

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE DIREITO E DE CIÊNCIAS DO ESTADO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

**DESALIENAR O PODER, VIVER O JOGO:
UMA CRÍTICA SITUACIONISTA AO DIREITO**

Joyce Karine de Sá Souza

Belo Horizonte
2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE DIREITO E DE CIÊNCIAS DO ESTADO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

**DESALIENAR O PODER, VIVER O JOGO:
UMA CRÍTICA SITUACIONISTA AO DIREITO**

Joyce Karine de Sá Souza

Doutorado em Direito

Tese apresentada à Banca Examinadora como exigência para a obtenção do título de Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito e Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais, sob a orientação do Professor Doutor Andityas Soares de Moura Costa Matos.

Belo Horizonte
2019

S729d Souza, Joyce Karine de Sá
Desalienar o poder, viver o jogo: uma crítica situacionista ao
direito / Joyce Karine de Sá Souza. - 2019.

Orientador: Andityas Soares de Moura Costa Matos
Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Direito

1. Debord, Guy, 1931-1994 2. Direito – Filosofia – Teses
3. Filosofia política – Teses 4. Democracia – Teses I. Título

CDU₍₁₉₇₆₎ 340.12

DESALIENAR O PODER, VIVER O JOGO:
UMA CRÍTICA SITUACIONISTA AO DIREITO

FOLHA DE APROVAÇÃO

Tese defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais em 30 de maio de 2019. Avaliada pela Banca Examinadora:

Prof. Dr. Dr. Andityas Soares de Moura Costa Matos (UFMG)
Orientador

Prof. Dr. Marcelo Maciel Ramos (UFMG)
Membro

Prof. Dr. Marco Antônio Souza Alves (UFMG)
Membro

Profa. Dra. Imaculada Maria Guimarães Kangussu (UFOP)
Membro

Prof. Dr. Pablo Alexandre Gobira de Souza Ricardo (UEMG)
Membro

Agradecimentos

“Por que razão inquirirem-me sobre a minha origem? Como as das folhas, assim são as humanas gerações. Para o chão as lança o vento, mas a fecunda floresta a outras dará nascença, e a primavera logo regressa; assim também a raça dos humanos nasce e vai passando.” É com esta citação do Canto VI da *Ilíada* que Debord abre sua autobiografia *Panegírico*. Ela me confronta com o ato de agradecer. Afinal, por que agradecemos? A resposta a essa pergunta pode ser óbvia, mas também pode não ser. A partir do meu ponto de vista, o ato de agradecer perpassa pela lembrança de todas e de todos que estiveram ao meu lado durante a realização desta pesquisa. De todas e de todos que sentiram saudades e que reclamaram minha ausência. De todas e de todos que contribuíram com discussões e diálogos sem os quais não teria pensado além do que estava diante dos meus olhos. Assim, os agradecimentos nesta pesquisa tentam demonstrar aos olhos curiosos da leitora e do leitor sobre a origem da obra que se encontra em suas mãos. É nesse sentido que espero que esta Tese seja fecunda e se prolongue, uma vez que ela em si mesma é um ato de agradecimento.

Agradeço profundamente ao Professor Doutor Andityas Soares de Moura Costa Matos, meu amigo e companheiro de Academia e de vida, que me orientou nesta pesquisa com amor e dedicação. Toda a construção desta Tese passou pelos longos e calorosos diálogos que tivemos. Nossos diálogos fizeram com que eu não me perdesse na crueza do Direito e, ao contrário, fizeram com que eu me preparasse para confrontá-lo constantemente, não sendo engolida por sua retórica e seus dispositivos. Além disso, você, Andityas, é o responsável pelo amor que cotidianamente cultivo pela Filosofia. Esses atos de *φιλία* que constantemente me tomam e me elevam para além dos limites da percepção. Obrigada por me resgatar do óbvio e encher minha vida de amor. Sem você esta Tese não existiria. Obrigada pela generosidade e pela cumplicidade de todas as horas. Obrigada pelo constante desafio intelectual que você me proporciona.

Agradeço aos Professores Doutor Marcelo Maciel Ramos e Doutor Marco Antônio Souza Alves pelas preciosas críticas e orientações que fizeram nas bancas de qualificação desta Tese. Em especial, agradeço ao Professor Doutor Marcelo Maciel Ramos. Muito do que aqui está escrito e da forma que está escrito foi pensando em você, Professor. Desde a

banca de seleção para o Doutorado às aulas de Seminários Metodológicos, todas as orientações que você generosamente compartilhou procurei aqui aplicar.

Agradeço à minha querida amiga Ana Clara Abrantes Simões, que me demonstra todos os dias que a potência do amor e da generosidade está em *conviver* e *compartilhar*. Que nas traduções, nas ideias, nas horas vividas entre um chocolate quente e uma broa possamos prolongar anos aprazíveis. Juntas enfrentamos a maré dos destroços, as poluições e as falsificações que acabam por cobrir a face do mundo.

