, *Ethos*/Moda.

⁶⁴ Cf. Jean BAUDRILLARD. *SS*, p. 177.

diferenças de sangue, de posição ou de casta. O estuque é a democracia triunfal de todos os signos artificiais, a apoteose do teatro e da moda, ele traduz a possibilidade, para a nova classe, de tudo fazer, uma vez que ela pode abalar a exclusividade dos signos. É o caminho aberto para combinações inauditas, a todos os jogos, a todas as contrafações — o olhar prometício da burguesia dedicou-se de início à *imitação da natureza*, antes de lançar-se à *produção*. Nas igrejas e nos palácios, o estuque aceita todas as formas, imita todas as matérias, as cortinas de veludo, as cornijas de madeira, as rotundidades carnis dos corpos. O estuque exorciza a inverossímil confusão de matérias numa só substância nova, espécie de equivalente geral de todos os outros, e propícia a todos os prestígios teatrais, por ser ela mesma substância representativa, espelho de todas as outras.⁶⁵

Os simulacros não se encerram na mera circulação e jogo sígnicos, eles implicam relações sociais e de poder:

O estuque pode aparecer como a exaltação de uma ciência e de uma tecnologia em desenvolvimento, ele está também e sobretudo ligado ao barroco, e este ao empreendimento da Contra-Reforma e da hegemonia do mundo político e mental que tentarão instituir, *pela primeira vez segundo uma concepção moderna do poder*, os jesuítas.⁶⁶

Eis a *ambição demiúrgica* da contrafação: fazer substituir à substância natural das coisas uma *substância de síntese*, empresa estreitamente relacionada, diz Baudrillard, à obediência mental dos jesuítas — *perinde ac*

⁶⁵ LSM, pp. 79-80. Trecho notável, em que Baudrillard sintetiza, no *teatro* e, especificamente, no *estuque* barrocos, todo o imaginário das transformações em curso no pós-crise do século XIV, que encerravam uma busca à *unidade*: a delimitação das fronteiras, a concentração dos poderes político e material, a unificação do sistema legal, a constituição de uma força militar de caráter permanente e a serviço do poder soberano, o processo de unificação monetária (o surgimento do estalão fixo) — enfim, essas e outras características correspondentes ao surgimento da Idade Moderna e, em especial, do Estado Nacional Moderno, cuja consolidação se dá, de um modo geral, no século XVI, e cuja afirmação convém à idade barroca, até meados do século XVIII (Na França, em particular, esse processo de centralização — acelerado por Carlos VII em 1453, ao fundar a Guerra dos Cem Anos — já estava em andamento desde o século XII). Do mesmo modo, à crise aberta pela Reforma (ou à que nela culmina) sucede o empreendimento contra-reformista, universalizante e unificador, que será examinado mais de perto por Baudrillard. A resposta aos conflitos vividos dá-se no simulacro, na *contrafação*. Tal a hermenêutica baudrillardiana da modernidade: “Mouvante dans ses formes, dans ses contenus, dans le temps et dans l’espace, elle n’est stable et irréversible que comme système de valeurs, comme mythe — et, dans cette acception, il faudrait l’écrire avec une majuscule: la Modernité. En cela, elle ressemble à la Tradition”. Cf. *Modernité*. In: Encyclopædia Universalis, v. 11. Nesse texto brilhante, Baudrillard reflete ainda sobre esta relação fundamental entre modernidade e crise, que a define desde a contrafação até o consumo: “Morale canonique du changement, elle s’oppose à la morale canonique de la tradition, mais elle se garde tout autant du changement radical. C’est la ‘tradition du nouveau’ (Harold Rosenberg). Liée à une crise historique et de structure, la modernité n’en est pourtant que le symptôme. Elle n’analyse pas cette crise, elle l’exprime de façon ambiguë, dans une fuite en avant continue. Elle joue comme idée-force et comme idéologie maîtresse, sublimant les contradictions de l’histoire dans les effets de civilisation. Elle fait de la crise une valeur, une morale contradictoire. Ainsi, en tant qu’idée où toute une civilisation se reconnaît, elle assume une fonction de régulation culturelle et rejoint par là subrepticement la tradition”.

cadaver: com a submissão do homem à organização, tudo assume a funcionalidade ideal do cadáver.⁶⁷ A tecnologia e a tecnocracia aí já estariam, em gérmen:

Presunção de uma contrafação ideal do mundo que se exprime na invenção de uma substância universal e de uma combinatória universal de substâncias. Reunificar o mundo desunido (depois da Reforma) numa doutrina homogênea, universalizar o mundo sob uma só palavra (da Nova Espanha ao Japão: as missões) constituir uma elite política *de Estado*, com a mesma estratégia centralizada: tais são os objetivos dos jesuítas. Para isso, é necessário criar simulacros eficazes: o aparelho da organização é um deles, mas também o são os da pompa e do teatro (é o grande teatro dos cardeais e das eminências pardas), bem como o da formação e da educação que visa, pela primeira vez de modo sistemático, remodelar uma natureza ideal da criança. A cobertura arquitetônica do estuque e do barroco é um grande aparelho da mesma ordem. Tudo isso precede a racionalidade produtivista do capital mas já testemunha, não na produção, mas na contrafação, o mesmo projeto de controle e de hegemonia universais de um esquema social *em que já atua profundamente a coerência interna de um sistema*.⁶⁸

Trata-se, em resposta à Reforma, da *mise à jour* operada pela Igreja Católica, que se faz, com a Companhia de Jesus, mundana e missionária — numa palavra: moderna. Baudrillard considera essa a explicação provável para o fato de ter sido nos países que guardavam a tradição romana, seus ritos e costumes — a despeito de os renovar progressivamente —, onde o termo *modernidade* tivesse acepção mais corrente e significativa. Nesse sentido, o argumento baudrillardiano vai de encontro, em alguma medida, ao de Max Weber:

Nos países atingidos pela Renascença Católica, a conjunção de um humanismo laico e secular com o ritualismo mais mundano das formas e dos costumes no mundo católico se presta melhor a toda a complexidade da vida social e artística implicada no desenvolvimento da modernidade do que a estrita aliança do racionalismo e do moralismo na cultura protestante.⁶⁹

Na crítica de Walter Benjamin sobre o drama barroco, de cuja leitura Baudrillard parece-nos efetivamente herdeiro,⁷⁰ este institui-se sobre duas dimensões extremas: a *ordem do destino* — uma história cega e sem

⁶⁶ LSM, p. 80. Grifo meu.

⁶⁷ Cf. LSM, p. 80.

⁶⁸ LSM, pp. 80-81. Grifo meu.

⁶⁹ *Modernité*, Encyclopædia Universalis, v. 11.

finalidades — e a salvação em uma *esfera de intemporalidade secular*. Rouanet resume assim a tensão entre esses pólos:

Um é o tempo, que destrói o homem, outro é um oásis de estabilidade, fora do tempo. Um é o calvário da criatura, outro sua bem-aventurança profana. Em suma, e essa é a verdadeira dicotomia: um pólo representa a *história*, vista como natureza cega, e outro representa a *anti-história*, vista como história naturalizada.⁷¹

A política passa a conceber-se como estabilização profana, de modo que o ideal absolutista de naturalização da história não se põe senão como o reverso da história vista enquanto processo natural.⁷² Destarte, diz Benjamin:

A função do tirano é a restauração da ordem, durante o estado de exceção: uma ditadura cuja vocação utópica será sempre a de substituir as incertezas da história pelas leis de ferro da natureza.⁷³

No *Trauerspiel* barroco, a *alegoria* surge então como a *facies hipocrática* da história que se põe diante do espectador como uma *protopaisagem petrificada*.⁷⁴ A imperfeição do mundo só se pode expressar pela alegoria, sob a forma de *enigma*. O excesso de significação e de sujeição à morte⁷⁵ constituem, na concepção benjaminiana, o cerne da visão alegórica da história, em que:

Cada pessoa, cada coisa, cada relação pode significar qualquer outra *ad libitum*. Essa possibilidade profere contra o mundo profano um veredicto

⁷⁰ Não se encontrou registro explícito nesse sentido, mas as evidências são consideráveis.

⁷¹ *Op.cit.*, pp. 32-33.

⁷² Cf. S. P. ROUANET, In: W. BENJAMIN, *op.cit.*, p.36. É preciso tecer umas poucas considerações a esse respeito, pois a omissão de certos aspectos na interpretação desse período pode fazer escapar-lhe a compreensão correta. O que se percebe, a rigor, não é uma laicização da vida humana em geral, mas apenas uma secularização da vida social e política. O contexto último da vida do indivíduo médio renascentista e barroco continua sendo essencialmente religioso. Sérgio Magnani, ao analisar o espírito do período a partir do que chama de *perfeita renascença* (século XVI), escreve, com muita propriedade: "Isso não se deu num clima de irreligiosa imoralidade, como às vezes se pretende; não poderia ser irreligioso o espírito que alimentava a Contra-Reforma e a inspiração dos seus artistas. Apenas, iniciava-se a separação entre o espírito e os acontecimentos terrenos, através da fixação das formas; a dispersão do centro unitário do pensamento e da arte viria mais tarde, no angustiado dinamismo do 'seiscentos' barroco". Cf. *Expressão e comunicação na linguagem da música*, p. 329.

⁷³ Cf. *op.cit.*, p. 97.

⁷⁴ Cf. W. BENJAMIN. *Op.cit.*, p. 188.

⁷⁵ A morte é não somente o conteúdo da alegoria, como também seu princípio estruturador: "O alegorista arranca o objeto de seu contexto. Mata-o. E o obriga a significar. Esvaziado de todo brilho próprio, incapaz de irradiar qualquer sentido, ele está pronto para funcionar como alegoria ... Nas mãos do alegorista, a coisa se converte em algo de diferente, transformando-se em chave para um saber oculto. Para construir a alegoria, o mundo tem de ser esquarterado. As ruínas e fragmentos servem para criar a alegoria". Cf. S. P. ROUANET. In: *op.cit.*, p. 40.

devastador, mas justo: ele é visto como um mundo no qual o pormenor não tem importância.⁷⁶

O comentário de Michel Zaidan Filho sobre o tema é bastante elucidativo:

Assim, o alegorista mata a significação natural de cada coisa (tal como a morte faz com a vida), destrói as conexões tradicionais de sentido, e recria, arbitrariamente, o sentido de cada palavra, de cada coisa, numa intertextualidade infinita: cada significado pode ser usado para significar outro significado. Nada no mundo humano tem direito sobre si próprio. Tudo morre e ressuscita, sob o olhar do alegorista, para expressar sentidos imprevisíveis. Esta é a redenção possível da vida humana sob o pecado: matéria-prima de um eterno processo de alegorização.⁷⁷

A história do cozinheiro das Ardenas, que construíra um microcosmo todo em argamassa, descrita por Baudrillard,⁷⁸ é representativa do projeto dos construtores de estuque da arte barroca. Pois sua intenção não era rivalizar com a natureza, com a criação divina — tampouco parodiá-la —, mas refazê-la, reconstituí-la num plano de inteligibilidade. Assim, mais do que em matéria única e polimorfa, o *stucco* ou a argamassa consistem, em verdade, numa *substância mental*, que, como o conceito, permite ordenar e recortar os fenômenos à vontade.

Mas o simulacro naturalista, adverte Baudrillard, concerne, ainda, apenas à substância e à forma, não atuando diretamente sobre as relações e as estruturas. No entanto,

... já visa, neste nível, ao controle de uma sociedade pacificada, moldada numa substância de síntese que escapa à morte: um artefato indestrutível que garantirá a unidade do poder.⁷⁹

⁷⁶ *Id. Ibid.*, pp. 196-197.

⁷⁷ *A crise da razão histórica*, p. 51. Como muito bem observa Zaidan Filho, a concepção benjaminiana da alegoria é o fundamento de sua leitura sobre o fetichismo. Voltaremos a esse tema no próximo item deste capítulo, quando da abordagem do simulacro de segunda ordem, a Economia Política.

⁷⁸ “Jadis vivait dans les Ardennes un ancien cuisinier à qui la edification des pieces montées et la science de la plastique pâtissière avaient donné l’orgueil de reprendre le monde là où Dieu l’avait laissé... à son stade naturel — pour en éliminer la spontanéité organique et y substituer une matière unique e polymorphe, le béton armée: meubles en béton, chaises, tiroirs, machine à coudre en béton, et dehors dans la cour, un orchestre entier, violons compris, du béton, des arbres de béton repiqués de véritables feuillies, un sanglier à l’intérieur, des moutons de béton couverts de vraie laine”. *LSM*, p. 81.

2.2. A produção ou o simulacro industrial — a economia política

2.2.1. O autômato e o robô

A comparação estabelecida por Baudrillard entre o *autômato*, alegoria renascentista e barroca, e o *robô*, emblema e paradigma da produção, introduz em *L'Échange Symbolique et la Mort*, de modo bastante singular, o tema da economia política como simulacro produtivista — como simulacro de segunda ordem.

No autômato, o princípio de analogia permanece: a diferença fundamental entre a realidade e sua imagem, o original e seu duplo, o verdadeiro e o falso, não se desfaz. Trata-se, como aponta Hygina Bruzzi,⁸⁰ de uma *simulação encantada*. A interrogação sobre essa diferença é sempre possível, ainda. Já o robô é ao homem indiferente, não busca representá-lo ou reconstituí-lo. É-lhe, enquanto unidade de um sistema, enquanto termo funcional, equivalente. Simulação desencantada:

Um é contrafação teatral, mecânica e relojoeira do homem, a técnica é aí inteiramente submissa à *analogia* e ao efeito de simulacro. O outro é dominado pelo princípio técnico, é a máquina que nele prevalece e, com a máquina, é a *equivalência* que se instala ... O autômato é o *analogon* do homem e permanece seu interlocutor (ele joga xadrez com ele!). A máquina é o *equivalente* do homem e se lhe acrescenta como equivalente na unidade de um processo operacional.⁸¹

O autômato só existe em referência ao homem, como um questionamento sobre a origem e o sentido — e, ao mesmo tempo, como a contrafação do homem, a projeção de sua imagem ideal:

O autômato é uma interrogação sobre a natureza, sobre o mistério da alma ou não, sobre o dilema das aparências e do ser — é como Deus: o que há debaixo, o que há dentro, o que há atrás? Só a contrafação do homem permite

⁷⁹ LSM, p. 81.

⁸⁰ Cf. *Op.cit.*, p. 38.

⁸¹ LSM, p. 82. “Le robot, lui, comme son nom l’indique, travaille: fini le théâtre, c’est la mécanique humaine qui commence”.

apresentar esses problemas. Toda a metafísica do homem como protagonista do *teatro natural* da criação se encarna no autômato antes de desaparecer com a Revolução. E o autômato não tem outro destino além de ser incessantemente comparado ao homem vivo — com o objetivo de ser mais natural que ele, de quem é a figura ideal.⁸²

Para Baudrillard, em que a contrafação implique sempre uma conotação diabólica, uma *Umheimliche* — pois o duplo perfeito, naturalizado e, destarte, desalmado, constituir-se-ia em sacrilégio —, seu mecanismo é ainda otimista: o ilusionista nunca permite a confusão plena.

Já o robô não se põe a comparar ao homem. Sua única verdade é a *eficácia mecânica*, absorvendo em proveito próprio a menor diferença metafísica que encantava o autômato:

•
O ser e a aparência *se fundiram* numa só substância de produção e de trabalho. O simulacro de primeira ordem *nunca abole a diferença*: ele supõe a alteração sempre sensível do simulacro e do real (jogo particularmente sutil na pintura em *trompe-l'oeil*, mas a arte inteira vive dessa distinção).⁸³

O simulacro de segunda ordem, por seu turno, institui uma *realidade sem imagem*:

O simulacro de segunda ordem simplifica o problema por meio da absorção das aparências ou da liquidação do real, como se preferir — ele erige uma realidade sem imagem, sem eco, sem espelho, sem aparência: assim é o trabalho, a máquina, o sistema de produção industrial por inteiro, no sentido de que se opõe radicalmente ao princípio da ilusão teatral. Nada de semelhança nem de dessemelhança, de Deus nem de homem, mas uma lógica imanente do princípio operacional.⁸⁴

A aguda análise de Marx⁸⁵ com respeito ao sentido e às implicações do desenvolvimento da maquinaria, em que esteja a máquina cingida aqui ao seu hábitat natural — o processo de trabalho, ou, a rigor, o processo de produção —,⁸⁶ conduz-nos a conclusões homólogas.

⁸² LSM, p. 82.

⁸³ LSM, p. 83. Grifos meus.

⁸⁴ LSM, p. 83.

⁸⁵ Veja-se: K, I, 2, XIII

⁸⁶ Baudrillard concentra-se no plano de significação sociocultural aberto pela máquina. Na crítica sêmio-hermenêutica do sistema dos objetos, ver-se-á a invasão do cotidiano pela máquina, enquanto signo, especialmente na forma dos *gadgets* e *machins*.

A máquina, distante de surgir apenas como um instrumento composto, como mera gradação quantitativa — se bem que pujante — no desenvolvimento das ferramentas de trabalho, transfigura e redimensiona todo o processo de trabalho, constituindo-se no *ponto de partida* da Revolução Industrial. O princípio do processo de trabalho passa de *subjetivo* a *objetivo*. Pois, ainda na manufatura, há uma acomodação mútua, do trabalhador à operação, mas também — e essencialmente — da operação ao trabalhador. No sistema de máquinas da grande indústria, o processo tem estruturação inteiramente impessoal e objetiva, *é em si e para si*. O meio de trabalho (trabalho morto) prevalece sobre a força de trabalho (trabalho vivo), fazendo com que a força dos homens se lhe substitua a força das coisas. Isso se evidencia, de modo fantástico, quando as injunções do processo de reprodução do capital, de geração do mais-valor relativo, conduzem a grande indústria a generalizar-se radicalmente, culminando por promover a *produção de máquinas por meio de máquinas*.⁸⁷

⁸⁷ K, I, 2, XIII, p. 16. Veja-se este longo e admirável trecho: “O revolucionamento do modo de produção numa esfera da indústria condiciona seu revolucionamento nas outras. Isso é válido primeiro para os ramos da indústria que estão isolados pela divisão social do trabalho, de forma que cada um deles produz uma mercadoria autônoma, mas que, mesmo assim, se entrelaçam como fases de um processo global. Assim, a mecanização da fição tornou necessária a mecanização da tecelagem e ambas tornaram necessária a revolução mecânica e química no branqueamento, na estampagem e na tinturaria. Assim, por outro lado, a revolução na fição do algodão suscitou a invenção do *gin* para separar a fibra do algodão da semente, com que finalmente se tornou possível a produção do algodão na larga escala agora exigida. Mas a revolução no modo de produção da indústria e da agricultura exigiu também uma revolução nas condições gerais do processo de produção social, isto é, nos meios de comunicação e transporte. Os meios de comunicação e de transporte, de uma sociedade cujo pivô, para usar uma expressão de Fourier, eram a pequena agricultura com sua indústria acessória doméstica e o artesanato urbano, já não podiam satisfazer, de forma alguma, às necessidades de produção do período manufatureiro com sua divisão ampliada do trabalho social, com sua concentração de meios de trabalho e trabalhadores e com seus mercados coloniais e, por isso, também foram de fato revolucionados. Da mesma maneira os meios de transporte e de comunicação oriundos do período manufatureiro logo se transformaram em insuportáveis entraves para a grande indústria, com sua velocidade febril de produção, sua escala maciça, seu contínuo lançamento de massas de capital e de trabalhadores de uma esfera da produção para a outra e suas recém-estabelecidas conexões no mercado mundial. Abstraindo a construção de navios a vela totalmente revolucionada, o sistema de comunicação e transporte foi, pouco a pouco, ajustado, mediante um sistema de navios fluviais a vapor, ferrovias, transatlânticos a vapor e telégrafos, ao modo de produção da grande indústria. Mas as terríveis massas de ferro que precisavam ser forjadas, soldadas, cortadas, furadas e moldadas exigiam, por sua vez, máquinas ciclópicas, cuja criação não era possível à construção manufatureira de máquinas. § *A grande indústria teve, portanto, de apoderar-se de seu meio característico de produção, a própria máquina, e produzir máquinas por meio de máquinas. Só assim ela criou sua base técnica adequada e se firmou sobre seus próprios pés*”. Karl MARX, K, I, 2, XIII, pp. 15-16. Grifo meu.

Assim, o simulacro industrial corresponde a uma *naturalização desencantada*, a uma imanentização mecânica da vida social. Tudo — as coisas, os homens e a sociedade — assume essa *condição maquina*.⁸⁸ Os próprios homens, dirá Baudrillard, não atuam senão como o *equivalente miniaturado* do sistema de produção:

A revanche do simulacro, que alimenta o mito do aprendiz de feiticeiro, não ocorreu no autômato — ela é, pelo contrário, a lei da segunda ordem: há sempre hegemonia do robô, da máquina, sobre o trabalho vivo, que deste procede. Essa hegemonia é necessária ao ciclo da produção e da reprodução. É com essa reversão que saímos da contrafação para entrar na (re)produção. Sai-se da lei natural e de seus jogos de formas para entrar na lei de mercado do valor e em seus cálculos de forças.⁸⁹

Na produção, não mais se apresenta o problema da singularidade e da origem dos novos signos *produzidos*: “a técnica é sua origem, eles só têm sentido na dimensão do simulacro industrial”.⁹⁰

Trata-se da série. Trata-se da possibilidade de dois ou de *n* objetos idênticos. A relação entre eles já não é a de um original com sua contrafação, nem analogia nem reflexo, mas a equivalência, a indiferença. Na série, os objetos tornam-se simulacros indefinidos uns dos outros e, com os objetos, os homens que os produzem. Só a extinção da referência original permite a lei generalizada das equivalências, quer dizer, *a própria possibilidade da produção*.⁹¹

A produção reabsorve toda singularidade e introdu-la na identidade serial.⁹² Cabe aqui, a propósito, a transcrição desta indignada passagem dos *Manuskripte*, do jovem Marx, ainda sobre o impacto da máquina no processo de produção e, por conseqüência, na vida humana:

A simplificação da máquina, do trabalho, é utilizada para converter em operário o homem que ainda está se formando (*den erst werdenden Menschen*), o homem ainda não formado (*den ganz unausgebildeten Menschen*) — a criança —, assim como o operário tornou-se uma criança totalmente abandonada (*verwahrlostes Kind*). A máquina acomoda-se à fraqueza do homem, para

⁸⁸ A proliferação das coisas — e mesmo dos homens — só se pode dar a partir desse princípio de equivalência, o que nem mesmo os autônomos jamais fizeram, por ser mecanismos sublimes e singulares. Cf. LSM, p. 83.

⁸⁹ LSM, pp. 83-84.

⁹⁰ LSM, p. 85.

⁹¹ LSM, p. 85.

⁹² Cf. LSM, p. 85.

*converter o homem fraco em máquina (Die Maschine bequemt sich der Schwäche des Menschen, um den schwachen Menschen zur Maschine zu machen).*⁹³

2.2.2. Alienação e ideologia: de Marx a Baudrillard — a Economia Política como simulacro (o espelho da produção)

Na Economia Política burguesa — afirmara Marx, já nos densos textos de 1844, que ficaram conhecidos como *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* —, o homem é posto *sob a determinação (Bestimmung) da propriedade privada*.⁹⁴ Aqui, o *trabalho* situa-se como a *essência subjetiva (subjektive Wesen)* da propriedade privada, esta enquanto *atividade para si (für sich seiende Tätigkeit)*, enquanto *sujeito*. Desde que a economia política assim se autocompreende, reconhecendo no trabalho o seu *princípio (Prinzip)*, e concebendo a propriedade privada não mais como um *estado exterior (Zustand außer)* ao homem, deve-se considerá-la em dois planos: como *objetividade* — “um produto da *energia real (wirklichen Energie)* e do *movimento (Bewegung)* da propriedade privada (é um movimento autônomo (*selbständige*) que se tornou para si na consciência, é a indústria moderna como sujeito)” — e como *subjetividade* — “como produto da *indústria* moderna, que por sua vez acelera e enaltece a energia e o desenvolvimento (*Entwicklung*) dessa indústria, transformando-a numa força da consciência (*Macht des Bewußtseins*)”.⁹⁵

Tal processo, critica Marx, não é o de um reconhecimento do homem na sua essência, mas de sua negação radical:

Sob a aparência de um reconhecimento (*Anerkennung*) do homem, a economia política, cujo princípio é o trabalho, é muito mais a conseqüente negação (*Durchführung der Verleugnung*) do homem, na medida em que ele próprio não se encontra em uma tensão exterior com a essência exterior (*äußerlichen Wesen*) da propriedade privada, mas sim tornou-se a essência tensa (*gespannte Wesen*) da propriedade privada. O que antes era *ser-exterior-*

⁹³ OPM, p. 177 (611)

⁹⁴ Cf. p. 163 (585) Ver, a propósito das considerações seguintes: OPM, pp. 163-164 (584-586)

⁹⁵ Cf. K. MARX. OPM, p. 163 (585)

a-si (Sichäußerlichen), exteriorização real (*reale Entäußerung*) do homem, converteu-se apenas no fato da exteriorização (*ist nur zu Tat der Entäußerung*), em estranhamento (*Veräußerung*).⁹⁶

Ao converter-se exclusivamente no fato da exteriorização, a propriedade privada existe como um ente *autônomo*, como uma alienação coisificada, espécie de exteriorização ambulante. Tudo então se põe sob a égide da economia política:

... essa economia política desenvolve uma energia *cosmopolita*, geral, que derruba (*umwerfende*) todas as barreiras e todos os laços, para se colocar como a *única (einzige)* política, a única generalidade, a única barreira, o único laço...⁹⁷

Mas a crítica marxiana se dirige, como o texto revela, a *essa* Economia Política e ao seu objeto, a economia *burguesa* — o modo de produção capitalista. Ela elimina toda determinação do homem como ser genérico (*Gattungswesen*), fixando-o como capitalista ou operário.⁹⁸ O trabalho como essência da propriedade privada, no interior da divisão burguesa do trabalho, situa-se como a “*figura alienada e alheada da atividade humana como ATIVIDADE GENÉRICA (entfremdete und entäußerte Gestalt der menschlichen Tätigkeit als Gattungstätigkeit)*”.⁹⁹ Exteriorização da vida como alienação da vida: o pôr-se alienado e alheado da atividade genérica real do homem.

Essa atividade genérica — que, para Marx, não é senão o trabalho em sua forma íntegra, concreta, útil — é a mediação fundamental entre o homem e a natureza exterior.¹⁰⁰ É sua condição de existência, o lugar de sua

⁹⁶ OPM, pp. 163-164 (586)

⁹⁷ OPM, p. 164 (586)

⁹⁸ Cf. OPM, p. 184 (624)

⁹⁹ OPM, 184 (624)

¹⁰⁰ O trabalho, enquanto trabalho útil (*nützliche Arbeit*), é uma atividade plena, um processo que reúne meios e fins — em que há a “unidade natural do trabalho com seus pressupostos naturais” (Karl MARX. *Formen*, p. 65) — e que se reconhece como tal: “Como criador de valores de uso, como trabalho útil, é o trabalho, por isso, uma condição de existência do homem, independente de todas as formas de sociedade, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana”. Karl MARX. *K*, p. 50.

autogênese. O trabalho é o modo de auto-objetivação do homem, de sua autoprodução.¹⁰¹ Assim, conclui Manfredo Araújo de Oliveira:

... se a realização do trabalho está em sua objetivação, então a perda do objeto significa imediatamente a perda da realização. Trabalho alienado é realização na forma de 'desrealização'.¹⁰²

A alienação do trabalho, da essência do homem, corresponde aqui à reificação de suas relações com os outros e com o mundo — tem, pois, como forma o *fetichismo*.¹⁰³ O trecho seguinte, ainda dos *Manuskripte*, revela o forte sentido do conceito de alienação em Marx. A alienação é a alienação do próprio ser do homem, é a desumanização da vida social:

A alienação (*Entfremdung*) aparece tanto no fato de que meu meio de vida é de *outro*, que *meu* desejo é a posse inacessível de *outro*, como no fato de que cada coisa é *outra* que ela mesma (*als daß jede Sache selbst ein ANDERES als sie selbst*), que minha atividade é *outra coisa*, e que, finalmente (e isto é válido também para o capitalista), domina em geral o poder inumano (*unmenschliche Macht*).¹⁰⁴

A naturalização das formas burguesas de produção corresponde ao processo mesmo da ideologia. Lê-se o particular no universal: a estrutura auto-compreensiva que se projeta enquanto consciência falsa e alienada de si mesmo.¹⁰⁵ De modo que Marx, ao elogiar David Ricardo por sua “dissecação” da

¹⁰¹ A autogênese do homem se dá, portanto, na esfera da economia, na esfera da produção. O homem, em seu estatuto ontológico originário, é um *ser de trabalho*. “Ele é o ser da auto-gestação. Seu ser consiste precisamente em autoproduzir-se. Por isso, ele é o ser da história”. Cf. M. A. OLIVEIRA. *Ética e sociabilidade*, p. 251, nota. A produção é assim a atividade fundamental da vida humana, e a economia é, nesse sentido, a *realidade fundamental* da história. Voltaremos a essa discussão ao longo do capítulo.

¹⁰² *Ética e sociabilidade*, p. 250.

¹⁰³ No capítulo seguinte, *Forma-mercadoria e forma-signo*, esse tema da sociabilidade mercantil será abordado de modo sistemático.

¹⁰⁴ OPM, p. 182 (619). Ouça-se o oportuno comentário de M. A. OLIVEIRA: “Uma ação é alienada quando se faz em função de um fim que lhe é estranho: a subordinação a um fim estranho reduz a ação a simples meio desse fim”. *Ética e Sociabilidade*, p. 250.

¹⁰⁵ Não se trata de um processo meramente psicossociológico, mas que se vincula estreitamente às contradições da formação social vigente. A inversão ideológica é reflexo da própria realidade social invertida. Não se pode entretanto, à vista disso, falar em homologia ou mesmo equivalência entre os conceitos de fetichismo e ideologia. Mas sua complementaridade é evidente, assim como sua inter-relação efetiva. Em outras palavras, pode explicitar-se assim esta questão: trata-se de uma dupla inversão — da realidade social (alienação na forma de fetichismo) e da consciência (alienação na forma de ideologia), mas só se pode falar de ideologia (pois que, do contrário, qualquer falsa consciência de qualquer coisa seria ideologia) enquanto relacionada à ocultação dessa alienação na vida social.

realidade econômica, inculpa-o, ao mesmo tempo, de estar *envolvido por esse horizonte burguês (bürgerlichen Horizont)*, pois que:

*Ricardo considera a forma burguesa do trabalho como a eterna forma natural do trabalho social. O pescador e caçador primitivos surgem-lhe como possuidores de mercadorias, realizando a troca de peixe e caça na proporção do tempo de trabalho objetivado nesses valores de troca.*¹⁰⁶

Alienação, fetichismo, ideologia — a radicalidade da vigorosa crítica marxiana ao capitalismo é questionada por Baudrillard. Se os economistas clássicos estão envolvidos pelo horizonte burguês, Baudrillard acusa Marx, por sua vez, de estar *envolvido pelo horizonte produtivo*. O homem se põe *sob o signo do trabalho e da produção*. A crítica da economia política dirige-se aos *conteúdos* de produção, e jamais a questiona enquanto *forma*:

O pensamento crítico do *modo* de produção não atinge o *princípio* da produção. Todos os conceitos que aqui se articulam não descrevem senão a genealogia, dialética e histórica, dos *conteúdos* de produção e deixam intacta a produção como *forma*. É esta forma mesma que ressurge idealizada por detrás da crítica do modo de produção capitalista.¹⁰⁷

A crítica acaba por reforçar o discurso revolucionário em termos de produtividade, o que invade todos os domínios, desde a psicanálise até a linguagem:¹⁰⁸ “Nenhuma revolução saberia colocar-se sob um outro signo que aquele. A palavra geral de ordem é essa de um Eros produtivo”.¹⁰⁹ A revolução faz reprisar, à sua maneira, essa verdade do capital:

é em nome de uma produtividade¹¹⁰ autêntica e radical que se vai subverter o sistema de produção capitalista. É em nome de uma hiperprodutividade

¹⁰⁶ ZKPO, p. 84 (882). Grifo meu.

¹⁰⁷ LMP, p. 5.

¹⁰⁸ “... de la libération des forces productives à la ‘productivité textuelle’ de Tel Quel, jusqu’à la productivité machinique usinière de l’inconscient chez Deleuze (et déjà, le ‘travail’ de l’inconscient”. LMP, p. 5.

¹⁰⁹ LMP, p. 5.

¹¹⁰ O sentido que Baudrillard confere a este termo é diverso daquele de uso corrente em teoria econômica, que reflete, em linhas gerais, a relação de eficiência na utilização dos recursos produtivos, com vistas à maximização da produção e otimização do uso do tempo. Essa expressão designa aqui, basicamente, determinado conjunto de relações de produção, ou, simplesmente, *modo de produção*, não obstante esta definição encerre a anterior. Esse sentido segundo, abstrato, tem, neste caso, o mesmo papel que *eticidade* com relação a *Ética*, por exemplo. Há, entretanto, margem para confusões. Baudrillard usa frequentemente *produção* como sinônimo de economia política, pois que, para o autor, como se esclarecerá, estes conceitos não têm caráter universal — como para os economistas e para Marx —, mas respondem estritamente ao chamado simulacro industrial, ou simulacro de segunda ordem, da era moderna. De modo que não haveria, a rigor, a *produção em geral* e uma série de *modos de*

desalienada, de um hiperespaço produtivo que se vai abolir a lei capitalista do valor.¹¹¹ O capital desenvolve as forças produtivas, mas as freia também: é preciso liberá-las¹¹²,¹¹³.

Baudrillard acrescenta:

Leitmotiv do sistema, *Leitmotiv* de sua contestação radical, um tal consenso sobre os termos é suspeito. Ou bem o discurso da produção não é senão metáfora revolucionária — desvio e retorno de um conceito que, pelo essencial, emana da economia política e obedece a seu princípio de realidade — mas então esta metáfora é perigosa se ela deve designar uma alternativa radical; ou bem a alternativa não é radical, e a contaminação pelo discurso produtivista significa uma real impossibilidade de pensar além ou à margem do esquema geral de produção, vem a ser, em contradependência do esquema dominante.¹¹⁴

produção ou *produtividades* ao longo da história, mas apenas a produção, a economia política, como a auto-imagem que engendra um *modus vivendi* peculiar.

¹¹¹ Esse processo tem, para Marx, caráter inexorável. O capital tem esse papel histórico, *que o legitima*. Cf. K, III, tomo 1, p. 195. “O grande papel histórico do capital é o de *criar* esse *trabalho excedente*, esse trabalho supérfluo do ponto de vista do simples valor-de-uso, da mera subsistência; e a sua função histórica se realiza quando, por um lado, os carecimentos chegaram a tal ponto de desenvolvimento que o trabalho excedente além do necessário *toma-se ele próprio um carecimento geral*, ou seja, decorre dos próprios carecimentos individuais; e quando, por outro lado, a laboriosidade geral, mediante a rigorosa disciplina do capital através da qual passaram sucessivas gerações, tornou-se um processo geral da nova geração. Finalmente, sua função histórica se realiza quando tal laboriosidade — mediante o desenvolvimento das forças produtivas do trabalho, que o capital, em sua ilimitada ânsia de enriquecimento e naquelas condições que somente ele pode realizar, impulsiona constantemente a ir adiante — amadurece a tal ponto que, por um lado, o processo e a conservação da riqueza geral exigem um tempo de trabalho inferior para a inteira sociedade, e, por outro, a sociedade trabalhadora enfrenta cientificamente o processo de sua progressiva e cada vez mais rica reprodução; e, portanto, *cessa o trabalho em que o homem faz o que pode deixar que as próprias coisas façam em seu lugar*”. *Grundrisse*, vol. 1, p. 266 (231). Grifos meus. Belíssimo, quimérico texto! Revela o indômito humanismo de Marx, e sua fé na história humana. Eis o milenarismo marxiano.

¹¹² “Embora limitado por natureza, o capital *tende* a um desenvolvimento *universal* das forças produtivas e torna-se assim a premissa de um novo modo de produção”. *Grundrisse*, vol. 2, p. 31 (439). Grifos meus. Neste novo modo de produção, o desenvolvimento das forças produtivas é “livre, articulado, progressivo e universal”. A contradição de fundo do capitalismo: de um lado, o capital como *força social*, de outro, o caráter *privado* da produção capitalista. Ver: K. MARX, K, III, tomo 1, p. 198 e C. Napoleoni, *Lições sobre o capítulo sexto (inédito) de O Capital*, p. 36. Deste modo, “o desenvolvimento das forças produtivas é, a um só tempo, a base material para o nascimento da nova sociedade e a condição para a dissolução do modo de produção capitalista”. C. Napoleoni. *Lições*, p. 36. Fases do desenvolvimento histórico para Marx: 1) *dependência pessoal* (formas de exploração pré-capitalista); 2) *independência pessoal*, mas baseada sobre a *dependência em relação às coisas* (capitalismo). Essa fase desenvolve as forças produtivas radicalmente, constituindo a base da terceira fase; 3) *livre individualidade*, “fundada sobre o desenvolvimento universal dos indivíduos e sobre a subordinação de seu patrimônio social, constitui o terceiro estágio”. *Grundrisse*, vol. I, p. 85 (76). Teleologia marxiana. A *forma extrema* da alienação, pelo capital, ao inverter-se, vem a ser, ao recolocar sujeito e objeto em seus respectivos papéis, “cria e produz os pressupostos incondicionados da produção e, por conseguinte, de todas as condições materiais do desenvolvimento total, universal, das forças do indivíduo”. *Grundrisse*, vol. 1, p. 479 (415).

¹¹³ LMP, p. 5.

¹¹⁴ LMP, p. 6.

A economia política (burguesa) não é apenas o *lugar* da alienação reificada, mas *a forma mesma* da redução do simbólico. Em outras palavras, a *forma extrema* da alienação não se dá na economia, pelo capital, mas é, com efeito, *a própria economia política*.¹¹⁵ Se as formas *mercadoria, dinheiro, capital* se devem submeter ao tribunal da crítica, além delas, não lhe devem escapar as formas *necessidade, utilidade, trabalho e produção*, que parecem ser os pressupostos universais da realização particular deste modo de produção capitalista — como de qualquer outro — mas não constituem senão o duplo estrutural desse mesmo modo: o *código* da produção. O princípio de realidade que o esquema de produção impõe não seria outra coisa que um sistema de interpretação, uma cifra, um código:

Marx quebrara a ficção do homem econômico, o mito em que se resumia todo o processo de naturalização do sistema do valor de troca, do mercado, do mais-valor e de suas formas. Mas o fizera em nome da emergência em ato (*en acte*) da força de trabalho, da força própria do homem de fazer surgir o valor por seu trabalho (*pro-ducere*), e pode perguntar-se se não há ali uma ficção igual, uma naturalização igual, quer dizer, uma convenção igualmente arbitrária, um modelo de simulação destinado a *codizar* (*coder*) todo material humano, toda eventualidade de desejo e de troca em termos de valor, de finalidade e de produção.¹¹⁶

O código da produção, assim como o próprio processo de autovalorização do valor, absorve e subsume tudo o mais:

Por todo lado o homem aprendeu a refletir-se, a assumir-se, a *pôr-se em cena* (*à se mettre en scène*) segundo o esquema de produção, que lhe é atribuído como dimensão final do valor e do sentido.¹¹⁷

A passagem que reproduzimos abaixo explicita essa problemática da sobredeterminação pelo código e do auto-reconhecimento no imaginário, no *espelho* da produção:

Há ali qualquer coisa, no nível da economia política, do que descreveu Lacan no estado do espelho: através do esquema de produção, do *espelho* da produção, a tomada de consciência (*la prise de conscience*) da espécie humana no *imaginário*. A produção, o trabalho, o valor, tudo isso pelo que emerge um

¹¹⁵ A alienação do homem não é então a perda de sua realidade, mas a *perda de sua condição simbólica* — o que se cumpre, com efeito, na forma da economia política.

¹¹⁶ J. BAUDRILLARD. LMP, p. 6.

¹¹⁷ LMP, p. 7.

mundo objetivo e por onde o homem se reconhece objetivamente — tudo isso, é o imaginário ao qual o homem é lançado (*est embarqué*) numa decifração incessante de si mesmo através de suas obras, finalizado por sua sombra (seu próprio fim), refletido pelo espelho operacional, essa sorte de ideal do eu produtivista — não apenas na forma materializada de obsessão econômica de rendimento, determinada pelo *sistema* do valor de troca, mas bem mais profundamente nessa *sobredeterminação pelo código*, pelo espelho da economia política, nessa identidade que o homem reveste a seus próprios olhos, quando ele não pode mais pensar-se senão como qualquer coisa a produzir, a transformar, a fazer surgir como valor. Fantasma notável, que se confunde com aquele da representação, em que o homem torna-se para si mesmo seu próprio *significado*, figura (*se joue*) como *conteúdo* de valor e de sentido, num processo de expressão e de acumulação de si mesmo cuja forma lhe escapa.¹¹⁵

A redução crítica da forma-representação em sua colusão com a ordem da produção — considera Baudrillard — escapara a Marx. É preciso ter clara a sua inseparabilidade. O discurso articulado de ambas constitui o imaginário em que se reflete a economia política como princípio de realidade:

Nós entendemos pelo que o discurso da produção, o discurso da representação, são o espelho onde o sistema da economia política vem refletir-se no imaginário, e aí reproduzir-se como instância determinante.¹¹⁹

A produção, o princípio de produção, não é a essência genérica da vida humana, mas *imagem especular* que se projeta *enquanto* essência genérica, que se projeta no universal, pelo conceito. A produção é, em verdade, o único significado, o único referente de seu próprio discurso. Nesse sentido, o discurso mesmo constitui seu objeto¹²⁰ — o modo de produção ou a economia política — enquanto movimento genérico, ou melhor, enquanto *simulacro de movimento genérico*. Destarte, assevera Baudrillard:

... a produtividade não está lá primeiramente como dimensão genérica, como o núcleo humano e social de toda a riqueza, que é preciso extrair do conjunto de relações capitalistas de produção (a eterna ilusão empirista), é preciso inverter tudo isso e ver que é o desenvolvimento da produtividade abstrata e generalizada que faz aparecer o *conceito de produção* ele mesmo como movimento e fim genérico do homem (ou ainda o conceito de homem enquanto produtor).¹²¹

¹¹⁵ LMP, p. 7.

¹¹⁹ LMP, pp. 7-8.

¹²⁰ E institui a *sua* realidade.

¹²¹ LMP, p. 17.

