



v13n26  
Julho-Dezembro de 2016  
ISSN: 1984-9206

## APARÊNCIA E APARIÇÃO NO CERNE DO ESPECTÁCULO [APPEARANCE AND APPARITION AT THE HEART OF THE SPECTACLE]

**Fabiano José Araújo dos Santos**

Mestre em Filosofia pela UECE, Brasil. Professor do Departamento de Economia da Universidade Regional do Cariri (URCA), Brasil.

E-mail: [fsantos.email@gmail.com](mailto:fsantos.email@gmail.com)

### RESUMO

Neste artigo pretendo uma básica exposição dos conceitos hegelianos de aparência (*Schein*) e aparição ou fenômeno (*Erscheinung*), que Marx, em sua crítica da sociedade burguesa, ao ressignificá-los sob sua perspectiva materialista dialética, tomando-os do método hegeliano, faz uso para explicar o processo de troca capitalista, este onde, segundo ele, se observa uma inversão entre “homens” e “coisas” e que é expressão geral dessa força histórica e socialmente constituída a partir da ação prática “inconsciente” dos indivíduos – o capital –, que, por seu modo de constituição, se lhes apresenta como positividade de características tirânicas em suas variadas manifestações. Interessa-nos aqui compreender tais categorias em sua mencionada apropriação por Marx, pois é a elas que Guy Debord faz referência direta em sua crítica da sociedade capitalista de um século posterior ao lançamento de *O capital* (o que ele chamou de *A sociedade do espetáculo* em uma obra homônima), quando faz referência ao capitalismo superdesenvolvido, o espetáculo, como momento histórico em que o capital alcançou tal grau de acumulação que se tornou imagem.

### ABSTRACT

In this article I propose a basic exposition of the Hegelian concepts of appearance (*Schein*) and apparition or phenomenon (*Erscheinung*) that Marx, in his critique of bourgeois society, offering new significance under his dialectical materialist perspective, takes from the Hegelian method in order to explain the process of capitalist exchange, this where, according to him, we see a reversal between “men” and “things” and that is the general expression of this historically and socially constituted force, create from the “unconscious” practical action of individuals - the capital - which, by its constitution, presents itself to them as a tyrannical positiveness in its various manifestations. What interests us here is to understand such categories in its mentioned appropriation by Marx, because it is to them that Guy Debord makes direct reference in his critique of capitalist society of exactly one century after the launch of *The capital's* book one (which he called the *society of the spectacle* in an homonymous work), when referring to the overdeveloped capitalism, the spectacle, as a historic moment where the capital has reached such a degree of accumulation that has become image.

### PALAVRAS-CHAVE

Aparência; Aparição; Imagem; Capital

### KEYWORDS

Appearance; Apparition; Image; Capital

A apropriação que Marx faz do pensamento de Hegel pode ainda surpreender àqueles que com alguma leitura do autor de *O capital* resolvam se aprofundar no estudo da obra do grande pensador do *Absoluto*. Isso porque, ao contrário do que acreditam alguns, o aspecto filosófico da obra de Marx não se resume a seus primeiros escritos, tendo este sido posteriormente ignorado à medida em que ele se aprofundava em seus estudos de economia política. Prova maior disso é o próprio *Capital* como crítica sistemática da sociedade que Hegel em seu tempo tratou de glorificar a partir da apresentação madura de um método de análise que tem suas raízes na crítica do método hegeliano. De fato, em sua magna obra, Marx busca demonstrar o percurso desenvolvido pelo valor, corporificado como mercadoria(s), em sua apropriação do mundo referenciado na maneira a qual Hegel apresenta o autodesenvolvimento do Espírito em direção ao total conhecimento de si. Desse modo, seu método de exposição também parte da categoria mais indeterminada à mais determinada – aqui, avançando da mercadoria ao capital –, e faz uso inclusive das importantes categorias de aparência e aparição apresentadas por Hegel, mas, no entanto, situando-as em perspectiva materialista, entre as esferas da produção e da circulação.

Há de se frisar como esse esforço de compreensão teórica se mostra proveitoso ao servir, inclusive, de chave para uma melhor compreensão da crítica de Guy Debord ao capitalismo superdesenvolvido da segunda metade do século XX, chamado por ele de *sociedade do espetáculo* e analisado em uma obra homônima ainda indevidamente apreciada pela tradição crítica da sociabilidade mercantil, lançada exatos cem anos após a publicação do livro I de *O capital*. É exatamente este ponto de chegada que nos interessa, não sendo possível, no entanto, chegarmos a ele sem passar pela análise da evolução das referidas categorias.