Agradeço à minha amiga querida Giovanna de Castro Resende Franco pelo companheirismo e dedicação que a cada dia compartilha comigo. Obrigada pelas horas do vinho e dos deliciosos pratos feitos com amor. Escrevemos muito menos do que a maior parte das pessoas que escrevem; mas bebemos muito mais que a maioria das pessoas que bebem. É na hora do vinho que a verdade se revela. Agradeço pelas horas verdadeiras em que pude compartilhar com você as angústias que me acompanharam durante a escrita desta Tese.

Agradeço às andityanas – Professora Mestra Ana Suelen Tossige Gomes, Professora Mestra Jailane Pereira da Silva, Professor Doutor Ramon Mapa da Silva, Professora Mestra Lorena Martoni de Freitas, Professora Mestra Priscilla Gomes Matias, Professora Mestra Thaisa Maria Rocha Lemos, Professor Mestre Bruno Morais Avelar Lima, Professor Mestre Danton Filipe Grossi Gangana, Mestrando Rodrigo Wagner Santos Ribeiro Filho, Mestranda Ana Clara Abrantes Simões, Bacharelado Bruno Bicalho Lage Silva, Bacharelada Luisa Carmen Lima Machado, Bacharel Lucas Coelho – que, para além de compartilhar momentos de amor ao conhecimento, fazem com que nossas *potlatch* expressem o *dom* dos afetos.

Agradeço ao meu querido amigo Guilherme Pedreiro e à minha querida amiga Carla Navarrete que me demonstram, entre encontros e despedidas, que a saudade é mais do que uma lembrança, é desejo de estar junto.

Agradeço ao meu amigo querido Antônio Carlos Marcelino de Oliveira pela amizade que atravessa os anos e que, como uma quilha que corta as ondas, sobrevive no amor os longos dias distantes. Obrigada por compartilhar o carinho, o cuidado e a delicadeza da amizade.

Agradeço ao meu amigo Professor Mestre Filipe Mamede pelo incentivo e apoio que me ofereceu ao longo desses anos de amizade. Obrigada por suportar comigo as horas do tédio acadêmico.

Agradeço às minhas alunas e aos meus alunos da Nova Faculdade que todos os dias me ensinam a ensinar e me fazem querer ir além do que está dado. Os diálogos que mantive com vocês em sala de aula estão refletidos nesta Tese. Neles agradeço também à Nova Faculdade por me proporcionar viver o ensino, uma experiência metafísica.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, por me proporcionar conviver em um ambiente acadêmico tão rico e plural. Os debates durante as aulas da Pós foram fundamentais para o desenvolvimento desta Tese.

Agradeço a todas e a todos que compartilham pela *internet* livros e textos, agindo pela democracia radical da cultura. Sem vocês a pesquisa desta Tese não teria sido tão rica. Obrigada pela utopia pirata que dinamita frontalmente a autoridade do autor.

Por fim, agradeço ao Murdock, meu companheirinho. Com você pude viver o poder de cura do amor. Com você o tempo suspende a pressa e a obrigação. Você, que está ao meu lado no momento que escrevo esses agradecimentos, revelou o que significa vida e vontade de viver junto. Obrigada, Murdock!

*Les yeux faits pour l'amour d'aimer
Sont le reflet d'un monde d'objets.
Sans rêve et sans réalité
Aux images nous sommes condamnés
Sans rêve et sans réalité
Aux images nous sommes condamnés*
Raoul Vaneigem, La vie s'écoule.

Monstres de tous les planètes, unissez-vous!

Michèle Bernstein

No § 208 d'A *sociedade do espetáculo*, Guy Debord ensina que “o uso desviado é o contrário da citação, da autoridade teórica sempre falsificada pelo simples fato de se ter tornado citação; fragmento arrancado do seu contexto, do seu movimento, da sua época como referência global e da opção exata que representava dentro dessa referência, exatamente reconhecida ou falseada. O desvio é a linguagem fluida da anti-ideologia.”

Para fins de DESVIO,

**TUDO O CONTEÚDO DESTA TESE PODE SER
LIVREMENTE REPRODUZIDO, TRADUZIDO OU
ADAPTADO, INCLUSIVE SEM INDICAÇÃO DE AUTORIA.**

PIRATEIE, FOTOCOPIE, REEDITE E IMPRIMA!