É nesse sentido que Baudrillard pode sustentar a proposição de que “*não há nem nunca haverá, à la lettre, senão um só modo de produção, aquele regido pela economia política capitalista*”.¹²² A generalização do conceito — ainda que (ou principalmente) pela crítica do sistema — consiste na *universalização ideológica* dos postulados desse mesmo sistema:¹²³

É generalizar sobre todo a extensão da história humana o modo de racionalidade do econômico como modo genérico do devir humano. É circunscrever toda a história do homem no que é sem dúvida um gigantesco modelo de simulação. É em certa medida se virar contra a ordem do capital usando como instrumento de análise um fantasma ideológico mais sutil que aquele elaborara.¹²⁴

Baudrillard critica a canonização dos conceitos, que faz com que eles se ponham a exprimir uma “realidade objetiva”, tornando-os, aos conceitos, *signos*: “significantes de um significado real”.¹²⁵ A realidade então se subsume no *imaginário do signo*, que se confunde com a esfera da *verdade*. Mas esta não é senão um sistema de interpretação na forma de uma *simulação repressiva*.¹²⁶ Os conceitos-signos se articulam numa evocação mútua, num processo metonímico indefinido:

o homem é histórico; a história é dialética; a dialética é o processo da produção (material); a produção é o movimento mesmo da existência humana; a história é aquela dos modos de produção etc. Científico e universalista, esse discurso (esse código) torna-se imediatamente imperialista. Todas as sociedades possíveis são intimadas a ele responder.¹²⁷

¹²² LMP, p. 19.

¹²³ Cf. LMP, p. 19. A teoria marxista, radical quanto à sua análise *lógica* do capital, pertence, reforçando-o, ao consenso *antropológico* do racionalismo ocidental, na forma definitiva que ele assume com o pensamento burguês do Séc. XVIII. “Science, technique, progrès, histoire — c’est toute une civilisation Qui se ressaisit alors comme productrice de son propre développement et Qui prend son élan dialectique vers un accomplissement de l’humanité, dessiné en termes de totalité et de bonheur. Genèse, développement, finalité: Marx n’a rien inventé de tout cela, il n’y change rien non plus quant à l’essentiel, quant à l’idée de l’homme se *produisant* dans sa détermination infinie et se dépassant continuellement vers sa propre fin”. LMP, pp. 18-19.

¹²⁴ LMP, p. 19.

¹²⁵ Cf. LMP, p. 30. A crítica marxiana e, por suposto, o materialismo histórico, têm importância capital na fixação desse simulacro produtivista: “Marx a évidemment joué un rôle essentiel dans l’enracinement de cette métaphore productiviste. C’est lui qui a radicalisé et rationalisé définitivement le concept de production, qui l’a ‘dialectisé’ et qui lui a donné ses lettres de noblesse révolutionnaire. Et c’est en grand partie par référence inconditionnelle à Marx que le concept poursuit sa prodigieuse carrière”. LMP, p. 6.

¹²⁶ Cf. LMP, p. 30.

¹²⁷ LMP, pp. 30-31.

Marx já dissera, com propriedade, da energia cosmopolita geral que *essa* — e não há outra — economia política desenvolve. É oportuno repetir: ela põe abaixo todas as barreiras, todos os laços, para constituir-se na única barreira, o único laço, a *única generalidade*. Isso respeita, concretamente, às formas da economia — a mercadoria, o dinheiro, o capital — mas também, e essencialmente, à própria economia *enquanto forma*. Enquanto código ou simulacro produtivista. Por isso, é da natureza desse esquema a autogeneralização, que na história se dá prospectiva e retrospectivamente — como modelo que subordina tudo, todas as formações e todo o sentido, à sua genealogia.¹²⁸ O marxismo não analisa a gênese, a produção desse modelo enquanto tais, mas somente as condições de sua *reprodução*.¹²⁹ Escapa-lhe a crítica do econômico enquanto *finalidade e princípio de realidade universal*, e da produção como *princípio de produção*.¹³⁰ Ou ainda, na expressão de Baudrillard:

Em subentendendo o axioma do econômico, a crítica marxista decifra talvez o *funcionamento do sistema* da economia política, mas trabalha, pela mesma ação, a reproduzi-lo como modelo.¹³¹

Assim, o materialismo histórico conseguira legalizar a produção, a economia política, como “princípio do movimento real das sociedades”, pois que:

¹²⁸ Cf. LMP, p. 45.

¹²⁹ Marx demarca seu materialismo histórico: a questão das categorias mais e menos desenvolvidas como expressão de um concreto mais e menos desenvolvido transposta na compreensão de sociedades anteriores como estágios menos desenvolvidos da nossa — evolucionismo dialético. Marx o diz claramente: “Les catégories qui expriment les rapports de cette société [la société bourgeoise] et assurent la compréhension de ses structures nous permettent en même temps de saisir la structure et les rapports de production de toutes les sociétés passés sur les ruines et les éléments desquels elle s’est édifiée...”. Cf. K. Marx *apud* J. BAUDRILLARD. LMP, p. 59. Esse estruturalismo retroativo, evolucionista e finalista, dirá Baudrillard, consiste numa “reconstituição estrutural por modelo de simulação”. LMP, p. 60. Assim, “à partir de l’économique et de la production comme instance déterminante, on n’éclairera jamais les autres types d’organisation qu’en fonction de ce modèle, et non dans leur spécificité ou même, comme c’est le cas, nous avons vu, dans les sociétés primitives, *dans leur irréductibilité à la production*. On renverra le magique, le religieux, le symbolique à la marge de l’économie. Et lors même que des arrangements symboliques viseront expressément, comme dans l’échange primitif, à barrer, avec l’émergence de structures économiques, l’émergence d’un pouvoir social transcendant qui échapperait au contrôle du groupe, on s’arrangera pour voir là néanmoins une détermination par l’économique en dernière instance”. LMP, p. 60.

¹³⁰ Cf. LMP, p. 46.

para Marx, a arte, a religião, o direito etc. não têm uma história própria — só a produção tem uma história, ou melhor: ela *é* a história, ela *funda* a história. Incrível enredo do trabalho e da produção como razão histórica¹³² e como modelo genérico de realização.¹³³

De fato, Marx identifica “o processo social da vida” ao processo da produção material:

A figura do processo social da vida, isto é, do processo de produção material, apenas se desprenderá do seu místico véu nebuloso quando, como produto de homens livremente socializados, ela ficar sob seu controle consciente e planejado. Para tanto, porém, se requer uma base material da sociedade ou uma série de condições materiais de existência, que, por sua vez, são o produto natural de uma evolução histórica longa e penosa.¹³⁴

Observe-se: a economia, ainda que não seja o sentido da história humana,¹³⁵ é, por certo, em Marx, seu fundamento — a *base material* da história.¹³⁶ O homem se distingue dos animais primeiramente por *produzir* seus próprios meios de existência. “Ao produzir seus meios de existência, os homens produzem indiretamente sua própria vida material”.¹³⁷ A maneira de se produzirem esses meios de existência, vem a ser, o *modo de produção*, já depende inicialmente da natureza dos meios de existência já encontrados e que se devem reproduzir. E esse modo de produção já se configura, assim, como um *modo de vida* determinado:

A maneira como os indivíduos manifestam sua vida reflete exatamente o que eles são. O que eles são coincide, pois, com sua produção, isto é, tanto com o

¹³¹ LMP, p. 46. O mesmo se dá, diz Baudrillard, com a lingüística estrutural e a emergência da linguagem como meio de comunicação — aquela não faz senão analisar a reprodução desta última enquanto código. Ver LMP, p. 45.

¹³² O exemplo máximo dessa abordagem ‘materialista’, que considera a economia como razão histórica fundamental são as *Formen*, célebre texto marxiano que assim ficou conhecido, e que nos foi traduzido com o título de *Formações econômicas pré-capitalistas*. Incrível é, também, a sua influência. Darcy Ribeiro, por exemplo, em seu excelente e clássico *O processo civilizatório*, cita-o como “uma das formulações teóricas mais ousadas e fecundas de que se dispõe”, e o tem como esquema basilar. As mudanças socioculturais são abordadas a partir das grandes revoluções tecnológicas. A história é narrada do ponto de vista da economia, e a economia concebida como princípio de realidade do movimento histórico.

¹³³ LSM, pp. 21-22 (25)

¹³⁴ Karl MARX, *K*, p. 76 (55). Grifo meu.

¹³⁵ Essa questão será discutida no item 2.2.4: *Em torno ao conceito de trabalho em Marx*.

¹³⁶ A expressão “base terrena” aparece em *A Ideologia Alemã* em vários registros. Vejam-se, a propósito: pp. 12;21;23 e p. 53.

¹³⁷ K. MARX e F. ENGELS. *IA*, p. 13.

que eles produzem quanto com a maneira *como* produzem. O que os indivíduos são depende, portanto, das condições materiais da sua produção.¹³⁵

A dialética materialista não deixa dúvidas quanto a isso. A asserção de Marx e Engels é categórica: “A consciência (*Bewusstsein*) nunca pode ser mais que o ser consciente (*Das bewusste Sein*); e o ser dos homens é o seu processo de vida real”.¹³⁹ Quanto à moral, à religião, à metafísica — e “todo o restante da ideologia” —, não têm mesmo autonomia:

Não têm história, não têm desenvolvimento; ao contrário, são os homens que, desenvolvendo sua produção material e suas relações materiais, transformam, com a realidade que lhes é própria, seu pensamento e também os produtos do seu pensamento. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência.¹⁴⁰

Ademais, sentenciam-se: “... para viver, é preciso antes de tudo beber, comer, morar, vestir-se e algumas outras coisas mais”.¹⁴¹ A produção da vida material é, portanto, o primeiro fato histórico.

Recobrando o perspectivismo nietzscheano, Baudrillard afirma que essa crítica da economia política — sustentando-se no *efeito de verdade* dos sólidos edifícios conceptuais da metafísica — não passa de *ilusão crítica*. É aí que há o baralhamento entre metafísica e ideologia, fazendo com que o materialismo histórico não seja senão uma *teoria especular*. Veja-se o comentário de Hygina Bruzzi:

A crítica que Baudrillard dirige a Marx e, na mesma chave, a Freud e Saussure, incide sobre um modelo epistemológico que, ao eleger suas

¹³⁵ Id., IA, p. 13. É preciso que fique claro, contudo, que o econômico para Marx não se encerra numa configuração técnica de uma relação entre as pessoas e as coisas, ligando-se as esferas da produção e do consumo/uso (como é basicamente a leitura dos economistas neoclássicos). Ainda que o conceito de produção prevaleça como o sentido e o fundamento do modo de ser das relações humanas, essas correspondem a uma configuração *ético-política*, que é, em Marx, a das *relações sociais de produção*. É evidente que, nessa concepção, a dimensão *técnica* — o processo material de produção — perpassa a *econômica* — as relações de produção —, em um círculo de mútua determinidade, não obstante com privilégio dialético desta última: “conforme Marx, o ato de produção é um ato humano complexo, pluridimensional. Se o trabalho é condição de existência do ser do homem, mediação de suas humanidade, esse trabalho, contudo, sempre se realiza no bojo de relações sociais específicas, criadas historicamente pelo homem”. M. A. OLIVEIRA. *Ética e sociabilidade*, p. 255. Em síntese: o econômico, para Marx, respeita à relação *entre as pessoas no processo de produção*. Cf. I. I. RUBIN, *A teoria marxista do valor*, p. 15.

¹³⁹ IA, p. 20.

¹⁴⁰ IA, p. 21.

¹⁴¹ IA, pp. 22-23.

categorias de análise, transcende as determinações particulares do espaço-tempo em que foram geradas, universalizando-as. Nesse sentido é que metafísica e ideologia para ele se confundem. Essa instrumentalização da metafísica, cuja eficácia a ideologia soube reconhecer, tem início no momento em que a própria cisão — ou seja, a partir do século XVII — projeta no *universal* sua própria reflexão.¹⁴²

Nas comunidades¹⁴³ em que não há relações de produção — porque indefiníveis como tais — não pode haver, por isso mesmo, modo de produção. Além disso, argumenta Baudrillard:

Ora, a especificidade do objeto antropológico é precisamente essa impossibilidade de nele definir o econômico e o modo de produção como instância separada.¹⁴⁴

¹⁴² *A cultura do simulacro*, p. 40.

¹⁴³ A referência recorrente de Baudrillard são mesmo as comunidades primitivas em que se praticam as prestações sociais de tipo agonístico de que tratamos na definição do simbólico para este pensador.

¹⁴⁴ LMP, p. 50. Joseph SCHUMPETER, nas primeiras linhas de sua *Teoria do desenvolvimento econômico*, faz esta exímia consideração sobre a complexidade e indivisibilidade efetivas do fato social, salvo por um recorte analítico: “O processo social, na realidade, é um todo indivisível. De seu grande curso, a mão classificadora do investigador extrai artificialmente os fatos econômicos. A designação de um fato como econômico já envolve uma abstração, a primeira entre muitas que nos são impostas pelas condições técnicas da cópia mental da realidade. Um fato nunca é puro ou exclusivamente econômico; sempre existem outros aspectos em geral mais importantes. Não obstante, falamos de fatos econômicos na ciência exatamente como na vida comum e com o mesmo direito; com o mesmo direito também com que podemos escrever uma história da literatura, mesmo apesar de a literatura de um povo estar inseparavelmente ligada a todos os outros elementos de sua existência”. *Op. cit.*, p. 23. Marcel MAUSS, em sua perspectiva do *fato social total*, também não concebe esse destaque ao econômico: a dualidade inverno/verão, pólos em torno dos quais gravita o sistema de idéias dos esquimós — investigados em seus estudos de morfologia social —, que faz alternar mesmo a vida jurídica e a estrutura familiar, revelaria, para Mauss, não uma determinidade última do substrato material, mas a circularidade (mútua determinidade) entre essas estruturas, ainda que o campo simbólico seja reconhecido como o centro da vida social. O comentário de F. G. BRUMANA é esclarecedor: “a morfologia, esse substrato material, é inexplicável fora de um discurso eminentemente social, de um discurso no qual intervenham todas essas premissas morais, jurídicas, religiosas etc., que aqui se apresentam como derivadas”. Cf. *Id. op. cit.*, p. 54. Cf., a respeito: *Morfologia Social*. In: M. MAUSS. *Sociologia e Antropologia*, II, pp. 235-321. Vejamos esta questão em Eric WEIL: Weil afirma, por um lado, que toda comunidade humana está *essencialmente* em luta com a natureza exterior, *não obstante apenas a sociedade moderna assim se reconheça*. Esta, considerada independentemente do homem, é para ele a *violência primeira*, fundamento de todas as outras formas de violência. E acrescenta: “A luta contra a violência primeira não é, pois, a luta do indivíduo. O indivíduo sabe que é incapaz de resistir à natureza e, mais ainda, empreender a luta contra ela. A luta é do grupo organizado e essa organização é a sociedade ... já os primeiros grupos humanos de que se tem notícia, mesmo os menores, e qualquer que tenha sido a sua concepção sobre o seu lugar no mundo, mostram-se organizados para a luta com a natureza ambiente, e tanto mais organizados quanto maior a pressão das condições naturais ... Família, tribo, confederação, nação são formas sempre mais complexas dessa organização, cuja complexidade não nos interessa no momento. Aqui importa somente a sua existência e o seu caráter comum, que é o de serem organizações da luta com a natureza exterior”. Cf. *Filosofia política*, pp. 79-80. Aqui, Weil mostra-se em plena consonância com os pressupostos materialistas. Mas, por outro lado, na mesma reflexão, Weil nos fornece elementos que corroboram fortemente a crítica baudrillardiana, quando considera a imposição do *sagrado* moderno à compreensão de outras formas de vida: “Além da dificuldade geral de compreensão, o que torna nossa tarefa ainda mais complexa é que a nossa

A incapacidade do materialismo histórico — e de toda a crítica do sistema — de ver *aquém* do econômico, vale também de modo prospectivo: ele mostra-se incapaz de desenhar uma perspectiva revolucionária verdadeiramente situada *além* da economia política.¹⁴⁵ É preciso ver que na raiz das contradições do sistema da economia política está a fratura do simbólico. Mas, ao contrário, a crítica participa da *redução etnológica* pelo ponto de vista de uma *idealidade* estabelecida a partir de nossa cultura:

A culminação em que se produz a análise marxista, de onde ela esclarece o desenlace (*dénouement*) de todas as contradições, não é senão a da *mise en scène* da história — vem a ser, de um processo em que tudo é sempre chamado a esclarecer-se mais tarde, em relação a uma verdade acumulada, a uma instância determinada, a uma história irreversível. A história não seria, no fundo, senão o equivalente do ponto de fuga ideal que, na perspectiva clássica e racional da Renascença, permite impor ao espaço uma estrutura arbitrária unitária. E o marxismo não seria senão a geometria euclidiana da história.¹⁴⁶

O simulacro produtivista é também, à vista disso, o mito da acumulação inexorável do saber, de uma escatologia cientificista:

Essa escatologia racionalista, que se apóia sobre a irreversibilidade de um tempo linear da acumulação e do desvelamento (*dévoilement*), é por excelência a da ciência. O fantasma da ciência é duplo: aquele de um 'corte epistemológico' que reenvia todo o resto a uma pré-história insensata do conhecimento e, simultaneamente, aquele de uma acumulação linear do saber, logo, da verdade como totalização final. Esse processo permite às nossas sociedades pensar-se e viver-se como superiores a todas as outras — não apenas *relativamente* mais avançadas, mas *absolutamente* mais avançadas, porque, detentoras da *teoria* dessa finalidade objetiva da ciência ou da história, elas se refletem *no universal*, se dão por fim e, pois, retrospectivamente, como princípio de explicação das formações anteriores.¹⁴⁷

O remate desse processo de desvelamento representa-se no sonho althusseriano com um momento da história em que a ciência exista *na forma*

sociedade, comparada às comunidades do passado, apresenta-se como comunidade que considera sagrado o que todas as outras consideravam contrário a ele. Pois a luta com a natureza jamais foi sagrada, ao contrário, estava referida ao cotidiano, ao ordinário, ao profano, ao que não podia constituir o sentido da vida dos indivíduos e do grupo ... é um fato que a estrutura da nossa sociedade e a sua organização (sua vontade de estrutura) só se compreendem a partir dessa afirmação própria da nossa sociedade, a partir da qual se compreendem também as tentativas de reduzir o sagrado das outras sociedades a questões de eficácia que, estando no centro das preocupações, caracterizam a nossa sociedade. Ora, é preciso primeiro compreender essa sociedade tal como ela se compreende". *Op. cit.* p. 85.

¹⁴⁵ Cf. LMP, pp. 60-61, nota.

¹⁴⁶ LMP, pp. 81-82.

mediata da consciência.¹⁴⁸ Marx e Engels já haviam dado seu aviso prévio à Filosofia: “Com o conhecimento da realidade, a filosofia não tem mais meio para existir de maneira alguma”.¹⁴⁹ A crítica da ideologia é assim, ela mesma, ideológica: o ser consciente representa assim *a identidade do ser consigo mesmo*. É o ser plenamente *real*. Ideal-tipo do humanismo: o ser que transparece a si mesmo. Mas não se trata senão da imposição de um código universal que, na reflexividade gigantesca de seus conceitos-signos, ancora a leitura de um privilégio absoluto (além de progressivo e irreversível) com relação a todas as outras épocas e culturas:

Esse não é senão o *espelho da produção* e da história, sob o duplo princípio de acumulação indefinida (a produção) e de continuidade dialética (a história); não é senão pelo arbitrário desse *código* que nossa cultura ocidental se pode refletir no universal, como momento privilegiado da verdade (a ciência) ou de revolução (o materialismo histórico).¹⁵⁰

Em suma, tal é a definição do econômico para Baudrillard: imenso processo ideológico em forma de simulacro. Simulacro de segunda ordem, pois que ele é sua própria origem, estabelece-se a partir de si mesmo. O econômico é a ruptura radical da troca simbólica, é a racionalização ao espelho de uma história objetiva imaginária,¹⁵¹ instituindo-se como dimensão separada que se torna em vetor de uma reorganização total da vida humana:

Simulação de uma finalidade universal de cálculo e de racionalidade produtiva, simulação de uma *determinação*, lá onde a troca simbólica não conhece determinação ou fim. Simulação de uma *realidade* dessa instância, de um princípio de realidade econômica que vai universalizar-se sobre a base mesma do princípio de separação: é esse *modelo* que encontra hoje sua forma acabada: estabelecimento de modelos operacionais, simulação de situações para fim de previsibilidade e controle, artefatos operacionais tendo lugar de realidade — e o código, de princípio de realidade.¹⁵²

¹⁴⁷ LMP, p. 81.

¹⁴⁸ Cf. LMP, p. 82.

¹⁴⁹ IA, p. 22.

¹⁵⁰ LMP, p. 82.

¹⁵¹ Ver, a esse respeito, LMP, p. 120.

¹⁵² LMP, p. 109.

Mas, Baudrillard adverte, tudo isso não é mesmo perceptível, a rigor, senão quando a economia assume esse caráter de *modo de produção da vida em geral*:

... as determinações fundamentais do econômico, a forma-produção e a forma-representação, a ruptura que elas instituem com relação à troca simbólica, e como se desenha uma revolução radical das relações sociais a partir daí — tudo isso não é sem dúvida legível senão a partir do momento em que a economia política invadira, muito além da produção material, todos os campos da prática social e individual.¹⁵³

E a única ultrapassagem verdadeira — profere Baudrillard — reside no modo simbólico:

... segundo o mesmo movimento revolucionário que foi aquele de Marx, dizemos ser preciso passar a um plano radicalmente diferente, que permite, além da crítica, a resolução da economia política. Esse nível é o da troca simbólica.¹⁵⁴

2.2.3. A Natureza objetivada como força produtiva

A relação do homem com a natureza muda consideravelmente do século XVII ao século XVIII. No simulacro naturalista, trata-se da natureza como *conjunto de leis* — “a caução de uma ordem em que os homens e coisas podem trocar suas significações”.¹⁵⁵ Já se reconhece, nessa concepção, uma posição respectiva do sujeito e do mundo,¹⁵⁶ mas não há ainda uma plena

¹⁵³ LMP, p. 46. Esse é propriamente o que se pode chamar o *ponto crítico* da mutação para a economia política do signo, o estágio do *consumo*. Evidentemente, retomar-se-á essa questão.

¹⁵⁴ LMP, p. 33.

¹⁵⁵ LMP, p. 35.

¹⁵⁶ Para Baudrillard, o dualismo homem/natureza surgira com o cristianismo. A natureza aí existe para ser explorada pelo homem segundo seus próprios fins. Essa transcendência do homem sobre a natureza seria a condição de possibilidade de técnica e da ciência. “C’est pourquoi un mouvement réel de la science n’émerge pas en Grèce: la rationalité grecque reste fondée sur une conformité avec la nature, dont se distingue radicalement la rationalité, la ‘liberté’ chrétienne fondée sur la séparation de l’homme et de la nature, et sur la domination de celle-ci”. LMP, pp. 43-44. Ele situa o cristianismo como ponto de ruptura das trocas simbólicas, pois sustenta: (1) a exploração racional e intensiva da natureza e (2) a imposição do trabalho como valor. Baudrillard ainda acrescenta: “Cette séparation ne fonde pas immédiatement une éthique du travail (de la domination matérielle, de la production) mais une éthique ‘extramondaine’, selon l’expression de Max Weber, de la sublimation. Pas de morale productive, donc, mais un certain ordre se profile déjà: le salut se ‘gagne’, c’est une entreprise individuelle. Le *passage* du mode ascétique au mode productif, de la mortification au travail, de la finalité du salut à celle, sécularisée, des besoins (avec la transition puritaine des débuts du capitalisme, où le travail et le calcul rationnel ont encore le caractère d’une ascèse — intramondaine — et d’une

objetivação da natureza: “O sujeito autônomo face à Natureza tem por regra conformar sua prática a fim de atender a um equilíbrio de significações”.¹⁵⁷ A partir do século XVIII, no simulacro produtivista, com a Ilustração, esse recorte é potenciado e a natureza é concebida como *jogo de forças*:

Isso explode no século XVIII com o advento e a ‘descoberta’ da Natureza como potencial de *forças* (e não mais como conjunto de *leis*), como fonte de vida e realidade original, perdida e reencontrada, reprimida (*refoulée*) e liberada, e de repente projetada num passado intemporal e um futuro ideal. Esse advento não é senão o inverso de um acontecimento: a entrada da Natureza na era de sua dominação técnica. Vem a ser, a cesura definitiva entre um sujeito e uma Natureza-objeto, e sua submissão simultânea a uma finalidade operacional.¹⁵⁸

Só a partir de então, sob o *princípio de produção*, a natureza transparece como *o grande referente*, a “realidade primeira”:

Sob o recorte (*découpe*) objetivo da Ciência, da Técnica e da Produção, a natureza torna-se o grande Referente, ela se encarrega idealmente da ‘realidade’, torna-se a Realidade, exprimível por um processo que é sempre, de todo modo, um processo de trabalho, vem a ser, ao mesmo tempo, um processo de *transformação* e um processo de *transcrição*. Seu princípio de ‘realidade’ é o princípio operacional que é sempre, ao mesmo tempo, o de uma estruturação industrial e de um recorte significativo (*une découpe significative*).¹⁵⁹

Isso responde, uma vez mais, não apenas por um conjunto de operações práticas, mas, fundamentalmente, pela *codização* da natureza pela economia política, pela produção:

É porque cada produto do trabalho será sempre, desde então, ao mesmo tempo que uma mercadoria, o *signo* de uma Natureza operável e de sua operação. Cada produto, fora de seu valor de uso e de troca, significa e verifica¹⁶⁰, no quadro da economia política, a operacionalidade da Natureza e a ‘naturalidade’ do processo de produção. É porque a mercadoria tem sempre valor-signo, valor de elemento de código (não se trata aqui de conotações de sentido que se vêm acrescentar no estágio do consumo: é no nível mesmo da

perspective de salut), ne change rien au principe de séparation et de sublimation, de refoulement et de violence opérationnelle. Salut ou travail, on est bien désormais dans le règne de la fin et des moyens. Des pratiques ascétiques aux pratiques productives (et de celles-ci aux pratiques consommatives), il y a donc *désublimation*, mais la désublimation n'est jamais, comme on sait, qu'une métamorphose de la sublimation répressive. La dimension éthique se sécularise sous le signe de la domination matérielle de la nature”. LMP, p. 44.

¹⁵⁷ LMP, p. 35.

¹⁵⁸ LMP, p. 35-36.

¹⁵⁹ LMP, 36.

¹⁶⁰ No sentido de confirmar, justificar, tornar verdadeiro.

produção que a mercadoria significa, que ela *representa* o princípio de produção e de operacionalização da Natureza). E, na troca dos produtos, elas não são somente os valores econômicos, mas o código, o código fundamental, que circula e se reproduz. Do mesmo modo, na instituição da força de trabalho, o homem torna-se não somente economicamente operacional, mas, também, efeito referencial dessa operacionalidade-signo.¹⁶¹

A “liberação” da natureza é a mesma do indivíduo: enquanto forças produtivas, termos respectivos de uma mesma racionalidade auto-especular. Nessa condição, de *essência dominada*, o conceito de natureza cumpre-se por sua própria reprodução indefinida, pela ciência e pela técnica, como instância abstraída, separada. E põe-se ela mesma como a finalidade de todo esse processo, o que revela a ambigüidade de sua posição como fator de produção e modelo de finalidade:

Assim, é o mesmo conceito que funciona nos dois sentidos: fator de produção e modelo de finalidade, instância servil e metáfora da liberdade; instância separada e metáfora da totalidade. E é preciso ver bem que é enquanto sublimada e recalcada (*refoulée*) que a natureza se torna metáfora da liberdade e da totalidade. Tudo o que fala em termos de totalidade (e/ou de ‘alienação’), sob o signo de uma natureza, de uma essência reencontrada (*retrouvée*), fala em termos de recalçamento e de separação, tudo o que invoca a Natureza invoca a dominação da Natureza.¹⁶²

E é de tal sorte o caráter arbitrário dessa operacionalidade que a integração não é sem conflito. Dá-se um novo desdobramento, agora entre uma “boa” e uma “má” naturezas:

Essa finalidade operacional é de tal modo arbitrária que o próprio conceito de Natureza que ela forja resiste a se lhe integrar. Tudo se passa como se a Natureza, racionalizada à força, ressurgisse alhures sob uma forma irracional. Sem cessar de ser ideológico, o conceito se desdobra em uma ‘boa’ Natureza, que é a dominada e racionalizada (é essa aí que serve de referência ideal à Cultura) e em uma ‘má’ Natureza, aquela hostil, ameaçadora, catastrófica, ou poluída. Toda a ideologia burguesa se divide entre esses dois pólos.¹⁶³

Assim, concluirá Baudrillard, o mito prometício das forças produtivas é o espaço-tempo mesmo da economia política. Rescrevem-se a natureza e a história, respectivamente, pelo *código* da produção e pelo *modo* de

¹⁶¹ LMP, pp. 36-37, nota.

¹⁶² LMP, 37.

¹⁶³ LMP, p. 38. Baudrillard acrescentará que o mesmo desdobramento se dá com a idéia de homem. No próximo item, ver-se-á essa questão, ao abordar-se o tema do trabalho.

produção, se bem que, a rigor, se trate de uma simples *escritura*, e não de uma *reinterpretação*:

... são os conceitos de produção e de modo de produção, eles mesmos, que 'produzem' e 'reproduzem' os conceitos de Natureza e de História como seu próprio espaço-tempo.¹⁶⁴

2.2.4. Em torno ao conceito de trabalho em Marx — a crítica de Baudrillard

Necessidades e trabalho, a dupla potencialidade genérica do homem: por meio de uma, o homem dá um fim útil objetivo à natureza, por meio da outra, dá um fim útil subjetivo a seus produtos. Nessa esfera antropológica, o conceito de produção é desenhado como o movimento fundamental da existência humana, definindo uma racionalidade e uma socialidade próprias do homem.

Esta longa e bela passagem de *Das Kapital* confirma tal leitura:

Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a Natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, *a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida*. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e *ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza*. Ele desenvolve as potências e sujeita o jogo de suas forças a seu próprio domínio. Não se trata aqui das primeiras forma animais, instintivas, de trabalho. O estado em que o trabalhador se apresenta no mercado como vendedor de sua própria força de trabalho deixou para o fundo dos tempos primitivos o estado em que o trabalho humano não se desfez ainda de sua primeira forma instintiva. *Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem*. Uma aranha executa operações semelhante às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colmeias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. *No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente*. Ele não apenas efetua uma transformação da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie e

¹⁶⁴ LMP, p. 47.

o modo de sua atividade e ao qual tem de subordinar sua vontade. E essa subordinação não é um ato isolado. Além do esforço dos órgãos que trabalham, é exigida a *vontade orientada a um fim* que se manifesta como atenção durante todo o tempo de trabalho, e isso tanto mais quanto menos esse trabalho, pelo próprio conteúdo e pela espécie e modo de sua execução, atrai o trabalhador, portanto, quanto menos ele o aproveita, como jogo de suas próprias forças físicas e espirituais.¹⁶⁵

Evidentemente, Marx fala aqui não do trabalho historicamente posto, em suas formas sociais alienadas, mas do trabalho em sua condição genérica, o que fundamenta sua crítica à economia política clássica e, em especial, a Adam Smith, pela idéia do trabalho como *pena*. Outro notável trecho que merece reprodução integral:

Trabalharás com o suor do teu rosto! Essa foi a maldição que adão ouviu de Jeová. E assim, como maldição, é que Adam Smith considera o trabalho. O 'repouso' figura como estado adequado, que se identifica com a 'liberdade' e a 'felicidade'. A idéia que o indivíduo, 'em seu normal estado de saúde, força, atividade, habilidade e destreza', tenha também necessidade de uma cota de trabalho, assim como de eliminar o repouso, parece nem sequer passar pela cabeça de Adam Smith. Sem dúvida, a medida do trabalho apresenta-se como um dado externo, que se refere à meta a alcançar e aos obstáculos que, para alcançá-la, devem ser superados mediante o trabalho. Mas que essa necessidade de superar obstáculos seja em si uma manifestação de liberdade — e que, além disso, as metas externas sejam encobertas pela aparência da pura necessidade natural interna, sendo postas como metas colocadas pelo próprio indivíduo — isto é, que seja auto-realização, objetivação do sujeito, e, por isso, liberdade real, cuja ação é precisamente o trabalho: isso á algo que Adam Smith imagina menos ainda. Sem dúvida, ele tem razão quando vê que nas formas históricas do trabalho, enquanto trabalho escravo, servil ou assalariado, o trabalho se apresenta sempre como algo repelente, sempre como *trabalho coercitivo externo*, diante do qual o não-trabalho se apresenta como 'liberdade' e 'felicidade'. Trata-se de duas coisas: desse trabalho antitético; e, ligado a ele, do trabalho que ainda não criou as condições, subjetivas e objetivas (ou mesmo que as perdeu, se pensarmos nas condições do pastoreio etc.), para fazer do trabalho um trabalho atraente, uma auto-realização do indivíduo, o que não significa que se trate de um puro jogo, de uma pura diversão, como supõe a concepção ingênua e bastante frívola de Fourier. *Um trabalho realmente livre (por exemplo, compor música) é, ao mesmo tempo, a coisa mais desgraçadamente séria deste mundo, o esforço mais intenso que possa haver. O trabalho consagrado à produção material só pode adquirir esse caráter: 1) se seu caráter social for posto; 2) se for esforço do homem não como força natural intencionalmente treinada, mas sim como sujeito que não se apresenta no processo de produção sob forma puramente natural, primitiva, porém como atividade reguladora de todas as forças naturais.*¹⁶⁶

¹⁶⁵ K. MARX. K. I, pp. 149-150. Grifos meus.

¹⁶⁶ *Grundrisse*, vol. 2, p. 119-120 (505). Grifos meus.

A verdade é que, ao abordar o trabalho livre, desalienado, Marx acaba por trair-se, e recai no âmbito da estética:

Eles [os animais] produzem apenas com um objetivo imediato, enquanto o homem produz de um modo universal. Os animais produzem movidos apenas por suas necessidades físicas, enquanto o homem produz mesmo quando está livre das necessidades físicas e só produz verdadeiramente quando libertado destas necessidades. O animal só se produz a si próprio, enquanto o homem reproduz toda a natureza. O produto do animal é parte integrante do seu corpo físico, enquanto o homem faz face livremente ao seu produto. Os animais só laboram de acordo com os padrões e as necessidades da espécie à qual pertencem, enquanto o homem sabe produzir de acordo com os padrões de todas as espécies e sabe aplicar o padrão adequado à natureza do objeto. E assim o homem labora, também, de acordo com as leis do belo.¹⁶⁷

Na *Ideologia Alemã*, Marx já sustentará a diferença entre *práxis* e *trabalho*, a primeira enquanto *auto-atividade*, forma não-alienada da atividade humana; o segundo como forma auto-alienada de atividade humana. Esta distinção terminológica termina por esvair-se, mantendo-se, não obstante, a distinção conceptual, entre um trabalho livre e pleno, e um outro, alienado. Aquele começa quando “deixa de ser determinado por necessidade e por finalidade exteriormente impostas”.¹⁶⁸ Inicia-se, pois, além do reino da necessidade,

... o desenvolvimento das forças humanas considerado como um fim em si mesmo, o verdadeiro reino da liberdade, o qual só pode florescer tendo por base o reino da necessidade. A redução da jornada de trabalho é a condição fundamental.¹⁶⁹

Redução da jornada de trabalho! Poder-se-ia, a partir desse texto, conceber a sociabilidade alternativa, o comunismo, para Marx, como *evasão do trabalho*. Há sempre margem para isso, inclusive desde toda a oscilação terminológica. E, em alguma medida, é disso mesmo que se fala. Mas, segundo Cláudio Napoleoni, trata-se, a rigor, da evasão de um trabalho *particular*, com as seguintes características:

- a) pelo condicionamento das necessidades de subsistência;

¹⁶⁷ OPM, primeiro manuscrito, p. 112.

¹⁶⁸ K, III, t.2, p. 273.

¹⁶⁹ K, III, t.2, p. 273.

- b) pela não-socialidade, ou seja, por ser um trabalho de tal tipo que a sociedade é construída depois dele e por meio da mediação das coisas (dos valores).¹⁷⁰

Assim também se apresenta o conceito na *Crítica ao programa de*

Gotha:

... quando o trabalho não for somente um meio de vida, mas a primeira necessidade vital; quando, com o desenvolvimento dos indivíduos em todos os seus aspectos, crescerem também as forças produtivas e jorrarem em caudais os mananciais da riqueza coletiva, só então será possível ultrapassar-se totalmente o horizonte do direito burguês e a sociedade poderá inscrever em suas bandeiras: *De cada qual, segundo sua capacidade, a cada qual segundo suas necessidades*.¹⁷¹

Nesse sentido, do trabalho como auto-objetivação, como autoprodução do homem, processo em que ele se torna para-si enquanto *ser natural*, e cujo coroamento dialético será a *naturalização do homem e a humanização da natureza*, Marcuse considera:

Aqui o trabalho aparece como acontecimento fundamental da existência (*Dasein*) humana, como um acontecimento que domina permanente e continuamente todo o *Ser* do homem.¹⁷²

Entretanto, propõe um desdobramento do conceito em duas direções: uma ética do trabalho e uma estética do não-trabalho ou do jogo — distinção que, em princípio, é assumida por Baudrillard em sua própria leitura do conceito marxiano. Mas está ainda o trabalho no fundamento de toda essa dialética:

‘No sentido estrutural, no conjunto da existência humana o trabalho é necessária e eternamente anterior ao jogo’,¹⁷³ pois só ele funda o mundo como objetivo e o homem como histórico; em suma, só o trabalho funda uma dialética real de ultrapassagem (*dépassement*) e de realização (*accomplissement*). Ele [Marcuse] justifica mesmo metafisicamente o caráter penoso do trabalho, que ‘exprime em última instância a negatividade presente na essência da existência humana: que o homem, para conquistar seu ser próprio, deve passar por isso que é outro que ele mesmo, deve passar pela exteriorização (*Entäußerung*) e pela alienação (*Entfremdung*)’.¹⁷⁴

¹⁷⁰ Cf. C. NAPOLEONI. *Op. cit.*, p. 41.

¹⁷¹ K. MARX e F. ENGELS. CPG, 212-213.

¹⁷² Cf. H. MARCUSE. *Cultura e sociedade*, vol. 2, p. 13.

¹⁷³ H. MARCUSE. *Ibid.*, p. 16

¹⁷⁴ LMP, p. 21. Esta última citação de Marcuse encontra-se, na edição brasileira, em obra citada, pp. 29-30.

Baudrillard prossegue, apontando, a partir daí, o que seria uma irônica aproximação da dialética marxista com a ética protestante do trabalho:

Assiste-se hoje a uma larga contaminação dos dois pontos de vista sobre a base mesma dessa transcendência da alienação e dessa ascese intramundana do esforço e da superação (*dépassement*) em que Weber assinalara o germen radical do espírito capitalista.¹⁷⁵

Para Baudrillard, não haverá senão uma diferença nominal entre as duas perspectivas, o que tem pouca relevância. E isso não concerne apenas a um certo marxismo vulgar, como o denunciado por Walter Benjamin:¹⁷⁶

Aparentemente, o marxismo ‘nu e cru’, ele mesmo, prega a liberação das forças produtivas sob os auspícios da *negatividade* do trabalho. Mas não se trataria aí, face ao idealismo ‘vulgar’ do evangelho do trabalho, de um idealismo ‘aristocrático’? O outro é positivista, e este se quer ‘dialético’, mas a hipótese da vocação produtiva do homem lhes é comum — e se se admite um instante que ele depende (*relève*) da metafísica mais pura, então não haverá entre o marxismo ‘vulgar’ e o ‘outro’ senão a diferença entre uma religião de massa e uma teoria filosófica — o que, como se sabe, não é grande coisa.¹⁷⁷

Em oposição ao idealismo *absoluto* do trabalho, ter-se-ia não mais do que um idealismo *dialético*, em que a liberação das forças produtivas se confunde com o livramento do próprio homem:

Face ao idealismo *absoluto* do trabalho, o materialismo dialético não é, talvez, senão um idealismo *dialético* das forças produtivas. Nós voltaremos lá no fundo para ver se a dialética do fim e dos meios que está no coração do princípio de transformação da natureza não implica desde já, virtualmente, a autonomização dos meios (a autonomização da ciência, da técnica e do trabalho — a autonomização da produção como atividade genérica — a autonomização da dialética ela mesma como esquema geral de desenvolvimento).¹⁷⁸

Pode dizer-se, pois, que, em Marx, a autopoisição do homem no mundo se dá *no e pelo* trabalho, fundamentalmente, *mas não é idêntica ao trabalho*, pois o seu fim (em duplo sentido) é o jogo, a auto-atividade, que

¹⁷⁵ LMP, p. 21.

¹⁷⁶ Tal santificação do trabalho descobre-se um vício secreto da estratégia política e econômica do marxismo, que fora violentamente criticada por Benjamin, por gerar a confusão do trabalho industrial com performance política. O comentário de Baudrillard: “Com os operários alemães, sob uma nova forma suavizada, a velha ética protestante do trabalho celebra sua ressurreição”. LMP, p. 21.

¹⁷⁷ LMP, p. 22.

¹⁷⁸ LMP, p. 22.

suprassume o trabalho. A mesma relação vale para a economia (reino da necessidade) e a sociabilidade supra-econômica (reino da liberdade).

Por tudo o que se disse — e também como se vê pela exposição do próprio texto de Marx — Jean Baudrillard pode afirmar que essa estética do jogo, do não-trabalho, perpassa, em filigrana, todo o pensamento marxiano. Mas essa perspectiva não constitui ainda uma ultrapassagem efetiva da economia política. Ao contrário:

Este para-além da economia política, que se chama jogo, não-trabalho ou trabalho não-alienado, define-se como o reino de uma finalidade sem fim. É nesse sentido que ele é e habita, na acepção kantiana do termo, uma *estética*. Com tudo o que ela implica de conotações ideológicas burguesas. E é verdade que o pensamento de Marx, se ele tem sabido narrar a seu modo a moral burguesa, fica sem defesa diante de sua estética, cuja ambigüidade é mais sutil, mas cuja cumplicidade com o sistema geral da economia política é igualmente profunda.¹⁷⁹

Para Baudrillard, neste ideal-tipo do jogo, do livre jogo das faculdades humanas, está-se ainda num processo de *dessublimação repressiva*:

Esta esfera do jogo se define, com efeito, como a efetivação (*accomplissement*) da racionalidade do homem, como o coroamento (*couronnement*) dialético de sua atividade de objetivação incessante da natureza e do controle de suas trocas com ela.¹⁸⁰

A esfera do jogo institui-se para além do trabalho, mas como seu *prolongamento*. A auto-atividade, o exercício pleno da livre individualidade no “reino da liberdade”, representa a *auto-nomização* do trabalho ao longo da (pré)história humana:

Supõe-se adquirido o pleno desenvolvimento das forças produtivas, conserva-se ‘no rasto’ (*dans la foulée*) do princípio de realidade e de transformação da natureza. Não pode florescer — Marx o diz claramente — senão fundando-se no reino da necessidade. Isto quer dizer que, pretendendo-se além do trabalho, mas *em seu prolongamento*, a esfera do jogo não é jamais outra coisa que a sublimação estética de seus constrangimentos (*contraintes*).¹⁸¹

Permanece-se, ainda, com efeito, na duplicidade ideológica do próprio sistema:

¹⁷⁹ LMP, p. 23.