Ainda no que diz respeito à *SdE* de Debord, chega a ser curioso como a maioria dos poucos autores que tem produzido trabalhos sobre sua obra erroneamente tem tomado sua análise por vezes hermética, mas seu ataque sempre explícito à totalidade do capital em sua fase contemporânea, superdesenvolvida, como uma crítica ao aspecto mais superficial da sociedade capitalista de nosso tempo – o superdesenvolvimento dos *mass media* –, desconsiderando os objetivos de uma obra de tal natureza produzida fora do âmbito acadêmico. De fato, apesar da densidade da *SdE*, uma leitura minimamente atenta deixa isso claro ainda no primeiro capítulo já na tese 4 na famosa afirmação de que “o espetáculo não é um conjunto de imagens, é uma relação social entre pessoas mediada por *imagens*”, não podendo, portanto, “ser compreendido como abuso do mundo da

visão ou produto de técnicas de difusão massiva de imagens” (Sde, § 5); antes e mais importante que isso, o espetáculo é uma *Weltanschauung* materialmente traduzida. Preferindo-se, no entanto, o uso mutilado da citação, não é surpresa que esse erro fundamental tenha sido a via de acesso da *SdE* no espaço das discussões acadêmicas brasileiras em tempos recentes.

## I – A Ciência do Pensamento Puro

A história das ideias nos mostra que é com Hegel que a filosofia especulativa atinge seu ápice, desembaraçando-se de problemas que até então pareciam insolúveis. Ao trazer à luz o seu método, um dos principais desafios a superar era o da ultrapassagem do limite imposto ao pensamento filosófico imediatamente anterior, que, com Kant, asseverava a impossibilidade de verdade do ato de conhecer por meio do pensamento a realidade exterior. Para o idealismo transcendental, essa noção de limite exigiria do pensamento uma constante necessidade do objeto (este mesmo que ele se propõe conhecer) para adquirir forma, não possuindo o conhecimento, portanto, autonomia fora desta relação. Em outras palavras, só seria dado como possível ao pensamento conhecer aquilo que no objeto ele pudesse apreender como que o envolvendo, mostrando-se, contudo, incapaz de conhecê-lo em sua verdade interior, sua essência, o que Kant chamou de *a coisa em si*. O avanço proposto por Hegel é ver essa impossibilidade não como uma constatação de impotência, mas, ao contrário, como um verdadeiro rebaixamento da importância conferida pela tradição ao pensamento. Para ele, portanto, o problema deste idealismo “vulgar” seria o de estar alicerçado na razão subjetiva, reduzindo ao nível da mera opinião<sup>1</sup> o que antes haveria de caracterizar a própria necessidade da filosofia como ciência última: a apresentação da verdade.

Para explicar essa alegada depreciação sofrida pela filosofia, Hegel se vale da metafísica clássica, exaltando a partir dela o agudo poder de compreensão creditado à cultura helênica. Ele lembra que a metafísica grega ao tomar o pensamento e suas determinações em relação aos objetos exteriores não os considerava como alheios a eles, mas, ao contrário, entendia que o próprio pensamento é que continha a essência dos mesmos. Isso implicaria no fato de que a verdade das coisas em sua imediatidade não poderia ser alcançada sem que antes estas mesmas houvessem sido elevadas ao nível do pensamento mesmo. Com isso, contrário a Kant, que considera que a metafísica já havia sido plenamente realizada com Aristóteles, o projeto de Hegel é a própria revitalização da “ciência primeira”, dando a ela nova consideração.

1 Hegel, G. W. F., A ciência da lógica [excertos], 2011, p. 24.



Se a lógica tomada como um conjunto de determinações isoladas e sem relação entre si não passa de um apanhado de formas sem vida, sem “a presença do espírito”, no sistema hegeliano esse “esqueleto” é vivificado por um novo método – do qual a consideração da totalidade e assunção da unidade entre sujeito e objeto são pontos fundamentais – para com isso atingir o status de “ciência pura”. Ora, essa nova virada epistemológica coloca a lógica mesma como o cerne do sistema de Hegel, podendo ela, deste modo, ser explorada em suas máximas possibilidades e alçando o entendimento para além dos limites do idealismo transcendental.

Como ele nos explica:

A razão lógica mesma, porém, é o substancial ou o real, que mantém unidas todas as determinações abstratas e é sua unidade consistente, absolutamente concreta. Não é preciso, portanto, continuar procurando por aquilo que se costuma chamar de matéria; não é culpa do objeto da lógica se ela deve ser desprovida de conteúdo [*gehaltlos*], e sim da maneira como o mesmo é apreendido.<sup>2</sup>

Essa questão metodológica é, portanto, o que explica a empreitada de Hegel para mostrar como a consciência sai de seu caráter mais imediato para alcançar níveis cada vez mais complexos de compreensão do real. Primeiramente, na *Fenomenologia do espírito*, ele parte da oposição mais imediata entre a consciência e o objeto para explicar que o percurso de um a outro até o estágio de verdade não pode prescindir do que ele chama de “conflito necessário” entre ambos. Seria somente a partir da superação desse choque que se poderia avançar até o que ele chama de *saber absoluto*, que, por sua vez, ele define como o momento em que “se dissolveu perfeitamente a separação entre o *objeto* e a *certeza de si mesmo* e se tornaram idênticas a verdade dessa certeza bem como a certeza da verdade”.<sup>3</sup> Ou seja, para Hegel, no conflito entre a consciência e o objeto, anteriormente entendido como problemático, é que estaria então a possibilidade de superação de tal dualidade, pela elevação desta consciência além dos limites impostos, coisa que o idealismo transcendental havia pensado impossível, optando por se refugiar na existência sensível e sua correspondente certeza limitada.