P A R E N T A L

ADVISORY

EXPLICIT UTOPIA

Resumo

Essa tese tem por objetivo central compreender como a alienação opera enquanto dispositivo que produz continuamente dualidades e separações necessárias para o funcionamento do espetáculo, tendo em vista especialmente suas facetas político-jurídicas. Sob tal perspectiva, no primeiro capítulo procede-se a uma exposição crítico-histórica sobre a gênese, características, desenvolvimento e objetivos dos situacionistas, com ênfase no pensamento de Guy Debord, aquele que melhor soube teorizar e praticar uma crítica radical ao espetáculo. Para tanto, o cenário que antecedeu a Internacional Situacionista é narrado a partir de seus antecedentes diretos, quais sejam, o Dadaísmo, o Surrealismo, o Letrismo e a Internacional Letrista. Reconhece-se que a Internacional Situacionista surge ao mesmo tempo como continuadora e como crítica radical à insuficiência dessas correntes. Nesse sentido, passa-se a uma exposição do programa situacionista, entendido enquanto forma de pensamento capaz de perceber as separações que alienam o ser social de suas práticas. Dessa forma, no segundo capítulo, realiza-se uma leitura e uma reconstrução do denso conceito de alienação, tendo em vista seus principais autores na Modernidade – Hegel, Marx e Lukács –, fundamentais para a crítica da separação, para o pensar e para o agir dos situacionistas. No terceiro capítulo, demonstra-se a atualidade da teoria situacionista por meio da profanação de três dos principais dispositivos político-jurídicos que alienam os seres viventes de suas próprias vidas: soberania, propriedade e democracia representativa. Com isso, pretende-se contribuir para uma filosofia radical do direito e do Estado, demonstrando as possibilidades existentes para uma construção de sociedades *an-áquicas*, *a-nômicas* e orientadas para a criação de *anticampos*, ou seja, para a forma contemporânea que assume a dimensão da situação pensada por Debord e seus aliados. Por fim, lança-se mão de ideias desenvolvidas por Agamben e Matos concluindo que para se viver uma democracia radical é preciso desviar o “jogo” do direito de seus fins, privilegiando a dimensão da situação, dos meios e da vida.

Palavras-chave: Situacionistas; Sociedade do espetáculo; Alienação; Dispositivos político-jurídicos; Filosofia radical; Jogo

Abstract

This thesis aims to understand how alienation operates as an apparatus that continuously produces dualities and separations necessary for the functioning of the spectacle, especially considering its political-juridical facets. From this perspective, in the first chapter, a critical-historical exposition on the genesis, characteristics, development and objectives of the situationists is made, emphasizing Guy Debord's thoughts, who best knew how to theorize and practice a radical critique of the spectacle. For this purpose, the scenario that preceded the Situationist International is narrated from its direct antecedents, namely, Dadaism, Surrealism, Lettrism and Letterist International. It is acknowledged that Situationist International emerges at the same time as a continuation and as a radical criticism to the insufficiency of these theoretical tendencies. In this regard, it is presented the situationist program, understood as a way of thinking capable of perceiving the separation that alienate the social beings from their practices. Therefore, in the second chapter, a reading and a reconstruction of the dense concept of alienation are made, considering the view of its main authors in Modernity – Hegel, Marx and Lukács –, who are fundamental for the critique of separation and for the situationists' thinking and act. In the third chapter, the current applicability of the situationist theory is demonstrated by the profanation of three main political-legal apparatus that alienate living beings from their own lives, that is, sovereignty, property, and representative democracy. The aim is to contribute to a radical philosophy of law and of State, demonstrating the existent possibilities for the construction of *an-archic* and *a-nomic* societies that are guided to the creation of *anti-camps*; in other words, the existent possibilities for the contemporary form that assumes the dimension of situation thought by Debord and his allies. Finally, the proposals of Agamben and Matos are applied, concluding that in order to live a radical democracy, it is necessary to divert the “game” of the law from its ends, by prioritizing the dimensions of situation, means and life.

Keywords: Situationists; Society of spectacle; Alienation; Political-legal apparatuses; Radical Philosophy; Game.

Résumé

Cette thèse a pour objectif principal comprendre comme l'aliénation fonctionne en tant que un dispositif qui produit des dualités et des séparations nécessaires au fonctionnement du spectacle, notamment au regard de ses facettes politico-juridiques. Dans cette perspective, le premier chapitre présente un exposé historico-critique de la genèse, des caractéristiques, du développement et des objectifs des situationnistes, en particulier la pensée de Guy Debord, celui qui a mieux su théoriser et pratiquer une critique radicale du spectacle. Pour cela, le scénario qui a précédé l'Internationale situationniste est relaté à partir de ses antécédents directs, à savoir le Dadaïsme, le Surréalisme, le Lettrisme et l'Internationale Lettriste. On est reconnu que l'Internationale situationniste émerge en même temps comme une continuation et comme une critique radicale de l'insuffisance de ces courants. Ainsi, on passe à un exposé du programme situationniste, compris comme une forme de pensée capable de comprendre les séparations qui aliènent l'être social de ses pratiques. De cette façon, dans le deuxième chapitre, on fait une lecture et une reconstruction du dense concept d'aliénation, considérant ses principaux auteurs dans la Modernité – Hegel, Marx et Lukács –, cruciales pour la critique de la séparation et pour la pensée et l'agir des situationnistes. Dans le troisième chapitre, on démontre l'actualité de la théorie situationniste par la profanation de trois des principaux dispositifs politico-juridiques qui aliènent les êtres vivants de leur propre vie: la souveraineté, la propriété et la démocratie représentative. Ainsi, l'objectif est de contribuer à une philosophie radicale du droit et de l'État, démontrant les possibilités de construction de sociétés *an-archiques* et *a-nomique* orientées vers la création des *anti-camps*, à savoir, les formes qui assument la dimension de la situation pensée par Debord et ses alliés. Finalement, on utilise les idées développées par Agamben et Matos, concluant que pour vivre une démocratie radicale, il est nécessaire de détourner le «jeu» du droit de ses fins, privilégiant la dimension de la situation, des moyens et de la vie.

Mots-clés: Situationnistes; Société du spectacle; Aliénation; Dispositifs politico-juridiques; Philosophie radicale; Jeu.