¹⁸⁰ LMP, p. 24.

Estamos, ainda, bem na problemática tipicamente burguesa, cuja dupla expressão ideológica tem sido, desde que ela existe, a instituição de um princípio de realidade (repressão e sublimação: princípio do trabalho) e sua ultrapassagem (*dépassement*) formal numa transcendência ideal.¹⁸²

Trabalho/não-trabalho é de novo a oposição binária estrutural correspondente àquela do tempo constrangido/tempo livre, que não faz outra coisa a não ser selar a hegemonia da ordem do tempo, que é sempre a ordem da produção:

O que representa essa esfera do jogo? “uma ‘disponibilidade total’, uma ‘liberdade’ para o indivíduo se ‘produzir’ como valor, de ‘exprimir-se’, de ‘liberar-se’ como *conteúdo* autêntico (consciente ou inconsciente) — em suma, a idealidade do tempo e do indivíduo como forma vazia, a encher-se enfim de sua liberdade. A finalidade do valor está ainda lá, ela não se inscreve mais, como na esfera da atividade produtiva, em conteúdos *determinados*, ela está lá de agora em diante como *forma pura*, mas não menos determinante. Exatamente como na antipintura, na antiarte, no antiteatro, resplandece, vazia de seus conteúdos, a forma institucional pura da pintura, da arte e do teatro, assim no não-trabalho resplandece a forma pura do trabalho. O conceito pode então ser fantasmado (*phantasmé*) como abolição da economia política, ele é voltado a recair na esfera da economia política, como signo — e signo apenas — de sua abolição. Ele escapa desde então aos revolucionários por entrar no campo programático da ‘nova sociedade’.¹⁸³

Tal, mais uma vez, o objeto da crítica baudrillardiana: na esfera projetada do jogo, o sonho humanista do homem que se perfaz plenamente — do homem *perfectum*. Imaginário que é ainda o do Iluminismo e da economia política, enquanto simulacro produtivista.

2.3. O consumo: hiper-realidade e simulacro de simulação

Baudrillard recorre à querela iconoclasta — que acredita ser ainda a nossa — para introduzir o tema da simulação em sua obra *Simulacres et simulation*. No ícone, Deus é objeto de simulação. A possibilidade de uma auto-

¹⁸¹ LMP, p. 24.

¹⁸² LMP, p. 24.

¹⁸³ LMP, pp. 24-25.

referência absoluta do sistema está lançada, pois que o desespero metafísico dos Iconoclastas advinha exatamente:

... da idéia de que as imagens não ocultassem nada em absoluto, e de que elas não fossem em suma imagens construídas a partir de um modelo original, mas simplesmente simulacros perfeitos, irradiando para sempre seu próprio fascínio.¹⁸⁴

São relacionadas, assim, pelo autor, as seguintes fases sucessivas da imagem na cultura ocidental:

1. reflexo de uma realidade profunda;
2. máscara de uma realidade profunda;
3. máscara da *ausência* de uma realidade profunda;
4. ausência de referência a qualquer realidade: *é o próprio simulacro puro.*¹⁸⁵

As ordens respectivas a cada fase são: no primeiro caso, *aparência benéfica*, tendo na representação um *sacramento*; no segundo, *má aparência*, cuja representação é *malefício*; no terceiro, *falsa aparência* — *sortilégio*; e, por fim, deixam-se as ordens da aparência, entra-se no estágio da *simulação*.

A passagem a este último estágio, marca a viragem decisiva ao *simulacro de simulação hiper-real*, em que os modelos absorvem a distância entre real e imaginário, eliminando qualquer espaço perspectivo. Com a precessão dos simulacros, diz Baudrillard,

Hoje a abstração já não é a do mapa, do duplo, do espelho ou do conceito. A simulação já não é mais aquela de um território, de um ser referencial, de uma substância. Ela é a geração pelos modelos de um real sem origem nem realidade: hiper-real.¹⁸⁶

Os simulacros atuais (os *mass-media*, a moda) fazem coincidir todo o real com os seus modelos de simulação. Real e imaginário se com-fundem sistematicamente. Desapareceu a diferença soberana de um ao outro. Já não há

¹⁸⁴ Cf. J. BAUDRILLARD. SS, p. 15.

¹⁸⁵ SS, p. 17.

¹⁸⁶ SS, p. 10.

o imaginário da representação aprofundado no delírio de uma coextensividade plena do mapa e do território, como no projeto dos cartógrafos do Império da fábula de Borges,¹⁸⁷ que corresponde ainda à verdade dos simulacros de segunda ordem. Trata-se de uma simulação sem metafísica: “Já não existe o espelho do ser e das aparências, do real e do seu conceito”.¹⁸⁸ O simulacro da simulação é simplesmente operacional:

Na verdade, já não é o real, pois já não está envolto em nenhum imaginário. É um hiper-real, produto de síntese irradiando modelos combinatórios num hiperespaço sem atmosfera.¹⁸⁹

Tem-se no consumo um estádio semiológico puro, em que reina o puro jogo combinatório, sem referência a qualquer sentido transcendente, a qualquer verdade, a qualquer realidade, a qualquer imaginário. O simulacro da simulação é a imanência não do real, mas da atualidade sógnica, da instantaneidade do código, da funcionalização de toda a troca:

Nesta passagem a um espaço cuja curvatura já não é a do real, nem a da verdade, a era da simulação inicia-se, pois, com uma liquidação de todos os referenciais — pior: com a sua ressurreição artificial nos sistemas de signos, material mais dúctil que o sentido, na medida em que se oferece a todos os sistemas de ambivalência, a todas as oposições binárias, a toda álgebra combinatória. Já não se trata de imitação, nem de dobragem, nem mesmo de paródia. Trata-se de uma substituição real dos signos do real, isto é, de uma operação de dissuasão de todo o processo real pelo seu duplo operatório, máquina sinalética metaestável, programática, impecável, que oferece todos os signos do real e lhes curto-circuita todas as peripécias. O real nunca mais terá oportunidade de produzir — tal é a função vital do modelo num sistema de morte. Hiper-real, doravante ao abrigo do imaginário, não deixando lugar senão à recorrência orbital dos modelos e à geração simulada das diferenças.¹⁹⁰

A simulação, para Baudrillard, distingue-se decisivamente do fingimento. Neste caso, a aparência apenas falseia uma realidade, ou a sua

¹⁸⁷ “Se outrora pudemos tomar pela mais bela alegoria da simulação a fábula de Borges em que os cartógrafos do Império desenham um mapa tão detalhado que acaba por cobrir exatamente o território (mas o declínio do Império assiste ao lento esfarrapar deste mapa e à sua ruína, podendo ainda localizar-se alguns fragmentos nos desertos — beleza metafísica desta abstração arruinada, testemunha de um orgulho à medida do Império e apodrecendo como uma carcaça, regressando à substância do solo, de certo modo como o duplo acaba por confundir-se com o real ao envelhecer) — esta fábula está terminada para nós e tem apenas o discreto encanto dos simulacros da segunda categoria”. SS, pp. 9-11.

¹⁸⁸ SS, p. 11.

¹⁸⁹ SS, p. 11.

¹⁹⁰ SS, pp. 11-12.

ausência, como o sadio que faz crer que está doente. Mas o que simula a doença determina em si mesmo alguns dos sintomas. Aqui, a diferença entre o real e o imaginário, já não se pode determinar:

O simulador está ou não doente, se produz “verdadeiros” sintomas? Objetivamente não se pode tratá-lo nem como doente nem como não-doente. A psicologia e a medicina detém-se aí perante uma verdade da doença que já não pode ser encontrada. Pois se qualquer sintoma pode ser “produzido” e já não pode ser aceite como um fato da natureza, então toda a doença perde o seu sentido, uma vez que só sabe tratar doenças “verdadeiras” pelas suas causas objetivas.¹⁹¹

Baudrillard dá um outro exemplo curioso:

Organiza-se um falso assalto. Verifique-se bem a inocência das armas e faça-se o refém mais seguro para que nenhuma vida humana fique em perigo (pois aí cai-se sob a alçada do direito penal). Exija-se um resgate e proceda-se de maneira que a operação tenha toda a repercussão possível — em suma, imite-se o mais possível a “verdade” a fim de testar a reação do aparelho a um simulacro perfeito. Não será possível: a rede de signos artificiais vai-se imbricar inextricavelmente com os elementos reais (um policial vai realmente disparar à vista; um cliente do banco vai desmaiar e morrer de um ataque cardíaco; vai ser realmente pago o resgate fingido), em suma, ser-se-á devolvido imediatamente, sem o querer, ao real, uma das funções do qual é precisamente devorar toda a tentativa de simulação, reduzir tudo a real — a ordem estabelecida é mesmo isso, bem antes da entrada em cena das instituições e da justiça.¹⁹²

Outra vez, nem real, nem imaginário: hiper-real. Esta é a condição atual de nossas sociedades de consumo, mass-mediáticas. O mundo pretende dar-se, no simulacro de simulação, numa nudez plena, numa atualidade absoluta. Tudo quer oferecer-se em “tempo real”:

Ora, a imagem já não pode imaginar o real, visto que o é. Já não pode sonhá-lo, visto que ela é sua realidade virtual. É como se as coisas tivessem devorado o seu espelho e se tivessem tornado transparentes a si próprias, inteiramente presentes a si próprias, em plena luz, em tempo real, numa transcrição implacável. Em vez de ausentarem de si próprias na ilusão, são forçadas a inscreverem-se nos milhares de ecrãs de cujo horizonte desapareceu não só o real mas a imagem. A realidade foi expulsa da realidade. Talvez só a tecnologia religue ainda os fragmentos dispersos do real. Mas para onde foi a constelação do sentido?¹⁹³

¹⁹¹ SS, p. 12.

¹⁹² SS, p. 37.

¹⁹³ J. BAUDRILLARD. *Le crime parfait*. pp. 16-17.

O real se reassume na simulação como projeção nostálgica, na reprodução *alucinada* de seus próprios signos:

Quando o real já não é o que era, a nostalgia assume todo o seu sentido. Sobrevalorização dos mitos de origem e dos signos de realidade. Sobrevalorização de verdade, de objetos e de autenticidade de segundo plano. Escalada do verdadeiro, do vivido, ressurreição do figurativo onde o objeto e a substância desapareceram. *Produção desenfreada de real e de referencial, paralela e superior ao desenfreamento da produção material*: assim surge a simulação na fase em que nos interessa — uma estratégia de real, de neo-real e de hiper-real, que faz por todo o lado a dobragem de um estratégia de dissuasão.¹⁹⁴

O hiper-real é o desaparecimento do real no *mais real do que o real*, na sua reduplicação mediática, entregue à objetividade pura, na sua semelhança alucinante consigo mesmo:

É também o afundamento da realidade no hiper-realismo, na duplicação minuciosa do real, de preferência a partir do outro meio reprodutivo — publicidade, fotografia etc.; de *medium* em *medium* o real se volatiliza, torna-se a alegoria da morte, mas também reforça ao lado de sua destruição, transmuta-se em real para o real, fetichismo do objeto perdido — não mais o objeto de representação, mas arrebatamento de recusa e de sua própria exterminação virtual: hiper-real.¹⁹⁵

A *pop-art* de Andy Warhol é para Baudrillard expressão máxima, modalidade-chave dessa simulação realista, em que se abole não só a dimensão *sintagmática* — pois deixa de haver flexão de formas — como a dimensão *paradigmática* — ao desaparecer a reflexão interna —, que assume sua forma propriamente *serial*, havendo apenas a contigüidade do mesmo:

Como duas irmãs gêmeas numa foto erótica: a realidade carnal de seus corpos é anulada por essa semelhança. Como investir quando a beleza de uma é imediatamente duplicada pela outra? O olhar não pode senão ir de uma à outra, toda visão é encerrada nesse vaivém. Sutil maneira de matar o original, mas também sedução singular em que todo olhar lançado ao objeto é interceptado pela difração infinita deste em si mesmo (cenário inverso ao do mito platônico¹⁹⁶ e ao da reunião das duas metades separadas de um símbolo — aqui, o signo se demultiplica como os protozoários.¹⁹⁷

¹⁹⁴ SS, p. 17. Grifo meu.

¹⁹⁵ LSM, pp. 111-112.

¹⁹⁶ Ao contrário do *mito da caverna*, não há nada além ou por detrás das coisas. Há apenas a sua própria demultiplicação incessante. Não há a *idéia* das coisas, como elas também não são o *meio* da sociabilidade (símbolo).

¹⁹⁷ LSM, p. 113.

A palingenesia (Schopenhauer), o renascimento sucessivo do mesmo, define o movimento da simulação. A representação clássica nunca se pretende equivalência ou reprodução, mas intervenção, transcrição, interpretação, comentário. A definição do real contemporânea da ciência e da racionalidade instrumental-industrial: “Aquilo de que é possível dar uma reprodução equivalente”.¹⁹⁸ Já no simulacro de simulação, o real não é mais somente o que pode ser reproduzido: “é igualmente o que é sempre já reproduzido. Hiper-real”.¹⁹⁹

Na indistinção real/imaginário do mundo do consumo, vive-se uma *alucinação estética* da realidade: “É a realidade hoje que é hiper-realista”.²⁰⁰

Havia antes uma classe específica de objetos alegóricos, e um pouco diabólicos: os espelhos, as imagens, as obras de arte (os conceitos?) — simulacros, mas transparentes, mas manifestos (não se confundiam facção e contrafacção), que tinham seu estilo e seu *savoir-faire* característicos. E o prazer consistia então primordialmente em descobrir o ‘natural’ no que era artificial e contrafeito. Hoje, quando o real e o imaginário são confundidos numa mesma totalidade operacional, o fascínio estético é obíquio: é a percepção sublimar (uma espécie de sexto sentido) da trucagem, da montagem, do cenário, da superexposição da realidade à iluminação dos modelos — não mais um espaço de produção, mas uma faixa de leitura, faixa de codificação e decodificação, faixa magnetizada pelos signos —, realidade estética, não mais pela premeditação e a distância da arte, mas por sua elevação ao segundo nível, à segunda potência, por meio da antecipação e da imanência do código. Uma espécie de paródia não-deliberada para sobre todas as coisas, uma espécie de simulação tática, de um jogo indecível ao qual adere um enlevo estético, o mesmo da leitura e da regra do jogo. *Travelling* dos signos, dos *media*, da moda e dos modelos, do ambiente cego e brilhante dos simulacros.²⁰¹

O consumo, ver-se-á, é a autonomização fantástica do valor, da produção, que se subsumem na forma pura do signo e na reprodução, quando a racionalidade operacional da economia política evade a produção material e

¹⁹⁸ LSM, p. 114.

¹⁹⁹ LSM, p. 114.

²⁰⁰ LSM, p. 114.

²⁰¹ LSM, p. 117.

culturaliza-se, espalha-se por todas as dimensões da vida social na forma do código, como invasão radical e programada do cotidiano.²⁰²

²⁰² Diz Jean Baudrillard: “o horizonte de uma ordem defunta, mas cuja simulação preserva um equilíbrio ‘dialético’ do conjunto. O real, logo o imaginário. Porque também aí as duas categorias outrora distintas se fundiram e derivam juntas. O código (a lei estrutural do valor) opera a reativação sistemática da economia política (lei restrita e de mercado do valor) como real/imaginário de nossas sociedades, e a manifestação da forma restrita do valor equivale à ocultação de sua forma radical”. *LSM*, p. 53.

Seção II:

Da forma-mercadoria à constituição da economia política do signo.

III. Forma-mercadoria e fetichismo: as bases histórico-conceptuais do consumo

*Mas eu não sou as coisas e me revolto.
Tenho palavras em mim buscando canal,
são roucas e duras,
irritadas, enérgicas,
comprimidas há tanto tempo,
perderam o sentido, apenas querem explodir.*

Carlos Drummond de Andrade,
Nosso Tempo.

3.1. Introdução: quatro lógicas da relação ao objeto

Ao tratar dos modos de existir do objeto — no contexto de suas relações com o ser humano — que freqüentemente se associam à questão do consumo, Baudrillard assim os dispõe, e às suas respectivas lógicas, num primeiro esforço de classificação:

- a) Lógica funcional do *valor-de-uso* ou lógica das *operações práticas*;
- b) Lógica econômica do *valor-de-troca* ou lógica da *equivalência*;
- c) Lógica da *troca simbólica* ou lógica da *ambivalência*;
- d) Lógica do *valor-signo* ou lógica da *diferença*.

Podem associar-se-lhes ainda, respectivamente: lógica da utilidade, do mercado, do dom e do estatuto. Objetos correspondentes: utensílio, mercadoria, símbolo e signo. O campo do consumo, ver-se-á, é

precisamente o último. O simbólico, como víramos, situa-se nos antípodas da economia política e do consumo. É anterioridade e transgressão dessas formas.

Mas, considerando-se ainda a classificação exposta, vê-se que o tema da mercadoria emerge diretamente de *b* e, por enlace, com *a*. A forma-signo, a forma do objeto de consumo, referida em *d*, supõe a mercadoria, é determinada por seu movimento, e a suprassume, segundo uma evolução que o curso deste estudo mostra.

Do exposto, pode ver-se o nexo da reflexão baudrillardiana com o tema da mercadoria, visto que a profusão dos objetos inexistiria sem a generalização da produção mercantil, como também o estatuto social dos objetos inclui, por definição, aquela sua condição. Inicia-se então pela abordagem da forma-mercadoria em sua formulação marxiana — que é essencialmente assumida por Baudrillard —, bem como das relações que engendra e em cujo contexto é engendrada. Na mesma linha, seguem-se as críticas de Baudrillard à noção de trabalho concreto e à falsa transparência do valor-de-uso (e do sistema das necessidades), antes propriamente da introdução conceptual da forma-signo. Então, passamos à abordagem do *consumo* enquanto *esquema ideopraxeológico durável*, para cuja efetivação esses passos se mostram necessários e justificados.

3.2. Forma-mercadoria e sociabilidade mercantil: valor e fetichismo

3.2.1. Forma-valor e trabalho abstrato: a troca mercantil

A primeira aparência do modo de produção capitalista: uma *imensa coleção de mercadorias (ungeheure Waresammlung)*.¹ Essa, pois, a sua

¹ Cf. ZKPO, p. 57 (843) ; K, p. 45 (13).

característica primeira: *a produção de mercadorias*.² Tal aspecto em si mesmo, é certo, não o distingue de outras formações sociais, mas aqui, em situação especial, a prevalência da mercadoria é decisiva a ponto de, progressiva e tendencialmente, *res nata* evadir a assunção de sua forma. É sob essa figura que toda a riqueza aqui produzida se mostra. A mercadoria individual é, assim, a configuração germinal, o ser-aí elementar dessa riqueza. Mas, mais do que isso, ela define e determina todas as relações sociais de produção — e não apenas de produção — aqui existentes.

Vejamo-lo mais de perto.

Dizer que a produção é aí produção de mercadorias corresponde à afirmação de que se produz para o mercado, *para a troca*,³ e não diretamente para o uso ou qualquer outro fim. Ou ainda: produzem-se valores-de-uso *enquanto* valores-de-troca. Os objetos, cuja realidade primeira seria a utilidade, teriam sua existência duplicada no processo de troca.⁴ A mercadoria apresenta-se sempre como um *duplo*: coisa *útil*, por um lado, e *permutável*, por outro. Isso somente já revela o ineditismo dessa forma. E daí depreende-se o caráter igualmente peculiar da chamada *divisão social do trabalho* na economia mercantil. O mercado, coextensivamente à sociedade, enquanto *sociedade civil*, estrutura-se à base de *indivíduos*, que aqui surgem como *produtores independentes*.⁵ Os trabalhos são privados, sua produção não é *imediatamente* social. A socialidade, neste momento lógico inicial, efetivamente inexistente: deve estabelecer-se. E esse é justamente o papel da troca: o de restabelecer uma conexão, um vínculo entre

² A outra característica essencial do modo de produção capitalista é a produção de mais-valor como finalidade direta e motivo determinante da produção: *o capital produz essencialmente capital e só o faz à medida em que produz mais-valor*. Cf. K, III, Tomo2, p. 313. Voltaremos a esse assunto, ao considerar-se o capital como o contexto da mercadoria.

³ Diríamos hoje: para a *venda*. Ver-se-á, entretanto, do decurso da apresentação do tema que se trata da mesma relação, só que desenvolvida.

⁴ Essa “segunda existência” da coisa seria, para Marx, justamente sua forma-valor, seu valor-de-troca, o que a define enquanto mercadoria. Baudrillard irá sustentar — como veremos — que, ao contrário, é o próprio valor-de-troca que institui o valor-de-uso como seu duplo, este apenas *aparecendo* como fundamento do processo, como *álibi*.

⁵ A sociedade se baseia no seu oposto: *a propriedade privada*.

os diversos trabalhos privados.⁶ O encontro desses trabalhos cumpre-se por meio do encontro de seus produtos.⁷ E a sua socialidade é conferida por meio da igualação desses produtos no mercado.⁸

A relação de troca é, então, uma relação de equivalência e, mais do que isso, uma relação de *identidade*. Consideremo-lo: se x unidades da mercadoria a se permutam por y unidades da mercadoria b , tem-se, por suposto, que algo em iguais grandeza e qualidade está sendo trocado. O valor-de-troca é, enquanto expressão de igualdade entre duas mercadorias distintas e em quantidades determinadas, o *modo de expressão* (*Ausdrucksweise*), a *forma de manifestação* (*Erscheinungsform*) de um conteúdo dele distinguível.⁹ Esse *algo em comum* (*Gemeinsame*)¹⁰ que sustenta a equação de troca não é senão o trabalho considerado independentemente de sua forma concreta. É o trabalho em sua forma indiferenciada, enquanto homogêneo, materializado em seus próprios produtos. É o trabalho concebido como puro dispêndio de força ou energia produtiva, como *trabalho abstrato*.¹¹ Destarte, se a presença social do trabalho é qualitativamente indistinta, verifica-se a diferença, a participação nesse trabalho social, apenas quantitativamente, ou seja, como *tempo de trabalho*.

A expressão de troca revela-se como expressão de uma *relação analógica de proporcionalidade*. Dizer que o conteúdo do valor-de-troca é o

⁶ Como a função mais genérica do *contrato social* é a de estabelecer o vínculo, a relação entre os *individuos livres*.

⁷ A sociedade, particularizada, reconstitui-se pela troca num processo de inversão de papéis. Veja-se adiante a abordagem do tema do fetichismo.

⁸ “O ato de troca é um ato de igualação. Esta *igualação das mercadorias trocadas* reflete as características sociais básicas da economia mercantil: *a igualdade dos produtores de mercadorias*. Não estamos nos referindo à sua igualdade no sentido de possuírem iguais meios de produção materiais, mas à sua igualdade enquanto produtores mercantis autônomos, independentes uns dos outros” I. I. Rubin, *Op. cit.*, p. 102. A igualdade das mercadorias é expressão dessa relação fundamental. Igualar é aqui *socializar*, tornar social. Esse é o modo de o trabalho mostrar-se social. Já existe na economia política (e também na sociedade civil), virtualmente, uma socialidade imediata; pois a igualação dos trabalhos (como a igualação dos homens) no conceito já está dada. É uma socialidade em dois tempos: o virtual e o efetivo.

⁹ Cf. K. MARX. K, pp. 45-46 (5).

¹⁰ K, p. 46 (5).

¹¹ “O trabalho que se apresenta no valor de troca é pressuposto como trabalho do indivíduo particularizado (*vereinzelteten einzelnen*) e se torna social assumindo a forma do seu oposto direto: a generalidade abstrata (*abstrakten Allgemeinheit*)”. K MARX. ZKPO, p. 63 (851).

trabalho abstrato é dizer que uma relação passa por outra; vem a ser, a relação quantitativa de permuta entre mercadorias é expressão da relação de equivalência geral, da abstração dos trabalhos particulares. Trata-se de uma relação social *por analogia*, ou, dito de outro modo, de uma *apresentação indireta* do trabalho social. O trabalho abstrato não é, pois, a rigor, a *substância* ontológica ou material do valor, mas o que nele comparece, por transferência (*metapherein, metaphora*).¹² Marx insiste: o valor é *algo puramente social* (*etwas rein Gesellschaftliches*), é uma *propriedade sobrenatural* (*übernatürliche Eigenschaft*) a ambos os termos da troca.¹³ Assim, a *objetividade do valor* (*Wertgegenständlichkeit*) é relacional, social. Duas palavras sobre essa questão:

Em *Zur Kritik der politischen Ökonomie*:

O valor de troca de uma mercadoria não é visível em seu próprio valor de uso. Como objetivação (*Vergegenständlichung*) do tempo de trabalho social geral, o valor de uso de uma mercadoria está relacionado, todavia, com outros valores de uso de outras mercadorias. Desta maneira, o valor de troca de uma mercadoria se manifesta (*manifestiert sich*) nos valores de uso das demais mercadorias.¹⁴

E também em *Das Kapital*:

... as mercadorias possuem objetividade de valor na medida em que elas sejam expressões da mesma unidade social de trabalho humano, pois sua objetividade de valor é *puramente social* (*rein gesellschaftlich*) e, então, é evidente que ela pode aparecer apenas numa relação social de mercadoria para mercadoria (*gesellschaftlichen Verhältnis von Ware zu Ware*).¹⁵

A objetividade da relação de valor supõe a objetividade da relação social dos trabalhos e vice-versa, vem a ser, a relação entre os valores-de-troca não é igual à relação entre os trabalhos, mas a implica, como esta àquela. Assim,

mercadoria <i>a</i> = mercadoria <i>b</i> ,	então:
trabalho <i>a</i> = trabalho <i>b</i> .	Mas,
mercadoria <i>a</i> = mercadoria <i>b</i>	porque:
trabalho <i>a</i> = trabalho <i>b</i> .	

¹² O valor-de-troca funciona como *metáfora fria* do trabalho social.

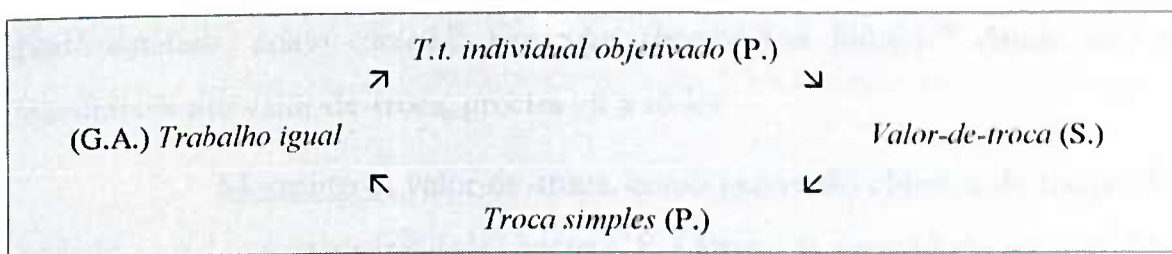
¹³ K, p. 60 (30). Observe-se, ainda neste capítulo, a abordagem do tema do fetichismo.

¹⁴ ZKPO, p. 66 (856).

¹⁵ K, p. 54 (18).

O *valor* pode considerar-se como o conjunto da relação analógica — como o signo é a reunião de um significante (plano da expressão) e um significado (plano do conteúdo). Mas a tendência geral,¹⁶ como na equação súnica, é a primeira relação (coisal) substituir-se à segunda (pessoal). O arbitrário do valor, conquanto um absurdo real, consiste na própria afirmação da equivalência. Assim, se o significante (a forma-valor) é igual a um significado (o trabalho abstrato), logo, aquele substitui-se a este. Toma-se, deste modo, a expressão pelo conteúdo.¹⁷

Esquema 3.1
O processo de troca



No círculo da troca mercantil, enquanto curso da afirmação do trabalho abstrato — e *ipso facto* de consolidação da forma-mercadoria —, tem-se que:

¹⁶ Isso vai manifestar-se decisivamente no consumo.

¹⁷ Só há valor-de-troca antes da troca, isto é, o valor-de-troca é a troca *em si*, em potência, enquanto antecipação virtual. Assim, na troca, ele desaparece. Isso para o utente/consumidor. Do ponto de vista do produtor/vendedor, a troca é a efetivação, para ele, do valor-de-troca. Mas isso é curioso, pois, se bem analisarmos, o produtor/vendedor estaria realizando a sua *promessa* (o valor-de-uso enquanto valor-de-troca) em *outra* (no caso, o dinheiro). É que o dinheiro surge como a encarnação mesma da riqueza social, e não como pura representação. Se se pensa em termos de troca simples, esta nunca é *fim de si mesma*. Sua existência supõe o desaparecimento imediato, ao realizar-se a ligação entre *produção e uso*. Cada participante adquire os seus valores-de-uso e a troca (assim como os valores-de-troca) ao realizar-se, desaparece. Mas tudo isso se perde no caráter auto-reflexivo, na espiral das trocas e do processo de valorização do valor. De todo modo, pode concluir-se, nunca há *valor de troca em si*, vem a ser, não há, na materialidade da mercadoria, qualquer substância que o possa determinar ontologicamente. Há, isto sim — Marx dirá —, trabalho objetivado, *mas trabalho individual, particular*, objetivado, e não tempo de trabalho *geral* objetivado. “Por isso ela [a mercadoria] não é imediatamente valor de troca, mas precisa vir a sê-lo” (*Sie ist daher nicht unmittelbar Tauschwert, sondern muß erst solcher werden*). ZKPO, p. 70 (861). Para representar essa questão, pode constituir-se o seguinte silogismo, em quatro tempos, como se vê no esquema 3.1.

Momento 1: o trabalho igual situa-se como *generalidade abstrata*, como *conceito* — este é o plano do *pensado (gedachte)*.¹⁸ Relação de igualdade:

O segredo da expressão de valor (*Wertausdruck*), a igualdade (*Gleichheit*) e a equivalência (*gleich Gültigkeit*) de todos os trabalhos, porque e na medida em que são trabalho humano em geral, somente pode ser decifrado quando o conceito da igualdade humana (*der Begriff der menschlichen Gleichheit*) já possui a consciência de um preconceito popular (*Volksvorurteil*). Mas isso só é possível numa sociedade na qual a forma mercadoria (*Warenform*) é a forma geral (*allgemeine Form*) do produto de trabalho, por conseguinte também a relação das pessoas umas com as outras enquanto possuidoras de mercadorias é a forma dominante;¹⁹

Momento 2: a coisa apresenta-se como tempo de trabalho *individual* objetivado (*vergegenständlichte individuelle Arbeitszeit*), como *particularidade*, como *conteúdo particular (besonderem Inhalt)*.²⁰ Ainda não é imediatamente valor-de-troca, precisa vir a sê-lo;

Momento 3: valor-de-troca, como expressão objetiva de tempo de trabalho *geral*, como *generalidade concreta*. É a forma da mercadoria *singular*. Na forma-valor, o trabalho passa de propriedade do sujeito a *propriedade do objeto*.²¹ Observe-se: o trabalho abstrato *em si*²² não é valor; só é valor o trabalho *abstratizado* na forma-mercadoria, vem a ser, só é valor o trabalho que é mercadoria, que assim se apresenta.²³

A força de trabalho do homem em estado líquido (*flüssigen Zustand*) ou trabalho humano cria valor, porém não é valor (*bildet Wert, aber ist nicht Wert*). Ela torna-se valor em estado cristalizado (*geronnenem Zustand*), em forma concreta (*gegenständlicher Form*).²⁴

¹⁸ ZKPO, p. 70 (861).

¹⁹ K, p. 62 (33). Trabalho humano igual (*gleiche*): trabalho humano abstrato (*abstrakt menschliche Arbeit*) (K. MARX, K, 47 (7)) ou “indiferenciado” (*unterschiedsloser*). Marx muda um pouco a sua terminologia em *Das Kapital*: passa a falar não de trabalho humano *geral*, mas de *trabalho humano EM GERAL (menschliche Arbeit überhaupt)*. K, 56 (22). Esforço para des-hegelianizar a linguagem? Mudança conceitual?

²⁰ ZKPO, p. 70 (861)

²¹ Ver K, p. 63 (34).

²² Se fosse a rigor possível essa abstração do conceito com relação à economia política. Em outras palavras, o conceito se institui pela realidade mesma dessa economia.

²³ Não se deve confundir esta definição com a da mercadoria *força de trabalho*. As relações são sutis, mas essenciais.

²⁴ K, p. 56 (23).

A forma equivalente, ou a forma-valor da expressão de troca é a “forma de realização palpável do trabalho humano abstrato” (*die handgreifliche Verwirklichungsform abstrakt menschlicher Arbeit*);²⁵

Momento 4: a troca simples, particular, como *efetividade*, como *actu* da socialidade mercantil; é o valor-de-troca *para si*, surge e desaparece para reafirmar (M1) o trabalho geral (*allgemeine Arbeit*).

Deve esclarecer-se que esta é uma representação silogística de um processo que não é linear, mas dialético, e esse recorte não se presta senão à apreensão, pelo conceito, da vida social. É evidente que tais momentos não se reconhecem isoladamente no curso efetivo da sociabilidade mercantil, mas constituem um processo integral, indivisível e circular. Assim, Marx ressalta:

... o trabalho social geral (*allgemein gesellschaftliche Arbeit*) não é uma pressuposição acabada, mas sim um resultado vindo a ser (*sondern werdendes Resultat*) ... por um lado, as mercadorias devem entrar no processo de troca como tempo de trabalho geral objetivado (*vergegenständlichte allgemeine Arbeitszeit*), mas por outro lado a objetivação do tempo de trabalho dos indivíduos como geral (*alls allgemeiner*) é, ela própria, um produto do processo de troca (*Produkt des Austauschprozesses*).²⁶

3.2.2. O trabalho concreto

Baudrillard, não obstante confirme o duplo caráter do trabalho produtor de mercadorias, sustenta:

O que produz a universalização do trabalho no século XVIII e o que ela reproduz em consequência, não é a redução do trabalho qualitativo concreto em trabalho quantitativo abstrato, mas imediatamente a articulação estrutural dos dois termos. É sobre a base dessa *fourchette* que o trabalho se universaliza

²⁵ K, p. 61 (32).

²⁶ ZKPO, p. 72 (865). Rubin observa: “... na realidade esta sociedade de produtores mercantis iguais nada mais é que uma generalização e uma abstração das características básicas da economia mercantil em geral e da economia capitalista em particular”. *Op. cit.*, p. 104. Trata-se dos pressupostos universais de existência e dos pressupostos reais da efetivação deste modo de produção. Quanto à economia mercantil simples, é preciso esclarecer-se: não há, nem nunca houve um complexo social que assim se poderia definir. Uma economia mercantil, isto é, em que a forma geral assumida pelas coisas é a forma-mercadoria, só se pode tratar de uma economia capitalista.

verdadeiramente, não apenas como valor mercantil, mas como valor humano.²⁷

Se o trabalho abstrato, a redução *quantitativa* a uma medida comum, significa a comparabilidade de todos os trabalhos na forma-valor, enquanto mercadorias; o trabalho concreto significa uma redução *qualitativa*: com a aparência de incomparabilidade, vai bem mais longe. Significa *a comparabilidade de todas as práticas humanas em termos de produção e de trabalho*.²⁸

O concreto, com efeito, constitui à vista disso um abuso de sentido. Parece opor-se ao abstrato no interior dessa *fourchette*, mas, efetivamente, é essa dualidade mesma que funda a abstração:

É nesse jogo de um ao outro — do abstrato ao concreto, do quantitativo ao qualitativo, do valor de troca ao valor de uso do trabalho — que é selada a autonomização do trabalho. É sobre esse jogo estrutural de significantes que vem cristalizar-se o fetichismo do trabalho e da produtividade.²⁹

É sob o signo do trabalho e da produção como princípio de realidade, como essência *concreta* da vida humana, que o sistema se institui, se justifica e se reproduz:

... o sistema da economia política não produz somente o indivíduo como força de trabalho vendável e permutável, ele produz a concepção mesma da força de trabalho como potencialidade humana fundamental. Mais profundamente que na ficção do indivíduo livre-cambista de sua força de trabalho no mercado, o sistema se enraíza mesmo na identificação do indivíduo com sua força de trabalho e com seu ato de 'transformação da natureza segundo fins humanos'. Em uma palavra, há não somente exploração quantitativa do homem como força produtiva pelo sistema da economia política, mas sobre-determinação metafísica do homem como produtor pelo código da economia política.³⁰

O próprio Marx chegara a insculpir esta frase lapidar: "A posição do indivíduo como *trabalhador*, em sua nudez, é propriamente um produto histórico".³¹ Baudrillard irá mais longe, analisando formas de atividade

²⁷ LMP, p. 14.

²⁸ LMP, p. 14.

²⁹ LMP, p. 14.

³⁰ LMP, p. 17.

³¹ *Formen*, p. 66. Marx tem clara a importância dessa auto-compreensão da sociedade moderna na economia política, como uma sociedade de trabalho. Tanto que, como vimos, esse plano do *pensado*, em que as pessoas se compreendem como *indivíduos livres e iguais* e como *trabalhadores*, se põe como a

anteriores, questionando-lhes o caráter de modo de produção ou de processo de trabalho.

Na relação escravo/senhor, por exemplo, antes da subsunção dessa forma na troca mercantil, tem-se ainda uma situação de reciprocidade. Não há liberdade individual respectiva. Ao contrário, a *obrigação* se encerra ainda no nível simbólico:

Na relação original, o escravo, ou melhor, a relação senhor/escravo, é *inalienável* — no sentido de que nem o senhor, nem o escravo, são alienados um ao outro, nem o escravo é alienado a si mesmo, como é o trabalhador livre dispondo a título privado de sua força de trabalho.³²

O estatuto do escravo não é o de uma força de trabalho. A relação de *dominação* que define a sua condição é — diversamente da impessoalidade do contrato, em que *cada sujeito é objeto para o outro* — uma relação de *dominação pessoal*:

A 'liberação' se caracteriza assim em todo lugar como o processo de interiorização da separação, de interiorização de uma essência subjetiva abstrata (aqui a força de trabalho), sobre a qual se vem selar a identidade do sujeito. O estatuto do escravo não é dessa ordem: ele está *ligado*, e a soberania do senhor também não é transcendência do poder tal como a conhecemos; é uma *dominação pessoal* que não se confunde absolutamente com o esquema do senhor-sujeito e do escravo-objeto (esta é a forma de nossa troca racional e contratual; ou, cada sujeito é objeto para o outro). A *dominação*, à diferença da alienação e da exploração, não conhece a objetivação do dominado, mas uma *obrigação*, que comporta sempre (*toujours*) um elemento de reciprocidade.³³

Baudrillard compara o estatuto dos bens que circulam na troca primitiva ao da língua: eles não se produzem ou se consomem como

universalidade abstrata do processo de troca. Mas Marx não considera que seja esta abstração, esta autocompreensão mesma, que institua a "realidade" do trabalho como essência concreta da vida humana. Jean Baudrillard: "Si 'l'institution de l'individu comme travailleur, dans cette nudité, est elle-même un produit historique' (Marx, *Formen*), si 'le travail n'est pas une catégorie réelle de l'économie tribale' (M. Sahlins), alors en quoi le concept de travail, en raison 'de son abstraction même', y serait-il valable? C'est précisément cette abstraction qui fait problème: notre époque, en même temps qu'elle produit l'universalité abstraite du travail (de la force de travail), produit l'abstraction universelle du *concept* de travail et l'illusion rétrospective de validité de ce concept pour toutes les sociétés. La validité concrète, actuelle, limitée, c'est celle du concept *analytique* — sa validité abstraite et illimitée, c'est celle d'un concept *ideologique*". LMP, p. 59

³² LMP, p. 67.

³³ LMP, p. 67.

valores, sua função é a articulação incessante da troca.³⁴ Quanto à atividade artesanal, por sua vez:

Já não é mais inteiramente assim na troca artesanal, em que os bens já têm uma finalidade de uso e um valor. Mas aí permanece qualquer coisa de troca pessoal, que não permite distinguir produção e consumo como duas funções separadas. Do mesmo modo, não é possível falar da relação do ferreiro com o seu martelo, nem daquela do camponês com sua charrua ou com sua terra, como uma relação com 'meios de produção'. Também a relação do artesão com sua obra (*son ouvrage*) não é a de uma 'força produtiva' aplicada a outras 'forças produtivas'. Em todos os sentidos está claro que, nem o produto, nem o instrumento, nem mesmo a operação podem ser dissociados da relação pessoal de que advêm.³⁵

Baudrillard insiste na categoria da PESSOALIDADE para distinguir a presença do *simbólico* em oposição ao contrato. As relações, na sociedade civil, na economia (no modo de produção) e no consumo, tornam-se *impessoais*, *abstratas*. A atividade artesanal não se pode então compreender como um processo de trabalho:

Definir *ouvrage* como processo de trabalho, por oposição ao trabalho individual, não é suficiente: é *outra coisa que trabalho* ... o artesão vive seu *ouvrage* numa relação de troca simbólica ... Alguma coisa na matéria que ele obra (*œuvre*) é uma resposta incessante ao que ele faz, qualquer coisa escapa a toda finalidade produtiva (pura e simplesmente transformadora de matéria em valor de uso ou de troca). Alguma coisa escapa à lei do valor e testemunha uma sorte de prodigalidade recíproca.³⁶

O ápice desse modo de lidar com o objeto, sua forma radical, é justamente a *obra de arte* (*l'œuvre d'art*). A diferença suprema entre a obra (*l'œuvre*) e o trabalho (*le travail*) é que ela é, tanto quanto um processo de produção, *um processo de destruição*.³⁷ E isso é o que a faz simbólica:

é que a morte, a perda, a ausência, aí se inscrevem pelo despojamento (*dessaisissement*) do sujeito, essa perda do sujeito e do objeto na escansão da troca.³⁸

³⁴ LMP, p. 67.

³⁵ LMP, p. 69.

³⁶ LMP, pp. 69-70.

³⁷ LMP, p. 70.

³⁸ LMP, p. 70. "L'œuvre et dans une certaine mesure l'ouvrage artisanal portent inscrite en eux la perte de la finalité du sujet et de l'objet, la radicale compatibilité de la vie et de la mort...". *Id. Ibid.*, p. 70.