A superação dessa dualidade, que teria como consequência o conhecimento da verdade, se apoiaria, assim, no entendimento de que no próprio pensamento é que encontramos o centro do problema, e é essa conclusão que permite a Hegel reivindicar para si a herança da tradição que coloca o pensamento como o *princípio* ou a *essência* do mundo – tradição que tem seu início com Anaxágoras, a quem

2 Ibidem, p. 27.

3 Ibidem, p. 28-29.



ele faz referência como o fundador de uma “visão intelectual do universo”.

Sobre esse ordenamento racional do mundo, Hegel afirma que:

Pensar é uma expressão que aplica a determinação nela contida preferencialmente à consciência. Mas na medida em que é dito que o entendimento, que a razão estão no mundo objetivo, que o espírito e a natureza possuem leis universais, segundo as quais se fazem sua vida e modificações, então é admitido que as determinações do pensamento igualmente têm um valor e uma existência objetivos.<sup>4</sup>

Portanto, para a lógica hegeliana, pensamento e objeto não podem existir separados. A separação se resolve no momento em que os entendemos como formas pertencentes à própria lógica, abrindo com isso a possibilidade para que o conceito possa se afirmar acima dessas categorias – o que nos leva ao campo do pensamento puro; das essências que constituem o conteúdo da lógica. Desse modo, a separação que antes parecia irresoluta entre razão subjetiva e o objeto em si é agora compreendida como algo que é posto pelo lógico, permitindo compreender que o existir em desacordo das duas esferas não é outra coisa que a própria exteriorização das determinações que ele, o conceito, o “movimento do saber”<sup>5</sup>, já possuía em si.

Podemos então, a partir daí, apresentar o conceito em sua totalidade, o “conceito inteiro”, que é o objeto da *Ciência da Lógica*.<sup>6</sup> Este por sua vez, pode ser pensado em dois momentos: o primeiro que o considera como “conceito *em si*”, ou seja, que diz respeito à realidade imediata do ser; e o segundo, que é o que nos interessa para os propósitos desse trabalho, que o entende como conceito propriamente, “conceito *como conceito*”, ou seja, conceito pensado como forma pura que pressupõe seu conteúdo lógico como momento de desenvolvimento, realizando a perfeita identidade entre pensamento e Ser.

O *conceito como conceito* tem como formas lógicas a ele associadas a lógica subjetiva e a lógica objetiva, e é exatamente na passagem de uma à outra onde se situam as categorias de *aparência* e *aparição*. Por sua vez, a compreensão dessa passagem exige uma pequena exposição da categoria mediadora do sistema, a categoria da essência. É dela da qual tratamos no item seguinte.

4 Ibidem, p. 30.

5 Hegel, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, 1992, p. 119.

6 Ainda que se faça a distinção entre a *Fenomenologia do Espírito* e a *Ciência da Lógica*, deve-se levar em consideração a perfeita relação entre as duas, inclusive para os próprios propósitos deste trabalho. De fato, na *Fenomenologia* o amadurecimento da consciência em direção ao saber absoluto não é o da consciência individual e, sendo esta a consciência histórica, é isto que permite paralelamente a descrição também do movimento do espírito na história. Por outro lado, *A Ciência da lógica*, enquanto “esqueleto” do método, é apenas o mesmo movimento apresentado em sua abstração própria ao pensamento puro.



## II – Aparência e Aparição: categorias lógicas

A “Doutrina da essência”, livro segundo da *Ciência da Lógica*, obra em que Hegel explora categorias do pensamento puro, é onde se encontra a exposição de como é feita a mediação no pensamento puro entre o *ser*, categoria primeira e mais indeterminada deste, e a *efetividade*. Podemos afirmar que aqui encontramos o que nesta obra há de mais fundamental, com a negatividade imanente sendo exposta em seu papel determinante na própria coesão organizativa do sistema, permitindo ao pensador do Absoluto avançar, por exemplo, em relação a Spinoza, que não considerava a questão da mediação um elemento importante da exposição de seu sistema. Nas palavras do próprio Hegel, a importância da Doutrina da essência fica clara na afirmação de que “a verdade do ser é a essência”.<sup>7</sup>

Outro ponto importante é o movimento dialético realizado a partir daí, com Hegel explicando que uma verdadeira compreensão sobre o ser não poder ser alcançada senão pela superação do mesmo, sua verdade aparecendo somente a partir de uma inter-relação entre esse ser e sua essência, relação que como resultado oferece algo qualitativamente diferente.