SUMÁRIO

Agradecimentos	5
Resumo	11
Abstract	12
Résumé	13
INTRODUÇÃO	15
I. PROLEGÔMENOS: GUY DEBORD E AS VANGUARDAS	18
1.1. As vanguardas pré-situacionistas sem Debord	20
1.2. As vanguardas pré-situacionistas com Debord	31
1.3. "Agora, a internacional situacionista"	50
1.4. "O que chamamos de <i>construir situações</i> "?	59
1.5. O urbanismo unitário	67
II. SOCIEDADE DO ESPETÁCULO: A ATUALIDADE DA TEORIA DA SEPARAÇÃO CONSUMADA	81
2.1. Utopia experimental situacionista: da crítica da alienação na arte para a crítica da alienação na política	81
2.2. Um breve itinerário do conceito de alienação no mundo moderno: da <i>Aufhebung</i> hegeliana para a <i>séparation achevée</i> debordiana	102
2.2.1. Antecedentes do conceito moderno de alienação	102
2.2.2. A alienação em Hegel	105
2.2.3. A alienação em Marx	113
2.2.4. A alienação em Debord e nos situacionistas (com especial referência a Lukács)	126
III. DA METAFÍSICA AO DIREITO NA SOCIEDADE DO ESPETÁCULO	147
3.1. O espetáculo como religião: a profanação contra a metafísica da aparência	147
3.2. Paradigma oikonômico-gerencial do Estado: o espetáculo do dispositivo	158
3.2.1. O Estado de Direito Espetacular	158
3.2.2. <i>O que é um dispositivo?</i>	164
3.2.3. Dispositivos político-jurídicos da alienação: soberania, propriedade e democracia representativa	171
IV. A FILOSOFIA RADICAL E A PRAXIS DESINS/CONS/TITUINTE: AN-ARQUIA, ANOMIA E ANTICAMPO	194
4.1. O que é filosofia radical?	194
4.2. Filosofia radical contra sociedades monocéfalas: comunidade inapropriável, democracia ingovernável	205
4.3. Filosofia radical e contradispositivos: a deserção desinstituinte e a configuração constituinte de um léxico político não espetacular	216
CONCLUSÕES	230
Referências	238

INTRODUÇÃO

Esta tese tem por objetivo central compreender a alienação característica da sociedade do espetáculo pensada por Guy Debord e seus aliados situacionistas, bem como os dispositivos político-jurídicos que a justificam, assim como efetivar sua crítica radical. Se a Filosofia do Direito tradicional e conservadora atua em um campo de investigação que procura formar uma compreensão da normatividade jurídica para assim justificá-la, esta pesquisa segue outro caminho cujo objetivo é abrir a potência democrática, desvinculando-a dos dispositivos oikonômicos-gerenciais do Estado espetacular. Para tanto, a investigação aqui delineada considerou os problemas que se lhe apresentam por meio de um prisma filosófico que arrisca propor novas abordagens, tratando-se assim de uma crítica teórica experimental. Nesse sentido, para que as discussões não sejam reduzidas a uma filosofia incapaz de se conectar a reflexões críticas que incidem naquilo com que estamos confrontados, faz-se necessário pensar a alienação tanto em um plano prático quanto em um plano teórico, na medida em que se desvela o contexto atual do Estado de Direito conjuntamente com as práticas espetaculares-mercantis que transformaram toda a vida social em um fantasmagórico acúmulo de imagens.

Sob tal perspectiva, no primeiro capítulo procede-se a uma exposição crítico-histórica sobre a gênese, as características, o desenvolvimento e os objetivos dos situacionistas, com ênfase no pensamento de Guy Debord, aquele que melhor soube teorizar e praticar uma crítica radical ao espetáculo. Para tanto, o cenário que antecedeu a Internacional Situacionista é narrado a partir de seus antecedentes diretos, quais sejam, o dadaísmo, o surrealismo, o letrismo e a Internacional Letrista. Reconhece-se que a Internacional Situacionista surge ao mesmo tempo como continuadora e como crítica radical à insuficiência dessas correntes. Nesse sentido, passa-se a uma exposição do programa situacionista, entendido enquanto forma de pensamento capaz de perceber as separações que alienam o ser social de suas práticas. Ao se apresentar, ainda que brevemente, as vanguardas pré-situacionistas sem Debord, observa-se que a gênese da crítica situacionista se encontra com seu passado na medida em que procura dar continuidade à crítica radical à alienação na arte que a antecedeu. Trata-se de um legado tático que será explorado pelos situacionistas em seu programa revolucionário.

No segundo capítulo, realiza-se uma leitura e uma reconstrução do denso conceito de alienação, tendo em vista seus principais autores na Modernidade – Hegel, Marx e

Lukács –, fundamentais para a crítica da separação, para o pensar e para o agir dos situacionistas. Demonstra-se que a noção de espetáculo desenvolvida por Debord é tributária das filosofias hegeliana, marxiana e lukacsiana, indicando ainda sua especificidade e diferença diante de tais modelos. Para tanto, procura-se compreender a utopia experimental situacionista, que da crítica à alienação na arte passa a desenvolver uma crítica da alienação na política, revelando assim uma virada fundamental nos objetivos da Internacional situacionista. Em específico, a *síntese disjuntiva* que caracteriza o modo como o espetáculo atua é explicada tendo em vista o conceito de alienação delineado por Guy Debord.