O universo da produção e do trabalho eliminara essa ambivalência.³⁹

3.2.3. O fetichismo da mercadoria

O caráter fetichista (*Fetischcharakter*) da mercadoria não provem senão de sua forma mesma:

A igualdade (*Gleichheit*) dos trabalhos humanos assume a forma material de igual objetividade de valor dos produtos de trabalho (*gleichen Wertgegenständlichkeit der Arbeitsprodukte*), a medida do dispêndio de força de trabalho do homem, por meio da sua duração, assume a forma da grandeza de valor dos produtos de trabalho, finalmente, as relações entre os produtores, em que aquelas características sociais de seus trabalhos são ativadas, assumem a forma de uma relação social entre os produtos do trabalho (*erhalten die Form eines gesellschaftlichen Verhältnisses der Arbeitsprodukte*).⁴⁰

A percepção imediata é a de que a *sociabilidade* — a capacidade, a *virtude* de estabelecer relações —, deflui da própria coisa:

O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho (*als gegenständlich Charaktere der Arbeitsproducte selbst*), como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social existente fora deles, entre objetos. Por meio desse quiproquó os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas físicas metafísicas ou sociais (*sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge*).⁴¹

³⁹ É preciso que se esclareça que a reciprocidade simbólica não consiste, em qualquer hipótese, numa relação psicológica com as coisas: "*Jamais le symbolique ne doit se confondre avec le psychologique. Le symbolique met en place une relation d'échange où ne peuvent s'autonomiser sur des positions respectives:*

- ni le producteur et son produit;
- ni le producteur et l'utilisateur;
- ni le producteur et son essence 'concrète': sa force de travail;
- ni l'utilisateur et son essence 'concrète': ses besoins;
- ni le produit et sa finalité 'concrète': son utilité.

Toutes ces distinctions, qui ont pour elles l'évidence de la psychologie et de l'économie politique, la relation symbolique les exclut". J. BAUDRILLARD. *LMP*, p. 72.

⁴⁰ K, p. 71 (47).

⁴¹ K, p. 71 (48).

A forma mercadoria (*Warenform*), e a relação de valor dos produtos de trabalho (*Wertverhältnis der Arbeitsprodukte*), constitui uma relação social invertida, às avessas (*verkehrt*):⁴²

Não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que para eles assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas (*die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen*).⁴³

Manfredo A. Oliveira, em sua leitura do texto marxiano, define a relação de troca mercantil como uma *sociabilidade objetivamente mediada*.⁴⁴ Jean Baudrillard concebe o fetichismo no texto do pensador alemão como *relação social disfarçada em qualidade e atributo da própria mercadoria*.⁴⁵ Essa é, na verdade, a acepção que parece transparecer ainda em *Zur Kritik: uma relação encoberta por um envoltório objetual (unter dinglicher Hülle verstecktes Verhältnis)*.⁴⁶ Conquanto possa dizer-se correta, a compreensão nesse nível não mostra ainda a radicalidade dessa problemática no pensamento do Marx maduro. É em *Das Kapital* que se explicita o sentido de uma *sociabilidade coisificada*, isto é, de uma relação social *entre coisas (gesellschaftliches Verhältnist der Sachen)*.⁴⁷ Ouça-se esta afirmação decisiva, em que a questão se põe mais grave:

... os trabalhos privados só atuam, de fato, como membros do trabalho social total por meio das relações que a troca estabelece entre os produtores. Por isso, aos últimos aparecem as relações sociais entre os produtos do trabalho *como o que SÃO (als das was sie SIND)*, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, senão como *relações reificadas entre as pessoas e relações sociais entre as coisas (sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen)*.⁴⁸

Trata-se de uma conversão sujeito-objeto e vice-versa. Trata-se de uma sociabilidade *objetivamente realizada*. A economia mercantil — e isso se percebe mais claro quando da abordagem dos processos de autonomização da

⁴² Ver ZKPO, p. 63 (851). A expressão também quer dizer: "pervertida".

⁴³ K, p. 71 (48).

⁴⁴ Cf. *Ética e sociabilidade*, pp. 257-274.

⁴⁵ PCEPS, p. 155.

⁴⁶ ZKPO, p. 63 (851). A tradução brasileira registra: "relação encoberta por coisas".

⁴⁷ Essa expressão já está em ZKPO, p. 63 (851). Só que o texto afirma que isso constitui uma *apresentação às avessas* da relação social interpessoal. Não é que essa questão aí já não estivesse disposta. Apenas, como se verá, ela se define com vigor em *Das Kapital*.

⁴⁸ K, p. 71 (49).

expressão de troca (a gênese do dinheiro) e de autovalorização do valor (o capital) — tem caráter *espontâneo*, isto é, *anda por si*.

O comentário de Rubin, em seu excelente *A teoria marxista do valor*, é mais uma vez perfeito:

Marx não mostrou apenas que as relações humanas eram encobertas por relações entre coisas, mas também que, na economia mercantil, as relações sociais de produção assumem inevitavelmente a forma de coisas e não podem se expressar senão através de coisas.⁴⁹

A rotina naturaliza esse *ethos* invertido:

Não é outra coisa senão a rotina da vida cotidiana (*die Gewohnheit des täglichen Lebens*) o que faz parecer trivial e óbvio o fato de uma relação social de produção assumir a forma de um objeto (*ein gesellschaftliches Produktionsverhältnis die Form eines Gegenstandes annimmt*); de tal maneira que a relação das pessoas em seu trabalho se apresenta como sendo um relacionamento de coisas consigo mesmas e de coisas com pessoas (*so daß das Verhältnis der Personen in ihrer Arbeit sich vielmehr als ein Verhältnis darstellt, worin Dinge sich zu einander und zu den Personen verhalten*).⁵⁰

E isso, com efeito, se dá de modo irrefletido, inconsciente — o que faz do valor, no dizer marxiano, um *hieróglifo social*:

Ao equiparar seus produtos de diferentes espécies na troca, *como valores*, equiparam seus diferentes trabalhos como trabalho humano igual. Não o sabem, mas *o fazem*. Por isso, o valor não traz escrito na testa *o que* ele é. O valor transforma muito mais cada produto do trabalho em um hieróglifo social (*gesellschaftliche Hieroglyphe*).⁵¹

Mas, é preciso insistir, a sociabilidade da coisa não assiste em sua realidade sensível, em sua materialidade, mas em sua *forma social*:

Como o valor de troca é uma *maneira social específica*⁵² (*bestimmte gesellschaftliche Manier*) de expressar (*auszudrücken*) o trabalho empregado numa coisa (Ding), não pode conter mais matéria natural (*Naturstoff*) do que, por exemplo, a cotação de câmbio.⁵³

Em linguagem irônica e fabular, Marx então desenreda o drama mercantil:

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 20.

⁵⁰ ZKPO, p. 63 (852).

⁵¹ K, p. 72 (50).

⁵² Grifo meu.

⁵³ K, p. 77 (61).

Se as mercadorias pudessem falar, diriam: É possível que nosso valor de uso interesse ao homem. Ele não nos compete enquanto coisas. Mas o que nos compete enquanto *coisas* é nosso valor. Nossa própria circulação como coisas mercantis (*Warendinge*) demonstra isso. Nós nos relacionamos umas com as outras somente como valores de troca.⁵⁴

Trecho rico e importantíssimo, pois mostra, de modo categórico, que a mercadoria, enquanto mercadoria, respeita ao valor de troca (assim como o utensílio, enquanto utensílio, respeita ao valor de uso; assim como o objeto de consumo, enquanto objeto de consumo, respeita ao valor-signo ou à forma-signo).

O desenvolvimento da expressão de troca — do valor-de-troca ou mesmo da forma-valor — permitirá a efetivação, o cumprimento desse processo da sociabilidade mercantil, que é o da radicalização do fetichismo.⁵⁵ A mercadoria traz consigo, por ser a forma mais geral e menos desenvolvida da economia burguesa, uma aparente simplicidade: “Nas formas mais concretas (*konkreteren Formen*)⁵⁶ desaparece mesmo essa aparência de simplicidade”.⁵⁷

⁵⁴ K, p. 77 (62).

⁵⁵ Trata-se ainda apenas da economia política, e não da “economia política do signo”, que decorre desse contexto do valor, mas que o subsume, num processo de reificação significativamente mais grave.

⁵⁶ Ver *Einleitung* (Introdução), p. 15 (821). As formas mais concretas serão o dinheiro, os juros, o capital (hoje em dia, além desses: o cartão de crédito, o *electronic money* — *e-money* — etc.). A definição é mesmo paradoxal, dialética: as formas mais concretas são as mais desenvolvidas e portanto as mais efetivas; logo, aquelas que correspondem a um nível mais radical da abstratização das relações sociais.

⁵⁷ K, p. 77 (61).

3.2.4. A autonomização da expressão de valor e o dinheiro (o fetichismo do dinheiro)

Consideremos, no curso da exposição marxiana, a análise do desenvolvimento da forma-valor (*Wertform*), que corresponde à progressão mesma das relações de troca mercantis:

- a) forma simples, singular ou acidental (*Einfache, einzelne oder zufällige Wertform*)

20 varas de linho (mercadoria *a*) = 1 casaco (mercadoria *b*)

Pólos da equação: forma relativa (*relative Wertform*) e forma equivalente (*Äquivalentform*). A primeira expressa o seu valor na segunda. A forma equivalente é o corpo, o material de expressão do valor de outra mercadoria. A forma relativa é a da mercadoria cujo valor é expresso.

A mercadoria em forma equivalente é aquela na qual é expresso o valor.⁵⁸ É a *forma de existência* do valor (*Existenzform von Wert*). A existência do valor da mercadoria *a* (forma relativa) adquire uma *expressão autônoma*⁵⁹ (forma equivalente).⁶⁰

A forma equivalente de uma mercadoria é conseqüentemente a forma de sua permutabilidade direta (*unmittelbaren Austauschbarkeit*) com outra mercadoria.⁶¹

Aqui, a condição da mercadoria se exterioriza: *o valor de uso torna-se a forma de manifestação de seu contrário, do valor (Gebrauchswert wird zur Erscheinungsform seines Gegenteils, des Werts)*.⁶² Outrossim,

O corpo (*Körper*) da mercadoria que serve de equivalente figura (*gilt*) sempre como corporificação (*Verkörperung*) do trabalho humano abstrato e é sempre o produto de determinado trabalho concreto, útil.⁶³

⁵⁸ K, p. 55 (20).

⁵⁹ *Selbständigen Ausdruck*.

⁶⁰ K, p. 55 (21).

⁶¹ K, p. 59 (28).

⁶² K, p. 59 (29).

A forma equivalente traz também como peculiaridade a conversão do trabalho concreto na forma de manifestação de seu contrário, o trabalho humano abstrato.⁶⁴ Do mesmo modo, o trabalho privado se converte em social, pois se apresenta como permutável por outro, na forma de um produto igualmente permutável por outro.⁶⁵

Eis então o conjunto da forma simples:⁶⁶

- Forma relativa: *figura de valor de uso* (*Gestalt von Gebrauchswert*).
- Forma equivalente: *figura de valor* (*Wertgestalt*).

A antítese interna (*innere Gegensatz*) (valor de uso/valor) é representada na antítese externa (*äußeren Gegensatz*) da expressão de valor.⁶⁷

b) forma de valor total ou desdobrada (*totale oder entfaltete Wertform*)

20 varas de linho	=	1 casaco	ou
		10 libras de chá	
		40 libras de café	
		1 quarter de trigo	
		2 onças de ouro	
		½ tonelada de ferro	
		etc.	

Esta forma mostra a alienação multilateral da mercadoria simples. Ela, agora, relaciona-se não com uma outra mercadoria simples, mas com o *mundo das mercadorias* (*Warenwelt*).⁶⁸ Não se trata mais da expressão da relação individual de dois portadores de mercadorias:

⁶³ K, p. 61 (31).

⁶⁴ K, p. 61 (31).

⁶⁵ Como se disse anteriormente, o trabalho passa de propriedade do sujeito a *propriedade do objeto*. Enquanto valor, ele é propriedade *objetiva* (*GEGENSTÄNDLICHE Eigenschaft*) da mercadoria. Ver K, p. 63 (35). Viu-se como essa inversão atinge o processo de produção — maquinaria e grande indústria: a passagem de um princípio subjetivo a um *princípio objetivo* de trabalho —; aqui, ela atinge as relações sociais, as relações sociais de produção.

⁶⁶ K, p. 63 (35).

⁶⁷ K, p. 63 (35).

⁶⁸ K, p. 64 (37).

Evidencia-se que não é a troca que regula a grandeza de valor (*Wertgröße*), mas, ao contrário, é a grandeza de valor na mercadoria que regula (*reguliert*) suas relações de troca.⁶⁹

Mas a forma total se mostra ainda insuficiente, pois apresenta um rosário de incontáveis formas equivalentes particulares.⁷⁰ Ela, no entanto, revela-nos uma vez mais o caráter da mercadoria — sua definição pela forma-valor. Como anota Júlio F. Oliveira: “fica claro que pouco importa a forma natural da mercadoria na qual se expressa o valor”.⁷¹

c) forma geral de valor (*Allgemeine Wertform*)

1 casaco	ou	
10 libras de chá		
40 libras de café		
1 quarter de trigo		
2 onças de ouro		
½ tonelada de ferro		
etc.	=	20 varas de linho

As mercadorias representam seus valores de modo simples e unitário, pois que numa mesma mercadoria⁷² É uma forma-valor simples e comum a todas. Progredir significativamente o processo de exposição, do pôr-se para fora da identidade da mercadoria.

d) forma dinheiro (*Geldform*)

Considere-se a transição da forma geral para a forma dinheiro:

A forma equivalente geral é uma forma de valor em geral (*überhaupt*). Ela pode ser recebida, portanto, por qualquer mercadoria ... [Mas] só a partir do momento em que essa exclusão (*Ausschließung*) se limita definitivamente a um gênero específico de mercadorias (*spezifisch Warenart*), a forma valor relativa unitária do mundo das mercadorias adquire consistência objetiva (*objektive Festigkeit*) e validade social geral (*allgemein gesellschaftlich verwächst*).⁷³

⁶⁹ K, p. 65 (38).

⁷⁰ K, p. 65 (38).

⁷¹ J. F. OLIVEIRA. *Formação e significado do dinheiro em Marx*. P. 41.

⁷² K, p. 66. (39-40).

⁷³ K, p. 69 (44).

Quando há a fusão social da forma física desse gênero específico de mercadoria com a forma equivalente, surge o dinheiro, a mercadoria-dinheiro (*Geldware*). Marx novamente:

O progresso apenas consiste em *que a forma de permutabilidade direta geral ou a forma equivalente geral se fundiu agora definitivamente (Endgültig)*, por meio do hábito social (*gesellschaftliche Gewohnheit*), com a forma natural da mercadoria ouro.⁷⁴

e) forma preço (*Preisform*)

A forma preço é apenas a expressão relativa simples de valor de uma mercadoria na mercadoria-dinheiro, e a *moeda* (*Münze*) o seu *signo* (*Zeichen*)⁷⁵ Marx dirá que a forma preço é uma forma *puramente ideal ou mental*, ela inverte assim a prioridade aparente entre o funcional e o material, em benefício do primeiro. O que define a condição da moeda, seu modo de ser: sua *existência funcional* ou sua *existência metálica*? A primeira absorve a segunda, como se vê.⁷⁶

Todo esse desenvolvimento da forma-valor, que é um processo de autonomização dessa forma, implica, por isso mesmo, um desgarramento dessa mesma forma, dessa mesma expressão, com relação ao seu conteúdo. Vejam-se estas mutações fundamentais: na forma equivalente, a materialidade é a expressão de valor. Já na forma dinheiro: a expressão de valor é a materialidade. Trata-se de uma fusão, de uma identificação. A expressão se autonomiza. O dinheiro é para a economia a *sociabilidade esquecida* e, nas suas próprias

⁷⁴ K, p. 69 (45).

⁷⁵ Cf. K, p. 69 (46); 107-110 (110-116).

⁷⁶ O comentário de J. F. OLIVEIRA é elucidativo: "Elaborada a categoria dinheiro, Marx trata da forma preço. Esta é a expressão simples e relativa do valor da mercadoria em outra que já funciona como dinheiro. Retorna-se aqui, de modo complexo, à forma simples: uma mercadoria expressa seu valor em outras. A diferença consiste em que essa outra já expôs sua permutabilidade autonomamente, livrando-se do valor de uso por ter-se tornado ela mesma, paradoxalmente, valor de uso universal. Ou, entendendo reversamente e formalmente, por ter suprimido o valor de uso, já que este é sempre particular". *Op. cit.*, p. 42. J. F. OLIVEIRA ainda observa: "Todavia, o fato de ser tratado depois do dinheiro não deve levar à conclusão de que houve dinheiro sem preço. Isto não existiu, nem o texto o diz. Jamais houve dinheiro sem preço, ainda que virtual. Na vida social, o dinheiro se revela nos preços". *Op. cit.* p. 42.

condições, reveladas a partir de sua desconstrução crítica, o único meio de lembrá-la.⁷⁷

O dinheiro como esquecimento da sociabilidade:

É exatamente essa forma acabada (*fertige Form*) — a forma dinheiro — do mundo das mercadorias que objetivamente vela (*verschleiert*), em vez de revelar (*offenbaren*), o caráter social dos trabalhos privados e, portanto, as relações sociais entre os produtores privados.⁷⁸

Mas a crítica dessa forma revela sua condição social:

... a forma dinheiro é apenas o reflexo aderente (*festhaftende REFLEX*) a uma única mercadoria das relações de todas as outras mercadorias ... O processo de troca dá à mercadoria, a qual é por ele transformada em dinheiro, não o seu valor, porém sua forma valor específica (*spezifische Wertform*).⁷⁹

O dinheiro não é senão a mercadoria geral (*allgemeinen Ware*),⁸⁰ a única que se pode relacionar a todas as outras. Aqui há uma fusão dos dois modos de ser da mercadoria, pois o valor-de-uso do dinheiro consiste justamente em ser valor.⁸¹

Eis o fetichismo do dinheiro, uma inversão e uma reificação ainda maiores⁸² da sociabilidade na economia mercantil:

Uma mercadoria não parece tornar-se dinheiro porque todas as outras mercadorias representam nela seus valores, mas, ao contrário, parecem todas expressar seus valores nela porque ela é dinheiro. O movimento mediador desaparece em seu próprio resultado e não deixa atrás de si nenhum vestígio (*Die vermittelnde Bewegung verschwindet in ihrem eigenen Resultat und läßt keine Spur zurück*).⁸³

⁷⁷ “Se o valor é a forma encarnada pela sociabilidade numa sociedade de produtores privados, autônomos e independentes, então o dinheiro é, simultaneamente, a lembrança e o esquecimento da sociabilidade. Esquecimento por ser a forma oblíqua da sociabilidade manifestar-se, pois o dinheiro é necessariamente um fetiche, algo consolidado como coisa; e lembrança por ser a única via de afirmação da totalidade, dados divisão do trabalho e produtores privados”. J. F. OLIVEIRA, *Op. cit.*, p. 42.

⁷⁸ K, p. 73 (52).

⁷⁹ K, p. 83 (70-71). Marx afirma que o dinheiro não é mero signo (*Zeichen*). Mas o que Marx quer questionar aqui é a concepção do dinheiro como *convenção arbitrária*, e não como um processo social de desenvolvimento da forma-mercadoria.

⁸⁰ ZKPO, pp. 74-75.

⁸¹ “A antítese entre valor de uso e valor é superada no dinheiro porque o valor de uso do dinheiro consiste em ser valor”. J. F. OLIVEIRA, *Op. cit.*, p. 42.

⁸² “O dinheiro é a capacidade alienada da humanidade”. OPM, p. 191 (634).

⁸³ K, p. 84 (74).

Não é senão a expressão da generalização da forma-mercadoria, a profusão e potenciação de seu fetiche:

Daí a magia do dinheiro. A conduta meramente atomística dos homens em seu processo de produção *social* e, portanto, a figura *reificada* (*SACHLICHE Gestalt*) de suas próprias condições de produção, que é independente de seu controle e de sua ação consciente individual, se manifestam inicialmente no fato de que seus produtos de trabalho assumem *universalmente* (*allgemein*) a *forma mercadoria*. O *enigma do fetiche do dinheiro* (*Rätsel des Geldsfetisches*) é, portanto, apenas o *enigma do fetiche da mercadoria*, tornado visível e ofuscante.⁵⁴

Esse processo de autonomização se perfaz na figura do crédito, na virtualidade⁵⁵ do dinheiro enquanto *crédito*. O privilégio da existência funcional se plenifica, pois que, se por um lado o crédito não pode existir sem a figura do dinheiro, aquele só existe se esta for uma *figura ausente*.⁵⁶

3.2.5. O movimento do capital, o fetichismo do capital e o capital como o contexto da mercantização⁵⁷

A circulação de mercadorias é o ponto de partida do capital. A produção e a circulação de mercadorias são, assim, seus pressupostos históricos. E a primeira forma de aparição do capital é o dinheiro, produto último da circulação de mercadorias, abstraídos seu conteúdo material e o intercâmbio dos diversos valores de uso:

não se precisa remontar à história da formação do capital para reconhecer o dinheiro como a sua primeira forma de aparição. A mesma história se desenrola diariamente ante nossos olhos. Cada novo capital pisa em primeira

⁵⁴ K, p. 85 (74). Por todo o desenredo do dinheiro como expressão de troca, como forma-valor, vê-se que a mercadoria (e logo a mercadoria-dinheiro) só podem existir num meio de linguagem. É claro que já se trata aqui de uma linguagem reificada. Ou, no dizer de Jean Baudrillard, de um *código*.

⁵⁵ E, portanto, na liquidez e fluidez do dinheiro virtualizado.

⁵⁶ Quando se analisa o surgimento do crédito (*creditum, credere*), verifica-se uma relação que envolveria uma crença, uma confiança (“a título de crédito”); ou seja, há uma moral cortante por detrás. Quanto mais se regressa no tempo histórico, mais se denota a presença da moral, do *ethos*, de envolvimento pessoal. Isso evidentemente se perdeu. Tornou-se em um *ethos* coisificado, codificado, naturalizado. Um *ethos* sem referência a si próprio, alienado e alheado de si mesmo.

⁵⁷ Tradução que oferecemos ao termo *commodification*, usado por neomarxistas de língua inglesa, e que *deseja* significar a generalização da forma-mercadoria.

instância o palco, isto é, o mercado, mercado de mercadorias, mercado de trabalho ou mercado de dinheiro, sempre como dinheiro, dinheiro que deve transformar-se em capital por meio de determinados processos.⁸⁸

E a primeira diferenciação entre o dinheiro como dinheiro e o dinheiro como capital se faz perceber pela sua forma de circulação.

A forma direta, e que apresenta uma relação mais simples, cuja finalidade externa é a mera obtenção de valores-de-uso, é representada pela fórmula $M - D - M$, caracterizando um simples movimento de *vender para comprar*. O dinheiro, nesta relação, cumpre suas funções específicas, e atua como dinheiro.

A segunda forma de circulação com que em seguida nos deparamos, $D - M - D$, traz consigo a seguinte trama de implicações: o primeiro ciclo — a circulação direta — tem como *terminus a quo* e *terminus ad quem* mercadorias, sendo que a última, que determina o seu encerramento, deixa a circulação para entrar no uso. Assim, infere Marx, “consumo, satisfação de necessidades, em uma palavra, valor de uso, é por conseguinte, seu objetivo final”.⁸⁹ Diversamente, o ciclo $D - M - D$ parte e retorna ao mesmo extremo: o dinheiro. Donde se deduz: o motivo indutor e a finalidade deste movimento consiste no próprio valor-de-troca.⁹⁰

Observemos tal processo mais de perto. Qualificando-se a fórmula do circuito do dinheiro e do capital, temos:

$$D - M \dots P \dots M' - D'$$

Neste caso, os pontos significam a interrupção do ciclo e P corresponde ao processo produtivo. Em verdade, o conjunto de mercadorias M , adquirido com a quantidade D de dinheiro, é um conjunto completamente diferente daquele expresso por M' . O que ocorre, efetivamente, é que o

⁸⁸ K, p.125.

⁸⁹ K, p.127.

⁹⁰ K, p.127. “A necessidade (*Bedürfnis*) do dinheiro é a verdadeira necessidade produzida pela economia política e a única necessidade que ela produz”. OPM, p. 176 (609).

conjunto M contempla todos os ingredientes necessários à produção de M'. É evidente que, se M' apresentasse valor equivalente a M, todo esse movimento seria inócuo e improficuo, pois que caracterizaria, em síntese, uma troca, repleta de digressões, de D por D. O objetivo de todas estas transformações é justamente a realização de ΔD ou o mais-valor, que constitui a diferença entre D' e D. A chave para a questão que se apresenta — onde se cria, portanto, o mais-valor — está no processo produtivo. Para se efetivar a realização de um mais-valor, deve o capitalista, no conjunto dos elementos reunidos para a produção de M', dispor de uma mercadoria que seja ela própria fonte de valor, ao ser utilizada. Somente isto explica a diferença entre M' e M. Esta mercadoria é, então, a força de trabalho,⁹¹ cujo valor-de-uso consiste justamente na produção do valor. Seu uso *ipso facto* incorpora na produção um valor superior ao de sua própria força de trabalho.⁹²

O sentido e fundamento do movimento auto-reflexivo do capital se desvendam:

Dinheiro surge de novo no fim do movimento como seu início. O fim de cada ciclo individual, em que a compra se realiza para a venda, constitui, portanto, por si mesmo o início de um novo ciclo. A circulação simples de mercadorias

⁹¹ Marx define *força de trabalho* ou capacidade de trabalho como o agregado de capacidades físicas e mentais de que dispõe um indivíduo e que ele utiliza na produção de valores de uso. A força de trabalho é, então, o *trabalho potencial* — segundo Marx, característica intrínseca a qualquer indivíduo vivo em condições normais de existência.

⁹² A diferença assinalada entre trabalho e força de trabalho é de crucial importância para a determinação do valor desta última. Em verdade, não há contradições no âmbito da própria lei do valor, vem a ser, na lógica mesma do capital. De forma idêntica ao que ocorre com as outras mercadorias, o valor da força de trabalho é determinado pelo tempo necessário à sua produção e, por conseguinte, à sua reprodução. Esse tempo consiste no equivalente ao valor dos meios de subsistência mínimos que garantam a sobrevivência do trabalhador, acrescido, ainda, do valor dos meios de subsistência que garantam a sobrevivência de sua família, ou seja, que garantam a reprodução da força de trabalho, além de sua manutenção. Marx ressalta, entretanto, que a determinação do valor da capacidade de trabalho apresenta também um significativo componente histórico e moral. Isto quer dizer que estas condições mínimas são dadas em determinado espaço de tempo e de lugar, variando conforme as características culturais e o grau de desenvolvimento de cada país.

As condições lógicas e históricas para que a força de trabalho se constituísse como mercadoria: em primeiro lugar, o trabalhador deve ser o *donos* de sua capacidade de trabalho, para poder oferecê-la livremente (ainda que se trate de uma liberdade nominal) a qualquer capitalista, como uma mercadoria própria. A segunda condição: que a capacidade de trabalho seja a *única* mercadoria de que disponha o trabalhador para oferecer. Em suma, o trabalhador deve ser livre em duplo sentido: livre para oferecer sua mercadoria (a força de trabalho) e livre enquanto despossuído e desvinculado dos elementos necessários ao exercício desta capacidade (meios de produção, meios de subsistência), tendo, portanto, que oferecê-la como mercadoria.

— a venda para a compra — serve de meio para um objetivo final que está fora da circulação, a apropriação de valores de uso, a satisfação de necessidades. A circulação do dinheiro como capital é, pelo contrário, *uma finalidade em si mesma*, pois a valorização do valor só existe dentro desse movimento sempre renovado. *Por isso o movimento do capital é insaciável.*⁹³

E em mais uma passagem luminosa, Marx dirá:

Como portador consciente desse movimento, o possuidor do dinheiro torna-se capitalista. Sua pessoa, ou melhor, seu bolso, é o ponto de partida e o ponto de retorno do dinheiro. O conteúdo objetivo daquela circulação — a valorização do valor — é sua meta subjetiva, e só enquanto a apropriação crescente da riqueza abstrata é o único motivo indutor de suas operações, ele funciona como capitalista ou capital personificado, dotado de vontade e consciência. *O valor de uso nunca deve ser tratado, portanto, como meta imediata do capitalismo. Tampouco o lucro isolado, mas apenas o incessante movimento do ganho.* Esse impulso absoluto de enriquecimento, essa caça apaixonada do valor, é comum ao capitalista e ao entesourador, mas enquanto o entesourador é apenas o capitalista demente, o capitalista é o entesourador racional. A multiplicação incessante do valor, pretendida pelo entesourador ao procurar salvar o dinheiro da circulação, é alcançada pelo capitalista mais esperto ao entregá-lo sempre de novo à circulação”.⁹⁴

Finalmente, pode então perceber-se o modo de ser do capital, que existe necessariamente em movimento, que se caracteriza pelo um contínuo e inexorável processo de autovalorização. Assim, compreende-se que o capital é o último nível da inversão fetichista.⁹⁵ É a relação social mais complexa, que se põe na figura mais reificada, e que, de produto desse movimento de afirmação da própria forma-mercadoria, surge então como o ponto de partida e a finalidade de todo o processo de produção:

o capital não é uma coisa, mas determinada relação social que se representa numa coisa e dá um caráter especificamente social a essa coisa. O capital não é a soma dos meios de produção materiais e produzidos. *O capital são os meios de produção transformados em capital, que, em si, são tão pouco capital quanto ouro e prata são, em si, dinheiro.* São os meios de produção monopolizados por determinada parte da sociedade, os produtos autonomizados em relação à força de trabalho viva e às condições de atividade exatamente dessa força de

⁹³ K, p.129. Grifos meus. O dinheiro é meio em geral e fim em si mesmo — assim como na Idade Média a propriedade da terra, o cavalo e a espada são reconhecidos também, além de verdadeiro meio de vida, como as verdadeiras forças políticas da vida. Cf. K. MARX. OPM, pp. 181-182 (619). Marx acrescenta: “Entre os povos nômades, é o cavalo que me torna livre e membro da comunidade”. *Op. cit.*, p. 182 (619).

⁹⁴ *Id. Ibid.*, pp.129-130. Grifos meus.

⁹⁵ Isso, evidentemente, no âmbito estrito da economia política, do simulacro de segunda ordem, pois que, no consumo, no simulacro de simulação, essa reificação, esse fetichismo, invade sistematicamente mesmo as relações cotidianas, invade todas as dimensões da vida humana.

trabalho, que são personificados no capital por meio dessa oposição. Não são apenas os produtos dos trabalhadores, produtos transformados em forças autônomas, os produtores e compradores daqueles que os produzem, mas são também as forças sociais e a futura forma correlata desse trabalho que se contrapõem a eles como proprietários de seu produto. Aqui temos, portanto, uma forma social determinada, à primeira vista muito mística, de um dos fatores de um processo social de produção”.⁹⁶

O movimento de reprodução do capital⁹⁷ é ao mesmo tempo o movimento de generalização da forma-mercadoria,⁹⁸ de mercantização das

⁹⁶K. MARX. K, III, Tomo 2, pp. 269-270. Grifos meus.

⁹⁷ A valorização do capital é algo impositivo do próprio sistema; é nele próprio e em sua lógica que se encontra a determinidade dessa racionalidade, de algum modo autogeradora de si mesma. Isto evidencia-se quando se analisam os esquemas de reprodução marxianos — que se nos apresentam como uma espécie de fotografia do movimento mecânico e reificado do capitalismo.

A economia capitalista é, segundo Marx, um sistema de relações sociais reificadas, cujas características são, efetivamente, as de uma totalidade cujo movimento é regido não por determinações pessoais e diretas de seus atores, mas por determinações *a priori* da lógica mercantil, isto é, pela lei do valor. Ao tratarmos a seguir da questão da reprodução do capital e, destarte, do processo de crescimento econômico capitalista, ver-se-á que este assume a forma de uma totalidade orgânica em movimento autodeterminado.

A forma e as possibilidades de reprodução do capital são apresentadas por Marx através de seus Esquemas de Reprodução, cujas características essenciais apresentaremos — de maneira analítica — a seguir.

A decomposição do produto global se dá em dois grandes departamentos: D1, meios de produção e D2, meios de consumo, tanto capitalista quanto de trabalhadores. O capital se decompõe, em cada um deles, em capital variável (*v*), que corresponde ao valor da força de trabalho e em capital constante (*c*), que corresponde ao valor dos meios de produção — capital fixo (máquinas, equipamentos etc.) e capital circulante (matérias-primas). Utilizamos *m* para designar o mais-valor gerado, além de MP, MC e Y para designar, respectivamente, os valores gerados em termos de meios de produção, meios de consumo e do total da produção. Consideraremos, também, de acordo com Marx, que não haja poupança por parte dos trabalhadores.

Reprodução Simples. Na reprodução simples, supõe-se que todo o mais-valor é consumido em MC. Logo, $v2 + m2$ correspondem necessariamente a uma relação intradepartamental, isto é, a soma de remunerações ao trabalho e ao capital de D2 será convertida em bens de consumo neste mesmo departamento. Do mesmo modo, *c1* também corresponde a uma relação intradepartamental em MP. Logo, $c2 = v1 + m1$ e esta é, por isso, a fórmula da reprodução simples do capital.

Matriz de reprodução do capital:

D1	D2	TOTAL
c1	c2	c
v1	v2	v
m1	m2	m
MP	MC	Y

Neste caso, a escala produtiva não se altera, pois apenas se repõe o que foi consumido na produção. Não há, noutras palavras, crescimento econômico.

Reprodução Ampliada. Condição primeira: a fração do capital-dinheiro transformável em capital encontrará sempre força de trabalho em que se converter, o que se garante pela existência de um exército industrial de reserva (vale portanto o comentário de que, sob tal perspectiva, a teoria marxiana não admitiria a possibilidade do pleno emprego em uma economia capitalista, até mesmo como condição ao seu funcionamento). Suposição fundamental: supor reprodução ampliada significa considerar que parte do mais-valor não é consumido, mas acumulado. Logo, a fórmula básica da reprodução ampliada é $c2 \neq v1 + m1$ ou, para sermos mais exatos, $c2 < v1 + m1$, pois parte de *m1* se converterá em parte

relações humanas. Marx afirma, categórico, que o processo de produção *converteu-se no próprio processo do capital*:

O processo de produção converteu-se no processo do próprio capital, um processo que se desenvolve com os fatores do processo de trabalho em que se transformou o dinheiro do capitalista e que se efetua, sob a direção deste último, com o fim de obter mais dinheiro do dinheiro.⁹⁹

A mercadoria é, como se viu, o ponto de partida da gênese do dinheiro e do capital. Doravante, as mercadorias surgem como *produto do capital*:

Esse desenvolvimento em círculo da nossa análise segue portanto de muito perto o *desenvolvimento histórico do capital*, uma das condições da gênese do qual — a troca de mercadorias, o comércio — se desenvolve a partir de níveis de produção diferentes, mas que têm em comum o fato de a produção capitalista ou nem sequer existir de todo, ou surgir de um modo perfeitamente esporádico. Além disso, a troca mercantil desenvolvida e a mercadoria como forma social, universal e necessária do produto, só podem ser *resultado do modo de produção capitalista*.¹⁰⁰

O processo de valorização do capital depende da conversão de todo produto em mercadoria.¹⁰¹ Esta é a forma *universalmente necessária*¹⁰² do produto no capitalismo. Marx, genial, outra vez:

Só quando a população laboriosa deixou de fazer parte ela própria das condições objetivas do trabalho ou de aparecer no mercado como produtora de mercadorias; só quando, em lugar do produto do seu trabalho, vende o próprio trabalho ou, mais exatamente, a sua capacidade de trabalho; só então a produção em toda a sua amplitude se converte em *produção de mercadorias*, todo o produto se transforma em mercadoria e as condições objetivas de cada esfera da produção se apresentam nela como mercadorias. Só com base na produção capitalista a mercadoria se converte em *forma elementar e geral da riqueza*. Se, por exemplo, o capital ainda não se tiver apoderado da

adicional de c_1 , donde se conclui que é o *gasto capitalista*, ou melhor, seu direcionamento o que define a escala da reprodução do capital (este aspecto da teoria de Marx fora considerado por Kalecki como sua teoria da *demanda efetiva*, não obstante aquele não a tivesse sistematizado).

Citando Maria da Conceição Tavares, é preciso lembrar que “sem reprodução ampliada não há lucro no sentido capitalista, no sentido do processo de valorização contínua do capital”. Ao que podemos acrescentar: a reprodução ampliada do capital corresponde à reprodução do próprio sistema capitalista em escala ampliada. Cf. K. MARX. K, III, pp. XX; J. F. OLIVEIRA. *Os esquemas de reprodução marxistas*, pp. XX; M. C. TAVARES. *O movimento geral do capital*, p. XX.

⁹⁵ “A produção capitalista converte pela primeira vez a mercadoria em forma geral de todos os produtos”. K. Marx. *Cap. VI*, p. 143 (442).

⁹⁹ *Cap. VI inédito*, p. 88 (470).

¹⁰⁰ *Cap. VI inédito*, p. 141 (441).

¹⁰¹ Em seguida, a conversão de tudo em *produto* e, por conseguinte, em mercadoria.

¹⁰² *Cap. VI inédito*, p. 145 (443).

agricultura, os produtos serão produzidos ainda em grande parte diretamente como meios de subsistência e não como mercadorias; uma grande parte da população laboriosa não se terá transformado ainda em trabalhadores assalariados e uma grande parte das condições de trabalho ainda não se terá transformado em capital.¹⁰³

O capital só existe, como se viu, reproduzindo-se. O modo de ele o fazer é subsumir tudo na forma mercantil. Por conseguinte, diz Marx, “é só com a produção capitalista que o valor de uso é generalizadamente mediado pelo valor de troca”.¹⁰⁴ Mais do que isso, mostrará Baudrillard, o valor-de-uso instituir-se-á como *o princípio universal de realidade* dos objetos (e de tudo o que se colocará sob a forma-objeto) pelo valor-de-troca. O capital, especialmente em sua forma monopolista, deve produzir, antes de mais, a necessidade, o uso e — posteriormente — o sistema de significações do consumo.

¹⁰³ *Id. Ibid.*, p. 143 (442).

¹⁰⁴ *Cap. VI inédito*, p. 143 (442).

3.3. O fetichismo do valor-de-uso

3.3.1. O valor-de-uso como o conteúdo universal da riqueza

Marx concebe o valor-de-uso como a *existência originária* (*ursprünglichen Existenz*) do objeto.¹⁰⁵ É a *base material* das relações mercantis. O modo de ser do *valor-de-uso* da mercadoria confunde-se com sua existência física, objetiva, palpável.¹⁰⁶ Ele é *indiferente* a toda forma social da riqueza, de que é sempre o *conteúdo*.

Como se viu, as mercadorias circulam essencialmente como *valores*. *Zur Kritik*:

A única mudança de forma que sofrem as mercadorias em seu vir a ser valor de uso é, portanto, a supressão do seu modo de ser formal, em que eram não-valores de uso para seus possuidores. Vir a ser valores de uso pressupõe e a alienação multilateral das mercadorias, isto é, sua entrada no processo de troca. Mas o modo de ser das mercadorias para a troca é seu modo de ser como valores de troca. Por isso, as mercadorias devem efetivar-se como valores de troca.¹⁰⁷

Ou, como esta questão se expressa em *Das Kapital*:

Todas as mercadorias são não-valores de uso (*Nicht-Gebrauchwerte*) para seus possuidores e valores de uso para seus não possuidores. Elas precisam, portanto, universalmente (*Allseitig*) mudar de mãos. Mas essa mudança de mãos constitui sua troca e essa troca as refere como valores entre si e as realiza como valores. As mercadorias têm que realizar-se (*realisieren*), portanto, como valores, antes de realizar-se como valores de uso.¹⁰⁸

Entretanto, ainda Marx: “Por outro lado, as mercadorias têm de comprovar-se (*bewähren*) como valores de uso, antes de poderem realizar-se como valores”.¹⁰⁹ Assim, para atuar como valores, elas devem apresentar-se com este estatuto: o de *utilidade*.

¹⁰⁵ ZKPO, p. 72 (865).

¹⁰⁶ ZKPO, p. 57.

¹⁰⁷ K. MARX. ZKPO, p. 70. (860-861)

¹⁰⁸ K, p. 80 (65).

¹⁰⁹ K, p. 80 (65)

Em verdade, o valor-de-uso recebe em Marx um tratamento assistemático e ambíguo. Pois Marx tem plena consciência do caráter cultural e histórico dos carecimentos. Se, por um lado, a necessidade — e portanto o consumo enquanto *uso* — determina a finalidade da produção, e à própria produção *idealmente*, por outro, a produção, ela mesma, cria o objeto e o sujeito do consumo, como nos mostra essa reflexão admirável presente em *Einleitung*:

- 1) ela fornece os materiais, o objeto. Um consumo sem objeto não é consumo. Assim, pois, a produção cria o consumo nesse sentido;
- 2) mas não é somente o objeto que a produção cria para o consumo. Determina também seu caráter, dá-lhe seu acabamento (*finish*). Do mesmo modo que o consumo dava ao produto seu acabamento, agora é a produção que dá o acabamento do consumo. *Em primeiro lugar*, o objeto não é um objeto em geral, mas um objeto determinado, que deve ser consumido de uma certa maneira, esta por sua vez mediada pela própria produção. *A fome é fome, mas a fome que se satisfaz com carne cozida, que se come com faca ou garfo, é uma fome muito distinta da que devora carne crua, com unhas e dentes.*¹¹⁰ A produção não produz, pois, unicamente o objeto do consumo, mas também o modo de consumo, ou seja, não só objetiva, mas subjetivamente. Logo, a produção cria o consumidor;
- 3) a produção não se limita a fornecer um objeto material à necessidade, *fornece ainda uma necessidade ao objeto material*. Quando o consumo se liberta da sua rudeza primitiva e perde seu caráter imediato — e não o fazer seria ainda o resultado de uma produção que se mantivesse num estágio de primitiva rudeza —, o próprio consumo, enquanto impulso, é mediado pelo objeto. A necessidade que sente desse objeto é criada pela percepção do mesmo. O objeto de arte, tal como qualquer outro produto, cria um público capaz de compreender a arte e de apreciar a beleza. Portanto, *a produção não cria somente um objeto para o sujeito, mas também um sujeito para o objeto.*¹¹¹

Marx sabe ainda que a auto-reprodução em escala alargada do capital,¹¹² seu *único modo de existir*, é ao mesmo tempo a profusão das mercadorias. Como a forma-utilidade se põe como condição para sua circulação enquanto valores, o capitalismo vive da *necessidade da criação sistemática de necessidades*. Isso desde os seus primórdios:

A necessidade de um mercado em constante expansão para os seus produtos persegue a burguesia por todo o globo terrestre. Tem de se fixar em toda a *parte, estabelecer-se em toda a parte, criar ligações em toda a parte* ... Em

¹¹⁰ Grifo meu.

¹¹¹ K. MARX. *Op. cit.*, p. 9 (807-808). Grifos meus.