A verdade daí proveniente, por sua vez, não se encontra limitada à existência múltipla nem tampouco se restringe ao pensamento dela desligada, e só pode aparecer, portanto, em consideração à *totalidade* da relação. É assim que surge a *efetividade* como consequência do percurso desse saber que se interioriza no trajeto do ser à sua essência.

O que de fato nos interessa aqui é propriamente o método de exposição de Hegel acerca dessa relação, tendo em vista que é nele precisamente onde encontramos as categorias de *aparência* e *aparição*. Passemos a ele, então.

Segundo Hegel, os momentos da essência nessa ligação são os seguintes:

A essência *aparece* [*scheint*] primeiramente em si mesma ou é *reflexão*; em segundo lugar ela *aparece* [*erscheint*]; em terceiro lugar ela se *manifesta*. Ela põe em seu movimento nas seguintes determinações: como essência *simples*, existente em si em suas determinações no interior de si; como saindo na existência [*Dasein*] ou segundo sua *existência* [*Existenz*] e *fenômeno* [*Erscheinung*]; como essência que é uma com seu fenômeno, como *efetividade* [*Wirklichkeit*].<sup>8</sup>

114 Para Hegel, o ser é primeiramente simples imediatidade. Enquanto tal, ele se coloca também como pura indeterminação, o que implica no fato do *ser puro*

7 Hegel, G. W. F. *Ciência da Lógica* [excertos], 2011, p. 103.

8 Ibidem, p. 106.

se configurar também como *puro nada*,<sup>9</sup> sendo indiferente que um seja o outro porque em sua imediatidade e completa ausência de determinação a relação de ambos é de perfeita igualdade. Mas é preciso, contudo, que esse momento de absoluta indeterminação possa ser superado, e é desse modo que Hegel concebe a verdade do ser como resultado da superação dessa correspondência, o que ele faz precisamente apresentando a categoria do *dever*.

O *dever*, por sua vez, não pode suceder de algo exterior ao ser, mas apenas por meio dele mesmo, o que nos leva à consideração de um elemento que lhe permita colocar em movimento essa superação; *dever*, portanto. Esse elemento é sua própria essência, e fica evidente então a categoria particular da essência como negação absoluta do ser, trazendo à luz, por meio de seu movimento de superação, as determinações que, todavia, já são, como já mencionado anteriormente, desde sempre inerentes ao próprio ser.

Na primeira superação da imediatidade – ou seja, por meio da negação – o ser põe diante de si outro que é dele diferente. Mas se o ser ao entrar em movimento de relação uma com sua essência coloca um *outro* diante de si, este logicamente não pode ser outra coisa além de seu contrário, sendo, de fato, não mais que um “inessencial”. Enquanto tal, ele, portanto, pode e deve ser superado na relação com o ser também por meio da negação absoluta, e é precisamente dessa forma que essa superação o revela como inessência; isto é, como *aparência*.

O ser da *aparência* é, portanto, o negativo posto como negativo. Ele, nas palavras de Hegel, é “todo o resto que ainda sobrou da esfera do ser” nessa relação de conflito.

Dito de outro modo, ainda que desde o início do movimento o ser outro da essência já esteja superado enquanto inessencial, ele, de fato, parece se opor a ela. Mas uma vez que não possui um ser (pois, como já dito, se trata do inessencial), este outro só pode ser um momento de não existência (inessência); ele só existe, portanto, devido à imediatidade, que é aqui imediatidade refletida (*aparência*). Ou seja, a *aparência*, que é ‘não existencial’, só tem razão de ser em uma relação, e nessa relação constitui o elemento negativo, isto é, o que é enquanto tal apenas em negação a outro.

Hegel conclui daí que “a *aparência* é a essência mesma na determinidade do ser”<sup>10</sup>, afirmando, a seguir, que “aquilo pelo qual a essência tem uma *aparência* se deve ao fato de ser *determinada* em si e, desse modo, ser distinta de sua unidade absoluta”<sup>11</sup>.

\_\_\_\_ Por outro lado, superada a imediatidade, o ser que efetua o movimento até

9 Ibidem, p. 72.

10 Ibidem, p. 117.

11 Idem.



sua essência realiza agora o segundo momento dessa mesma essência e a coloca como fenômeno, como *aparição*<sup>12</sup>. Contrariamente à aparência – entendida como um “não ser”, uma “inverdade” do mesmo, tendo em vista que seja de fato uma não existência –, a aparição é o preciso resultado do jogo de forças da relação da atividade negativa da essência sobre o ser, o que, por sua vez, configura como momento seguinte a *efetividade*, onde essência e aparição se encontram em perfeita conformidade, isto é, em completa e harmônica unidade um com o outro.

Essa relação negativa da essência com ela mesma, de indiferença diante de si por sua própria natureza é a própria *dialética*, a categoria essencial do pensamento hegeliano.

Entendido isso, vejamos agora como Marx coloca esses conceitos sob a perspectiva materialista histórica.