No terceiro capítulo, demonstra-se a atualidade da teoria situacionista por meio da profanação de três dos principais dispositivos político-jurídicos que alienam os seres viventes de suas próprias vidas: soberania, propriedade e democracia representativa. Com isso, pretende-se contribuir para uma filosofia radical do direito e do Estado, trazendo à luz as possibilidades existentes para a construção de sociedades *an-áquicas*, *a-nômicas* e orientadas para a criação de *anticampos*, ou seja, para a forma contemporânea que assume a dimensão da situação pensada por Debord e seus aliados. Para tanto, investiga-se o paradigma oikonômico-gerencial do Estado a partir da filosofia agambeniana, procurando demonstrar que o espetáculo é em si mesmo um dispositivo que condensa o estágio supremo da abstração alienante e separadora. Se o conceito-chave da ordem espetacular é o de alienação, pelo qual o ser humano passa a ser considerado espectador-consumidor ao mesmo tempo em que é mercadoria separada da vida, o poder político-jurídico do Estado se mostra como um dos alicerces que o espetáculo necessita para operar tal cisão.

Por fim, lança-se mão de ideias desenvolvidas por Agamben e Andityas concluindo que, para se viver uma democracia radical, é preciso desviar o “jogo” do direito de seus fins, privilegiando a dimensão da situação, dos meios e do jogo. Sob tal pano de fundo, é apresentada a filosofia radical e seus pressupostos, denunciando o horizonte limitador de quaisquer filosofias que procuram justificar os mecanismos político-jurídicos característicos da alienação espetacular. Dessa forma, será indicado que a religião capitalista, metamorfoseada em espetáculo, estrangula o uso da democracia, uma vez que eclipsa a possibilidade de superar a alienação que ocupou totalmente a vida social. As filosofias e práticas sociais conservadoras que justificam os dispositivos político-jurídicos da alienação retomam todas as características míticas do direito, mantendo a separação e fundamentando uma “verdade” oficial – quer dizer, econômica – que conserva o aparato

burocrático do Estado, visto como único meio de compensação das opressões históricas, individuais e sociais. Já a filosofia radical proporciona uma chave de leitura da realidade que assume sem fissuras ou resíduos o plano da imanência ao propor o contradispositivo *anticampo* que, ao contrário da noção de *campo* pensada por Agamben, refere-se ao *não-lugar* que a utopia experimental situacionista havia pensado e praticado.

“Ver-me-ei na obrigação de utilizar bastantes citações. Nunca, a meu ver, para conferir autoridade a qualquer demonstração; mas meramente para fazer sentir com que terão sido tecidos, em profundidade, esta aventura que conto eu mesmo. As citações mostram-se úteis nos períodos de ignorância ou de crenças obscurantistas. As alusões, sem aspas, a outros textos que sabemos muito célebres, conforme vemos na poesia clássica chinesa, em Shakespeare ou em Lautréamont, deverão reservar-se aos tempos mais ricos em cabeças capazes de reconhecer a frase anterior, bem como a distância que a sua nova aplicação introduziu. Hoje em dia expor-nos-íamos, neste tempo em que a própria ironia vai deixando de ser percebida, a ver sem hesitação ser-nos atribuída a fórmula, que aliás e com a mesma pressa poderia ser reproduzida erroneamente.”¹

¹ DEBORD, Guy. *Panegírico*. Tomo Primeiro. Trad. Júlio Henriques. Lisboa: Antígona, 1995, p. 16.

1. PROLEGÔMENOS: GUY DEBORD E AS VANGUARDAS

*Estamos forzosamente en el mismo camino que nuestros enemigos - precediéndoles, la mayoría de las veces -, pero debemos ser, sin ninguna confusión, enemigos. El mejor ganará.*²

Estudar Guy Debord não é uma tarefa fácil. Ele foi um dos filósofos mais controversos do século XX, seu pensamento é complexo e, propositadamente, não sistemático. Em 1967, quando publicou *A sociedade do espetáculo*, Debord desenvolveu em 221 teses sua teoria crítica a respeito da vida social e demonstrou como, em uma sociedade alienada pelo capitalismo, todos são transformados em espectadores passivos e consumidores de suas próprias decadências. Afinal, conforme constata Debord, já não é mais possível separar as relações sociais, políticas ou artísticas de relações de produção e consumo de mercadorias.