¹¹² E, logo, da economia política, que, como se mostrou, corresponde ao próprio processo do capital.

lugar das velhas necessidades, satisfeitas pelos produtos do país, surgem necessidades novas que exigem para a sua satisfação os produtos dos países e dos climas mais longínquos.¹¹³

Nessa linha, fica o sentido de uma forte indignação¹¹⁴ contra a corrupção — pelo dinheiro e pelo capital— da *essência* do homem, por meio da corrupção de seus carecimentos:

O produtor submete-se aos mais abjetos caprichos do seu próximo, desempenha o papel de proxeneta entre ele e suas necessidades, desperta-lhe apetites mórbidos e espreita todas as suas fraquezas, para exigir dele, depois, a propina por estes serviços.¹¹⁵

Mas Baudrillard considera que essas interpretações — a *culturalista*, das necessidades como função do contexto sócio-histórico — e a da *crítica do sistema*, da denúncia das necessidades artificiais e da manipulação de necessidades — são ainda insuficientes:

É necessário ver que o que produz o sistema da mercadoria na sua forma geral é o próprio *conceito* constitutivo da própria *estrutura* do indivíduo — quer dizer, o conceito histórico de um ser social que, em rotura de troca simbólica, se autonomiza e racionaliza o seu desejo, a sua relação, com os outros e com os objetos em termos de necessidade, de utilidade, de satisfação e de valor-de-uso.¹¹⁶

É essa organização dual, a oposição estrutural dos valores de uso e de troca, que demarca o econômico. Essa estruturação opositiva, que para Baudrillard é a mesma da relação *sígnica*, traz sempre o privilégio de um dos termos, e constitui sempre o esquema matricial do funcionamento ideológico:

A *lógica estrutural* redobra-se sempre de uma *estratégia* (assim, masculino/feminino em proveito do masculino, consciente/inconsciente em proveito da consciência etc.) Acontece aqui o mesmo exatamente: Na correlação:

$$\frac{VT}{VU} = \frac{Ste}{Sdo}$$

¹¹³ Karl MARX. MKP, pp. 37-38 (821-822).

¹¹⁴ Ao mesmo tempo que o de um elogio crítico, como o do belo — e atualíssimo — texto de *Manifest der Kommunistischen Partei*.

¹¹⁵ OPM, p. 177 (609-610).

¹¹⁶ PCEPS, pp. 163-164.

valor-de-uso e significado não têm de modo nenhum o mesmo peso que valor-de-troca e significante. Digamos que têm um valor tático, enquanto que o valor-de-troca e significante têm um valor estratégico.¹¹⁷

Deve sujeitar-se à crítica radical — assim como o trabalho e a produção — o próprio conceito e o *sistema* das necessidades enquanto *forma*. É preciso ver que o valor-de-uso não designa um *para além* da economia política (nem mesmo a anterioridade onto-antropológica do objeto), mas constitui o seu *horizonte*. “Marx não radicaliza o esquema até inverter (*renverser*) essa aparência e revelar o valor de uso *como produzido pelo jogo do valor de troca*”¹¹⁸ Assim, o valor-de-uso não é apenas o *duplo* do valor, mas a sua *caução ideológica*:

O fato de definir os objetos como úteis e respondentes (*répondant*) a necessidades, é a expressão mais acabada, mais interiorizada, da troca econômica abstrata: o fechamento (*clôture*) subjetivo. O fato de definir a força de trabalho com origem da riqueza social ‘concreta’, é a expressão acabada da manipulação abstrata da força de trabalho: a verdade do capital culmina sobre essa ‘evidência’ do homem produtor de valor. Tal é a torção pela qual o valor de troca se origina retrospectivamente e se fecha logicamente no valor de uso. Dito de outro modo, o significado ‘valor de uso’ é aí, ainda, um *efeito de código*, o precipitado final da lei do valor.¹¹⁹

Sem a definição genérica de homem produtivo, não há economia política. É lá que ela se funda em última instância. Entretanto, toda essa determinação não é senão produto da mesma economia política, seu duplo estrutural, que se põe como sua essência objetiva, sua última ou primeira realidade.¹²⁰ Baudrillard: “E qual é a concepção dessa riqueza social plenamente assentada sob o signo do trabalho, senão aquela do valor de uso?”¹²¹ Destarte, é o valor-de-uso o coroamento da economia política:

- na sua *realidade vivida*: é a imanência da economia política no cotidiano real, até no ato em que o homem crê reencontrar-se. Ele não encontra os seus objetos senão naquilo para que estes servem, e não se encontra a si próprio, mesmo na expressão e satisfação de suas necessidades, senão naquilo para que serve;

¹¹⁷ PCEPS, p. 164.

¹¹⁸ LMP, p. 12.

¹¹⁹ LMP, p. 12.

¹²⁰ Cf. LMP, p. 12.

¹²¹ LMP, p. 15.

- no seu *valor estratégico*: ele é aquilo através de que é selado ideologicamente o sistema de produção e de troca, graças à instituição de uma antropologia idealista que retira o valor de uso e as necessidades de sua lógica histórica para os inscrever numa eternidade formal: a da utilidade para os objetos, a da apropriação útil dos objetos pelo homem na necessidade.¹²²

Marx, ao criticar as robinsonadas da economia política, considera a transparência das relações de Robinson com os produtos de seu trabalho:

Como a economia política gosta de robinsonadas, aparece primeiro Robinson em sua ilha ... Todas as relações entre Robinson e as coisas que formam sua riqueza, por ele mesmo criada, são aqui tão simples e transparentes que até o Sr. M. Wirth deveria entendê-las, sem extraordinário esforço intelectual.¹²³

Ele contrapõe, à opacidade do valor, a *simplicidade* do valor-de-

uso:

Tendo ele próprio ridicularizado, a justo título, as robinsonadas dos economistas burgueses, Marx deveria Ter desconfiado de Robinson. Ao opor o “misticismo” obscuro do valor mercantil à simplicidade e transparência das relações de Robinson com a sua riqueza, caiu numa armadilha. Se se admite a hipótese (marxista) de que a economia política burguesa resumiu no mito de Robinson toda a sua ideologia, é necessário admitir que tudo nesta história está de acordo com a mística e com a metafísica do pensamento burguês, *mesmo e sobretudo essa “transparência” nas relações do homem com os seus instrumentos e com os produtos do trabalho.*¹²⁴

Essa idealidade do valor-de-uso participa da abstração em curso que é a própria economia política:

Este confronto ideal do homem com a sua capacidade de trabalho (*Arbeitsvermögen*) e com suas necessidades não é (apenas) abstrato porque estaria cortado da esfera da economia política e das relações sociais mercantis; é abstrato *em si próprio*, não abstraído *da* economia política, mas abstrato porque resume toda a abstração da economia política, a saber, a assunção do valor de troca no valor de uso, a realização da economia política na finalidade providencial da utilidade.¹²⁵

O mito de Robinson,¹²⁶ diz Baudrillard, é o avatar burguês do mito do Paraíso Terrestre, é o quiliasmo burguês, do qual, em certa medida, a crítica

¹²² PCEPS, pp. 168-167.

¹²³ K, pp. 73-74 (53).

¹²⁴ PCEPS, p. 169.

¹²⁵ PCEPS, pp. 169-170.

¹²⁶ “Robinson, c’est l’aboutissement de toute une mutation en cours depuis l’aube de la société bourgeoise (mais théorisée seulement vraiment à partir du XVIII^e siècle) et qui fait simultanément de l’homme une force productive et un ‘homme des besoins’. Les manufacteurs et les idéologues de la

da economia política também participa. É o mito da autonomia do indivíduo (a cada um segundo o seu trabalho e as suas necessidades). Ideologia naturalizante e igualitarista: “O valor de uso é dado fundamentalmente como instância perante a qual todos os homens são iguais”¹²⁷ Ou ainda: “Toda a gente é igualmente rica de *possibilidades* de felicidade e de satisfação”.¹²⁸ A esfera antropológica das necessidades promove a reconciliação abstrata dos homens então divididos pela sociabilidade mercantil. Baudrillard contesta essa evidência de candura:

Na realidade, nada é claro nesta história e, também aqui, a evidência da simplicidade e da transparência, como para Marx a evidência da mercadoria, está “cheia de sutilezas metafísicas e argúcias teológicas”. Não há nada claro nem de natural no fato de “transformar a natureza segundo as suas necessidades”, de “se tornar útil” e de tornar as coisas úteis. Esta lei moral do valor de uso não deveria ter escapado à crítica da economia política, porque todo o sistema e todo o “mistério” desta se encontram já presentes com Robinson na sua ilha e na transparência falsa da sua relação com as coisas.¹²⁹

Todo *mito ideal* é para Baudrillard, sempre e ao mesmo tempo, mito de origem e de *accomplissement* (ou ultrapassagem):

É o valor de troca que faz aparecer o valor de uso como seu horizonte antropológico, é o valor de troca da força de trabalho que faz aparecer seu valor de uso, a originalidade e finalidade concreta do ato de trabalho, como seu álibi ‘genérico’ — é a lógica dos significantes que produz a ‘evidência’ da realidade do significado e do referente. Por todo lado, o valor de troca se esforça para não aparecer senão como a abstração, a distorção abstrata de um concreto de produção, de um concreto de consumo, de um concreto de significação. Mas é ele que fomenta esse concreto como seu ectoplasma ideológico, como seu fantasma de origem e de ultrapassagem. É neste sentido que a necessidade, o valor de uso, o referente ‘não existem’: é que eles não são senão conceitos produzidos e projetados numa dimensão genérica pelo desenvolvimento mesmo do sistema do valor de troca.¹³⁰

Nature se le partagent. Il devient, dans son travail, valeur d'usage pour un système de production, et simultanément les biens et les produits deviennent valeur d'usage pour lui, prennent un sens en fonction de ses besoins, désormais légalisés comme 'nature'. Il entre dans le règne de la valeur d'usage, qui est aussi celui de la 'Nature', mais pas du tout selon une finalité originelle retrouvée: tout simplement parce que tous ces concepts (besoins, nature, utilité) sont nés ensemble, dans une même phase historique de systématisation de l'économie politique et de l'idéologie qui la sanctionne". PCEPS, p. 170.

¹²⁷ PCEPS, 165.

¹²⁸ PCEPS, p. 166.

¹²⁹ PCEPS, p. 171.

¹³⁰ LMP, p. 16.

Por isso o valor-de-uso pertence, ele mesmo, ao reino do valor, ao processo de rotura e abstração com relação à sociabilidade simbólica:

O trabalho e a produção — antes mesmo do estágio do valor de troca e da equivalência em tempo de trabalho social abstrato — constituem já uma abstração e uma racionalização inaudita em relação à riqueza da troca simbólica ... O processo de 'valorização' começa desde o processo de transformação útil da natureza, desde a instauração do trabalho como finalidade genérica, desde o estágio do valor de uso — e o corte (*la coupure*) verdadeiro não é entre trabalho 'abstrato' e trabalho 'concreto', mas entre a troca simbólica e o trabalho (a produção, o econômico). A forma social abstrata do trabalho e da troca não é senão a forma acabada (*accomplie*), sobredeterminada pela economia política capitalista, de um esquema desde há muito inaugurado de valorização racional, de produção, a romper com toda a organização simbólica da troca.¹³¹

A leitura de Marx sobre o valor como hieróglifo social, diz Baudrillard, *permanece fundamental*.¹³² Mas ela vale igualmente para o valor-de-uso (o princípio de utilidade) — assim como na relação antes analisada entre trabalho abstrato e concreto:

A utilidade (aquela do trabalho) é, outrossim, já uma abstração hieroglífica, socialmente produzida e socialmente determinada. Toda a antropologia da troca 'primitiva' nos impõe quebrar a evidência natural da utilidade e refazer a gênese social e histórica do valor de uso como Marx a fizera no caso do valor de troca. Somente então será decifrado totalmente o hieróglifo, e esconjurado radicalmente o sortilégio do valor.¹³³

3.3.2. Excedente e antiprodução: a gênese ideológica das necessidades

A definição recíproca do sujeito e do objeto consiste, para Baudrillard, em um imenso processo tautológico:

Na realidade, a operação resume-se em definir o sujeito pelo objeto e reciprocamente: trata-se de uma gigantesca *tautologia* de que o conceito de necessidade (*besoin*) é a consagração. A própria metafísica nunca fizera outra coisa e, no pensamento ocidental, a metafísica e a ciência econômica (bem como a psicologia tradicional) são profundamente solidárias, mental e ideologicamente, no modo como afirmam o sujeito e resolvem

¹³¹ LMP, p. 28.

¹³² "Toute cette analyse du mystère de la valeur reste fondamentale". J. BAUDRILLARD. LMP, p. 28, nota.

¹³³ LMP, pp. 28-29, nota.

tautologicamente a sua relação com o mundo. *Mana*, força vital, instintos, necessidades, escolhas, preferências, utilidades, motivações: é sempre a mesma cópula mágica, o signo = em $A = A$. Metafísica e economia, aliás, esbarram ambas nos mesmos impasses, nas mesmas aporias, nas mesmas contradições e disfunções, por se terem condenado à partida ao afirmarem a autonomia do sujeito e a autonomia especular do objeto à especulação tautológica ilimitada.¹³⁴

O conceito de necessidade (*besoin*) funciona como princípio lógico de identidade, o princípio tautológico da reprodução de um sistema de poder — a finalidade da ordem da produção:

É por isso que a ciência econômica, que poderia muito bem dispensar nos seus cálculos o conceito de necessidade (*besoin*), pois que opera ao nível da demanda quantificada, precisa imperiosamente dele como suporte ideológico.¹³⁵

Baudrillard insiste em que este discurso, o discurso das necessidades, não deve ser naturalizado, pois constitui uma lógica social abstrata:

Poderia objetar-se que tal racionalização não é forçada, dado que o discurso das necessidades (*besoins*) é a forma espontânea como os sujeitos interpretam a sua relação com os objetos e com o mundo. Mas, precisamente ao retomar este discurso, o analista das sociedades modernas comete o mesmo contra-senso que o antropólogo ingênuo: *naturaliza os processos de troca e significação*. Escapa-lhe, portanto, toda a lógica social.¹³⁶

Toda a “realidade” do valor-de-uso apóia-se no mito das *necessidades primárias*, mas, a rigor, o postulado bio-antropológico de um mínimo vital conduz à dicotomia imiscível das necessidades primárias e secundárias:

para lá do limiar de sobrevivência, o Homem já não sabe o que quer — é aí que ele se torna propriamente ‘social’ para o economista, quer dizer, alienável, manipulável, mistificável. Para lá disso, é presa do social e do cultural; para aquém, é essência autônoma, inalienável. Vemos como esta distinção, esconjurando o sociocultural para as necessidades secundárias, permite recuperar, por detrás do alibi funcional das necessidades-sobrevivência, um nível de essência individual, um homem-essência fundado na natureza.¹³⁷

É sempre um cálculo que envolve a oposição subsistência/excedente, cuja demultiplicação quantitativa, cuja redução

¹³⁴ PCEPS, pp. 70-71.

¹³⁵ PCEPS, p. 71.

¹³⁶ PCEPS, p. 72.

funcional, não têm sentido para o modo simbólico. Transpor essas categorias para a troca primitiva — como o Barão de Münchhausen ao sugerir que fatores sociais impediriam o desenvolvimento da técnica e da produtividade¹³⁸ — consiste em *violência conceptual*. Assim,

... as necessidades são elas mesmas uma função indefinida, e é também de um modo totalmente arbitrário que se vai retê-las num limite¹³⁹ de mínimo vital, aquele da sobrevivência, que não tem estritamente qualquer justificação econômica e vem todo direto da filosofia moral, de uma oposição distintiva que nós reinventáramos a partir de uma concepção moral do supérfluo e do artificial (e a partir da visão funcionalista do instinto de conservação).¹⁴⁰

Baudrillard critica outrossim a concepção do simbólico como *forme exprimant* dos conteúdos sociais, como expressão de *outra coisa* (a economia, a política etc.).¹⁴¹ É o simbólico enquanto *excedente*: essa leitura faz tal sociabilidade obedecer aos mesmos critérios de cálculo, escolha e alocação de recursos das sociedades modernas: “Então, eles subsistem e, em seguida, se põem a existir ‘socialmente’”.¹⁴² Assim, o *social* é tratado como instância ou função separada. Ora, na verdade, o simbólico é a forma¹⁴³ pela qual passa tudo o mais:

A circulação simbólica é primordial, o que adquire uso funcional é *substrato* dessa esfera (eventualmente, a subtração será nula, e tudo será consumado (*consumé*) simbolicamente); não restará nada, pois a sobrevivência não é um princípio, nós fazemos dela um princípio. Para os primitivos, comer, beber, viver são em primeiro lugar atos que se trocam, e se não podem trocar-se, não acontecem.¹⁴⁴

A não-produção, a destruição ou perda, funda o simbólico como um processo de reciprocidade incessante *entre as pessoas*:

é a troca, ela mesma, que se funda sobre a não-produção, eventualmente sobre a destruição, sobre um processo de reciprocidade incessante, *ilimitada*, ente uma *limitação* estrita de *bens* trocados — ao inverso exato de nossa economia,

¹³⁷ PCEPS, p. 84.

¹³⁸ Ver LMP, p. 53.

¹³⁹ “numa soleira (*seuil*)”

¹⁴⁰ LMP, p. 52.

¹⁴¹ Ver LMP, pp. 53-54.

¹⁴² LMP, p. 54.

¹⁴³ Enquanto forma essencial, configuração, *eidos*.

¹⁴⁴ LMP, p. 54.

fundada sobre a ilimitação da produção dos bens e sobre a abstração descontínua da troca contratual.¹⁴⁵

A primeira urgência vital é sempre, para Baudrillard, constituir-se como sentido, fazer com que exista *um-para-o-outro*, antes que um e outro existam *para si*.¹⁴⁶ A linguagem enquanto estrutura de troca do sentido, enquanto meio simbólico da existência humana, é sempre anterior aos indivíduos e aos objetos:

A lógica da troca é, pois, primordial. O indivíduo, de certo modo, não é nada (tal como o objeto de que falávamos no começo), e uma certa linguagem (de palavras, de mulheres, de bens) já lá está antes, uma forma social perante a qual não há indivíduos, porque ela é estrutura de troca.

... assim como a linguagem não existe porque existia a necessidade individual de falar (o que levantaria o duplo problema insolúvel de fundar individualmente esta necessidade, e de articular depois uma troca possível), mas temos primeiramente a linguagem, não como sistema absoluto, autônomo, mas como estrutura de troca contemporânea do próprio sentido, sobre a qual vem articular-se a intenção individual da palavra.¹⁴⁷

Eis porque todo o esforço do consumo resume-se em constituir-se como código, como sistema, em apresentar-se como *potlatch-simulacro*, como festa consumida enquanto *espetáculo*. Eis porque no consumo, como se verá, cada mercadoria, antes de produzir-se como valor-de-uso e como valor, deve produzir-se como *signo*.¹⁴⁸ Destarte, dirá Baudrillard:

O mínimo vital hoje em dia é o *standard package*, o mínimo de consumo imposto. Abaixo disso, sois um associal — e a perda de estatuto, a inexistência social será mais grave do que a fome.¹⁴⁹

¹⁴⁵ LMP, p. 55.

¹⁴⁶ PCEPS, p. 76.

¹⁴⁷ PCEPS, pp. 76-77.

¹⁴⁸ Evidentemente, deve acrescentar-se, cada *signo* é sempre concomitantemente produzido como mercadoria. Trataremos disso no decurso da exposição.

¹⁴⁹ PCEPS, p. 86. Trata-se do problema da derivação do *bem-viver* pelo *bem-estar* material em nossas sociedades. A crítica de Henrique VAZ corrobora o argumento Baudrillardiano aqui apresentado: "O 'bem viver' não é uma conseqüência necessária do 'bem-estar'. Primeiramente, porque não há possibilidade de se traçar um limite ao sistema dessas necessidades e de se caracterizar, portanto, a sua plena satisfação. Em segundo lugar, porque as 'razões' de viver se inscrevem exatamente no espaço de transcrição simbólica da vida num sistema de interpretações que não é dado ao homem como o sistema das coisas ou dos objetos, mas é por ele recebido e recriado no ato que o constitui exatamente como *sujeito de cultura*. Na medida em que o sistema das interpretações ou o universo dos significados foi atrelado rigidamente ao sistema da produção material — e é essa a premissa ideológica da sociedade industrial seja na sua versão capitalista seja na sua versão socialista —, o ato de cultura passou a ser regido pelas regras e mecanismos desse processo originariamente natural que é o processo de consumo".

IV. Forma-objeto e forma-signo: a gênese do consumo no sistema dos objetos

Les objets sont devenus aujourd'hui plus complexes que les comportements de l'homme relatifs à ces objets.

Jean Baudrillard,
Le système des objets.

4.1. O funcionalismo do *design*: a forma-objeto

Baudrillard considera que a forma-objeto surge, efetivamente, com o Bauhaus. Pois o objeto não é uma coisa ou uma categoria: é uma *forma*. No simulacro produtivista, as *coisas*, em seu modo de ser não-econômico, não têm estatuto próprio e não constituem um sistema de relações entre elas, à base de uma finalidade racional (a funcionalidade).

Nenhuma cultura produz objetos: o conceito é próprio da nossa cultura, nascida da revolução industrial. Contudo, mesmo a sociedade industrial conhece ainda apenas o *produto*, e não o *objeto*. O objeto só começa verdadeiramente a existir com sua liberdade formal enquanto função-signo, e essa libertação só aparece com a mutação dessa sociedade propriamente industrial para aquilo que se poderia chamar a nossa tecno-cultura.¹⁵⁰

Para além do estatuto de produto e mercadoria, põe-se o problema da finalidade e do sentido do objeto, que aqui assume o estatuto de mensagem e

Escritos de filosofia II, pp. 281-282. Como se vê, a determinidade em última instância do cultural nunca desaparece, ainda que se dissimule em outras formas. Neste caso, a cultura pode afirmar-se mesmo como o oposto de si mesma, por paradoxal que seja, pois o utilitarismo, o economicismo, e mesmo o consumo, não são senão a sua releitura empobrecida, a sua *tradução* no simulacro.
¹⁵⁰ PCEPS, p. 229.

de signo. Trata-se de toda uma mutação que se esboça já no século XIX e desde então se desenreda até encontrar no Bauhaus seu marco ideológico: “o Bauhaus marca o ponto de partida de uma verdadeira ECONOMIA POLÍTICA DO SIGNO”.¹⁵¹ Com a transfusão do *belo* no *útil* e reciprocamente, com o fim desta separação, o funcionalismo apresenta-se como a auto-representação da técnica enquanto sentido cultural, enquanto *modus vivendi*.¹⁵²

Esta funcionalidade inaugurada pelo Bauhaus define-se como um duplo movimento de análise e de síntese racional das formas (não só industriais, mas ambientais e sociais em geral). Síntese da forma e função, síntese do ‘belo’ e do ‘útil’, síntese da arte e da tecnologia.¹⁵³

A escola funcionalista desenvolve pela primeira vez o que em Schapiro definir-se-ia como uma *semiótica universal da experiência tecnológica*:

O Bauhaus lança pela primeira vez as bases de uma concepção global de ambiente racional ... é o alargamento da estética a toda a quotidianidade, é ao mesmo tempo toda a técnica a serviço da vida quotidiana.¹⁵⁴

A operação semiológica define-se por um processo de dissociação e reestruturação abstrata e arbitrária, que se substitui à relação complexa do sujeito ao objeto,¹⁵⁵ fragmenta o gestual e desarticula o objeto, tornando-o em signo, significante de um significado objetivável e sistematizável: a sua *função*. Assim, para Baudrillard, o *estético*, neste sentido contemporâneo, já é outra coisa, já não respeita às formas do *belo*, pois que a beleza, o *estilo*, nunca se confundem com *cálculo de signos*. O semiológico reduz o simbólico assim como a *Estética* (funcional) liquida a categoria da *Beleza*. Aquela pode dizer-se uma teoria da compatibilidade generalizada entre os signos, de sua coerência interna e de sua sintaxe. O “valor estético” de um conjunto corresponde pois à

¹⁵¹ PCEPS, p. p. 231.

¹⁵² Ponto de transição da economia à culturalização de suas formas. Tem-se aqui um dos momentos da gênese de uma cultura hiper-realista: a técnica é a “base real” da vida e a forma pela qual esta se auto-representa. Mas, em rigor, vive-se a *realidade* (a técnica) no seu *imaginário* (a funcionalidade, o *design*).

¹⁵³ PCEPS, p. 230.

¹⁵⁴ PCEPS, p. 230-231.

¹⁵⁵ O que inclui decisivamente a passagem do conceito-signo de Natureza como força produtiva a dominar ao estatuto de *ambiente*, enquanto aprofundamento desta separação pelo domínio dos signos.

conotação de sua *funcionalidade*, à qualificação do *equilíbrio* de um sistema de signos. Ao contrário, diz Baudrillard:

Na ordem simbólica do estilo está em jogo uma ambivalência nunca resolvida — mas a ordem semio-estética é a de uma resolução operacional, de um jogo de remissões, de equivalências e de dissonâncias controladas.¹⁵⁶

A revolução semiótica inaugurada com o funcionalismo impõe-se como código geral, fazendo tudo subsumir à forma-objeto, a uma racionalidade estrutural de signo:

Este processo de significação é imediatamente sistemático: o signo nunca existe fora de um código ou de uma língua. A revolução semiótica (como, no seu tempo, a revolução industrial) interfere assim, virtualmente, com todas as práticas possíveis. Artes e artesanatos, forma e técnicas plásticas, gráficas (para não ir além deste domínio afim do *design*, mas mais uma vez o termo excede de longe o domínio plástico e arquitetural), até então singulares e diferentes, são sincronizados, homogeneizados segundo um mesmo modelo.¹⁵⁷

A perda de singularidade permite a *comunicação* das coisas entre si numa *sintaxe funcional*, obedecendo a um *cálculo sintagmático*: “A sua unidade já não é a de um estilo, ou de uma prática, é a de um sistema”.¹⁵⁸ Essa abstração totalizante, unidimensional, que corresponde à finalização e operacionalização da linguagem como *meio de comunicação*, como *exterioridade*, é para Baudrillard a outra face da experiência tecnológica, o outro aspecto *concordante* de uma mesma transformação fundamental: a passagem a uma racionalidade funcional-estrutural.¹⁵⁹

A maximização da *funcionalidade* do objeto — que deveria corresponder à afirmação de sua legibilidade significativa, a sua forma denotada ou sua função — acaba por qualificar essencialmente a coerência de sua relação com os demais, a sua *comunicabilidade*. Enfim, qualifica a sua adequação funcional a um sistema, sua condição de valor-signo, que é sempre um valor correlativo:

¹⁵⁶ PCEPS, p. 234.

¹⁵⁷ PCEPS, pp. 236-237.

¹⁵⁸ PCEPS, p. 237.

¹⁵⁹ Cf. PCEPS, pp. 237-238.

É a coerência do sistema que define o valor estético-funcional dos elementos, e este valor é um *valor de troca*, na medida em que ele se refere sempre ao *modelo* como *equivalente geral* (a mesma abstração que para o valor de troca econômico).¹⁶⁰

A imposição do funcionalismo como racionalidade dominante suscitou, evidentemente, contradiscursos, como os do surrealismo e do *kitsch*. Mas, em verdade, o que se verifica na crise do *design* é justamente a sua submersão na moda, a sua supressão pelo privilégio da *atualidade dos signos*. Pois a perspectiva bauhausiana apoiava-se ainda no plano denotado dos objetos, na associação *a priori* entre forma e função. O idealismo dos conteúdos no Bauhaus cede lugar à pura circulação sígnica, ao livre jogo dos significantes. O consumo, nas dimensões da moda e dos *mass-media*, não corresponde ao assassinio da racionalidade funcionalista e, portanto, à proliferação de um irracionalismo do *kitsch*, do inútil e do supérfluo. Ora, se o Bauhaus liberta o objeto *em* sua função, a crise do funcionalismo liberta o objeto *da* sua função, revertendo-o em associações livres.¹⁶¹ O consumo é a elevação do discurso do objeto à hegemonia do código, à imposição, em todos os níveis, de um universo *designée*, dos modelos e práticas operacionais deste valor-signo.¹⁶²

Por isso, o surgimento da forma-objeto é fundamental. Sem essa definição genérica das coisas como objetos, ainda não se pode falar em consumo, ainda não pode haver a assunção do objeto na *marca*, no espaço de sua correlação semiológica com os demais, no jogo estrutural das conotações estatutárias, na lógica formal da moda, que desenham o processo mesmo do consumo:

É este o *objeto de consumo*. Pode ser um refrigerador, um vaso ou outra coisa qualquer. Falando propriamente, ele não existe, tal como o fonema em lingüística, não tem sentido absoluto ... só ganha sentido na diferença com os

¹⁶⁰ PCEPS, p. 239.

¹⁶¹ "*Fonctionnel* ne qualifie nullement ce qui est adapté à un but, mais ce qui est adapté à un ordre ou à un système: la fonctionnalité est la faculté de s'intégrer à un ensemble. Pour l'objet, c'est la possibilité de dépasser précisément sa *fonction* vers une fonction seconde, de devenir élément de jeu, de combinaison, de calcul dans un système universel de signes". J. BAUDRILLARD. *LSO*, p. 89.

¹⁶² Cf. PCEPS, p. 252.

outros objetos, segundo um código de significações hierarquizadas. Só isto, sob pena das maiores confusões, define o objeto de consumo.¹⁶³

O sentido e o lugar do *design* é pois a reconstituição operacional do universo de relações do homem contemporâneo com os outros e com o mundo na figura do *ambiente* como espaço-tempo da comunicação:¹⁶⁴

É este corte, esta relação fundamentalmente quebrada e dissociada, à imagem das relações sociais, entre o homem e seu ambiente, que constitui a razão de ser e o *lugar do design*. Aí onde ele tenta desesperadamente restituir sentido, transparência, à força da informação, "compreensão", à força das mensagens.¹⁶⁵

4.2. O sistema funcional: a cena dos objetos no ambiente contemporâneo

4.2.1. A ruptura com o ambiente tradicional

Para Baudrillard, a configuração do mobiliário é uma imagem fiel das estruturas familiares e sociais de uma época.¹⁶⁶ No meio ambiente burguês tradicional, a propósito, vê-se ainda uma organização simbólica, em que a dimensão real dos objetos é sempre prisioneira da dimensão moral que os perpassa.¹⁶⁷ Destarte, acrescenta Baudrillard:

Há uma tendência à acumulação e à ocupação do espaço, ao seu confinamento. Unifuncionalidade, inamovibilidade, presença imponente e etiqueta hierárquica. Cada peça possui uma destinação estrita que

¹⁶³ PCEPS, p. 61. Na troca simbólica, o objeto não é objeto, não tem autonomia, não se pode dissociar da relação interpessoal em que é trocado e que é por ele instituída.

¹⁶⁴ É a passagem de uma sociedade "histórica" a uma sociedade cibernética, na figura de um *ambiente social de síntese*.

¹⁶⁵ PCEPS, p. 253. A relação simbólica do homem com o ambiente desaparece: "ce qui transparait travers le signe, c'est une nature continuellement maîtrisée, élaborée, abstraite, c'est une nature sauvée du temps et de l'angoisse, passant continuellement à la culture par la vertu du signe, c'est une nature systematisée: une *naturalité* (ou *culturalité*)". J. BAUDRILLARD. LSO, p. 90. Pois aqui, diversamente, Natureza e Cultura não se opõem radicalmente; são *termos intercambiáveis*, enquanto *naturalidade* e *culturalidade*, vem a ser, em seu sentido segundo, conotado. Tem-se agora uma oposição formal e uma reversibilidade formal dos termos.

¹⁶⁶ LSO, p. 21.

¹⁶⁷ LSO, p. 22.

corresponde às diversas funções da célula familiar e ainda remete a uma concepção da pessoa como de uma reunião equilibrada de faculdades distintas. Os móveis miram-se, oprimem-se, implicam-se em uma unidade que é menos espacial que de ordem moral. Ordenam-se em torno de um eixo que assegura a cronologia regular das condutas: a presença sempre simbolizada da família para si mesma.¹⁶⁵

Esse apelo afetivo característico aos objetos num ambiente tradicional revela sua condição antropomórfica: “os móveis e objetos existem aí primeiro para personificar as relações humanas, povoar o espaço que partilham e possuir uma alma”.¹⁶⁹ Têm densidade e presença, forjam um espaço integrado cuja estrutura é homóloga à das relações de profunda dependência entre indivíduo, família e sociedade.

Entretanto, nos mostra Baudrillard, o estilo dos objetos mobiliários transforma-se, à medida que se modificam tais relações. E a ruptura com a cena burguesa é radical, pois muda não só o repertório, mas também a organização: “As coisas dobram-se, desdobram-se, são afastadas, entram em cena no momento exigido”.¹⁷⁰ Em lugar de uma pesada ordem simbólica, marcada por forte coerção moral, o ambiente moderno surge como mero expediente funcional, de linhas “puras”, secularizadas. Os objetos valem por sua serventia ou conveniência, são assim *objetos-função*. Nesse estágio, que é o dos objetos de série, há apenas uma *emancipação*, não ainda uma *libertação* do objeto, pois que não há um espaço reestruturado e sua liberdade é apenas a de funcionar:

Uma cama é uma cama, uma cadeira uma cadeira: não há relação entre elas enquanto servem somente ao que servem. Sem relação não há espaço, pois o espaço não existe senão aberto, suscitado, ritmado, alargado por uma correlação dos objetos e uma superação de sua função numa estrutura nova. O espaço é de certa maneira a liberdade real do objeto, sua função não é senão a sua liberdade formal.¹⁷¹

Nesse primeiro momento, tem-se apenas a desestruturação do espaço burguês, mas não a constituição de um espaço novo. Se o ambiente dos

¹⁶⁵ LSO, p. 21.

¹⁶⁹ LSO, p. 22.

¹⁷⁰ LSO, p. 23. A relação dos objetos com o espaço tem aqui como características: multifuncionalidade, mobilidade e comutabilidade, correlacionadas a um novo estágio das relações entre indivíduo, família e sociedade, marcadas pela independência. Cf. *Ibid.*, p. 24.

objetos-função ou o interior de série é, por um lado, mais aberto, mais “livre”, por outro, é desestruturado e fragmentado. Pois o passo seguinte da análise baudrillardiana consiste justamente em mostrar como é então constituído este espaço, como a função dos objetos supera-se nos *interiores modelos*.

4.2.2. O interior modelo: as estruturas de arranjo e de ambiência

Os modelos de vanguarda, que constituem o *décor d'aménagement* moderno, não mais se situam no âmbito das casas *hors concours* aristocráticas hiper-sofisticadas, representando o *mundo do único*, que no máximo, ao menos ao nível do sociologicamente razoável, pode levar à contemplação. Ao contrário:

Os objetos e os móveis aqui propostos, embora de um alto *standing*, têm contudo uma incidência sociológica, não são mais criação de sonho, não-comerciais, são a própria acepção de *modelos*. Não mais estamos na arte pura, mas em um domínio que (virtualmente ao menos) interessa a toda a sociedade.¹⁷²

Destes *interiores modelos* desprende-se uma estrutura nova e uma evolução significativa. Organizam-se segundo a oposição fundamental *elementos/assentos* e obedecem ao imperativo prático do *arranjo* (*rangement*), que aqui pode entender-se como uma sorte de *cálculo sintagmático*, na expressão de Baudrillard. Ao arranjo, por sua vez, como se verá, vem opor-se o conceito geral de *ambiência* (*ambiance*).¹⁷³

Toda a propaganda desses modelos¹⁷⁴ anuncia exatamente isto: a superação do objeto-função numa nova ordem organizacional. Assim:

Os valores simbólicos e os valores de uso esfumam-se por trás dos valores organizacionais ... *a relação faz-se objetiva, é combinação e jogo*. O valor que ela adota não é mais de ordem instintiva e psicológica e sim tática. São as características do seu jogo que irão distinguir você, não o segredo da relação

¹⁷¹ LSO, p. 26. Grifos nossos.

¹⁷² LSO, p. 27.

¹⁷³ LSO, p. 28.

¹⁷⁴ Ver LSO, p. 28. Baudrillard cita vários exemplos.

singular. Um confinamento fundamental cessa, paralelamente a uma *sensível modificação das estruturas sociais e interpessoais*.¹⁷⁵

O arranjo supera a cesura tradicional da parede, e a tendência dominante é a ausência de focos luminosos:

As peças abrem-se, tudo se comunica, elas fragmentam-se em ângulos, em zonas difusas, em setores móveis. Liberalizam-se ... Simplesmente não há mais janela e a luz, intervindo livremente, tornou-se função universal da existência das coisas. Do mesmo modo, os objetos perderam a substância que os fundava, a forma que os encerrava e por onde o homem os anexava à imagem de si: é agora o espaço que atua livremente entre eles e torna-se a função universal de suas relações e de seus valores.¹⁷⁶

Se o indivíduo burguês multiplicava em seu mobiliário os espelhos, proliferando na verdade a sua própria aparência, isto não mais pode verificar-se, pois “no conjunto funcional, o reflexo pelo reflexo já não é coerente”.¹⁷⁷ Outrossim, paralelamente, desapareceram também os retratos de família e mesmo a obra de arte perdeu seu valor absoluto: “O sucesso da gravura na decoração, em detrimento do quadro, explica-se entre outras razões pelo seu menor valor absoluto, conseqüentemente, pelo seu maior valor associativo”.¹⁷⁸ Não se permite mais que qualquer objeto se situe como ponto de convergência muito intenso. E desaparece *ipso facto* o relógio de pêndulo, o equivalente no tempo do espelho no espaço. Apagam-se pois as formas simbólicas de permanência e introjeção no tempo-espaço, instituídas pelo relógio e pela imagem especular no ambiente tradicional.¹⁷⁹ Os novos valores não são mais apropriação e intimidade, mas informação, invenção e controle:

É toda a concepção da decoração que mudara. O gosto tradicional como determinação do belo segundo as afinidades secretas não intervém mais aí. Tratava-se de um discurso poético, de uma evocação de objetos fechados que se correspondiam: hoje os objetos não se correspondem mais, comunicam-se: não têm mais presença singular mas, no melhor dos casos, uma coerência de conjunto feita de sua simplificação como elementos de código e do cálculo de

¹⁷⁵ LSO, p. 29. Grifos meus.

¹⁷⁶ LSO, pp. 29-30. Agora, curiosamente, já no consumo, no simulacro de simulação, parece ver-se exatamente o contrário do ambiente tradicional. Em paroxismo, os objetos fundam um novo homem, impõem-lhe substância e forma novas e, por elas, o anexa à imagem de si.

¹⁷⁷ LSO, p. 31.

¹⁷⁸ LSO, p. 33.

¹⁷⁹ Cf. LSO, pp. 33-34.

suas relações. Segundo uma combinatória ilimitada, o homem com eles conduz seu discurso estrutural.¹⁵⁰

Na configuração do ambiente moderno, trata-se não de conferir-lhe um sentido, mas de resolver um problema, “dar a resposta mais sutil a uma confusão de dados, mobilizar um espaço”.¹⁵¹ A abstração dos objetos num cálculo de arranjo se faz fundamental, funda certa sintaxe, homogeneizando os termos do jogo funcional:

É preciso primeiro que o homem deixe de enredar-se nas coisas, de as investir com sua imagem, para em seguida poder, para além do hábito que delas tem, projetar sobre elas seu jogo, seu cálculo, seu discurso, e investir este jogo mesmo como uma mensagem aos outros, e uma mensagem a si mesmo.¹⁵²

Todavia, este “homem do arranjo” não é senão uma abstração, pois o meio ambiente é um modo de existência *vivido*, não se encontrando no domínio da técnica pura. A publicidade, a propósito, num léxico ambíguo, recorre a um jogo duplo, apelando tanto para a funcionalidade, para o arranjo, quanto para a personalização ou para o gosto. E o que parece contradizer tal modelo de *habitante funcional* serve-lhe efetivamente como *álibi*, pois que:

a própria lógica deste jogo carrega a imagem de uma estratégia geral das relações humanas, de um projeto humano, de um *modus vivendi* da era tecnológica — verdadeira mudança de civilização cujos aspectos são legíveis até na vida cotidiana.¹⁵³

Se a ordem tradicional fundava-se numa universalidade nomotética, concebendo-se as relações como correlações transcendentais das substâncias, tendo na casa “o equivalente simbólico do corpo humano, cujo esquema orgânico poderoso se generaliza em seguida num esquema ideal de integração das estruturas sociais”,¹⁵⁴ nos interiores modernos anulam-se os limites formais entre ser e aparência, omitem-se as origens, não se pergunta pelo sentido ou pelas essências:

¹⁵⁰ LSO, pp. 34-35.

¹⁵¹ LSO, p. 35

¹⁵² LSO, pp. 35-36

¹⁵³ LSO, p. 38.

¹⁵⁴ LSO, p. 39.

é uma computação e uma conceitualização práticas sobre a base de uma abstração total, é a idéia de um mundo não mais dado, mas produzido: dominado, manipulado, inventariado e controlado: *adquirido*.¹⁸⁵

Baudrillard considera que esta ordem moderna depende de uma ordem significativa fundamental, que é, por um lado *fálica*, de produção, funcionalidade e transformação e, por outro, uma ordem de *fecalidade*, expressa pela busca de uma matéria homogênea, sua partição e classificação.¹⁸⁶ É preciso que tudo se comunique, que se organize, que seja claro. Mas, acrescenta Baudrillard, “não se trata aqui da obsessão doméstica tradicional: cada coisa em seu lugar e que tudo esteja limpo. Aquela era moral, esta de hoje é funcional”.¹⁸⁷

As estruturas de ambiência

Como se disse, os interiores modelam-se na oposição entre arranjo e ambiência, respectivamente, segundo um imperativo técnico e um imperativo cultural. São os aspectos de um mesmo *sistema funcional*, estruturam uma mesma prática: “Em ambos se exercem os valores do jogo e do cálculo: cálculo das funções para o arranjo, cálculo das cores, dos materiais, das formas, do espaço, para a ambiência”.¹⁸⁸

A emancipação das cores, contemporânea da emancipação do objeto-função, em forma de cores “naturais”, “vivas”, tal como aparecem nos interiores de série, constitui, em verdade, um apelo impossível ao estado de natureza, que tem como resposta dois sistemas imediatos: o primeiro, que representa a simples negação da cor, alicerçada num paradigma moral e antinatural ou um outro que se funda não sobre a antinatureza, mas sobre a *naturalidade*.¹⁸⁹ A cor emancipada é pois retomada por um sistema “em que a natureza entra somente como naturalidade, como *conotação de natureza*”.¹⁹⁰ No

¹⁸⁵ LSO, p. 40.

¹⁸⁶ LSO, p. 40-41.

¹⁸⁷ LSO, p. 41.

¹⁸⁸ LSO, p. 42.

¹⁸⁹ LSO, p. 46.