### III – Aparência e Aparição do Capital

O movimento que o ser promove em direção à sua essência, movimento que coloca como outro extremo a aparência e entre estas duas categorias, aparência e essência, a aparição como resultado lógico, será retomado sob novas bases por Marx em momentos importantes da exposição de *O Capital*. Ali, ocupando o espaço conferido à essência no método de exposição hegeliano temos a esfera da produção, enquanto que à aparência corresponde a esfera da circulação. De outro lado, como resultado “lógico” das duas, temos o próprio capital como aparição. Vejamos a seguir de que maneira essas categorias se relacionam para tal.

Segundo Marx, a tendência do dinheiro na sociedade mercantil – dada a característica de satisfação indireta de necessidades desta, por meio do mercado – é seguir o fluxo que transforma valor em mais valor ( $D - M - D'$ ). Isso implica, quando analisamos mais detalhadamente a questão, no seguinte: primeiramente, quando pensamos o problema do ponto de vista da satisfação das necessidades do produtor, a equação adquire a configuração  $M - D - M$ ; ou seja, aquele que produz, precisa vender o produto de seu trabalho como mercadoria que não tem para ele valor de uso para adquirir aquela(s) que sirva(m) à(s) sua(s) necessidade(s). O que ocorre a partir daí é que durante esse processo o caráter bilateral das mercadorias – isto é, de ser ao mesmo tempo valor de uso e valor – acaba por ficar oculto pelo curso do dinheiro e “a natureza da própria circulação



12 O termo *aparição* é na verdade mais comumente traduzido por *fenômeno*, mas aqui, no entanto, damos prioridade ao primeiro, para fins – acreditamos – de maior clareza da exposição.



das mercadorias produz uma *aparência*<sup>13</sup> contrária<sup>14</sup>, ao dar a entender que a finalidade da troca é a satisfação de necessidades do produtor.

Ora, a mercadoria tomada como valor de uso é para seu produtor, no processo de troca, apenas meio para realização de seu valor, isto é, aquisição de dinheiro. Mas há de se considerar que “a primeira metamorfose de uma mercadoria, sua transformação da forma mercadoria em dinheiro, é sempre, simultaneamente, a segunda metamorfose inversa de uma outra mercadoria, sua retransformação da forma dinheiro em mercadoria”.<sup>15</sup> Ou seja, quando se considera a outra parte da relação (D – M), em que o produtor utiliza do dinheiro para comprar a mercadoria que será por ele consumida, temos o processo evidenciado como o movimento do dinheiro mesmo, pois o que ganha relevância é sua ausência dos meios para realizar suas necessidades. Em uma palavra, o que aparece, portanto, é o dinheiro em seu curso irresoluto.

Fica oculta assim, por esse fluxo único da moeda, a realização da mercadoria nas esferas do consumo e da circulação – fato que, no entanto, tem sua origem no próprio caráter bilateral da mesma, já que é a produção de valor de maneira indefinida que domina todo o processo. Como Marx nos explica:

O resultado da circulação, substituição de uma mercadoria por outra mercadoria, aparece portanto intermediado não pela própria mudança de forma, porém pela função do dinheiro como meio circulante, o qual circula as mercadorias em si mesmas inertes, transferindo-as das mãos na qual elas são não-valores de uso para as mãos na qual elas são valores de uso, sempre em direção contrária ao seu próprio curso (Marx, 1983, p. 101).

O importante a se observar é que quando Marx se refere à aparência, esta não traz consigo significado muito diferente daquele que encontramos em Hegel, ou seja, a aparência do capital se mostra da mesma forma como um “não ser”, que oculta aqui o verdadeiro “ser” (imediato) do movimento do capital. Ela é um inexistencial cuja expressão podemos identificar como o fetichismo da mercadoria, este “caráter místico”<sup>16</sup> que confere às mesmas a falsa noção de que elas possuem propriedades naturais e características objetivas, por meio das quais dominam os homens.

O que fica encoberto aqui é que no próprio modo de organização histórico-social dos trabalhos que produzem essas mercadorias esta a fonte do poder das mesmas.

A determinação da grandeza de valor pelo tempo de trabalho é, por

13 Grifo nosso.

14 MARX, K. *O capital*, 1983, p. 101

15 Idem, p. 97

16 MARX, K. *O capital*, 1983, p. 70



isso, um segredo oculto sob os movimentos manifestos dos valores relativos das mercadorias. Sua descoberta supera a aparência da determinação meramente casual das grandezas de valor dos produtos de trabalho, mas de nenhum modo sua forma material. (idem, p. 73)

Dessa maneira, se agora ultrapassarmos a manifestação da aparência do capital, quer dizer, estes momentos em que ele se mostra oculto em seu real movimento, então podemos pensá-lo como aparição.