Nesse sentido, na teoria do espetáculo Debord reformula o conceito de *alienação*, essencial para a compreensão de um mundo fundamentado na separação generalizada. Para compreender o pensamento debordiano, contudo, é imprescindível que se acompanhe sua trajetória em algumas vanguardas artísticas que marcaram sua forma de ver e de pensar questões que até hoje são urgentes e, também, ter ciência da influência de vanguardas como o dadaísmo e o surrealismo sobre a filosofia debordiana. Para se ler *A sociedade do espetáculo* é preciso ter em mente que Debord a escreveu "com o intuito deliberado de perturbar a sociedade espetacular. Não exagerou nada."³

Com esta tese se procura retomar a filosofia debordiana, encontrando nela o fundamento teórico e o fio condutor de uma pesquisa destinada a realizar uma crítica radical dos dispositivos político-jurídicos do mundo contemporâneo. Assim, espera-se demonstrar a importância de se levar a sério a seguinte afirmação de Guy Debord: "toda a vida das sociedades nas quais reinam as modernas condições de produção se apresenta como uma imensa acumulação de *espetáculos*. Tudo o que era vivido diretamente tornou-

² VV. AA. Ahora, la I.S.. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste* (1958 - 1969). Vol. 2 (La supresión de la política). Nº 9 ago. 1964. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 2000, p. 338.

³ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, p. 12.

se uma representação."⁴ Por conseguinte, o direito ocidental moderno das sociedades espetaculares é mais um dos tantos dispositivos da alienação. Como será demonstrado, compreender a crítica debordiana é fundamental enquanto não forem destruídas as condições gerais de existência espetacular.



⁴ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, § 1, p. 12.

1.1. As vanguardas pré-situacionistas sem Debord

Pensador radical, escritor, ensaísta, estrategista, filósofo e cineasta, o francês Guy Louis Marie Vicent Ernest Debord (1931-1994) pode ser considerado teórico e prático da revolução. Suas obras, provocativas e incendiárias, estão sempre em polêmica com a sociedade capitalista. Debord descreve dita sociedade como a *sociedade do espetáculo*, expressão homônima ao título da sua principal obra. Nesta, Debord expõe a oposição entre vida humana e economia capitalista. Para compreender as ideias desenvolvidas n'A *sociedade do espetáculo*, é imprescindível perceber a relação entre prática e teoria, vida e obra que Debord desenvolveu ao longo de suas criações e também dos movimentos dos quais participou, dentre os quais se destaca a *Internacional Situacionista*, fundada por ele.

Em sua autobiografia intitulada *Panégyrique*, Guy Debord apresenta-se como "doutor em nada"⁵ e coloca-se às margens de qualquer ambiente intelectual institucionalizado. Sua postura antiacadêmica, todavia, não o afastou dos debates, questionamentos e críticas em relação à produção de conhecimento ou à forma universitária de disseminá-lo. Por não pretender elogios de intelectuais, fomento de agências de pesquisa ou qualquer título, a trajetória do pensamento debordiano não se desenvolveu filiada a um estudo erudito ou metodologicamente hermético. A singularidade de Debord reside no fato de que "a elaboração de uma teoria era apenas *um* elemento, ainda que importante, de um jogo complexo."⁶

Seja no *Letrismo*, na *Internacional Letrista*, na *Internacional Situacionista* ou na solidão do homem, o pensamento debordiano se desenvolveu na indistinção entre teoria e prática, vida e política. Portanto, é necessário compreender a influência das vanguardas que marcaram o século XX, notadamente o dadaísmo, o surrealismo e o CoBrA, que produziram uma ruptura com formas tradicionais e modelos preestabelecidos de compreensão do mundo, assim como a importância das primeiras atividades desenvolvidas pelo filósofo,⁷ que delinearam o caminho pelo qual Debord elaboraria suas ideias centrais. Nesse sentido, o impulso destrutivo do dadaísmo, as ideias artístico-oníricas do surrealismo e a arte político-revolucionária do CoBrA formaram as vanguardas artísticas que seriam vitais para o encadeamento dos movimentos dos quais Debord faria parte, todas

⁵ DEBORD, Guy. *Panégyrico*. Tomos primeiro y segundo. Trad. Tomás González López, Amador Fernández-Savater y Álvaro Garcia-Ormaechea. Madrid: Ediciones Acuarela, 2009, p. 46.

⁶ JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poletti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 67 (grifo do autor).

⁷ JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poletti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 66.

elas questionadoras da separação e da alienação que, característica da sociedade capitalista, conforma também a sua ideia de direito, que criticaremos no capítulo III.

O dadaísmo, ou dadá, surgiu durante a Primeira Guerra Mundial em Zurich, Suíça, no ano de 1916. Era formado por um grupo de refugiados, desertores e dissidentes do qual se destacavam Tristan Tzara, Hugo Ball e Hans Arp. O Cabaret Voltaire era o local onde os dadaístas se reuniam e no qual o grupo desenvolvia ataques direcionados aos valores e interesses burgueses adotados pela prática artística e política tradicional. Como movimento estético-vanguardista, o dadá tinha o intuito de romper com tais valores, considerados por eles fundamentais para a articulação que culminou com a deflagração da Primeira Guerra. O próprio significado da palavra dadá era uma grande provocação à ordem estabelecida: dadá significa tudo e nada em particular.⁸

O dadaísmo rompe deliberadamente com a tradição e exalta a dimensão do vazio e da inutilidade das coisas, rompendo com as normas tradicionais da estética. Numa prática notadamente iconoclasta e niilista, o dadá escarnece com a arte e com a literatura e denuncia os alicerces aparentemente coesos sobre os quais se desenvolvem. As ideias de gênio e de originalidade são rechaçadas em favor da espontaneidade e da subversão criativa; assim, todas as convenções acerca da obra de arte são desmanteladas e lançadas por um impulso destruidor ao sem sentido da vida. A busca pela autonomia total das palavras e das imagens também era central para as atividades dadaístas. Para o dadá, a propaganda havia domesticado e padronizado os significados das palavras em favor dos valores capitalistas burgueses, portanto, a reordenação subversiva de palavras e imagens revelaria as possibilidades ocultas da língua e, assim, qualquer um poderia manuseá-la.⁹

⁸ PLANT, Sadie. El gesto más radical: la internacional situacionista en una época postmoderna. Trad. Guillermo López Gallego. Madrid: Errata naturae, 2008, pp. 71-72.