¹⁹⁰ LSO, p. 48. Grifos meus.

sistema de ambiência, diz Baudrillard, “as cores obedecem somente a seu próprio jogo, desligam-se de qualquer coerção, de qualquer moral, de qualquer natureza e respondem somente a um imperativo: o cálculo de ambiência”.¹⁹¹ As cores são aqui cores-elemento, são funcionais, vem a ser, não têm valor singular, mas um *valor tático*. A propósito, acrescenta Baudrillard:

esta terceira fase é exatamente a de uma objetividade da cor: ela é, a rigor, apenas um dado mais ou menos complexo entre outros, um elemento de solução. Ainda uma vez é nisto que ela é *funcional*, ou seja, que é reconduzida a um conceito abstrato de cálculo.¹⁹²

As cores da ambiência respondem por um equilíbrio calculado de tons climáticos, articulam uma sincronia abstrata do contínuo quente-e-frio, dessubstancializando-o e funcionalizando-o: “é um calor *significado* e que por isso não se realiza jamais”.¹⁹³

O mesmo se dá com os materiais: superando a oposição simples entre substâncias naturais e artificiais, o polimorfismo, ao contrário, permite a associação universal de matérias num grau de abstração superior. “Tais materiais, em si discordantes, são homogêneos como signos culturais e podem se instituir num sistema coerente”.¹⁹⁴ Cor-elemento, matéria-elemento e todos os componentes do arranjo não tem mais qualidade de presença ou valor singular, mas *valor de ambiência*.¹⁹⁵ Ao que complementa Baudrillard: “Todo o meio ambiente moderno passa assim em bloco ao nível de um sistema de signos: a *ambiência*”.¹⁹⁶ Tudo é absorvido por sua lógica.

¹⁹¹ LSO, p. 48. Estágios da cor:

<i>Ambiente tradicional</i>	<i>Interiores de série</i>	<i>Interior modelo</i>
Negada	Emancipada	Livre para o jogo

¹⁹² LSO, p. 50.

¹⁹³ LSO, pp. 51-52.

¹⁹⁴ LSO, p. 54. Estágios do material:

<i>Ambiente tradicional</i>	<i>Interiores de série</i>	<i>Interior modelo</i>
Substâncias naturais	Substâncias artificiais	Polimorfismo

¹⁹⁵ Cf. LSO, p. 54, nota.

¹⁹⁶ LSO, p. 55.

E o vidro, que traz consigo uma dupla significação, de um estado segundo (do congelamento, logo da abstração) e, ao mesmo tempo, espécie de grau zero da matéria (indestrutível, imputrescível, incolor, inodoro etc.), é eleito por Baudrillard como um material modelo. Veja-se, a propósito, a bela passagem que se segue:

o vidro materializa de forma extrema a ambigüidade fundamental da *ambiência*: a de ser a um só tempo proximidade e distância, intimidade e recusa da intimidade, comunicação e não-comunicação. Embalagem, janela ou parede, o vidro funda uma transparência sem transição: vê-se, mas não se pode tocar. A comunicação é universal e abstrata. Uma vitrine é encantamento e frustração, a própria estratégia da publicidade. A transparência dos produtos comestíveis em frasco: satisfação formal, colusão visual, mas, no fundo, relação de exclusão. O vidro, tal e qual a ambiência, não deixa transparecer senão o signo de seu conteúdo e interpõe-se, na sua transparência, exatamente como o sistema da ambiência na sua coerência abstrata, entre a materialidade das coisas e a materialidade das necessidades ... O vidro oferece possibilidades de comunicação acelerada entre o interior e o exterior mas simultaneamente institui uma cesura invisível e material que impede a esta comunicação tornar-se uma abertura efetiva para o mundo. Realmente as “casas de vidro” modernas não são abertas para o exterior: é o mundo exterior, a natureza, a paisagem que vêm, ao contrário, graças ao vidro, transparecer na intimidade, no domínio privado, e aí “jogar livremente” a título de elemento de ambiência. O mundo inteiro reintegrado no universo doméstico como espetáculo.¹⁹⁷

Essa transparência intransponível, essa ambigüidade característica do interior de ambiência, que se põe como um simulacro de intimidade, deve atuar nos homens como nos objetos. É este o papel dos assentos num arranjo de ambiência. Nessa estrutura, favorecem uma espécie de posição universal do ser social moderno. Sua condição funcional faz de todas as posições (e portanto de todas as relações humanas) uma síntese livre.¹⁹⁸ Os assentos conduzem os olhares a uma *altitude difusa*, em que se reúnem apenas pelas palavras, respondendo a uma preocupação básica e fundamental: “não se estar jamais só, mas nunca face a face”.¹⁹⁹

¹⁹⁷ LSO, pp. 58-59. Isso também se verifica no uso cotidiano do vidro, o *acondicionamento*: “Bien contenir et laisser voir”. Ver, a propósito, LSO, pp. 59-60, nota, onde Baudrillard faz referências ao uso do vidro no âmbito de sua funcionalidade econômica, além da ambiência geral do consumo, o que poderá ver-se mais adiante de forma mais detalhada.

¹⁹⁸ Cf. LSO, p. 62.

¹⁹⁹ LSO, p. 63.

Depreendem-se, da oposição, ao nível do arranjo, entre elementos e assentos, dois discursos: respectivamente, um organizacional e outro relacional, forjando-se pois o *homem do arranjo*. Este, por sua vez, desdobra-se em homem de ambiência e de relação, cuja síntese é o que pode chamar-se o *homem funcional*.²⁰⁰

No discurso funcional, as funções culturalizadas dos objetos, ligadas ao arranjo e à ambiência, enfim, os valores-signo, obliteram as funções viscerais, ligadas às necessidades primárias. Também o gestual se transforma radicalmente. Passa-se de um gestual universal de trabalho a um gestual universal de controle. Elide-se a energia muscular do trabalho físico, do esforço. A mediação gestual entre o homem e as coisas requer apenas alguma energia ou representa apenas uma *intervenção minimal*. Substitui-se uma *praxis* neuro-muscular por um sistema de vigilância cérebro-sensorial, um *gestual funcional*, que, no limite, também poderia ser dispensado. Entretanto, justifica Baudrillard:

É preciso que uma participação ao menos formal assegure o homem de seu poder. Por isso pode afirmar-se que o gestual de controle permanece essencial, não ao bom funcionamento técnico (uma técnica mais avançada poderia passar sem ele e sem dúvida o fará), mas ao bom funcionamento mental do sistema.²⁰¹

Surge, pois, um novo campo operatório, sob o signo abstrato da *maneabilidade*. Em lugar do *espaço* contínuo e limitado criado pela relação do gestual tradicional com os objetos, os objetos técnico-funcionais instituem uma *extensão* descontínua e indefinida, uma *dimensão funcional*, regulada pela coerção da organização maximal, de comunicação optimal. “Por isso assistimos, com o progresso tecnológico, a uma miniaturização sempre mais acentuada do objeto técnico”.²⁰² O mundo é pela técnica operado em profundidade.²⁰³

²⁰⁰ LSO, p. 63.

²⁰¹ LSO, p. 69.

²⁰² LSO, p. 72.

²⁰³ Cf. LSO, pp. 72-73.

Hoje, observa Baudrillard,

os objetos tornaram-se mais complexos que o comportamento do homem a eles relativo (...) os objetos não estão mais cercados por um teatro de gestos do qual vinham a ser os papéis, tendo sua finalidade se acentuado a tal ponto que hoje se tornaram quase os atores de um processo global do qual o homem é simplesmente o papel ou o expectador.²⁰⁴

Em outras palavras, os objetos roubaram a cena. Pois, em paroxismo, o aparelho técnico da sociedade moderna, enquanto um aparelho gestual de síntese, significa a substituição mais-que-perfeita do aparelho gestual tradicional: “Se o simulacro é tão bem simulado que se torna um eficaz ordenador da realidade, não é o homem então que, em face do simulacro, se faz abstração?”²⁰⁵ Ora, o comportamento resultante dessa abstração é descontínuo, pobre e sem ritmo. Assim, conclui Baudrillard: “O homem é reduzido à incoerência pela coerência de sua projeção estrutural”.²⁰⁶

²⁰⁴ LSO, p. 79.

²⁰⁵ LSO, p. 80.

²⁰⁶ LSO, p. 80.

4.3. O discurso subjetivo ou o sistema desdobrado

4.3.1. Os objetos excêntricos ou marginais

Há toda uma categoria de objetos que *parecem* escapar do sistema funcional, *parecem* contradizer as exigências de seu cálculo. Assim, alerta Baudrillard: “Pode-se ser tentado a ver neles uma sobrevivência da ordem tradicional e simbólica. Mas tais objetos, ainda que diferentes, fazem parte eles também da modernidade e dela retiram seu duplo sentido”.²⁰⁷

Não há pois, em seu caso, um acidente com relação ao sistema em sua totalidade. Tais objetos têm, ao contrário, papel bem definido:

a funcionalidade dos objetos modernos torna-se historicidade do objeto antigo (ou marginalidade do objeto barroco, ou exotismo do objeto primitivo) sem todavia deixar de exercer uma função sistemática de signo ... Não tem mais incidência prática, acha-se presente unicamente para significar. É inestrutural, nega a estrutura, é o ponto-limite de negação das funções primárias. Todavia não é nem afuncional nem simplesmente “decorativo”, tem uma função bem específica dentro do quadro do sistema: significa o tempo.²⁰⁸

Destarte, de sorte homóloga à passagem da natureza e da cultura à sua existência segunda, abstrata, como formas conotadas, a *historicidade* (*historialité*) é também recusa e superação da história, é *presença negada* enquanto signo. É tempo-simulacro. Em sua distinção, seu estatuto psicológico especial, é garantia de *autenticidade*. E, ademais, inversamente ao objeto funcional, pobre de significação, o objeto excêntrico tem funcionalidade minimal, mas significação maximal: “refere-se à ancestralidade,²⁰⁹ ou mesmo à anterioridade absoluta da natureza. No plano vivido, tais postulações

²⁰⁷ LSO, p. 103.

²⁰⁸ LSO, p. 104.

²⁰⁹ O objeto antigo para o homem moderno — assim como o objeto moderno para o homem “antigo” (pois que aqui cabem igualmente o selvagem e o menos favorecido sócio-economicamente) — não têm função: é um signo. Se, para os antigos, relação infantil e ilusão de domínio, para os modernos: signo de *ancestralidade*: “Mito projetivo em um caso, mito involutivo no outro. Mito de domínio, mito de origem”. Cf. LSO, p. 116.

contraditórias coexistem no interior do mesmo sistema como complementares”.²¹⁰ O sistema, ao assumir essa dimensão anacrônico-regressiva, revela seu relativo fracasso; mas, ao permitir-lhe refúgio encontra, paradoxalmente, o alibi para seu próprio funcionamento. Ao dividir seu campo funcional, vem a ser, ao duplicar-se em termos formalmente antitéticos mas essencialmente complementares, realiza então seu equilíbrio.

Vivemos, segundo Baudrillard, diante dessa ambigüidade indecisa, de um impasse existencial: “Entre o projeto prometico de reorganizar o mundo e de se substituir ao Pai, e aquele de descender pela graça da filiação de um ser original, o homem talvez jamais será capaz de escolher”.²¹¹

4.3.2. A coleção: o sistema marginal

A relação humana, uma relação de reciprocidade, é o campo do conflituoso, da ambivalência. Não permite a fusão da singularidade absoluta e da série indefinida (o todo). Na relação homem-coleção, por sua vez, verifica-se um campo de reconciliação: tal fusão é permitida. Diz Baudrillard: “O campo dos objetos, ao contrário, é o dos termos sucessivos e homólogos, é tranquilizador”.²¹² A coleção põe-se então como relação-signo, simulacro de reciprocidade. Pois que: “o objeto é assim, no seu sentido estrito, realmente um espelho: as imagens que devolve podem apenas se suceder sem se contradizer. É um espelho perfeito, já que não emite imagens reais, mas aquelas desejadas”.²¹³ O comportamento do colecionador é, assim, o de uma auto-referência absoluta, pois que o termo final da série não é senão sua própria pessoa.²¹⁴

²¹⁰ LSO, p. 114.

²¹¹ LSO, p. 117.

²¹² LSO, p. 125.

²¹³ LSO, p. 126.

²¹⁴ Cf. LSO, p. 128.

Na coleção, o *objeto único* como o objeto último, portanto ausente — “aquele que falta” — assume uma dimensão simbólica.²¹⁵ Põe-se como *instância de reconhecimento da série*.²¹⁶ Busca-se a qualidade pela quantidade (ainda que a idéia de objeto único possa fazer parecer o contrário): “o valor concentrado neste único significante é de fato aquele que corre ao longo da cadeia dos significantes intermediários do paradigma”.²¹⁷

Entretanto a ausência acaba desempenhando um papel positivo e essencial: é por ela que o colecionador adquire efetivamente o seu autocontrole, pois que a presença do objeto final representaria não menos que sua própria morte. Nesse sentido, complementa Baudrillard: “Essa falta é vivida como sofrimento, mas ela é também a ruptura que permite escapar ao acabamento da coleção que seria a elisão definitiva da realidade”.²¹⁸

A função fundamental da coleção é exatamente substituir-se ao tempo real, solucioná-lo numa dimensão sistemática. Enfim, inventariá-lo em termos fixos com os quais pode jogar-se reversivelmente. Ora, a ordem temporal objetiva é irreversível e a série/coleção põe-se como refúgio, um recurso contra a angústia do tempo e da morte.²¹⁹ Na condição de mediador, o sistema da coleção — sincronia fechada e defesa formal — existe como negação do real: é tempo-signo, simulacro de temporalidade.²²⁰ Não obstante, alerta Baudrillard:

O processo-refúgio não é o de imortalidade, de perpetuidade, de sobrevida em um *objeto-reflexo* (na qual o homem essencialmente nunca acreditou), mas sim um jogo mais complexo de “reciclagem” do nascimento e da morte em um *sistema de objetos*. O que o homem encontra nos objetos não é a garantia de sobreviver, é a de viver a partir de então continuamente em uma forma cíclica e controlada o processo de sua existência e de ultrapassar assim simbolicamente esta existência real cujo acontecimento irreversível lhe escapa.²²¹

²¹⁵ É, ao mesmo tempo, termo e exterminação da série.

²¹⁶ Cf. Hygina B. de MELO, pp. 115-116.

²¹⁷ LSO, p. 130.

²¹⁸ LSO, p. 130.

²¹⁹ A própria morte é integrada na série e no ciclo.

²²⁰ “C’est cette irréversibilité de la naissance vers la mort qui les objets nous aident à résoudre”. Cf. LSO, p. 135.

²²¹ LSO, p. 136.

Essa marcha regressiva culmina em ciúme, e a reclusão dos objetos é então o que lhes confere encanto:

Se ninguém empresta o carro, a caneta, a mulher, é que esses objetos são, no ciúme, o equivalente narcisista do eu: se este objeto se perde ou se é deteriorado, é a castração. Não se empresta o falo, eis o fundo da questão. O que o ciumento seqüestra e guarda consigo é, sob a efígie de um objeto, sua própria libido que procura conjurar em um sistema de reclusão — o mesmo sistema graças ao qual a coleção resolve a angústia da morte.²²²

Bem, se se conhece a sistemática da coleção, ou o que pode chamar-se sua motivação serial, há de lembrar-se que esta sempre se vê acompanhada de uma motivação real, ou uma *temática*. Não se pode desconsiderá-la. Há sempre um projeto que as acompanha, a inclusão de uma exterioridade social de relações humanas.²²³ Contudo, alerta Baudrillard,

mesmo quando a motivação externa é forte, a coleção jamais escapa à sistemática interna, constitui da melhor maneira possível um compromisso entre os dois: mesmo se a coleção se faz discurso aos outros, é sempre primeiro discurso a si mesma.²²⁴

A motivação serial acaba levando à supressão do interesse real pelo formal, do valor-função ou social pelo distintivo-posicional. Para o colecionador, “é um puro constrangimento de associação que atua na motivação da compra”.²²⁵ O outro, na coleção, é solicitado apenas como *testemunha*, entra na já constituída relação sujeito-objeto como terceira pessoa.²²⁶ Quando o objeto cumpre essa função/ruptura, colocando um homem em face de outro, ele é então *mensagem*.²²⁷ Contudo, diz Baudrillard, “qualquer que seja a abertura de uma coleção, há nela um elemento irreduzível de não-relação com o mundo”.²²⁸

²²² LSO, p. 139.

²²³ Cf. LSO, p. 146.

²²⁴ LSO, pp. 146-147.

²²⁵ LSO, p. 147.

²²⁶ Cf. LSO, p. 148, nota.

²²⁷ Cf. LSO, p. 149.

²²⁸ LSO, p. 149.

4.4. Do sistema dos objetos à sociedade de consumo

O sistema funcional e seus desdobramentos são o primeiro desenho, a primeira configuração da rede de ambiência generalizada em que se vai constituir a sociedade de consumo. A lógica do valor-signo dá seus primeiros passos até estender-se à reprodução de toda a vida social nos ciclos da moda e no espetáculo mass-mediático, caracterizando o esquema ideopraxeológico do consumo — objeto de nosso estudo na próxima seção.

Seção III:

O esquema ideopraxeológico do consumo — ou o consumo enquanto cultura-simulacro

V. O esquema ideopraxeológico do consumo

*C'est un conte: "Il était une fois un
Homme qui vivait dans la Raveté,
après beaucoup d'aventures et un long
voyage à travers la Science Économique,
il rencontra la Société d'Abondance.
Ils se marièrent et ils eurent beaucoup de
besoins"*

Jean Baudrillard,
La société de consommation.

*Já não me convém o título de homem.
Meu nome novo é coisa.
Eu sou a coisa, coisaamente.*

Carlos Drummond de Andrade,
Etiqueta.

5.1. A terceira fase da economia política

Em *A miséria da filosofia*, Marx dispõe o que Baudrillard classifica como uma sorte de genealogia do valor:

1. Só se troca (na formação arcaica e feudal, por exemplo) o supérfluo da produção material. Vastos setores permanecem fora da esfera da troca e do mercado;
2. Todo o volume da produção material 'industrial' se aliena na troca (economia política capitalista);
3. Mesmo o que é considerado como inalienável (partilhado, mas não trocável) — virtude, amor, saber, consciência — tudo isso cai na esfera do valor de troca. É a era da 'corrupção geral', da 'venalidade universal', 'o tempo em que cada objeto, físico ou moral, é trazido ao mercado como valor mercantil, por ser estimado em seu valor exato'.¹

As fases 1-2 descrevem o nascimento do capital, a extensão da esfera da troca e sua repercussão no nível das relações sociais. A passagem 2-3, ponto de transição, caracteriza ainda um certo efeito extensivo. A fase 3 respeita a um novo tipo de relações sociais, uma outra sorte de contradições. Corresponde

¹ LMP, p. 85.

à assunção da forma-mercadoria na forma-signo, como este longo, essencial, excerto do texto baudrillardiano nos revela:

Essa mutação concerne à passagem da forma-mercadoria à forma-signo, da abstração das trocas dos produtos materiais sob a lei do equivalente geral à operacionalização de todas as trocas sob a lei do código. Com essa passagem à *economia política do signo*, não se trata de uma simples “prostituição mercantil” de todos os valores (visão, em resumo, romântica da célebre passagem do Manifesto de 48: o capitalista espezinhando (*piétinant*) todos os valores humanos, arte, cultura, trabalho etc., para fazer dinheiro: o *romantismo crítico* do lucro). Trata-se da passagem de todos os valores ao valor-de-troca/signo, sob a hegemonia do código, vem a ser, de uma estrutura de controle e de poder muito mais sutil e mais totalitária que a da exploração. Pois *o signo é bem mais que uma conotação da mercadoria*, que um suplemento semiológico ao valor de troca. É uma estrutura operacional que se presta a uma manipulação estrutural perto da qual o mistério quantitativo do mais-valor aparece como inofensivo. A sobre-ideologia (*sur-idéologie*) do signo e a operacionalização geral do significante — por toda a parte hoje sancionada pelas novas disciplinas mestras que são a lingüística estrutural, a semiologia, a informática, a cibernética, que têm substituído a boa e velha economia política como fundamento teórico do sistema — essa nova estrutura ideológica que atua (*joue*) sobre os hieróglifos do código é bem mais ilegível que aquela que atuou (*jouait*) sobre as energias produtiva.²

A forma-signo não é simples função de diferenciação social pelos signos, contemporânea ao drama de afirmação e consolidação da classe burguesa,³ mas algo inteiramente mais radical e novo:

Trata-se da desestruturação simbólica de todas as relações sociais, não mais na propriedade dos meios de produção, mas *no domínio do código*. Trata-se de

² LMP, p. 87.

³ A transmutação do econômico no semiológico dá-se em diversos níveis. O momento do consumo *conspícuo*, tal como brilhantemente analisara Thorstein Veblen em sua *Theorie of the Leisure Class*, certamente é um passo importante na definição do consumo. Ali, o econômico torna-se em diferença estatutária, em privilégio social de casta; o valor redefine-se como *valor sumptuário*: “Compro isto porque é mais caro!”. Aqui já se desenha uma circularidade que tem no valor-de-uso, no princípio das necessidades como conteúdo do bem-estar social, a forma denotada, a validação de todo esse processo: “Les hierarchies sociales, les différences staturaires, les privilèges de caste et de culture qu'ils soutiennent sont comptabilisés comme bénéfice, comme satisfaction personnelle, et vécus comme ‘besoin’ (besoin de valorisation sociale auquel correspond l'utilité des signes différentiels et elur ‘consommation’”, J. BAUDRILLARD. PCEPS, p. 147. Por sua vez, o *leilão* da obra de arte apresenta-se como um microcosmo exemplar do esquema geral do consumo: “L'enchère, ce creuset où les valeurs s'échangent, où valeur économique, valeur-signe et valeur symbolique *transfusent* selon une règle du jeu, peut être considérée comme une matrice idéologique — un des hauts lieux de l'ECONOMIE POLITIQUE DU SIGNE”. Como no consumo *conspícuo* simples, o dinheiro, enquanto expressão ativa do valor econômico, converte-se em valor-signo, em prestígio, estatuto. A forma pura do valor torna-se em signo puro, o quadro. Há neste caso, pois, uma dupla redução simultânea: a do valor e a do símbolo (o quadro como obra) em valor-signo: “le tableau signé, coté, valeur somptuaire et objet rare”. Op. cit., p. 128.

uma revolução do sistema capitalista igual em importância à revolução industrial.⁴

A lógica do signo envolve toda a vida social:

Esta forma-signo implica todo o processo social, ela é largamente inconsciente, e não é mais preciso confundi-la com a psicologia *consciente* do prestígio e da diferenciação, como não se deve confundir a forma-mercadoria, a estrutura abstrata e geral do valor de troca, com a psicologia *consciente* do lucro e do cálculo econômico (lá onde se situa a economia política clássica).⁵

O consumo se institui a partir do capital monopolista como *controle*, eliminação da contingência da demanda, *socialização dirigida pelo código* nas formas da publicidade, da moda e dos *mass-media* em geral.

As contradições não cessam, nem por isso, mas elas são funcionalmente integradas e neutralizadas por processos de diferenciação, de redistribuição ... Assim o consumo, que caracteriza a era monopolista, é bem outra coisa que a fenomenologia da abundância: ele significa a passagem a um modo de controle estratégico, de antecipação provisional (*prévisionelle*), de absorção da dialética e de homeopatia geral do sistema por suas próprias contradições.⁶

As necessidades como novas forças produtivas não questionam o sistema: constituem resposta antecipada cuja emergência ele mesmo controla. As contradições concretas se subsumem no jogo formal dos signos. “Já que produz todas as respostas, ele aniquila a um só golpe a questão”.⁷ Ou, dito de outro modo, com a imposição e o monopólio do código,

de qualquer modo que se considere, não se pode mais responder ao sistema a não ser em seus próprios termos, segundo suas próprias regras, em lhe devolvendo (*en lui renvoyant*) seus próprios signos.⁸

Trata-se de uma gigantesca combinatória operacional em que todos os valores se comutam. O estado monopolístico designa, mais do que o monopólio dos meios de comunicação, o *monopólio do código*, o estabelecimento de um novo modo de funcionamento do signo no *modo de significação*:

A forma-signo descreve uma organização totalmente outra: o significado e o referente abolem-se em proveito do puro jogo dos significantes, de uma

⁴ LMP, p. 88.

⁵ LMP, p. 88.

⁶ LMP, pp. 90-91.

⁷ LMP, p. 91.

⁸ LMP, p. 91.

formalização generalizada em que o código não remete mais a qualquer 'realidade', subjetiva ou objetiva, mas à sua própria lógica: ele torna-se seu próprio referente, e o valor de uso do signo desaparece em benefício de seu puro valor de comutação e de troca. O signo não designa mais nada, absolutamente, ele atinge à sua verdade estrutural limite, que é não remeter senão a outros signos. Toda a realidade torna-se então o lugar de uma manipulação semiúrgica, de uma simulação estrutural.⁹

Num primeiro momento da produção de mercadorias, há a equivalência geral da produção na abstração do valor, mas não há ainda a equivalência geral do consumo. Como na organização clássica do signo, em que o significante guarda ainda um significado/referente, os objetos guardam ainda uma finalidade concreta correspondente. O valor-de-uso corresponde a determinada função. No capitalismo monopolista, verifica-se o desaparecimento dessa referência final dos produtos. Trata-se, mais do que uma ampliação do esquema produtivo na esfera do signo, de uma mutação fundamental:

Os carecimentos perdem toda autonomia, são codizados (*codé*). O consumo não tem mais valor de fruição (*jouissance*), ele conlaca-se sob o constrangimento de uma finalidade absoluta, que é a da produção. Esta, por outro lado, não é destinada a outra finalidade que não ela mesma. Esta redução total do processo a um só dos termos, de que o outro não é mais que álubi, ... designa mais que uma evolução do modo de produção capitalista: uma mutação. Pela elevação da produção à abstração total (a produção pela produção), vem a ser, à potência (*puissance*) de um código *que não se arrisca mais a ser posto em causa por um referencial abolido*, o sistema consegue neutralizar não somente o consumo, mas a própria produção como campo das contradições.¹⁰

Esse consumo, que pode chamar-se *consumo abstrato*, é o não-consumo no sentido clássico. É o primado da produção, que se abstratiza completamente, pois que passa a ser finalidade de si mesma. O estágio do código puro, do jogo dos signos no consumo é engendrado pelo próprio sistema e constitui seu apogeu. A radicalização do sistema na abstração de todas as relações, quando seu epicentro deixa de ser o processo da produção material, é essa dessublimação das forças produtivas. A culminação dessa reificação abstrata é a linguagem unívoca e funcional do código, que caracteriza e define o movimento do consumo:

⁹ LMP, p. 92.

A domesticação da linguagem no código da significação, a domesticação de todas as relações sociais e simbólicas no esquema da representação, são não somente contemporâneas da economia política, *elas são seu processo mesmo*.¹¹

A grande crise de 1929 marca o *turning point*:

O essencial não é mais produzir, mas *écouler*.¹² O consumo torna-se um elemento estratégico, as pessoas são mobilizadas doravante como consumidores, suas 'necessidades' tornam-se tão essenciais quanto sua força de trabalho.¹³ Por essa operação, o sistema assegura sua sobrevivência econômica a um nível fantasticamente alargado (*élargi*). Mas outra coisa está em jogo na estratégia do consumo: ao oferecer a possibilidade de despende e de consumir, ao organizar a redistribuição social (seguridade social, alocações, salários que não se definem mais como a estrita reprodução econômica da força de trabalho), ao lançar a publicidade, as relações humanas etc., o sistema criou a ilusão de uma participação simbólica (a ilusão de que qualquer coisa do que é tomado (*pris*) e recebido (*gagné*) é também redistribuída, devolvida, sacrificada).¹⁴

Quer-se fazer do consumo uma *consumption* (*consumation*), isto é, uma *festa*, uma *despesa*. Um simulacro de *potlatch* na forma de uma *participação-signo*. Esta é, em verdade, apenas a tática de reprodução alargada do sistema. Trata-se de participação controlada, simulada, como estratégia de pseudo-redistribuição da palavra na univocidade do código. É, como se verá, o político esvaziado na manipulação operacional das combinatórias de signos.

¹⁰ LMP, pp. 92-93.

¹¹ LMP, p. 93.

¹² Traduzir diretamente perderia a riqueza da expressão, que significa: *escoar-se, espalhar-se*, mas, também, *vender até esgotar*.

¹³ À medida que a economia política produz, efetivamente, o sistema das necessidades, estas passam a constituir-se como *elementos de sistema*, e não como conjunto de relações simples de cada indivíduo aos objetos particulares. Suscitam-se como *força consumidora* e como disponibilidade global, no quadro mais geral da economia política. Cf. J. BAUDRILLARD. LSC, pp. 103-104. O capital invade o cotidiano. A injunção inexorável de uma *fuga para a frente*, da renovação ilimitada de necessidades faz importar apenas o processo de cumprimento de sua sistemática. É o jogo, no plano da autocompreensão produtivista, da realização do princípio de utilidade; e, no campo inconsciente da vida social, das conotações de sentido e de participação social.

¹⁴ LMP, p. 105.

5.2. O esquema ideopraxeológico do consumo

5.2.1. Caracterização geral da sociedade de consumo

Já nas primeiras linhas da forte introdução de seu *La société de consommation*, Jean Baudrillard descreve a paisagem primária do mundo do consumo, da profusão violenta dos objetos e da ambiência generalizada, como reificação e funcionalização inauditas da vida humana:

À nossa volta, existe hoje uma espécie de evidência fantástica do consumo e da abundância, criada pela multiplicação dos objetos, dos serviços, dos bens materiais, originando como que uma categoria de mutação fundamental na ecologia da espécie humana. Para falar com propriedade, os homens da opulência não se encontram rodeados, como sempre acontecera, por outros homens, mas mais por *objetos*. O conjunto das suas relações sociais já não é tanto o laço com os seus semelhantes quanto, no plano estatístico segundo uma curva ascendente, a recepção e a manipulação de bens e de mensagens, desde a organização doméstica muito complexa e com suas dezenas de escravos técnicos até ao "mobiliário urbano" e toda a maquinaria material das comunicações e das atividades profissionais, até ao espetáculo permanente da celebração do objeto na publicidade e as centenas de mensagens diárias emitidas pelos *mass media*; desde o formigueiro mais reduzido de quinquilharias vagamente obsessivas até aos psicodramas simbólicos alimentados pelos objetos noturnos, que vêm invadir-nos nos próprios sonhos. Os conceitos de "ambiente" e de "ambiência" só se divulgaram a partir do momento em que, no fundo, começamos a viver menos na proximidade dos outros homens, na sua presença e no seu discurso; e mais sob o olhar mudo de objetos obedientes e alucinantes que nos repetem sempre o mesmo discurso - isto é, o do nosso poder medusado, da nossa abundância virtual, da ausência mútua de uns aos outros. Como a criança-lobo se torna lobo à força de com eles viver, também nós, pouco a pouco, nos tornamos funcionais. Vivemos o tempo dos objetos: quero dizer que existimos segundo o seu ritmo e em conformidade com a sua sucessão permanente. Atualmente, somos nós que os vemos nascer, produzir-se e morrer, ao passo que em todas as civilizações anteriores eram os objetos, instrumentos ou monumentos perenes, que sobreviviam às gerações humanas.¹⁵

¹⁵ LSC, p. 18.

A exuberância, o espalhamento dos objetos, já constituem elemento significativo, já não são mero acúmulo de objetos. Configuram a imagem espetacular da *feira* das necessidades:¹⁶

No amontoamento, há algo mais que a soma dos produtos: a evidência do excedente, a negação mágica e definitiva da rareza, a presunção materna e luxuosa da terra da promessa.¹⁷

A vinculação ao mundo da abundância, enquanto totalidade, dá-se por meio de cada objeto, de cada signo de participação no júbilo consumista:

Comprais à parte pelo todo. E esse discurso metonímico, repetitivo, da matéria a consumir, da *mercadoria*, transforma-se, graças à grande metáfora coletiva e por meio do próprio excesso, na imagem do *dom*, da prodigalidade inesgotável e espetacular, que é peculiar à *feira*.¹⁸

Além do amontoamento, os objetos organizam-se no consumo em *panóplia* ou *coleção*, como uma *gama* de objetos diferenciados, "que aludem, respondem e indicam claramente os outros em movimento recíproco".¹⁹ Cada objeto nunca se mostra só, mas como parte de um encadeamento de significantes:

entregues à escolha, mas também à reação psicológica em cadeia do consumidor, que os percorre e inventoria, os aprende como categoria total. Raros são os objetos que hoje se oferecem isolados, sem o contexto de objetos que os exprimam. Transformou-se a relação do consumidor ao objeto: já não se refere a tal objeto na sua utilidade específica, mas ao conjunto de objetos na sua significação total.²⁰

O primeiro passo para essa relação aos objetos no consumo é mesmo o fascínio, a vertigem da compra derivada ainda da simples profusão de mercadorias. Ali já há uma disposição significativa, mas não sistemática, como se verifica hodiernamente:

Descobre-se que os objetos jamais se oferecem ao consumo na desordem absoluta ... *de maneira lógica*, encaminhar-se-á de objeto para objeto. Ver-se-á

¹⁶ Já não se trata mais, pois, de "necessidades".

¹⁷ LSC, p. 19.

¹⁸ LSC, p. 19.

¹⁹ LSC, p. 20.

²⁰ LSC, p. 20.

apanhado num *cálculo de objetos* ocorrência totalmente diversa da vertigem de compra e de apropriação que deriva da própria profusão das mercadorias.²¹

A desordem pode ser, em determinados casos, imitada, simulada. O primeiro passo para essa relação de consumo é esse fascínio, essa vertigem da compra derivada da simples profusão e amontoamento das mercadorias. Já há uma disposição significativa, mas não sistemática.

Os centros comerciais contemporâneos, os *drugstores*, cuja versão mais acabada são os atuais *shopping-centers*, representam esta síntese da profusão e do cálculo, e, se, como veremos, a publicidade é o *locus* ideológico da abundância, estes centros constituem seu *locus* geométrico. Enquanto rede semiótica, espaço em que se pratica a *amálgama dos signos*, o centro comercial desenha-se como *centro cultural*. Vem a ser: o consumo absorve a cultura, subsume-a. Na expressão baudrillardiana, a cultura é *culturalizada*. Também cada mercadoria, quando transformada em substância lúdica e significativa, em elemento da panóplia geral dos bens de consumo. Ali, tudo se pode fazer:

Nova arte de viver, nova maneira de viver, dizem as publicidades, o ambiente cotidiano que se respira: pode fazer “shopping” agradável no mesmo local climatizado, comprar de uma só vez as provisões alimentares, os objetos destinados ao apartamento e à casa de campo, os vestidos, as flores, o último romance ou a última quinquilharia, enquanto maridos e filhos vêem um filme ou almoçam todos ali mesmo, etc.²²

O estatuto de utilidade e de mercadoria é sempre sublimado pelo artifício espetacular de *ambiência*, hiper-cultura generalizada, “em que cessa a diferença entre a especiaria fina e uma galeria de pintura, entre o *Play Boy* e um *Tratado de Paleontologia*”²³

O *drugstore*, o *shopping-center*, é capaz de transformar-se numa cidade inteira: “todas as atividades lá se encontram retomadas, sistematicamente combinadas e polarizadas em torno do conceito fundamental

²¹ LSC, pp. 20-21.

²² LSC, pp. 21-22.

²³ LSC, p. 22.

de *ambiência*".²⁴ Oferece-se tudo: religiosidade, lazer, entretenimento, "calor humano", inteligência, natureza etc. O conceito de *ambiência* revela-se fundamental, pois representa o momento em que o capitalismo entra na fase da *produção e reprodução da vida social como simulacro*:

Chegamos ao ponto em que o *consumo* compreende toda a vida, em que todas as atividades se encadeiam do mesmo modo combinatório, em que o canal das satisfações se encontra previamente traçado, hora a hora, em que o "meio ambiente" é total, inteiramente climatizado, organizado, culturalizado.²⁵

A rede de *ambiência* sistemática inscrita nos centros comerciais impõe-se como condicionamento total dos atos e do tempo, como "climatização geral da vida, dos bens, dos objetos, dos serviços, das condutas e das relações sociais".²⁶ O *shopping-center* resume a experiência do consumo, enquanto festa abstrata, enquanto espetáculo combinatório de *ambiência*, enquanto primavera perpétua nos ciclos homogêneos:

Encontramo-nos em plena sede do consumo enquanto organização total da cotidianidade, enquanto homogeneização integral onde tudo está compendiado e ultrapassado na facilidade, a translucidez de uma "felicidade" abstrata, definida pela simples resolução das tensões. O *drugstore*, alargado até às dimensões do centro comercial e da cidade futura, é o *sublimado* de toda a vida real, de toda a vida social objetiva, onde acabam por abolir-se, não só o trabalho e o dinheiro, mas as estações — vestígio longínquo de um ciclo, enfim, também homogeneizado!²⁷

A sistemática do consumo confere-lhe um *estatuto miraculoso*. Baudrillard compara-a à atitude dos indígenas da Melanésia, que se maravilhavam com os aviões que sobrevoavam a região, mas nunca desciam até eles. Eles construíram um simulacro de avião com ramos e lianas e esperavam pacientemente que os aviões ali aterrassem. Apólogo da sociedade de consumo:

Também o miraculado do consumo serve de todo um dispositivo de objetos simulacros e de sinais característicos da felicidade, esperando em seguida (no desespero, diria um moralista) que a felicidade ali venha pousar-se.²⁸

²⁴ LSC, p. 23.

²⁵ LSC, p. 23.

²⁶ LSC, p. 23.

²⁷ LSC, p. 24.

²⁸ LSC, p. 27.

Baudrillard conclui, então:

é o pensamento mágico que governa o consumo, é uma mentalidade sensível ao miraculoso que rege a vida quotidiana, é a mentalidade primitiva, no sentido em que foi definida como baseada na crença na onipotência dos pensamentos: no caso presente, trata-se da crença na onipotência dos signos. A opulência, a “afluência” não passa da acumulação dos *signos da felicidade*. As satisfações que os objetos em si conferem são o equivalente dos aviões simulacros, dos modelos reduzidos dos Melanésios, ou seja, o reflexo antecipado da Grande Satisfação virtual, da Opulência total, da Jubilação derradeira dos miraculados definitivos, cuja esperança louca alimenta a banalidade quotidiana. As satisfações menores reduzem-se ainda simples práticas de exorcismo, a meios de captar e conjurar o Bem-Estar total, a Beatitude.²⁹

Segundo Baudrillard, o consumo é o *abrigo dos signos* e a *recusa do real*. Mas recusa enquanto consumo à distância, enquanto *participação conotada*:

A quotidianidade como enclausuramento, como *Verborgenheit*, seria insuportável sem o simulacro do mundo, sem o alibi de uma participação no mundo. Tem necessidade de alimentar-se das imagens e dos signos multiplicados da vertigem da realidade e da história. A sua tranquilidade precisa, para se exaltar, de perpétua violência consumida, esta é a sua obscenidade. É gulosa de acontecimentos e de violência, contanto que lhe seja servida em casa. Ao nível do “vivido”, o consumo faz da exclusão maximal do mundo (real, social e histórico) o índice máximo de segurança. Tende para a felicidade por defeito, eliminando as tensões ... de maneira a resolver a contradição entre moral puritana e moral hedonista, importa que a tranquilidade da esfera privada surja como valor disputado, constantemente ameaçado, rodeado por um destino de catástrofe.³⁰

Assim, contrapõem-se, aparentemente, uma “idade dolorosa e heróica da produção” à “idade eufórica do consumo”. O consumo e a abundância, que correspondem à fase monopolista e pós-industrial do capital, propõe-se como a *realização da Utopia*, a libertação das necessidades. O consumo quer promover-se como o *reino da liberdade*:

Todo o discurso sobre o consumo procura transformar o consumidor no Homem Universal, na encarnação geral, ideal e definitiva da Espécie Humana, e a considerar o consumo como as primícias da ‘libertação humana’, que acabaria por cumprir-se em vez de e apesar do fiasco da libertação política e social.³¹

²⁹ LSC, p. 27. Grifo meu.

³⁰ LSC, pp. 33-34.

³¹ LSC, p. 121.

Em verdade, mostra Baudrillard:

Quando se fala de Produção e Consumo — trata-se de um só e mesmo grande processo lógico de reprodução alargada (*élargie*) das forças produtivas e de seu controle.³²

Diz Baudrillard: *o sistema, essencialmente, não mudou*. Trata-se, em rigor, de uma nova situação objetiva, *controlada pelos mesmos processos fundamentais* — entretanto, *sobredeterminada por uma nova moral*: “reintegração controlada no mesmo sistema ampliado”.³³ O consumo, enquanto sistema, dispõe-se como o campo privilegiado de realização da economia política. A esfera dos carecimentos e de seu cumprimento: sua *satisfação* — a abundância vive-se como mito, mas também como *coerção*, pois o consumo apresenta-se como *responsabilidade social*.

Na sociedade de consumo, o constrangimento de satisfação apresenta-se como a cultura do prazer (*plaisir*), mas vive a verdade do jogo entre o contentamento (*jouissance*) e a frustração. É essa busca interminável, inconclusiva, da plenitude do desejo e a substituição contínua de seu objeto numa cadeia de *outros*, é isso o que move e alimenta o consumo. Assim, o tempo do consumo nunca é *livre*. Baudrillard é categórico: *as leis do sistema nunca entram em férias*. “O aparente desdobramento em tempo de trabalho e tempo de lazer — inaugurando este a esfera da liberdade — constitui um mito”.³⁴ A alienação do lazer é justamente essa *impossibilidade de perder tempo*:

Eis o paradoxo *trágico* do consumo. Em cada objeto possuído e consumido, como também em cada minuto de tempo livre, cada homem quer fazer passar e julga ter feito passar o seu desejo — mas, de cada objeto apropriado, de cada satisfação cumprida, como de cada minuto “disponível”, o desejo encontra-se já ausente, necessariamente ausente. Resta apenas o ter “consumido” de desejo.³⁵

O lazer e o prazer adquirem uma dimensão moral de salvação. E vivem-se como *signo* desta salvação, não enquanto *consumação* do tempo,

³² LSC, pp. 115-116.

³³ LSC, p. 116.

³⁴ LSC, p. 242.

³⁵ LSC, pp. 240-241.

enquanto prodigalidade coletiva, enquanto festa ou troca simbólica. O lazer não é senão a superexposição sistemática e redundante de seu próprio valor nos constrangimentos de satisfação que se encontram no âmago de toda a *praxis* de consumo:

O lazer não se revela como a disponibilidade do tempo; é seu *cartaz*. A determinação fundamental que o caracteriza é o *constrangimento de diferença em relação ao tempo de trabalho*. Não é, portanto, autônomo: define-se pela ausência do tempo de trabalho. Tal diferença, feita o valor profundo do lazer, encontra-se por todos os lados conotada, assinalada com redundância, superexposta. Em todos os signos, em todas as suas atitudes, em todas as suas práticas, e em todos os discursos em que se exprime, o lazer vive da exposição e superexposição de si mesmo enquanto tal, dessa ostentação contínua, da *marca* e do *cartaz*. Tudo se lhe pode tirar e suprimir, menos isso. Afinal, é isso que o define.³⁶

5.2.2. Para uma definição semiológico-hermenêutica do consumo

À vista de tudo o que se viu, pode ter-se clara a definição do consumo na obra de Baudrillard:

É preciso que fique claramente estabelecido desde o início que o consumo é um modo ativo de relação (não apenas com os objetos mas com a coletividade e com o mundo), um modo de atividade sistemática e de resposta global no qual se funda todo nosso sistema cultural.³⁷

Neste sentido, o consumo apresenta-se como axiomática generalizada, como a plenitude do *código*, como um *projeto geral da vida* que se encerra na encenação de si mesmo, que se cumpre no simulacro, na forma pura da representação:

O consumo não é nem uma prática material, nem uma fenomenologia da "abundância", não se define nem pelo alimento que se digere, nem pelo vestuário que se veste, nem pelo carro que se usa, nem pela substância oral e visual das imagens e mensagens, mas pela organização de tudo isto em *substância significante*; é ele a *totalidade virtual de todos os objetos e mensagens constituídos de agora então em um discurso cada vez mais coerente*. O consumo, pelo fato de possuir um sentido, é *uma atividade de manipulação sistemática de signos*.³⁸

³⁶ LSC, pp. 251-252.