Partindo da mercadoria como “célula” desse imenso corpo, já não é difícil entender o dinheiro como a primeira forma de aparição do capital; esta afirmação Marx nos apresenta logo nas primeiras linhas da segunda seção d’*O Capital* (capítulo IV). Mas para compreendermos isto de maneira mais clara, voltemos à explicação de Marx acerca da diferença entre o dinheiro como dinheiro e dinheiro como capital.

Para Marx esta diferença se dá, como vimos, na esfera da circulação, cuja manifestação já conhecemos nas duas expressões:  $D - M - D'$  e  $M - D - M$ , a primeira referente à transformação de dinheiro em dinheiro e a segunda expressando o movimento de circulação de mercadorias, dinheiro como meio circulante. Ambas apresentam o mesmo processo, e podem ser divididas nos seguintes momentos:  $M - D$  e  $D - M$ , diferenciando-se apenas pela categoria que se toma como ponto de partida. Mas vimos também que existe uma diferença fundamental entre ambas: a maneira como se dá o fluxo do dinheiro. Vejamos: se uma mercadoria é vendida e com o resultado outra mercadoria é comprada, o que se conclui é que o dinheiro não retorna ao seu ponto de partida (o vendedor). Isso só ocorre na mercadoria comprada com a finalidade da venda. Mas este segundo processo só faz sentido se a mercadoria vendida gera um refluxo de dinheiro maior que a quantia inicial ( $D - D'$ ). E é nesta realização que se apresenta a essência mesma do capital.

Se observarmos o movimento de mercadorias, vemos que o dinheiro, enquanto forma autônoma do valor, some ao final, mas em sua função de meio de circulação as duas categorias aparecem como formas autônomas do valor que sempre se acumula e a mudança que se processa de uma à outra não interrompe esse processo. “Fixadas as formas particulares de aparição, que o valor que se valoriza assume alternadamente no ciclo de sua vida, então se obtém as explicações: capital é dinheiro, capital é mercadoria.”<sup>17</sup> Com isso compreende-se o dinheiro como aparição, ou seja, como imediato que não é apenas um dado; imediatidade que é uma com sua essência.

Em referência a como esta categoria aparece em Hegel podemos dizer que

17 Idem, p. 130



ele não é apenas sensível imediato, mas por meio dele a essência se manifesta, “aparece”.

#### IV – O Capital como Imagem

A sociedade do espetáculo tem, segundo Debord, sua gênese no período compreendido entre as duas guerras mundiais e marca historicamente o último estágio conhecido (até seu tempo) de desenvolvimento da sociedade mercantil. Ela é resultado direto do domínio completo da lógica do valor sobre o mundo, ou seja, a “vitória” da economia sobre a vida. Sobre a natureza específica do espetáculo, em sua diferença com outros momentos históricos do capitalismo, o fato mais importante é que paralelo ao desenvolvimento técnico e seus desdobramentos específicos e bastante complexos sobre a vida cotidiana (um dos aspectos fundamentais da teoria), outro elemento de similar importância é o momento específico das forças de reação da sociedade, estando elas em sua maioria canalizadas (e, portanto, “domesticadas”) pelo modelo político específico da representação, quando não completamente caladas.

Dentre as várias definições contidas na *SdE* acerca do que seja a própria sociedade do espetáculo, uma das mais emblemáticas – e talvez a mais obscura – é certamente aquela com a qual encerra o primeiro capítulo, e na qual afirma que “o espetáculo é o capital em tal grau de acumulação que se torna imagem.” (*SdE*, § 34) Mais ainda, a referência ao termo *imagem* encontra também eco em outra citação bastante conhecida do livro, e que já fizemos referência mais acima, em que Debord declara que “o espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social mediada por imagens.” (*SdE*, § 4) Apesar disso, por se tratar de uma crítica do capitalismo em sua fase de desenvolvimento tardio, infelizmente é bastante comum a confusão – e com isso simplificação – que se faz da crítica de Debord ao reduzi-la à análise do alto nível de desenvolvimento tecnológico atingido pelas mídias em geral, observado neste momento histórico-social, com suas respectivas conseqüências na vida prática, esquecendo ou dando menor importância aos demais aspectos desta – o que também já fizemos referência anteriormente. Ora, trata-se justamente do oposto. Na crítica da sociedade espetacular, o aspecto midiático trata apenas de seu nível mais superficial, posto que seja o dado mais facilmente observável.

Ao contrário do que esta simplificação sugere, o conceito de imagem não pode ser tomado em sua acepção mais comum e imediata, pois se refere a um fenômeno de caráter bastante complexo. O próprio Debord deixa isso claro quando escreve que “o espetáculo não pode ser compreendido como o abuso

**SANTOS, Fabiano J. A. Aparência e Aparição no cerne do Espetáculo. p.109-124.**



de um mundo da visão, o produto das técnicas de difusão maciça de imagens” (SdE, § 5), mas antes deve ser compreendido como “uma visão de mundo que se objetivou” (idem). Por outro lado, também não é por acaso que ele se utiliza do termo “imagem” no sentido de “representação”; ambos apresentados em novo sentido.<sup>18</sup>

Na análise do espetáculo, Debord retoma, seguindo a pista de Marx, a crítica da economia política com base numa reapropriação do método hegeliano de exposição. Estão presentes, portanto, da mesma forma, as categorias de aparência e aparição situadas entre produção e circulação, tal como expostas na seção anterior.