⁹ PLANT, Sadie. El gesto más radical: la internacional situacionista en una época postmoderna. Trad. Guillermo López Gallego. Madrid: Errata naturae, 2008, pp. 74-75.



O movimento dadaísta foi destrutivo e construtivo, artístico e antiartístico e seu objetivo se centrava em denunciar as debilidades dos valores racionalistas da burguesia, assim como desmistificar a arte. Dessa maneira, o dadaísmo foi além do cubismo francês e do expressionismo alemão, uma vez que, entre os movimentos vanguardistas do início do século XX, foi o mais perturbador.¹⁰ *"La estrategia dadaísta consistía en adoptar las contradicciones e hipocresías a las que se veía obligado."*¹¹ O dadá contribuiu para o colapso das leis e códigos morais de uma época e, por isso, não passou despercebido:

*El impacto del dadaísmo fue tal que no pudo ser ignorado: la prensa y las autoridades artísticas y políticas se vieron obligadas a hablar sobre él en tonos reservados para las disciplinas, los movimientos y los valores convencionales. Era una palabra disparatada en un mundo que consideraba locamente sensato; su mera presencia cuestionaba la solidez y la certidumbre de todo significado.*¹²

Todavia, apesar de ser um movimento crítico aos preceitos predominantes na arte de seu tempo, como as ideias de gênio, criatividade, individualismo e originalidade, o dadaísmo não estendeu sua crítica a toda ordem social. A crença de que os valores culturais estavam intrinsecamente ligados às relações sociais, políticas e morais fez com que o dadá limitasse sua atividade a denunciar a maneira como se fazia e se interpretava a arte ou a literatura.¹³ Em seu manifesto de 1918, Tzara declara que o objetivo do dadá é realizar obras que sejam mal interpretadas para sempre.¹⁴ Dessa forma, incapaz de ir além dos valores e estruturas culturais existentes, o dadaísmo *"acabó por dar el paso grácil y políticamente astuto de abolirse a sí mismo."*¹⁵

Ao partir da pura negatividade e centralizar suas práticas na necessidade de destruição artística, o dadaísmo não conseguiu provocar ou propor a fissura entre ordem capitalista burguesa e um movimento social mais amplo. Ao se restringir ao âmbito cultural, o dadá permaneceu dentro do marco das debilidades europeias e, assim, *"poco a poco el dadaísmo fue empujado a un dilema que se debatía entre el suicidio y el*

¹⁰ Para uma melhor compreensão do dadaísmo Cf. ELGER, Dietmar. *Dadaísmo*. Trad. João Bernardo Boléo. Lisboa: Taschen, 2005.

¹¹ PLANT, Sadie. El gesto más radical: la internacional situacionista en una época postmoderna. Trad. Guillermo López Gallego. Madrid: Errata naturae, 2008, p. 79.

¹² PLANT, Sadie. El gesto más radical: la internacional situacionista en una época postmoderna. Trad. Guillermo López Gallego. Madrid: Errata naturae, 2008, pp. 72.

¹³ PLANT, Sadie. El gesto más radical: la internacional situacionista en una época postmoderna. Trad. Guillermo López Gallego. Madrid: Errata naturae, 2008, pp. 73.

¹⁴ TZARA, Tristan *apud* PLANT, Sadie. El gesto más radical: la internacional situacionista en una época postmoderna. Trad. Guillermo López Gallego. Madrid: Errata naturae, 2008, p. 80.

¹⁵ PLANT, Sadie. El gesto más radical: la internacional situacionista en una época postmoderna. Trad. Guillermo López Gallego. Madrid: Errata naturae, 2008, p. 81.

silencio."¹⁶ No entanto, o dadaísmo foi importante para Debord na medida em que, junto com o surrealismo, marcou o fim da arte moderna. O fracasso do dadaísmo, conforme a crítica debordiana, ocorreu porque o movimento se deixou imobilizar no próprio campo artístico que criticava e, assim, sua caducidade foi a razão fundamental de seu imobilismo.¹⁷

Dentre os movimentos vanguardistas subsequentes ao dadá, o surrealismo foi o que mais compreendeu os êxitos e fracassos de seu antecessor. Apesar de ter sido um movimento literário e artístico influenciado pelo dadaísmo, o surrealismo buscava também a transformação social de todos os valores, inclusive morais, políticos, científicos e filosóficos, e, por consequência, jurídicos. A publicação do *Primeiro Manifesto do Surrealismo* em 1924 por André Breton marcou historicamente o surgimento do movimento em Paris que contou com membros como Antonin Artaud, Luis Buñel, Max Ernst, René Magritte e Salvador Dalí.