³⁷ LSO, p. 275.

³⁸ LSO, p. 276.

Tudo é objeto e tudo é signo, vem a ser, no mundo do consumo, tudo deve pôr-se sob estas formas. O consumo é pois uma *prática idealista total e sistemática*, uma *ideopráxis*, e os objetos consituem, por sua vez, um léxico idealista de signos, em cuja materialidade é indicado o próprio projeto de viver (que, na verdade, satisfaz-se com uma relação-signo):

O que se consome nunca são os objetos, mas a própria relação — a um só tempo significada e ausente, incluída e excluída — é a *idéia da relação* que se consome na série de objetos que se deixa visível.³⁹

Neste sentido, a dimensão substitutiva do objeto-signo fica mais do que evidenciada:

fora do campo da sua função objetiva, em que é insubstituível, e no exterior de sua área de denotação, o objeto torna-se substituível de modo mais ou menos ilimitado no campo das conotações, onde assume o valor de signo. Assim, a máquina de lavar roupa serve como utensílio e atua (*joue*) como elemento de conforto, de prestígio etc. O campo do consumo é o que se nomeou em último lugar. No seu interior, todas as espécies de outros objetos podem substituir-se à máquina de lavar como elemento significativo.⁴⁰

O consumo, enquanto o oposto da fruição (ou do consumo em sua acepção economicista) por dar-se como prática abstrata é, *ipso facto*, recusa do prazer, é atividade contínua e sistemática exercida como coerção de uma *fun-morality*. Reitera Baudrillard:

Não se trata de dizer que não existem necessidades e utilidade natural etc. — trata-se de descobrir que o consumo, enquanto conceito específico da sociedade contemporânea, não consiste nelas ...

A circulação, a compra, a venda, a apropriação de bens e de objetos-signos diferenciados constituem hoje a nossa linguagem e o nosso código, por cujo intermédio toda a sociedade comunica e fala. Tal é a estrutura do consumo, a sua *língua*, em relação à qual as necessidades e os efeitos individuais não passam de *efeitos de palavra*.⁴¹

Se o consumo é consumo de signos, não há limites para ele. Como se vale de uma dialética da satisfação/frustração, mobilizada por uma pseudodialética modelo/série, sua prática precisa de uma progressão indefinida:

³⁹ LSO, p. 283.

⁴⁰ LSC, pp. 106-107.

⁴¹ LSC, p. 118.

Os objetos-signos em sua idealidade equivalem-se e podem multiplicar-se ao infinito: *devem* fazê-lo para preencher a todo instante uma realidade ausente. Finalmente é porque se funda sobre uma *falta* que o consumo vem a ser irreprimível.⁴²

5.2.3. O *gadget*, o *kitsch* e a *pop-art*: a verdade do objeto de consumo.

Se a *máquina* foi o emblema do simulacro produtivista, o *gadget* é o emblema do simulacro de simulação. O objeto aqui tem a função-signo plena e utilidade nula:

O objeto aqui apenas funciona, obedece a uma superstição funcional: *para não importa que operação, há, deve haver um objeto possível: se não existe é preciso inventá-lo.*⁴³

Sua utilidade potencial e seu valor combinatório lúdico o definem, e também ao modo de ser do objeto de consumo em geral:

*o gadget revela-se como a verdade do objeto na sociedade de consumo. Consequentemente, tudo pode transformar-se em gadget e, potencialmente, tudo o é.*⁴⁴

Enquanto a técnica se reduz ao *mito da técnica* ou a uma prática social de *moda*, o objeto técnico torna-se, ele mesmo, *gadget*. Enquanto a festa consome-se como pseudo-acontecimento social, como jogo sem jogadores, como espetáculo mediático-modal, ela também é *gadget*. A dimensão lúdica torna-se predominante em nosso modo de vida espetaculoísta, consumido, em nossa cultura-simulacro:

As nossas relações com os objetos, com as pessoas, com a cultura, como o lazer e, às vezes, com o trabalho e também com a política, são cada vez mais reguladas pelo lúdico.⁴⁵

Assim, o *kitsch*, em sua sobreabundância de signos, em seu jogo de conotações discordantes, também tem papel decisivo na organização do mundo de consumo. Ele é a negação da *moda*, pois que está literalmente fora dela, e é

⁴² LSO, p. 283.

⁴³ LSO, p. 132.

⁴⁴ LSC, p. 169.

ao mesmo tempo a sua afirmação. A afirmação da impossibilidade, do absurdo, da comutabilidade geral do consumo (e da moda). Pois ele revela-se como pura *estética da simulação*. Repete a moda sem a ter vivido. E é homólogo ao *gadget* enquanto *paródia tecnológica*, como “*simulação* contínua da função sem referência prática real”.⁴⁶

O consumo é toda representação; logo, não há mais representação. Este é o caráter do simulacro de terceira ordem. A lógica do consumo elimina assim o estatuto transcendente da representação artística: “Rigorosamente, já não há o privilégio de essência ou de significação do objeto sobre a imagem”.⁴⁷

A *pop-art* é assim, para Baudrillard, homogênea da *ordem imanente dos signos* e da produção industrial. Trata-se de uma arte-objeto assinada (*signé*) e consumida, resolvendo-se o paradoxo da arte no fim do século XIX (o impressionismo, por exemplo), entre a assinatura e a obra, entre o objeto e a pintura e a pintura-objeto. Na *pop-art*, estas formas reconciliam-se: *a verdade dos objetos na sociedade de consumo é a sua marca*,⁴⁸ vem a ser, o objeto contemporâneo existe para significar; e o sucesso da arte *pop* consiste na acentuação desta verdade: atua como *imagerie* colorida e como crônica ingênua da sociedade de consumo:⁴⁹

As imagens de Warhol não são banais por serem o reflexo de um mundo banal, mas por resultarem da ausência de toda a pretensão do sujeito a interpretar. Resultam da elevação da imagem à figuração pura, sem a menor transfiguração. Não mais transcendência, mas escalada em potência do signo, que, perdendo toda a significação natural, resplandesce no vazio de toda a sua luz artificial.⁵⁰

⁴⁵ LSC, p. 172.

⁴⁶ LSC, p. 168.

⁴⁷ LSC, p. 175.

⁴⁸ Cf. LSC, 177.

⁴⁹ Cf. LSC, pp. 184-185.

⁵⁰ J. BAUDRILLARD. *Le crime parfait*, p. 112.

5.3. A atualidade dos signos da moda — a cultura invertida

Na definição baudrillardiana, como víramos, o consumo é justamente esse estádio em que as mercadorias são sempre e imediatamente produzidas como signos e, inversamente, os signos são sempre e imediatamente produzidos como mercadoria.⁵¹ Baudrillard dirá:

O signo é o apogeu da mercadoria. Moda e mercado são uma e mesma forma ... O estádio acabado da mercadoria é aquele em que ela se impõe como código, isto é, como lugar geométrico de circulação dos modelos e, portanto, como médium total de toda uma cultura (e não apenas de uma economia).⁵²

A moda aparece pois como instância emblemática desse processo de redução semiológica que culmina no consumo enquanto simulacro de simulação. Pois se o consumo situa-se no lugar da cultura, enquanto cultura-simulacro, a moda define-se justamente como o seu eixo normativo, como *ethos*, como a *forma de vida* dessa cultura.⁵³

Mas, à diferença da moda, o *ethos*, como morada autêntica da *praxis* humana, existe no tempo histórico da *tradição*, entendida em sua literalidade como a transmissão ou entrega, de geração a geração, de uma riqueza simbólica.⁵⁴ A tradicionalidade é essencialmente definidora do *ético*, por constituir-se, com efeito, na relação intersubjetiva primeira, entre a comunidade e o indivíduo.⁵⁵ A moda, por sua vez, vai apresentar-se como um *ethos* fabricado,

⁵¹ Cf. PCEPS, p. 178.

⁵² PCEPS, p. 259.

⁵³ "A normatividade da cultura é tão evidente quanto a sua própria existência, pois é claro que o homem cria o mundo da cultura tendo em vista o seu próprio bem. O *ético* não deve, pois, ser entendido como um predicado que advenha *ab extrinseco* à cultura. Os dois conceitos são co-extensivos, pois todas as obras da cultura encontram seu lugar no espaço do *ethos*, que é, propriamente, a morada do homem sobre a terra. Nesse sentido, o *ethos* pode ser dito a 'forma de vida' (*Lebensform*) da cultura." H. VAZ. *Escritos de filosofia III*, p.93.

⁵⁴ Cf. H. VAZ. *Escritos de filosofia II*, p. 17 e J. BAUDRILLARD. *LSC*, pp.150-152.

⁵⁵ "A *tradicionalidade* ou o poder-ser transmitido é, pois, um constitutivo essencial do *ethos* e decorre necessariamente, do ponto de vista da análise filosófica, da relação dialética que se estabelece entre o *ethos* como costume e o *ethos* como hábito singularizado na *praxis* ética ... a tradição é a relação intersubjetiva primeira na esfera ética: é a relação que se estabelece entre a comunidade educadora e o indivíduo que é educado justamente para se elevar ao nível das exigências do universal ético ou do *ethos* da comunidade". H. VAZ. *Escritos de filosofia II*, p. 19.

como um não-tempo em que o puro jogo dos signos, sua comutabilidade ilimitada, substitui-se à ordenação do tempo social pela reiteração ativa e vivente de costumes e valores própria à cadência da tradição ética.⁵⁶ A aceleração dos ciclos da moda no consumo — principalmente pela aceleração do discurso do consumo, o discurso-objeto dos mass-media⁵⁷ — forja um tempo sem *identidade* (porque sem passado) e sem *profundidade* (porque sem sentido) — um *presente perpétuo*.⁵⁸ Na moda, os *modelos* substituem-se à tradição como referencial da *praxis* de consumo:

Os modelos são esse gênero de equivalente geral difratado em matrizes que regem os campos diferenciais da moda. Eles são os transportadores, os executores e os distribuidores, os meios da moda, é através deles que ela se reproduz indefinidamente. Existe moda a partir do momento em que a forma deixa de ser produzida de acordo com suas determinações próprias e passa a sê-lo *a partir do próprio modelo* — isto é, ela nunca é produzida, mas sempre e imediatamente *reproduzida*. O único referencial se tornou o modelo mesmo.⁵⁹

Com efeito, fala-se de *modelos* em sua acepção literal, como forma ideal, como paradigma, como qualquer coisa que se tome como inspiração à cópia ou imitação. De modo que o modelo *supõe* a série.⁶⁰ No processo social do consumo, os objetos de série, com que vivem largas camadas da sociedade, ligam-se *formal e psicologicamente* aos modelos com os quais vive uma minoria social: “o uso do objeto de série não se dá nunca sem uma postulação implícita ou explícita dos modelos”.⁶¹ E, por sua vez, os modelos se abrem à difusão serial: “E cada um, através do mais humilde objeto, participa por direito do modelo”.⁶²

E isto se dá através do processo de *diferenciação marginal*, equivalente no objeto à *personalização* do indivíduo-consumidor. A *escolha* — e não há mais a possibilidade de não escolher! — é o processo próprio pelo qual o

⁵⁶ Cf. H. VAZ, *ibid.*, p. 19.

⁵⁷ Esse assunto será adiante detalhado.

⁵⁸ Cf. F. JAMESON. *Postmodernism and consumer society*, pp. 125 e STEVEN CONNOR. *Cultura pós-moderna*, p. 43.

⁵⁹ LSM, p. 119.

⁶⁰ Um marco histórico significativo da introdução dessa *sistemática* pelo mundo do consumo é o lançamento, em 1959, por Pierre Cardin, da primeira coleção *pret-a-porter* da alta-costura. O modelo oferecendo-se à série, tornando-se em série.

⁶¹ LSO, p. 194.

⁶² LSO, p. 197.

indivíduo pode buscar sua auto-afirmação, diferenciando-se, inserindo-se no jogo dos modelos: “nenhum objeto se propõe como objeto de série e sim todos como modelos”.⁶³

E é através desse apelo à personalização que se promove o consumo:

Assim, quarenta e duas combinações de cores, simples ou compostas, permitem a você escolher *seu* Ariane e mesmo a guarnição de enfeite, ultraespecial, acha-se à venda no concessionário juntamente com o veículo. Pois, bem entendido, todas estas diferenças “específicas” são por sua vez retomadas e serializadas na produção industrial. *É esta serialização segunda que constitui a moda.* Finalmente tudo é modelo e não há mais modelos. Mas no fundo das séries limitadas sucessivas dá-se uma transição descontínua para as séries sempre mais ínfimas e específicas. Não há mais modelos absolutos que se oponham categoricamente a objetos de série destituídos de valor. Pois nesse caso, não haveria mais fundamento psicológico para a escolha, conseqüentemente não mais sistema cultural possível. Ou ao menos nenhum sistema cultural apto a integrar a sociedade industrial moderna no seu conjunto.⁶⁴

Na verdade, as diferenças marginais substituem, em grande medida, os modelos concretos — que não necessariamente precisam existir para cada categoria de objetos. Eles podem existir apenas virtualmente. E precisam fazê-lo. É tal *idealidade* que garante a sua presença em toda a parte, integrando a série. O modelo é a negação sistemática e *ideal* da série, presente em cada diferença específica no domínio inessencial dos objetos de consumo. Aliás, acrescenta Baudrillard:

só o fato de que o modelo é apenas uma idéia torna possível o próprio processo de personalização. A consciência não poderia se personalizar em um objeto, isto é absurdo: ela se personaliza em uma diferença porque esta, remetendo a uma idéia de singularidade absoluta (o Modelo), permite remeter simultaneamente ao significado real que é a singularidade absoluta do usuário ... *Paradoxalmente, é pois através de uma idéia vaga e comum a todos que cada um vai se sentir singular.* E reciprocamente é singularizando-se continuamente segundo o leque das diferenças seriais que se reativa o consenso imaginário que constitui a idéia do modelo. Personalização e integração andam rigorosamente lado a lado. É o *milagre do sistema.*⁶⁵

⁶³ LSO, p. 198.

⁶⁴ LSO, p. 199.

⁶⁵ LSO, p. 202.

No sistema do consumo, a auto-afirmação do indivíduo, via personalização, é ao mesmo tempo a sua integração, pode dizer-se, o modo próprio pelo qual ele se culturaliza. E Baudrillard é implacável nas críticas a todo esse processo:

Se se é alguém, pode “encontrar-se” a própria personalidade? E onde está você, enquanto tal personalidade o assedia? Se alguém é ele mesmo, é preciso que o seja “verdadeiramente” — ou então, se se é duplicado por um falso “si-mesmo”, bastará uma “pequena gradação clara” para restituir a unidade miraculosa do ser?⁶⁶ ... E se eu sou eu mesmo, como posso sê-lo “mais do que nunca”: quer dizer que não o era inteiramente? Posso portanto elevar-me à segunda potência, posso inscrever-me em valor acrescentado a mim mesmo, como uma sorte de mais-valor no ativo de uma empresa.⁶⁷

Tem-se assim o que pode chamar-se de *personalidade funcional* — que é, em última instância, *o que se consome*⁶⁸ em cada objeto-signo —, substituindo-se *os valores singulares* da pessoa pelos *valores exponenciais* das formas estilizadas:

A *pessoa* em valor absoluto, com seus traços irreduzíveis e seu peso específico, tal como toda a tradição ocidental a forjou enquanto mito organizador do Sujeito, com suas paixões, sua vontade, seu caráter ou... sua banalidade, essa pessoa está ausente, morta, varrida de nosso universo funcional. É essa pessoa ausente, essa instância perdida que vai “personalizar-se”. É esse ser perdido que vai reconstituir-se *in abstracto* pela força dos signos, no leque demultiplicado das diferenças, no Mercedes, na “pequena gradação clara”, noutros inumeráveis signos agregados, constelados para recriar uma *individualidade de síntese* e, no fundo, para eclodir no anonimato mais completo, pois que a diferença é, por definição, o que não tem nome.⁶⁹

A personalização é assim *homóloga* a toda a funcionalização, naturalização e culturalização, é a passagem da singularidade à sua forma conotada a diferença marginal. Segundo Henrique Vaz, a identidade cultural desenha-se no processo de acolhimento e recriação das formas simbólicas, o que

⁶⁶ Aqui a referência é a loira que encontrara a personalidade na pequena variação da cor de seus cabelos: “Com o dourado de Réctal, de matiz muito natural, não mudei: *mais do que nunca sou eu mesma*”. Cf. J. BAUDRILLARD. LSC, p. 123.

⁶⁷ LSC, p. 124.

⁶⁸ Não só a relação com os outros, mas a relação consigo mesmo torna-se relação consumida. O produto mais procurado em todos os produtos é uma *personalidade*.

⁶⁹ LSC, P. 125.

se torna extremamente problemático em nossas sociedades pela “captação da cultura na lógica do consumo”:⁷⁰

como mostram as contundentes análises da sociedade de consumo por Jean Baudrillard, a lógica naturalista do processo de consumo, na forma técnico-científica que lhe confere a moderna sociedade de produção, impõe a *identificação* do indivíduo com o objeto — sua *coisificação* — nos antípodas de uma autêntica *identidade* cultural que se define pela possibilidade de acolher vitalmente, vem a ser, *criativamente* — todo o contrário da identificação compulsória e mecânica com os objetos — as significações nas quais uma sociedade inscreve suas razões de viver.⁷¹

O dinamismo histórico do *ethos* conferido pelas dimensões do conflito ético — enquanto *conflito de valores*⁷² — e da transgressão não cabem no sistema artificial de significações do mundo da moda, onde imperam os ciclos de inovação formal. A moda é, para dizer com Baudrillard, *esquema de ruptura* num tempo cíclico. É como o anel de Möbius, cuja revolução é reabsorvida intra-sistemicamente, forjando o paradoxo de uma superfície bidimensional que tem apenas um lado.

Segundo Baudrillard, no consumo nunca há ruptura radical. Assim, a circularidade da moda nunca é contradição com a linearidade do progresso pois que anuncia, simultaneamente “o *mito* da mudança, a que dá vida como valor supremo nos aspectos mais cotidianos, e a *lei* estrutural da mudança”.⁷³ O consumo, portanto, através de sua estrutura modal, é a própria modernidade vivida como simulacro — como o puro jogo da mudança.

A lógica funcional que comanda todos os objetos cotidianos rege-se sempre, necessariamente, pela injunção de uma fragilidade organizada:

o objeto não deve escapar ao efêmero e à moda. É a característica fundamental da série: o objeto nela é submetido a uma *fragilidade organizada*. Em um mundo de abundância (relativa) é a fragilidade que sucede à raridade como dimensão da carência.⁷⁴

⁷⁰ *Escritos de filosofia II*, p. 282.

⁷¹ *Escritos de filosofia II*, p. 282.

⁷² *Escritos de filosofia II*, p. 32.

⁷³ *LSM*, p. 135.

⁷⁴ *LSO*, p. 204.

O modelo não é, pois, o termo efetivo da série. É o horizonte de sua progressão *assintótica*, pois que ela é o móvel próprio da abstração inacessível do modelo. Assim, diz Baudrillard:

Como o modelo é no fundo simplesmente uma *transcendência interior ao sistema*, este pode progredir continuamente, adiantar-se sempre: permanece não ultrapassável enquanto sistema. Não há qualquer possibilidade de que o modelo passe à série sem ser substituído por outro modelo.⁷⁵

Neste sistema, cujo jogo estatutário apresenta regras formalmente democráticas — pois não há barreiras institucionais na ascendência sociológica do consumo — e que se organiza segundo a lógica de sincronias recorrentemente autodestrutíveis, não há mais dialética social possível:

Tudo se move, tudo muda a olhos vistos, tudo se transforma, e contudo nada muda. Uma sociedade desse tipo, lançada no progresso tecnológico, realiza todas as revoluções possíveis, mas são revoluções sobre si mesma. Sua produtividade crescente não leva a qualquer modificação estrutural.⁷⁶

A dimensão substitutiva das diferenças marginais representadas nos objetos-signos elimina qualquer possibilidade de tensão ou contradição entre elas, garantindo a unidade do sistema.⁷⁷ No plano do consumo, a concorrência não é simplesmente negada, pois que sua afirmação seria problemática: substitui-se por sua *abstração lúdica* no código da moda.⁷⁸ Eis a razão para a efetividade da moda, o que faz dela, no dizer de Baudrillard, o destino da economia política, o estádio avançado no caminho das comutações gerais,⁷⁹ constituindo-se, com efeito, a própria forma da economia política do signo:

O surpreendente privilégio da moda lhe vem do fato de a resolução do mundo ser, nela, definitiva. A aceleração do jogo diferencial exclusivo dos significantes torna-se na moda deslumbrante, aproximando-se do mágico — magia e vertigem que são os da perda de todo referencial. Nesse sentido, ela é

⁷⁵ LSO, p. 216.

⁷⁶ LSO, p. 217.

⁷⁷ Cf. LSC, pp. 134-135.

⁷⁸ Cf. LSC, p. 135.

⁷⁹ LSM, p. 140.

a forma acabada da economia política, o ciclo onde vem abolir-se a linearidade da mercadoria.⁸⁰

É preciso reiterar: quando a economia política envolve tendencialmente toda a vida humana, quando lhe invade todos os domínios, deixando de definir-se apenas como produção da vida material, mas atuando como *produção da vida em geral*, enfim, quando a economia política se põe como produtora de cultura, esse é então o espaço-tempo da moda, o espaço-tempo do consumo.

A circulação ilimitada do valor⁸¹ só se torna possível pela circulação ilimitada dos signos, e reciprocamente. É nesse sentido que o espaço de efetivação da economia não é mais o da produção material, mas o da produção de signos. O processo de autonomização do valor, que é ao mesmo tempo o processo de afirmação da forma-mercadoria e de seu fetichismo, mas também de afirmação da própria economia política como *generalidade*, tal como víramos, já prenuncia o estágio atual:

Como o dinheiro, enquanto conceito existente e ativo do valor, confunde e troca todas as coisas, então ele é a *confusão* e a *troca* gerais de todas as coisas, isto é, o mundo invertido, a *confusão* e a *troca* generalizada das qualidades humanas e naturais.⁸²

Essa *confusão* generalizada de todas as coisas, essa intervenção do dinheiro — *logo, do valor*, do processo de valorização, do capital — no mundo da vida, dá-se, nesse primeiro momento, apenas como *desestruturação*, como *desarranjo*, pela economia política, do simbólico, da cultura, do sentido. O estágio do consumo, bem mais efetivo, caracteriza a reassunção dessas dimensões no nível de sua reprodução sistemática enquanto simulacro.

Mostra-nos Baudrillard em sua crítica incisiva, a liquidação das qualidades, bem como a liquidação do tempo ético ou cultural — o tempo do

⁸⁰ LSM, p.111.

⁸¹ valor mercantil.

⁸² OKM, p. 192 (635).

devoir humano —, é na esfera da moda ainda mais radical do que na esfera da mercadoria:

Tudo hoje tem afetado seu princípio de identidade pela moda. Precisamente por seu poder de reverter todas as formas ao nada e à recorrência. A moda é sempre retrô, mas baseada na abolição do passado: morte e ressurreição espectrais das formas. É sua *atualidade* própria, que não é referência ao presente mas reciclagem total e imediata. A moda é paradoxalmente o *não-atual*. Ela sempre supõe um tempo morto das formas, uma espécie de abstração mediante as quais estas se tornam, como ao abrigo do tempo, poderão voltar a assombrar o presente com a sua não-atualidade, com todo o encanto de voltar-a-ser em oposição ao vir-a-ser das estruturas. Estética do recomeço: a moda é aquilo que retira frivolidade da morte e modernidade do já conhecido. Ela constitui o desespero de que nada dure, bem como o enlevo inverso de saber que, para além dessa morte, toda forma tem sempre a chance de uma existência segunda, nunca inocente, porque a moda vem devorar de antemão o mundo e o real: *ela é o peso de todo o trabalho morto dos signos sobre a significação viva* — e isso num maravilhoso esquecimento, num desconhecimento fantástico. Mas não nos esqueçamos de que o fascínio exercido pelo maquinário industrial e pela técnica também se origina no fato de que tudo isso é trabalho *morto*, que vela sobre o trabalho vivo e ao mesmo tempo o devora. Nosso desconhecimento estonteante é feito sob medida para essa operação de apreensão do vivo pelo morto. Só o trabalho morto tem a perfeição e a estranheza do já conhecido. Assim, o enlevo da moda é o de um mundo espectral e cíclico de formas desaparecidas porém ressuscitadas sem fim como signos eficazes. Há como que um desejo de suicídio, diz König, que atormenta a moda e se torna realidade no momento em que ela alcança o apogeu. É verdade, mas trata-se de um desejo *contemplativo* de morte, ligado ao espetáculo da abolição incessante de formas. Quero dizer que o próprio desejo de morte é reciclado na moda, que o esvasia de todo fantasma subversivo e o envolve, como a todas as outras coisas, em suas revoluções inofensivas.⁵³

A moda, quando se difunde por toda a parte, ocupando todos os espaços, atinge pois sua significação mais plena: ela se torna *o modo de vida*.

O termo “reciclagem” consegue, de facto, inspirar várias reflexões: evoca irresistivelmente o “ciclo” da moda, onde cada qual tem de estar “a par” e de reciclar-se todos os anos, todos os meses e todas as estações, no vestuário, nos objectos e no carro. Se não o fizer, não é verdadeiro cidadão da sociedade de consumo. Ora, é evidente que em tal caso não se trata de progresso contínuo; a moda é arbitrária, móvel e cíclica, nada acrescentando às qualidades intrínsecas do indivíduo. Possui, no entanto, o carácter de profundo constrangimento e o seu critério é o sucesso ou a relegação social.⁵⁴

Trata-se de uma forma universal que, assim como o mercado, pretende atuar como meio por onde tudo circula:

⁵³ LSM, pp. 112-113.

⁵⁴ LSC, p. 149.

Trata-se do único sistema de signos universalizável, e que reapreende por conseguinte todos os outros, da mesma maneira como o mercado elimina todos os outros meios de troca.⁵⁵

O privilégio do efêmero e do pastiche, a transitividade absoluta dos estilos e das formas: a moda é o reino da superfície e do vazio, o que, bem entendido, vem a ser: a moda *eleva* tudo à superfície, esvazia deliberadamente todas as formas. Contemporânea do museu, rege-se pelo mesmo estatuto do signo moderno:

Enquanto os estilos se excluem mutuamente, o museu se define pela coexistência de todos os estilos, por sua promiscuidade numa mesma superinstituição cultural, melhor: por sua comparabilidade em valor sob o signo do grande padrão-ouro da cultura. A moda faz o mesmo nos termos do seu ciclo: ela comuta e faz interagir todos os signos de maneira absoluta. A temporalidade das obras de museu é a do "perfeito", da perfeição: é o estado bem particular daquilo que foi, e nunca é atual. Mas a moda também jamais o é: ela joga com a recorrência das formas a partir de sua morte e do seu armazenamento, como signos, numa reserva intemporal. A moda faz a bricolagem, de um ano no outro, daquilo que "foi", com uma liberdade combinatória muito grande. Donde igualmente o seu efeito de "perfeição" instantânea. A perfeição da moda também é de museu, mas de formas efêmeras. Inversamente, há *design* no museu, aquilo que faz interagirem as obras entre si como valores de um conjunto. Moda e museu são contemporâneos, cúmplices, e se opõem juntos a todas as culturas anteriores, feitas de signos não-equivalentes e de estilos incompatíveis.⁵⁶

Toda a cultura, enquanto lugar do simbólico, é negada pela panóplia atualizável de signos culturais obsoletos, recicláveis. A *cultura já não se produz para durar*, constata Baudrillard. *Ipsa facto* afirma: a moda constitui-se como o *inverso absoluto da cultura*.⁵⁷

⁵⁵ LSM, p.119.

⁵⁶ LSM, p.113.

⁵⁷ LSC, pp. 150-152.

5.4. O consumo do espetáculo nos *mass-media*

5.4.1. A tautologia dos significantes: linguagem consumida

No processo de constituição do consumo como cultura, os *mass-media*, os meios de comunicação de massa, têm papel decisivo. Aqui, é preciso concebê-los como um *modo de comunicação*, como o meio de linguagem próprio ao esquema do consumo, que se define, na lúcida e atual leitura de Guy Debord,⁸⁸ como uma sociedade fundamentalmente *espetaculoísta*. Não se trata da simples *difusão industrial* da cultura, esta permanecendo intacta em seu conteúdo.⁸⁹ Assim como o capital não é a soma dos meios técnicos de produção material, os *media* não são a soma dos meios técnicos de comunicação. Trata-se de uma nova *forma* de produção e reprodução da cultura, um modo de simulação:

A comunicação de massas define-se em toda a parte por essa sistematização, ao nível do *medium* técnico e do código, pela produção sistemática das mensagens, não a partir do mundo mas a partir do próprio *medium*.⁹⁰

Na orquestração das mensagens mass-mediáticas, percebe-se um *discontinuum* de signos e mensagens, estabelecendo uma equivalência *significante* de todas as ordens. Tal alternância sistemática ou *pot-pourri* jornalístico impõe o esquema de recepção próprio ao consumo:

Trata-se de impor pela sucessão sistemática das mensagens a *equivalência* da história e do *fait divers*, do acontecimento e do espetáculo, da informação e da publicidade *ao nível do signo*.⁹¹

⁸⁸ A *sociedade do espetáculo*, p. 17 (tese 14). A influência destas teses na obra baudrillardiana sobre o consumo e os *mass-media* está longe de poder desconsiderar-se.

⁸⁹ "Que Van Gogh soit exposé dans les Grands Magasins ou Kierkegaard vendu à 200.000 exemplaires n'a rien à voir dans l'affaire. Ce qui met en jeu le sens des œuvres, c'est que *tout les significations soient devenue cycliques*, c'est à dire que leur soit imposé, à travers même le système de communication, un mode de succession, d'alternance, une modulation combinatoire qui est celle même de la longueur des jupes et des émissions de télévision". Jean BAUDRILLARD. LSC, p. 152. "Le véritable monopole n'est jamais celui des moyens techniques, mais de la parole". PCEPS, p. 225. DEBORD novamente: "O espetáculo não pode ser compreendido como o abuso de um mundo da visão, o produto das técnicas de difusão maciça das imagens. Ele é uma *Weltanschauung* que se tornou efetiva, materialmente traduzida. É uma visão de mundo que se objetivou". *Op.cit.*, p. 14 (tese 5). Trata-se, entretanto, não de uma objetivação real, mas hiper-real.

⁹⁰ LSC, p. 193.

O que é consumindo não é o conteúdo manifesto dos sons e imagens transmitidos pelos *media*, mas sua própria sistemática:

esquema constrangedor, ligado à essência técnica mesma desses *media*, de desarticulação do real em signos sucessivos e equivalentes: é a transição normal, programada e miraculosa, do Vietnam ao *music-hall*, com base na abstração total de ambos.⁹²

Tem-se aqui um processo de inversão hiperbólica: o discurso manifesto não passa de conotação da forma ou do meio — da mensagem objetiva.⁹³ As imagens televisivas constituem, assim, a metalinguagem de um mundo *ausente*. O mundo é, no reino do *fait divers*, ilusão vivida. Os *media* não são divulgadores de um conteúdo ideológico; são a própria *forma* da indução de uma relação social reificada, simulada, abstratizada; são o próprio *meio* da abolição da troca simbólica, da reciprocidade efetiva: “Os *media* não são *coeficientes*, mas *efetadores* de ideologia”.⁹⁴ A ideologia, no simulacro de simulação, é a operação mesma do código:

A ideologia não existe em qualquer outro lugar como discurso da classe dominante antes de se investir nos *media*. O mesmo acontece na esfera da mercadoria: em parte alguma esta tem outro estatuto de realidade (o ‘valor de uso do produto’) além da forma que toma na operação do sistema do valor de troca. E a ideologia também não é um imaginário flutuando no rasto do valor de troca: é a operação mesma do valor de troca.⁹⁵

Baudrillard insiste: a ideologia dos MEDIA está ao nível da FORMA.⁹⁶

Engendra-se no consumo e na linguagem codizada dos *media* o que vem configurar-se como a *tautologia* do *significante*: este é *relatum* de si mesmo,

⁹¹ LSC, p. 187.

⁹² LSC, pp. 187-188.

⁹³ Sobre esta inversão, diz-nos Baudrillard: *La formule de McLuhan Medium is message, qui est la formule-clef de l'ère de la simulation (le médium est le message — l'émetteur est le récepteur — circulanté de tous les pôles — fin de l'espace panoptique et perspectif — tel est l'alpha et l'oméga de notre modernité), cette formule même doit être envisagée à la limite où, après que tous les contenus et les messages se soient volatilisés dans le médium lui-même que se volatilise en tant que tel. Cf. Simulacres et simulation, p. 124.* Baudrillard observa, ainda, que, a rigor, tal fórmula não só significa o fim da mensagem, mas o fim do próprio meio, no sentido literal do termo. A circularidade resultante é a forma por excelência do simulacro de simulação. Não há aqui conteúdo ou forma, não há mediação ou sentido, mas o puro jogo dos signos. É o paradoxo da superfície de Möbius de que falávamos, exemplo sempre recorrente nos textos baudrillardianos em sua análise do consumo.

⁹⁴ PCEPS, p. 207.

⁹⁵ PCEPS, p. 207.

⁹⁶ PCEPS, p. 208.

designa a si e à própria sistemática abstrata não tendo no significado senão uma *função reapresentada*,⁹⁷ que lhe serve de álibi.⁹⁸ Neste processo, a publicidade é o mais notável *mass-medium*. Surge como forma geral da expressão, como a forma instantânea e superficial do signo.⁹⁹ Fala-se de cada objeto referindo-se à *totalidade dos objetos*. Fala-se de cada consumidor simulando¹⁰⁰ uma *totalidade consumidora*. O código e, assim, o discurso de consumo — enquanto um discurso-objeto — constituem um sistema autoconotativo:¹⁰¹

Se resistimos cada vez mais ao *imperativo* publicitário, tornamo-nos cada vez mais sensíveis ao *indicativo* da publicidade, isto é, à sua própria *existência* enquanto segundo produto de consumo e *manifestação* de uma cultura.¹⁰²

Os eventos são produzidos como artefatos pelos *media*. Não se trata, todavia, de uma falsificação de conteúdos autênticos, mas de uma nova *forma*, que substitui um neo-real ao real — imenso processo de simulação que adquire *força de realidade*. A publicidade transforma o objeto em *acontecimento*, edifica-o como *modelo* e como *fait divers* espetacular, expulsando suas características objetivas do jogo do consumo.¹⁰³ Ela acrescenta aos objetos uma conotação climática ou temperatural, que acaba por constituir-se em conotação afetiva: “os objetos são quentes ou frios, isto é, indiferentes, hostis ou espontâneos, sinceros, comunicativos: ‘personalizados’”.¹⁰⁴ Mas os termos constituintes da relação (publicitários e consumidores) não se assentam sobre a *perversidade recíproca* (manipulação cínica ou masoquismo coletivo), girando ao redor do verdadeiro e do falso:

A verdade é que a publicidade (e os outros *mass-media*) não nos ilude: *encontra-se além do verdadeiro e do falso*, como também a moda está para lá do

⁹⁷ Sobre este conceito na análise semiológica do signo, ver R. BARTHES, *op.cit.*, p. 45.

⁹⁸ “O caráter fundamentalmente tautológico do espetáculo decorre do simples fato de seus meios serem, ao mesmo tempo, o seu fim”. Guy DERORD, *Op.cit.*, p. 17 (tese 13).

⁹⁹ Cf. SS, pp. 131-132.

¹⁰⁰ Em sentido baudrillardiano, o que significa constituí-la como simulacro *hiper-real*.

¹⁰¹ *Na moda e no código, os significados se desfiam, e os desfiles dos significantes não levam a parte alguma*. Cf. J. BAUDRILLARD, LSM, p. 111.

¹⁰² LSO, p. 231.

¹⁰³ LSC, p. 198.

¹⁰⁴ LSO, p. 238.

feito do belo ou como o objeto, em sua função-signo, está além do útil e do inútil.¹⁰⁵

Tanto o meio como o objeto da publicidade têm caráter mítico; portanto a questão que se põe não é a da *verdade* ou da *mentira*. Aqui é outro tipo de *verificação* (no sentido radical, de confirmação de *veracidade*) que se estabelece: o da *selffulfilling prophecy* — a palavra que se realiza em função de sua própria proliferação.¹⁰⁶ Com a adesão do consumidor ao discurso publicitário e mass-mediático, institui-se o mundo do pseudo-acontecimento, engendra-se o *coletivo virtual*, modelo máximo de auto-simulação da sociedade e da cultura, a *síntese artificial* do verdadeiro a partir do signo eficiente.

A informação mass-mediática devora seus próprios conteúdos, destrói a verdadeira comunicação e o social, pois que se esgota na *mise en scène* da comunicação.¹⁰⁷ Os sintagmas publicitários e mediáticos eliminam o sentido e a prova, substituindo-lhes um indicativo sem frase, que é imperativo repetitivo:

Essa tautologia do discurso procura, como na palavra mágica, induzir a repetição tautológica *pelo acontecimento*. O consumidor, por meio da compra, consagrará apenas o *acontecimento do mito*.¹⁰⁸

¹⁰⁵ LSC, p. 230

¹⁰⁶ “Não mais se trata de uma *lógica do enunciado* e da prova, mas sim de uma *lógica da fábula* e da adesão. Não acreditamos nela e todavia a mantemos. No fundo, a ‘demonstração’ do produto não persuade ninguém: serve para racionalizar a compra que de qualquer *maneira* precede ou ultrapassa os motivos racionais. Todavia, sem ‘crer’ neste produto, *creio na publicidade que quer me fazer crer nele*”. LSO, p. 232.

¹⁰⁷ Cf. J. BAUDRILLARD. SS, p. 120-121.

¹⁰⁸ LSC, p. 199.

5.4.2. A palavra sem resposta e a elisão do sentido nos *media*

Os *media* fundam-se na anti-reciprocidade, fabricam não-comunicação. Pois se se concebe a comunicação como *troca*, como espaço recíproco de uma palavra e uma *resposta* — entendida como *responsabilidade* simbólica de um contradom, como *actus* da correlação pessoal de um com o outro na troca — os *media*, sustenta Baudrillard, são o que *proíbe para sempre a resposta*.¹⁰⁹

À interpessoalidade efetiva, substitui-se-lhe nos *media* o esquema de emissão/recepção ou codificação/decodificação enquanto simulacro de reciprocidade. Os termos da comunicação mediática reúnem-se artificialmente pelo conteúdo objetivado da mensagem. Não há a presença de um ao outro numa relação ambivalente. O código os mantém separados, numa situação *respectiva*, preenchida pelo valor autonomizado dos signos de consumo.

Neste esquema diretor, o código torna-se a única instância que fala, que se troca a si própria e se reproduz através da dissociação dos dois termos e da univocidade (ou equivocidade, ou multivocidade, pouco importa: através da não-ambivalência) da mensagem. (Do mesmo modo, no processo econômico de troca, já não são as pessoas que trocam, é o sistema do valor de troca que se reproduz através delas.) Esta fórmula de base da comunicação consegue dar, portanto, como que em modelo reduzido, um perfeito resumo da troca social *tal como ela é*, tal como, em todo o caso, a regem a abstração do código, a racionalidade forçada, e o terrorismo da separação.¹¹⁰

Institucionalizada pela reprodução, espetacularizada pelos *media*, a palavra morre. A palavra trocada, a reciprocidade simbólica, nega a noção e a função de *medium*, de intermediário. Os *media* são um suporte objetivado de mensagens sem resposta, uma rede de trânsito *à distância*.¹¹¹

¹⁰⁹ PCEPS, pp. 208-209.

¹¹⁰ PCEPS, pp. 221-222.

¹¹¹ Cf. PCEPS, p. 218.

A televisão, neste sentido, é exemplar: “É a certeza de que as pessoas já não se falam, que estão definitivamente isoladas perante uma palavra sem resposta”.¹¹²

Mas, para Baudrillard, os sistemas unitários devem sempre buscar uma *regulamentação binária* para sobreviver. Devem duplicar-se, desdobrar-se taticamente. Eis a configuração do que Baudrillard chama um *totalitarismo descentralizado*. Assim, os *media* organizam uma reversibilidade formal dos circuitos¹¹³, promovem uma exigência crescente de participação *imediate*, reduzindo uma estrutura complexa de linguagem a um sistema binário de pergunta/resposta. Com rigor, trata-se de um círculo do *teste* e do *referendo*:

Ora, os testes e os referendos são, como se sabe, formas perfeitas de simulação: a resposta é induzida pela pergunta, é determinada de antemão. Logo, o referendo nunca é mais do que um ultimato: unilateralidade da pergunta, que justamente já não é interrogação, mas a imposição imediata de um sentido em que o ciclo se completa num só movimento. Cada mensagem é um veredito, como aquele que advém das estatísticas de sondagem. O simulacro de distância (talvez mesmo de contradição) entre os dois pólos não passa, tal como o efeito de real no interior mesmo do signo, de uma alucinação tática.¹¹⁴

Ou ainda:

O papel das mensagens já não é a informação, mas o teste e a sondagem e, por fim, o controle [contrôle] (contra-papel) [contre-rôle], no sentido de que todas as nossas respostas já estão inscritas no “papel”, no registro antecipado do código). A montagem e a codificação exigem na verdade que o receptor desmonte e decodifique segundo o mesmo processo. Toda leitura de mensagem não é, por conseguinte, mais do que um exame perpétuo do código.¹¹⁵

Para Baudrillard, a *redução da política aos processos eleitorais* constituem a primeira simplificação mass-mediática:

A esfera eleitoral é de qualquer forma a primeira grande instituição em que a troca social se reduz à obtenção de uma resposta. É graças a essa simplificação que ela é a primeira esfera a se universalizar: o sufrágio universal é o primeiro dos *mass-media*. No curso dos séculos XIX e XX, a prática política e a prática econômica se uniram cada vez mais num mesmo tipo de discurso. Propaganda e publicidade se fundiram no mesmo *marketing* e na mesma *venda* de objetos

¹¹² PCEPS, p. 211.

¹¹³ Correio dos leitores, intervenção telefônica dos telespectadores, sondagens etc.