Foi partindo dessa mesma base de análise que ele pôde perceber as profundas transformações entre o capitalismo de seu tempo e aquele da época de Marx. Com clareza, ele compreendeu que o imenso desenvolvimento das forças produtivas neste espaço de tempo tornou possível um maior tempo livre aos trabalhadores. Mas foi a exata possibilidade de produção de mercadorias em grande fluxo e menor tempo com a mesma ou maior eficiência, comparativamente àquela que exigia um dia todo daqueles envolvidos no processo de produção cerca de um século antes, que refinou as formas de dominação do capital, sendo, desse modo, o fator que deslocaria o foco da crítica agora não (apenas) para o modo como se dava a exploração do trabalho no “chão de fábrica”, mas para como o domínio da mercadoria se estenderia para a própria vida cotidiana.

A referência feita ao indivíduo como espectador antes de ser devida a sua relação com o todo de imagens que lhe chegam pela mídia e como estas lhe afetam, faz, portanto, alusão à própria experiência histórica dessa sociedade. Em outras palavras, o espectador – no sentido atribuído por Debord –, é, sim, aquele que contempla, mas contempla primeira e principalmente sua própria vida. Eis que chegamos então à categoria da *separação* como uma das conseqüências do movimento no qual se verificam a aparência (e com isto também a aparição) do capital.

Debord inicia *A sociedade do espetáculo* com o capítulo intitulado *A separação consumada*, e isto não por acaso; tal como Marx cem anos antes iniciara *O Capital* com a análise da mercadoria, que ele compreendeu como a expressão geral do valor que se valoriza a si mesmo – portanto, da essência do modo de produção capitalista –, Debord denuncia a separação como “o alfa e o ômega do espetáculo” (SdE, § 25). Como Marx, ele observa que a especialização da produção leva à separação entre o produto do trabalho e aqueles que o produzem,<sup>18</sup> “Desviados”, segundo ele – em referência ao *détournement* (ou *desvio*), método de resignificação e/ou resgate da potência teórica ou comunicativa de termos e conceitos. Cf. *Um guia prático para o desvio*.

**SANTOS, Fabiano J. A. Aparência e Aparição no cerne do Espetáculo. p.109-124.**



bem como da separação entre os próprios envolvidos no ato da produção, que tem, sob o domínio do valor, suas relações sociais condenadas à frieza das relações monetárias; um das formas de *aparência* do capital. Todavia no espetáculo, como já dissemos, os indivíduos não estão condenados apenas no mundo do trabalho; seu próprio tempo livre é todo ele submetido à lógica mercantil.

Sendo este um sistema econômico que tem sua base na particularização, o resultado de seu movimento é a “*produção circular do isolamento*”<sup>19</sup> (SdE, § 28), portanto, “*fabricação concreta da alienação*” (SdE, § 32). Mas “*produção*” e “*fabricação*” aqui não fazem referência exclusivamente à esfera produtiva, devendo antes ser compreendidas em suas conseqüências também a partir da esfera da circulação.

E quanto à aparência? Ora, a separação não pode aparecer como tal; ela, como momento da aparência do capital segue, portanto, em perfeita consonância com suas regras. Assim, “a contradição, quando emerge no espetáculo, é, por sua vez, desmentida por uma inversão de seu sentido.” (SdE, § 54) É necessário que a miséria de um mundo regido por uma lógica bizarra como a do valor seja encoberta para que as pessoas se mantenham em condição de certa passividade ou confusão frente à objetividade opressora da forma de relação social correspondente a este modo de produção; ela exige em vista disso uma visão de mundo (*Weltanschauung*) específica que a sirva de suporte, uma visão baseada em *aparências* que organize todos estes pedaços na totalidade do espetáculo.

O conceito de espetáculo unifica e explica uma diversidade de fenômenos aparentes. Suas diversidades e contrastes são as aparências dessa aparência organizada socialmente, que deve ser reconhecida em sua verdade geral. Considerado de acordo com seus próprios termos, o espetáculo é a afirmação da aparência e a afirmação de toda vida humana como aparência. (SdE, § 10)

No plano global, observam-se lutas entre poderes que em verdade apenas disputam um melhor espaço de acomodação no que Debord denomina de “*divisão mundial das tarefas espetaculares*”. (SdE, § 57) Seu correspondente em âmbito particular é a vedete do espetáculo (ou vedete do consumo), que é cada um dos que advogam em favor do mesmo, afirmando o pseudogozo de todas as possibilidades que este falso mundo apresenta. Estes agentes do espetáculo são, por sua função nessa divisão de tarefas, a “*especialização do vivido aparente*”. (SdE, § 60)

Por meio de cada um, modos de consumo diversos, bem como visões particulares de mundo, são oferecidos a todos como a melhor maneira de se



19 Grifo do autor.

adequar e compreender globalmente um mundo que não tem sentido algum. Mas a liberdade que eles afirmam na aparência do espetáculo é em sua realidade verdadeira opressão; refletem o que em essência é de fato um confronto violento e infindável de cada mercadoria particular para afirmar-se acima das demais – todas concorrendo, no entanto, para a afirmação do próprio domínio da mercadoria em sua “pureza” sobre a vida. E nessa afirmação de valor de cada espetáculo em sua unidade, hão de ressurgir, por exemplo, racismos e disputas de caráter regional de todo tipo, regidos pelo mesmo princípio de inverdade em suas motivações.

Ainda em escala particular, pode-se também dizer que mesmo a contestação desse mundo pode ter caráter puramente espetacular. Da mesma forma que os agentes do espetáculo que advogam explicitamente em seu favor, aqueles que o contestam, quando o fazem ao se mostrarem como modelos de identificação, estão sujeitos à mesma “lei geral de obediência ao desenrolar das coisas.” (SdE, § 61) É por isso que o espetáculo mesmo sem contemplar da mesma forma às regiões subdesenvolvidas consegue subjugar-las pelo modelo que as impõe, oferecendo também aos revolucionários locais os modelos para se ajustarem, ou seja, os “falsos modelos de revolução”. (SdE, § 57) Nada disso importa à grande vitoriosa, a própria mercadoria.

Portanto esse conjunto de aparências – imagens – que compõem o espetáculo nada mais são que o resultado da atividade da economia autonomizada em seu movimento *em si e para si* mesma. “O espetáculo que inverte o real é efetivamente um produto.” (SdE, § 8) Ele é a “mentira generalizada” (SdE, § 108), mentira organizada socialmente. Tendo atingido esse estágio, a economia em seu movimento não almeja coisa alguma além de seu próprio desenvolvimento indefinido; por isso “no espetáculo, imagem da economia reinante, o fim não é nada, o desenrolar é tudo.” (SdE, § 14) Como consequência de se apresentar como essa “enorme positividade, indiscutível e inacessível” (SdE, § 12), o espetáculo não pode ser pensado como simples quimera no campo ideológico. “A ideologia é base do pensamento de uma sociedade de classes, no curso conflitante da história” (SdE, § 212) e enquanto consciência deformada da realidade engendra ações reais deformadoras (idem). É exatamente por isso também que a crítica teórica não pode ser pensada sem o aspecto prático; e é somente pela ação efetiva no campo do real que se pode fazer frente a esta “*materialização*” ideológica provocada pelo êxito concreto da produção econômica autonomizada” (idem, grifo do autor) e seu domínio sobre toda a vida humana.

E aqui chegamos à conclusão, que retoma um elementantíssimo do pensamento de Debord: o esforço de superação do mundo das imagens não



pode, por todo o exposto acima, ser realizada simplesmente como tarefa teórica, apenas. Retomando o melhor da tradição crítica ao capital, ele pensa teoria e prática como unidade indispensável e, de fato, todo esforço da IS em seu tempo foi o de fazer com que as ideias “voltassem a ser perigosas”, tendo o próprio Debord, escrevendo não para a academia, definido a si mesmo mais como um estrategista que como um pensador, numa conversa informal com Giorgio Agamben.

Se esse trabalho há de contribuir minimamente para esse propósito, não é algo que podemos responder nem ter como pretensão – ainda que não possa ser negado como desejo. Mas que ao menos os erros – pela falta das referências do autor ou propositais, para esvaziar o conteúdo “perigoso” de seu pensamento –, possam ser minimizadas.



## REFERÊNCIAS

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Contraponto: Rio de Janeiro, 1997.

DEBORD, Guy; WOLMAN, Gil. **Um guia prático para o desvio**. Disponível em: [https://pt.wikisource.org/wiki/Um\\_guia\\_pr%C3%A1tico\\_para\\_o\\_desvio](https://pt.wikisource.org/wiki/Um_guia_pr%C3%A1tico_para_o_desvio). Acesso em 04 de set de 2016.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. **A ciência da Lógica [excertos]**. Tradução de Marco Aurélio Werle. Barcarolla: São Paulo, 2011.

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia do espírito**. Parte I. Segunda edição. Tradução: Paulo Menezes (com colaboração de Karl-Heinz Efen). Vozes: Petrópolis, 1992.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. Livro I. Tomo I. Abril Cultural: São Paulo, 1983.

\* \* \*



SANTOS, Fabiano J. A. dos. Aparência e Aparição no cerne do Espetáculo. **Kalagatos**, Fortaleza, v.13, n.26, 2016, p.109-124.

Direitos autorais 2016 © Autor, com identificação do direito de primeira publicação da Revista Kalagatos.

Recebido em: setembro de 2016.

124 Aprovado em: fevereiro de 2017.