¹¹⁴ LSM, p. 97.

¹¹⁵ LSM, p. 98.

ou idéias-força. Essa convergência de linguagem entre o econômico e o político é ademais o que marca uma sociedade como a nossa, na qual a “economia política” está plenamente realizada. É também ao mesmo tempo seu fim, porque as duas esferas se abolem numa realidade, ou hiper-realidade, totalmente diferente, que é a dos meios de comunicação. Aí ainda, a elevação de cada termo à potência superior, a dos simulacros de 3ª ordem.¹¹⁶

O esvaziamento do político e sua assunção nos *media* como pura representação encontra sua forma acabada nas *pesquisas de opinião*. Estas são o *espelho imaginário da opinião*, assim como o PNB é o *espelho imaginário das forças produtivas*:¹¹⁷

O essencial é que ela [a opinião pública] se reduplique de maneira incessante em sua própria imagem: eis o segredo de uma representação de massa. Já não é preciso que alguém *produza* uma opinião; é preciso que todos *reproduzam* a opinião pública.¹¹⁸

Estas sondagens, que hoje se fazem presença obrigatória em toda a comunicação de massa, realizam de forma plena o princípio dos *media*:

A opinião pública é, por excelência, ao mesmo tempo o meio e a mensagem. É as pesquisas de opinião que a informam são a imposição incessante do meio como mensagem. Nisso, eles são da mesma ordem da tevê e dos *media* eletrônicos, que, como vimos, são, eles também, um jogo perpétuo de perguntas/respostas, um instrumento de sondagem perene.¹¹⁹

Eis o casuísmo das estatísticas: “As pesquisas de opinião manipulam o *indecidível*”.¹²⁰ Não se trata de discutir o rigor da lógica interna de tais procedimentos; trata-se de perceber que respondem não a uma realidade objetiva, mas aos seus próprios *modelos*. O espetáculo da participação modelizada materializa-se na contemplação de si mesmo: “Há um júbilo próprio à nulidade espetacular, e a última forma por ela assumida é a de *contemplação estatística*”.¹²¹

¹¹⁶ LSM, p. 101.

¹¹⁷ O PNB como signo deve *reproduzir-se independentemente* de sua finalidade ou contrafinalidade social.

¹¹⁸ LSM, p. 101.

¹¹⁹ LSM, pp. 101-102.

¹²⁰ LSM, p. 103.

¹²¹ LSM, p. 103.

Assim, substitui-se a coerção tradicional pela participação *lúdica*; o espaço de condicionamento racional pela exigência incessante de respostas espontâneas, de *feed-back*; a passividade requerida por uma atividade-signo.

A informação mass-mediática devora seus próprios conteúdos, destrói a verdadeira comunicação e o social, pois que se esgota na *mise en scène* da comunicação.¹²² No processo circular da simulação, a perda da comunicação promove a sobrevalorização do simulacro e o simulacro mass-mediático estorva a possibilidade de comunicação efetiva.¹²³

A *instantaneidade* do código, presente nas figuras da atualidade modal e da mensagem mediática, é a própria neutralização do sentido. Entretanto, a socialização no mundo do consumo só é efetiva no simulacro:

Em toda a parte a socialização mede-se pela exposição às mensagens mediáticas. Está dessocializado, ou é virtualmente associal, aquele que está subexposto aos *media*.¹²⁴

¹²² Cf. SS, pp. 120-121. "l'information est directement destructrice, ou neutralisatrice du sens et de la signification. La déperdition du sens est directement liée à l'action dissolvante, dissuasive, de l'information, des media et des mass-media". SS, p. 120.

¹²³ Cf. SS, p. 121.

¹²⁴ SS, p. 120.

5.5. A solicitude e a afetividade encenada

Nada no consumo se apresenta como um produto puro e simples.

Tudo se oferece como *serviço pessoal*:

A sociedade de consumo não se designa apenas pela profusão dos bens e dos serviços, mas pelo fato ainda mais importante de que *tudo é serviço*: o que se oferece para consumir nunca se apresenta como produto puro e simples, mas como *serviço pessoal* e como gratificação.¹²⁵

Os objetos já não servem a qualquer coisa, propriamente; *destinam-se a servir*: “O menor sabonete apresenta-se como fruto de reflexão de todo um concílio de especialistas debruçados durante meses sobre a macieza de *vossa pele*”.¹²⁶ Os serviços, enquanto signos da solicitude, apresentam-se como conotação de comunicação pessoal. Trata-se, analisa Baudrillard, de um elemento vital “num sistema em que a distância social e a atrocidade das relações constituem a *regra objetiva*”.¹²⁷ Este simulacro de intimidade, num modo de vida em que ela efetivamente inexistente, é uma das coisas que em primeiro lugar se consomem na publicidade, nos *mass-media* em geral e na ambiência dos centros comerciais. Para Baudrillard, identifica-se, notadamente neste processo, o fato fundamental da sociedade de consumo, que é a *perda de relação humana*:

A perda de relação humana (espontânea, recíproca e simbólica) é o fato fundamental das *nossas sociedades*. É com base nele que se assiste à reinjeção sistemática de relação humana — sob a *forma de signos* — no circuito social e ao consumo dessa relação e desse calor humano *significados*.¹²⁸

Ainda Baudrillard:

Por toda a parte se divisa um desfraldamento de espontaneidade falsificada (*truquéc*), de discurso personalizado, de afetividade e de relação pessoal orquestrada.¹²⁹

¹²⁵ LSC, p. 252.

¹²⁶ LSC, p. 252.

¹²⁷ LSC, p. 255.

¹²⁸ LSC, p. 255.

¹²⁹ LSC, p. 257.

O sistema é assim, ao mesmo tempo, destruidor e produtor de sociabilidade: “Destinado a produzir solicitude, encontra-se voltado a produzir e a reproduzir simultaneamente a distância, a não-comunicação, a opacidade e a atrocidade”.¹³⁰

Com a funcionalização generalizada das relações humanas, a fadiga é a síndrome coletiva de nossas sociedades.¹³¹ Os *heróis do consumo estão cansados*.¹³² O indivíduo está sempre desintegrado e sistematicamente reintegrado no conjunto das relações de consumo. O mal-estar daí advindo, o cansaço, surge como *recusa passiva*, como violência latente à imposição do código.

A pessoa é espremida pela positividade semiúrgica do consumo; a fadiga é sua resposta muda, a violência silenciosa que devolve ao sistema. Resistência à universalização pelo código que pode converter-se em ab-reação — explosão violenta —, ou igualmente converter-se em somatização — cadeia incontrolável de sintomas, desintegração (que é, na verdade, uma resistência afetiva, mas que se desenvolve por dentro). “A fadiga é uma atividade, uma revolta latente, endêmica, inconsciente de si mesma”.¹³³ Dessa alternância psicológica vive, no consumo, a negatividade do desejo, denúncia implícita e irrevogável da dualidade estrutural que o condiciona.¹³⁴

¹³⁰ LSC, p. 258.

¹³¹ Cf. LSC, p. 291.

¹³² LSC, p. 292.

¹³³ LSC, p. 294.

¹³⁴ Entretanto, a própria fadiga pode reabsorver-se no código como signo distintivo, como resultado de superatividade e testemunho do mérito, enfim, como fadiga *consumida*. Deixa de ser econômica e reingressa no ritual da troca estatutária.

5.6. O consumo como a forma da alienação contemporânea.

5.6.1. O *Estudante de Praga*: a exclusão da morte pela economia política.

A figura do pacto com o diabo, evocada por Baudrillard na referência ao filme expressionista alemão *O Estudante de Praga*, expressa o conceito de alienação para o autor.

O estudante, pobre, ambicioso, compra a sua vida entregando a alma ao diabo:

Negócio fechado. O Diabo separa a imagem especular do espelho como uma gravura ou uma folha de papel químico, enrolando-a, mete-a no bolso e vai-se embora, obsequioso e sardônico como lhe competia.¹³⁵

A partir de então, o duplo, autonomizado, a imagem especular ambulante persegue-o por todos os lados, por todo o tempo; busca roubar-lhe a cena. Vale a pena reproduzir a bela descrição de Baudrillard:

Freqüentando o mesmo mundo que ele, interessando-se de modo visível por ele, o seu duplo persegue-o e não o deixa descansado. Já está a ver-se, o duplo é a própria imagem vendida ao Diabo, por este ressuscitada e posta em circulação. Como boa imagem que é, permanece ligada ao modelo; mas, como má imagem que se tornou, acompanha-o não só nos espelhos casuais, mas em toda a vida. Produziram-se até já pequenos incidentes. Se se esquivava à sociedade para evitar a imagem, é ela que toma o seu lugar, levando ao fim os seus atos e desfigurando-os até ao crime. Um dia, causou um duelo e decidiu-se a pedir desculpas no próprio local; chega ao encontro pela madrugada: demasiado tarde — o duplo antecipa-se-lhe e o adversário já está morto. O estudante esconde-se. A sua imagem persegue-o, como que para se vingar de ter sido vendida. Descobre-a por todo o lado. Aparece-lhe por detrás dos túmulos, à beira do cemitério. A vida social acabou, a existência tornou-se impossível. No meio do desespero, recusa até um amor sincero que se lhe oferecia e, para por fim a tudo, concebe o projeto de matar a própria imagem.

Uma noite, esta segue-o até o quarto. Durante uma cena violenta entre ambos, acontece que ela passa diante do espelho de onde saíra. Ao recordar a primeira cena, a nostalgia da própria imagem misturada com o furor do que sofre por causa dela levam o estudante à raia da loucura. Dispara contra a imagem, o espelho parte-se e o duplo, ao transformar-se no fantasma que era, volatiliza-se. Ao mesmo tempo, porém, o estudante cai, é de quem morre.

¹³⁵ LSC, p. 302.

Matando a própria imagem, mata-se a si mesmo, já que insensivelmente fora ela que em seu lugar se tornara viva e real. No entanto, durante a agonia, agarra um dos fragmentos do espelho dispersos no chão e percebe *que consegue contemplar-se de novo*. O corpo escapa-lhe, mas, à custa do corpo, reencontra a *efígie normal*, precisamente antes de morrer.¹³⁶

A alienação assim se revela como disjunção da ambivalência do ser, como a positivação da vida e a subtração da morte, que acabarão por revelar-se a afirmação de uma vida *residual*, de uma vida alienada de seu próprio fim:

A imagem especular representa aqui simbolicamente o sentido dos nossos atos, que formam em redor de nós um mundo *à nossa imagem*. A transparência da nossa relação ao mundo exprime-se bastante bem pela relação inalterável do indivíduo ao respectivo reflexo no espelho: a fidelidade de semelhante reflexo testifica, de certa maneira, a reciprocidade real entre o mundo e nós. Simbolicamente portanto, no caso de a imagem nos vir a faltar, é sinal de que o mundo se torna opaco e os nossos atos nos fogem — encontramos-nos então nós sem perspectiva sobre nós mesmos. Sem esta caução, deixa de haver identidade possível: torno-me outro em relação a mim próprio, estou *alienado*.¹³⁷

Essa disjunção fundamental entre vida e morte constitui o *arquétipo* de todas as relações sociais hodiernas, o arquétipo da exclusão estrutural do *outro* em nossa cultura. A alienação é sempre ao mesmo tempo a perda da alteridade e da identidade. É a afirmação da morte (não-simbólica) e do mesmo: *Desejar que só exista a vida é fazer que só exista morte*.¹³⁸

Para Baudrillard, o argumento do filme é claro. Sua linguagem fabular traduz o processo de alienação social concreta, que é a da economia política, fetichismo da mercadoria. O fantasma delirante de abolir a morte pela

¹³⁶ LSC, p. 303.

¹³⁷ LSC, p. 303.

¹³⁸ LSM, p. 237. Fica claro aqui que J.B. tem um conceito ambivalente de morte. Ele não o explicita, mas o texto traz latente essa diferença:

- a) a morte simbólica, que se permuta com a vida, como duplo desta e sua reversibilidade mesma;
- b) a morte como oposta à vida, como não-vida, disjunção introduzida pela modernidade e pela economia política. A discriminação acaba por resultar em equivalência, pois, como diz Baudrillard, a “verdadeira vida” está ausente. Uma cultura que pretende isolar a morte seria, por isso mesmo, uma “cultura de morte”. Trata-se, pois, de uma morte não-simbólica. O simulacro.

economia política, pela produção, equivale a instalá-la no âmago da própria vida.¹³⁹

Depois, que o Diabo possa meter no bolso esta imagem como um *objeto* constitui igualmente a ilustração fantástica do processo real de fetichismo da mercadoria: a partir do momento em que são produzidos, o nosso trabalho e os nossos atos caem fora de nós, fogem-nos, objetivam-se, vão literalmente dar à mão do Diabo. ... imagem ou sombra, é sempre a transparência da nossa relação a nós mesmos e ao mundo que se encontra partida; a vida, por conseqüência, perde o sentido.¹⁴⁰

O *outro* de nós mesmos, ou o *mesmo* alienado, objetivado, retorna sempre para vingar-se:

A alienação é mais profunda. À parte de nós mesmos que nos foge, não lhe escapamos. O objeto (a alma, a sombra, o produto do nosso trabalho transformados em objetos) *vinga-se*. Tudo aquilo de que somos desaposados permanece ligado a nós, mas de modo negativo, isto é, *assedia-nos*. A parte de nós, que foi vendida e esquecida, é ainda a nossa personalidade, ou melhor, é a sua caricatura, o seu fantasma e o seu *espectro* que nos persegue, nos prolonga e se vinga.¹⁴¹

Neste caso, a única saída é a morte, enquanto *reversão simbólica*. O estudante, ao entregar sua vida à morte, à despossessão de si mesmo, recupera-a, paradoxalmente. Com relação à alienação fetichista nas formas da economia política, não há transgressão possível senão a morte da própria estrutura social:

O Estudante de Praga, porém, desenvolve uma lógica *objetiva* da alienação com todo o rigor, mostrando que *não há outra saída além da morte*. Qualquer solução ideal de ultrapassamento da alienação vem cortada pela raiz. A alienação não pode ser ultrapassada: constitui a *própria estrutura do mercado com o diabo*. Revela-se como a autêntica estrutura da sociedade mercantil.¹⁴²

¹³⁹ Cf. LSM, p. 237.

¹⁴⁰ LSC, pp. 303-304.

¹⁴¹ LSC, p. 305.

¹⁴² LSC, p. 307.

5.6.2. O consumo: fim da transcendência e redundância do mito.

A generalização da lógica mercantil é o primeiro fato das sociedades de consumo. Mas isso não respeita apenas a uma gradação quantitativa; corresponde a uma mutação fundamental, já analisada:

Generalizou-se a lógica da mercadoria, que regula hoje não só os processos de trabalho e os produtos materiais, mas a cultura inteira, a sexualidade, as relações humanas e os próprios fantasmas e pulsões individuais. Tudo foi reassumido por esta lógica, não apenas no sentido de que todas as funções, todas as necessidades se encontram objetivadas e manipuladas em termos de lucro, mas ainda no sentido mais profundo de que tudo é *espetacularizado*, quer dizer, evocado, provocado, orquestrado em imagens, em signos, em modelos consumíveis.¹⁴³

Aqui já não se põe o problema da alienação nos termos tradicionais, de uma *alteridade do mesmo*. Pois a transcendência da imagem já não existe. Já não se pode pensar num desdobramento da identidade, numa autonomização do espelho, pois que o consumo é sempre em *processo de absorção de signos e de absorção pelos signos*. A identidade é desde sempre *reproduzida, modelizada, consumida*:

No processo generalizado de consumo, deixa de haver alma, sombra, duplo e imagem, no sentido especular. Lá não existe contradição do ser, nem problemática do ser e da aparência. Dá-se apenas a emissão e a recepção de signos, abolindo-se o ser individual no interior desta combinatória e deste cálculo de signos... O homem do consumo nunca se encontra perante as *próprias necessidades*, como também jamais se vê diante do produtor do seu trabalho; também nunca se defronta com a própria imagem: é *imaneente aos signos que ordena*. Acabou-se a transcendência, a finalidade, o objetivo: a característica de tal sociedade é a ausência de "reflexão" e de perspectiva sobre si própria.¹⁴⁴

O *ego consumans* já não se reflete mais; absorve-se e abole-se no código:

Na *ordem* moderna, deixou de haver espelho onde o homem se defronta com a própria imagem para o *melhor* ou para o *pior*; existe apenas a *vitrine* — lugar geométrico do consumo em que o indivíduo *não se reflete a si mesmo*, mas se

¹⁴³ LSC, p. 308

¹⁴⁴ LSC, pp. 308-309.

absorve na contemplação dos objetos/signos multiplicados, na ordem dos significantes do estatuto social ... *O sujeito do consumo é a ordem dos signos.*¹⁴⁵

O consumidor *joga* com sua identidade, exercendo sua personalização de termo para termo, de signo para signo:

O consumidor define-se pelo "jogo" de modelos e pela sua escolha, isto é, pela sua implicação combinatória em tal jogo. É neste sentido que o consumo é lúdico e que o *lúdico do consumo tomou progressivamente o lugar do trágico da identidade.*¹⁴⁶

A *contradição fatal* entre o ser e o duplo já não mais se coloca:

a demultiplicação lúdica da *pessoa num espectro* de signos e de objetos, de matizes e diferenças, que constitui o fundamento do processo de consumo e redefine totalmente o indivíduo, *não como substância alienada*, mas como diferença móvel, *processo* este que é novo e não analisável em termos de pessoa (admirável anfibia da linguagem do termo! Já não há *personne!*) e de alteridade da pessoa, não achou mito equivalente, que delineasse a Metafísica do Consumo; não criou nenhum mito equivalente ao do Duplo e da Alienação para a ordem de produção. *Semelhante ocorrência não é acidental.* Os mitos, como a faculdade de falar, de refletir e de transcrever, são solidários da transcendência — e desaparecem juntamente com ela.¹⁴⁷

Se o consumo não produz mitos, *é porque ele é o seu próprio mito.* Consumo do consumo. Sua única realidade objetiva é sua própria idéia, seu código, que *envolve* toda a vida cotidiana e social:

O Consumo constitui um mito. Isto é, *revela-se como palavra da sociedade contemporânea sobre si mesma*; é a maneira como a nossa sociedade se fala.

A nossa sociedade pensa-se e fala-se como *sociedade de consumo*. Pelo menos, na medida em que consome, consome-se enquanto *sociedade de consumo em idéia*. A publicidade é o hino triunfal desta idéia.¹⁴⁸

¹⁴⁵ LSC, pp. 309-310.

¹⁴⁶ LSC, p. 310.

¹⁴⁷ LSC, p. 311.

¹⁴⁸ LSC, pp. 311-312.

Conclusão

Todo o trabalho foi perpassado por um único grande tema: a desconstrução das relações simbólicas e sua substituição progressiva, a partir da modernidade e da economia política, por relações-simulacro, de cujo movimento o consumo é a coroação. Em outras palavras, buscou-se compreender o consumo como resultado de uma progressiva redução do simbólico ao seu simulacro.

A primeira seção procurou delinear este tema do ponto de vista de sua representação conceptual mais geral: a definição do simbólico em Baudrillard como troca, relação interpessoal, como o lugar por excelência da cultura, e a classificação das três ordens de simulacros num panorama histórico-cultural.

Em seguida, na segunda seção, empreendeu-se uma abordagem mais sistemática das formas da economia política, a partir do diálogo crítico que Baudrillard estabelece com Marx. Os pontos de transição para o tema do consumo podem assim apontar-se: a generalização da forma-mercadoria e de seu fetichismo, a crítica do valor-de-uso, além do surgimento da forma-objeto e do princípio de *funcionalidade* — *função-signo* — como negação da função e princípio de adequação a um sistema.

Este recorte pareceu-nos imprescindível, pela própria consideração por Baudrillard de que o consumo, enquanto cultura-simulacro, é engendrado pelo capital e constitui seu apogeu. Mas isso não significa, em nenhuma hipótese, uma perspectiva economicista ou materialista. A crítica do valor-de-uso e da forma-objeto, bem como toda a leitura da produção como simulacro, revelam que, para Baudrillard, a economia política é, antes de tudo, uma *forma invertida* da cultura e do simbólico, uma esquematização da vida social que precisa generalizar-se para sobreviver.

Assim, na terceira seção, coube-nos a tentativa de compreensão do consumo como estágio em que a redução do simbólico é conduzida ao paroxismo, bem como a sua simulação. Vale repetir os trechos que se seguem:

A perda de relação humana (espontânea, recíproca e simbólica) é o fato fundamental das nossas sociedades. É com base nele que se assiste à reinjeção sistemática de relação humana — sob a forma de signos — no circuito social e ao consumo dessa relação e desse calor humano significados.¹

Por toda a parte se divisa um desfraldamento de espontaneidade falsa (*truquéc*), de discurso personalizado, de afetividade e de relação pessoal orquestrada.²

Se isso denota, por um lado, a ausência de personalidade e do símbolo nas relações contemporâneas, por outro, o sistema vive e reproduz-se justamente dessa geração de sociabilidade-signo, dessa simulação operacional da reciprocidade ausente. O consumo configura-se como a exclusão estrutural e sistemática da alteridade efetiva na vida social.

Com a modernidade, para Baudrillard, entra-se na era da *produção do outro*. “Já não se trata mais de matá-lo, de seduzi-lo, de rivalizar com ele, de amá-lo ou odiá-lo — trata-se, em primeiro lugar, de produzi-lo”.³ Pois a alteridade é sempre da ordem do imaginário e da morte. E a disjunção da ambivalência do ser, essa positivação da vida e subtração da morte (pela produção, pelo progresso, pela informação, pela atualidade signica mass-mediática e modal, enfim, pelo simulacro), constitui o arquétipo de todas as relações sociais hodiernas, o arquétipo da exclusão estrutural do outro em nossa cultura. A alteridade verdadeira é vivida como um estágio de negação de si mesmo, de renúncia e entrega. Se o outro é todo outro, não há relação, senão pela violência. Se se é, no entanto, idêntico a si mesmo, é-se indivíduo. À vista disso, a troca simbólica é fundamental. O princípio de reversão e ambivalência institui, pela morte, a *continuidade da vida social*, em oposição à economia descontínua das existências individuais. A comunhão, o encontro interpessoal,

¹ LSC, p. 255.

² LSC, p. 257.

³ *Le crime parfait*, p. 151.

é sempre a inauguração de um estado de *perda de identidade* — a morte do indivíduo — e, ao mesmo tempo, de afirmação da *pessoa*, enquanto *indivíduo na relação*. Mas, dirá Baudrillard: “A verdade é que a alteridade vai faltando, e que é preciso absolutamente produzir o outro como diferença, em lugar de viver o outro como destino”.⁴

O movimento histórico atual, narrado por Baudrillard — e que se desenreda aos nossos olhos diariamente, sugere uma desexperiência progressiva de humanidade, um momento de confusão do homem com as coisas.

A impessoalidade absoluta das relações de consumo, contrastada com o imperativo dessa *personalização*, demarca a *anonimia* que caracteriza o reino dos signos. Se o *nome* — que Benjamin viu esvaziar-se pela *palavra*, ali entendida como signo multiplicado — designa o universal primeiro, a forma arquetípica do *símbolo* (o primeiro material de troca simbólica, a primeira demarcação da cultura), o modo precípua de afirmação da *identidade*, a *anonimia* do consumo representa o paroxismo da estrutura enquanto negação da identidade. A afirmação é pelo *vicariu*, pelo significante, pelas coisas. O objeto-signo atua como o *diábolos*, o oposto do símbolo. Pois se este é o que se interpõe para ajuntar aquele é o que separa, o que se interpõe para dividir. Mas isso, no consumo, surge como sistemática, como esquema funcional.

Entretanto, malgrado se considere a validade do argumento baudrillardiano, o consumo, embora se esforce sistematicamente para ocupar todos os espaços da vida — e em grande medida o faz, como se quis mostrar em todo este trabalho —, ainda não é a vida humana em geral. É a velha questão sobre a sorte do capitalismo que, como analisa Júlio F. Oliveira, “hoje como ontem, forceja para subsumir a si as mais diversas realidades, num sorvedouro insaciável e que imprime a tudo o caráter de mercadoria”.⁵ Mas como o mesmo autor conclui:

⁴ *Le crime parfait*, p. 159.

⁵ *A sorte do capitalismo em Ricardo e Marx*, p. 135.

como a economia capitalista não conseguiu absorver o todo do fluxo histórico, ou não logrou transfundir-se em vida humana em geral, é justo dizer, ao mesmo tempo, que nem todos os problemas têm nela causa única ou nela esgotam seu significado, como também não conseguirá ela, a todo tempo, isentar-se do juízo acerca de seu valor humano.⁶

Resta dizer com Baudrillard, e esperar que aí assista a resposta: os *heróis do consumo estão cansados*.

⁶ Op. cit., p. 135.

Bibliografia fundamental:

1. **ADORNO**, Theodor W., **HORKHEIMER**, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.
2. **AQUINO**, Thomae de. *Summa theologie*, Secunda secundae, quaestiones XCII (De superstitione) et XCIV (De idolatria), Milano: Edizioni Pauline, 1988, pp. 1475-1476; pp. 1478-1482.
3. **BARTHES**, Roland. *Elementos de semiologia*. Trad. de Izidoro Blikstein. Porto/São Paulo: Cultrix, 1985.
4. **BATAILLE**, Georges. *La part maudite* (precedé de *La notion de dépense*). Paris: Les Éditions de Minuit, 1967.
5. **BAUDRILLARD**, Jean. *Le système des objects*. Les Essais, Paris: Gallimard, 1968.
6. _____ . *La société de la consommation*. Ses mythes, ses structures. Paris: Denoël, 1970.
7. _____ . *Pour une Critique de l'Économie Politique du signe*. Paris: Gallimard, 1972.
8. _____ . *L'échange symbolique et la mort*. Paris: Sciences Humaines, Gallimard, 1976.
9. _____ . *Oblier Foucault*. Paris: Galilée, 1977.
10. _____ . *De la seduction*. Paris: Galilée, 1979.
11. _____ . *Simulacres et simulation*. Paris, Galilée: 1981.
12. _____ . *Le miroir de la production, ou l'illusion critique du matérialisme historique*, Paris: Galilée: 1975.
13. _____ . *Simulacres et simulation*. Paris: Galilée, 1981.
14. _____ . *Les Stratégies Fatales: le cristal se venge*. Paris: Grasset, 1983.
15. _____ . *Amerique*. Paris: Editions Grasset et Fasquelle, 1986.
16. _____ . *Cool memories*. Paris: Galilée, 1987.
17. **BAUDRILLARD**, Jean. *Cool memories II*. Paris: Galilée, 1990.
18. _____ . *La transparence du mal*. Paris: Galilée: 1990.
19. _____ . *Le crime parfait*. Paris: Galilée, 1994.

20. _____ . *The ecstasy of communication*. Trans. Sylvere Lotringer. Sacramento: Automedia, 1988.
21. _____ . *Baudrillard live: selected interviews*. London-New York: Routledge, 1993.
22. _____ . *O sistema dos objetos*. Trad. Zulmira R. Tavares. São Paulo: Perspectiva, 1973.
23. _____ . *A transparência do mal*. Ensaio sobre os fenômenos extremos. Campinas, SP: Papirus, 1990.
24. _____ . *À sombra das maiorias silenciosas: o fim do social e o surgimento das massas*. 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
25. _____ . *Para uma crítica da economia política do signo*. Trad. de Aníbal Alves. Lisboa-Rio de Janeiro: Edições 70-Elfos, 1995.
26. _____ . *As estratégias fatais*. Trad. de Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.
27. _____ . *A troca simbólica e a morte*. Trad. de Maria Steal Gonçalves e Adail U. Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
28. **BENJAMIN**, Walter. *Obras escolhidas*. Magia e técnica, arte e política. Trad. de Sérgio paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.
29. _____ . *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
30. **BEST**, Steven e **KELLNER**, Douglas. *Modernity, commodification, and the spectacle from Marx through Debord into the postmodern*. A chapter from the forthcoming book: *The Postmodern Adventure*. Mimeo, s.d.
31. **BRUMANA**, Fernando Giobellina. *Antropologia dos sentidos*. Introdução às idéias de Marcel Mauss. Trad. Júlio A. Simões. São Paulo: Brasiliense, 1983.
32. **CASTORIADIS**, Cornélius. Técnica. In: Id., *As encauzilhadas do labirinto*. Trad. de Carmen S. Guedes e Rosa M. Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, v. 1, pp. 235-263.
33. _____ . Valor, igualdade, justiça, política: de Marx a Aristóteles e de Aristóteles até nós. In: Id., *Ibid.*, pp. 264-335.
34. **CASTORIADIS**, Cornélius. A Época do conformismo generalizado. In: *As encauzilhadas do labirinto, III: o mundo fragmentado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p.13-26.

35. **ECO**, Humberto. *Semiótica e filosofia da linguagem*. Trad. M. Fabris e J. L. Fiorin. São Paulo: Ática, 1991.
36. **FREUD**, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1974.
37. **GANE**, Mike. *Baudrillard: critical and fatal theory*. London-New York: Routledge, 1993.
38. **HARVEY**, David. *The condition of postmodernity*. An enquiry into the origins of cultural change. Cambridge & Oxford: Blackwell, 1990.
39. _____. *A condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da Mudança Cultural*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
40. **HELLER**, Agnes. *Teoría de las necesidades en Marx*. 2. ed. Barcelona: ediciones península, 1986.
41. **HOLLIS**, Martin e **NELL**, Edward J. *O homem econômico racional: uma crítica filosófica da economia neoclássica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.
42. **KELLNER**, Douglas (org.). *Baudrillard: a critical reader*. Cambridge-Oxford: Blackwell, 1994.
43. **LEFEBVRE**, Henri. *Everyday life in modern world*. London: Allen Lane, 1971.
44. **LEVIN**, Charles. *Baudrillard: A study in cultural metaphysics*. Harvester Wheatsheaf, 1992.
45. **LIPOVETSKY**, Gilles. *L'ère du vide*. Essais sur l'individualisme contemporain. Paris: Gallimard, 1993.
46. **MARCUSE**, Herbert. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.
47. _____. *Cultura e Sociedade*. Trad. W. L. Maar et al. São Paulo: Paz e Terra, 1998.
48. **MARX**, Karl. *Formações econômicas pré-capitalistas (Formen)*. Trad. de João Maia. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.
49. _____. Para a crítica da economia política. In: *Para a crítica da economia política e outros textos escolhidos*. Trad. de Edgard Malagodi. São Paulo: Abril Cultural, 1982 (Os Economistas), pp. 3-132. (Original alemão: MARX WERKE, Wissenschaftliche Buchgesellschaft – Darmstadt, *Ökonomische Schriften III – Dritter Band*, 1975)
50. **MARX**, Karl. *O Capital*. Crítica da economia política. 2^ª ed. Coordenação e revisão de Paul Singer. Trad. de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1983/1985,

- Coleção: Os Economistas, Volume I, tomo 1 e Volume 3, tomo 2. (MARX WERKE, *Ökonomische Schriften I – Ester Band*, 1975)
51. _____. *El capital*, libro 1-Cap. VI (inédito). Trad. de Pedro Scaron. México: Siglo XXI Editores, 1985.
 52. _____. *Capítulo VI inédito de O Capital: Resultados do processo de produção imediata*. São Paulo: Moraes, 1985.
 53. _____. *Manuscritos; economia e filosofia*. Trad. de Francisco R. Llorente. Madrid: Alianza, 1985. (MARX WERKE, *Frühe Schriften I*, 1975)
 54. _____. La forma del valor. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Obras fundamentales*. Vol. 2. Escritos econômicos menores. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 383-402.
 55. _____. *Elementos fundamentales para la crítica de economía política; borrador 1857-1858*. Trad. de Pedro Scaron. México: Siglo XXI Editores, 1985, vol. 2, pp. 104-107; pp. 216-230.
 56. MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã (I - Feurbach)*. Trad. de L. C. de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
 57. _____. *Manifesto do partido comunista*. Trad. de Marco A. Nogueira e Leandro Konder. Petrópolis: Vozes, 1988. (MARX WERKE, *Frühe Schriften II*, 1975)
 58. MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Trad. de Mauro W. B. de Almeida. São Paulo: EDUSP, 1974, v. II.
 59. MELO, Hygina Bruzzi de. *A Cultura do Simulacro: Filosofia e modernidade em Jean Baudrillard*. São Paulo: Edições Loyola, 1988.
 60. _____. A dissolução do político: morte e vida do espaço público, In: *Revista Síntese Nova Fase* 49 (1990): 29-54.
 61. MOLES, Abraham A. et al. *Semiologia dos objetos*. Petrópolis: Vozes, 1972.
 62. MORAIS, Regis de. *Estudos de filosofia da cultura*. São Paulo: Loyola, 1992.
 63. NAPOLEONI, Cláudio. *Lições sobre o capítulo VI (inédito) de Marx*. Trad. de Carlos N. Coutinho. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1981.
 64. OLIVEIRA, Júlio Ferreira. Formação e significado do dinheiro em Marx. In: *Cadernos de economia*. v.1, n. 1, dez/1989.

65. _____. Ética e vida humana: uma relação necessária. In: *Cadernos de ciências sociais*, v. 4., n. 5., pp. 71-78., dez./1994.
66. _____. *A sorte do capitalismo em Ricardo e Marx*. Tese de Mestrado. CEDEPLAR - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1996, p. 135.
67. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.
68. _____. *Ética e racionalidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1993.
69. _____. *Ética e economia*. São Paulo: Ática, 1995.
70. _____. *A Filosofia na crise da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1989.
71. PAULA, João Antônio de. e PIMENTEL, Fernando Damata. *A crise do nosso tempo: ensaios de economia política*. Belo Horizonte: UFMG/CEDEPLAR, 1989.
72. RIESMAN, David. *The lonely crowd. A study of the changing American character*. New Haven and London: Yale University Press, 1989.
73. ROJEK, Chris. *Forget Baudrillard?* London-New York, Routledge, 1993.
74. ROSDOLSKY, Roman. *Génesis y estructura de El capital de Marx: estudios sobre los Grundrisse*. 6ª ed. Delegación Coyoacán: Siglo Veintiuno Editores, 1989, parte I, cap. 3: Karl Marx y el problema del valor de uso en la economía política, p.101-125.
75. RUBIN, Isaak Illich. *A teoria marxista do valor*. Trad. de J. B. Amaral Filho. São Paulo: Brasiliense, 1980.
76. SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de lingüística geral*. São Paulo: Editora Cultrix, 1969.
77. TAVARES, Maria da Conceição. *O movimento geral do capital. Um contraponto à visão da auto-regulação da produção capitalista*. In: KONDER, Leandro et. al. (org.). *Por que Marx?* Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983, pp. 233-256.
78. VAZ, Henrique C. de Lima. *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*. *Nova Escrita Ensaio*, nº 11/12. pp.147-160, 1983.
79. VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1988.
80. _____. *Escritos de Filosofia III. Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.
81. _____. *Além da modernidade*. *Síntese Nova Fase*, v.18, nº53, pp.241-254, abr.-jun.,1991.
82. _____. *Antropologia filosófica I e II*. São Paulo, Loyola, 1991-1992.

83. _____. Ética e razão moderna. *Síntese Nova Fase*. v. 22, n° 68, pp. 53-85. jan.-mar., 1995.
84. **VEBLEN**, Thorstein. *The theory of the leisure class. an economic study of institutions*. London: George Allen & Unwin, 1925.
85. _____. *A Teoria da classe ociosa: um estudo econômico das instituições*. 2. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987, Coleção: Os Economistas.
86. **WEBER**, Max. *História geral da economia*. Trad. de Calógeras A. Pajuaba. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1968.
87. _____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. de M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi. São Paulo: Pioneira, 1987.
88. **WEIL**, Eric. *Filosofia política*. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1990.
89. **ZAIDAN FILHO**, Michel. *A crise da razão histórica*. Campinas, Papyrus, 1989.

Bibliografia complementar:

1. **ABRANCHES**, Sérgio Henrique. Nem cidadãos nem seres livres: o dilema político do indivíduo na ordem liberal democrática, In: *Revista Dados*. Rio de Janeiro, v.28, 1º, p.5-25.
2. **ARRIGHI**, Giovanni. *O longo século XX*. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro - São Paulo: Contraponto - UNESP, 1996.
3. **BEST**, Steven. *The politics of historical vision*. Marx, Foucault, Habermas. New York-London: Guilford, 1995.
4. **CASTORIADIS**, Cornélius. *A instituição imaginária da sociedade*. Trad de Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
5. _____. *A criação histórica e a instituição da sociedade*, In: *A criação histórica*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1992, p.83-108.
6. **CONNOR**, Steven. *Cultura pós-moderna*. Introdução às teorias do contemporâneo. Trad. A. U Sobral e M. S. Gonçalves. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 1993.
7. **DUARTE**, Rodrigo A. de Paiva. *Marx e a natureza em O Capital*. São Paulo: Loyola, 1986.
8. **ECO**, Humberto. *Tratado geral de semiótica*. São Paulo: Perspectiva, 1980.

9. **FIORI**, José Luís. Ética e política: uma nota apressada. In: *Síntese nova fase*, n. 48, v. XVII, pp. 63-72, Jan.-Mar./1990.
10. **GALBRAITH**, Jonh Kenneth. *The Affluent Societ*. London: Hamish Hamilton, 1969.
11. **GIDDENS**, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1991.
12. **GIRARD**, Marc. *Os símbolos na Bíblia*. Ensaio de teologia bíblica enraizada na experiência humana universal. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1997.
13. **GODELIER**, Maurice. *Lo ideal y lo material*. Trad. de A. J. Desmont. Madrid: Taurus, 1989.
14. **HOLLIS**, Martin e **NELL**, Edward J. *O homem econômico racional: uma crítica filosófica da economia neoclássica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.
15. **HUNT**, E.K. *História do pensamento econômico: uma perspectiva crítica*. Trad. de José R. B. Azevedo. 5ª ed. Rio de Janeiro: Campus, 1987.
16. **LORENZON**, Alino. Ética e comunidade — A ideologia do individualismo. In: *Síntese nova fase*. v. XVII, n. 45, pp. 35-48, Jan.-Abr./1989.
17. **MACINTYRE**, Alasdair. *After Virtue. A study in moral theory*. London: Duckworth, 1981
18. **MARITAIN**, Jacques. *On the philosophy of history*. New York: Charles Scribner's Sons, 1957.
19. **MEEK**, Ronald L. *Economia e ideologia; o desenvolvimento do pensamento econômico*. trad. de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.
20. **MOLES**, Abraham A. et al. *Semiologia dos objetos*. Petrópolis: Vozes, 1972.
21. **PERINE**, Marcelo. A modernidade e sua crise, In: *Revista Síntese Nova Fase* v.19 n.57 (1992): 161-178.
22. **PRZEWORSKI**, Adam. Marxismo e escolha racional, In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n.6, vol.3, fev/1988, pp.5-25.
23. **ROUANET**, Sérgio Paulo. *Mal-estar na modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
24. _____. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
25. _____. Dilemas da moral iluminista, In: **NOVAES**, Adauto (org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura, 1992, p. 149-162.

26. **SANTOS**, Wanderley Guilherme dos. Poder, propriedade e ética. In: *Síntese nova fase*, n. 48, v. XVII, pp. 59-62, Jan.-Mar./1990.
27. **SPAEMANN**, Robert. *Felicidade e benevolência*. Ensaio sobre ética. Trad. de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 1996.
28. **TODOROV**, Tzvetan. *Teorias do símbolo*. Lisboa: Edições 70.
29. **WEBER**, Max. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Trad. de José Medina Echavarría et. al. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1984.

INTRODUÇÃO	10
1. O modo simbólico e a gênese do consumo na era dos simulacros	16
I. Do <i>simbólico</i> como pressuposto da crítica baudrillardiana	17
1.1. Preliminares semântico-conceptuais	17
1.2. A redução semiológica	24
II. As três ordens de simulacros desde a Renascença até a sociedade de consumo	30
2.1. A contrafação: esquema clássico — simulacro naturalista	30
2.2. A produção ou o simulacro industrial — a economia política	36
2.2.1. O autômato e o robô	36
2.2.2. Alienação e ideologia: a economia política como simulacro industrial	40
2.2.3. A natureza objetivada como força produtiva	54
2.2.4. Em torno ao conceito de trabalho em Marx — a crítica de Baudrillard	57
2.3. O consumo: hiper-realidade e simulacro de simulação	63
2. A forma-mercadoria e a constituição da economia política do signo	70
III. Forma-mercadoria e fetichismo: as bases histórico-conceptuais do <i>consumo</i>	71
3.1. Introdução: as quatro lógicas da relação ao objeto	71
3.2. Forma-mercadoria e sociabilidade mercantil: valor e fetichismo	72
3.2.1. Forma-valor e trabalho abstrato: a troca mercantil	72
3.2.2. O trabalho concreto	78
3.2.3. O fetichismo da mercadoria	82
3.2.4. A autonomização da expressão de valor e o dinheiro (o fetichismo do dinheiro)	86
3.2.5. O fetichismo do capital e o capital como o contexto da mercantilização	91
3.3. O fetichismo do valor-de-uso	98
3.3.1. O valor de uso como conteúdo universal da riqueza	98
3.3.2. Excedente e antiprodução: a gênese ideológica das necessidades	104

IV. Forma-objeto e forma-signo: a gênese do consumo no sistema dos objetos	108
4.1. O funcionalismo do <i>design</i> : a forma-objeto	108
4.2. O sistema funcional: a cena dos objetos no ambiente contemporâneo	112
4.2.1. A ruptura com o ambiente tradicional	112
4.2.2. O interior modelo: as estruturas de arranjo e ambiência	114
4.3. O discurso subjetivo ou o sistema desdobrado	122
4.3.1. Os objetos excêntricos ou marginais	122
4.3.2. A coleção: o sistema marginal	123
4.4. Do sistema dos objetos à sociedade de consumo	126
3. O esquema ideopraxeológico do consumo	127
V. O esquema ideopraxeológico do consumo	128
5.1. A terceira fase da economia política	128
5.2. O esquema ideopraxeológico do consumo	133
5.2.1. <i>Caracterização geral da sociedade de consumo</i>	133
5.2.2. <i>Para uma definição semiológico-hermenêutica do consumo</i>	139
5.2.3. O <i>gadget</i> , o <i>kitsch</i> e a <i>pop-art</i> : a verdade do objeto de consumo	141
5.3. A atualidade dos signos da moda — a cultura invertida	143
5.4. <i>O consumo espetacular dos mass-media</i>	152
5.4.1. A tautologia dos significantes: linguagem consumida	152
5.4.2. A palavra sem resposta e a elisão do sentido nos <i>media</i>	156
5.5. A solicitude ou a afetividade encenada	160
5.6. O consumo como a forma da alienação contemporânea	162
5.6.1. O Estudante de Praga: a exclusão da morte pela economia política	162
5.6.2. O consumo: fim da transcendência e redundância do mito	165
CONCLUSÃO	167
BIBLIOGRAFIA	171
ÍNDICE	179