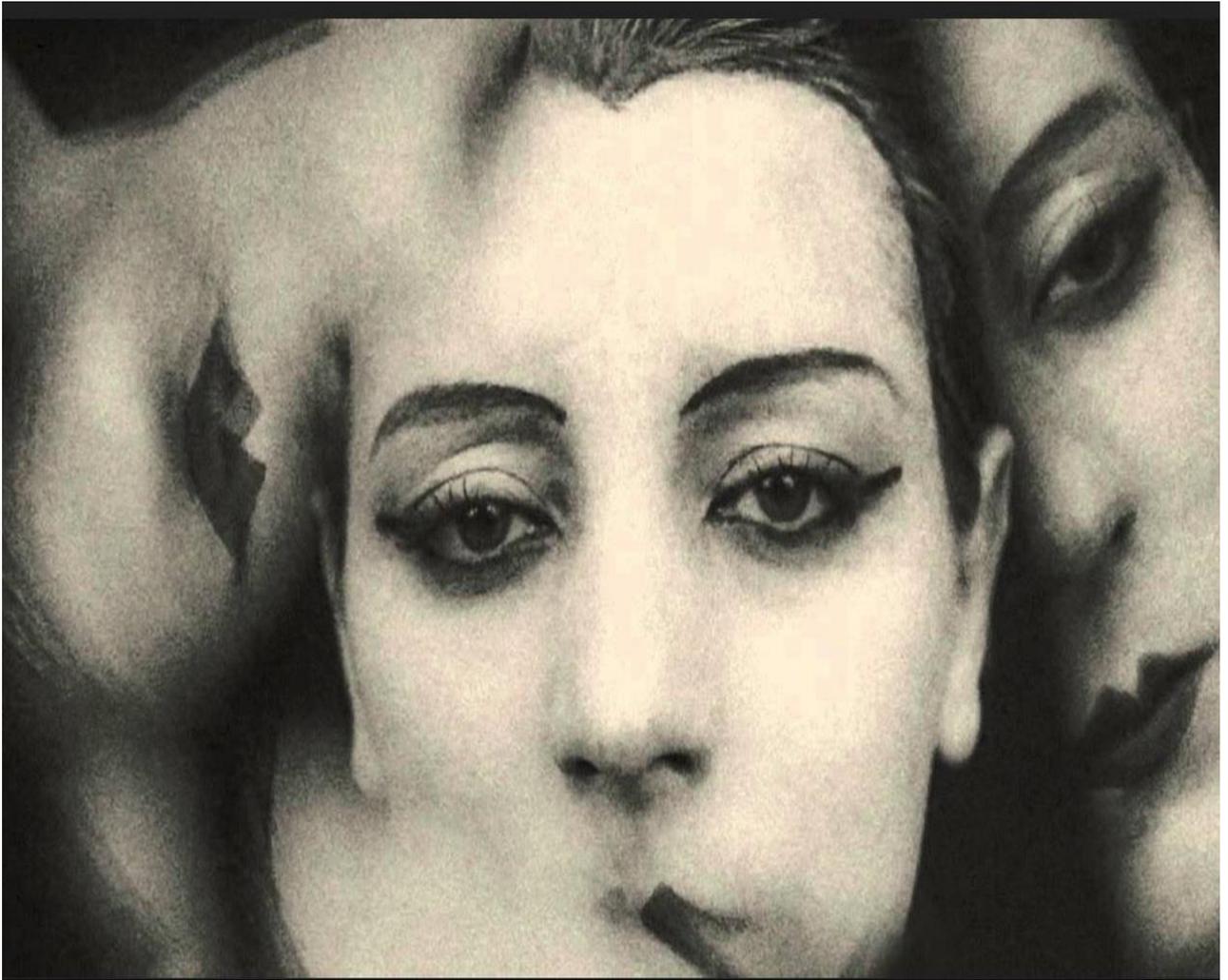
Caracterizava-se pela expressão espontânea de um novo espírito capaz de capturar e expressar os horrores e maravilhas da experiência contemporânea.¹⁸ A preocupação surrealista consistia em chegar a uma arte, a uma literatura e a uma prática política agressiva, destinada à destruição da sociedade em que viviam e a criação de uma nova, a ser organizada a partir de outros valores. Para tanto, compreendiam que o jogo, o prazer, a espontaneidade e a insubordinação radical aos códigos e convenções eram meios para alcançar experiências negadas pela realidade submetida a uma racionalidade burguesa. Nesse sentido, pretendiam superar o dadaísmo que, para eles, restringira sua crítica à cultura e à sociedade.¹⁹

¹⁶ PLANT, Sadie. El gesto más radical: la internacional situacionista en una época postmoderna. Trad. Guillermo López Gallego. Madrid: Errata naturae, 2008, p. 81.

¹⁷ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, § 191, p. 125.

¹⁸ PLANT, Sadie. El gesto más radical: la internacional situacionista en una época postmoderna. Trad. Guillermo López Gallego. Madrid: Errata naturae, 2008, p. 74.

¹⁹ PLANT, Sadie. El gesto más radical: la internacional situacionista en una época postmoderna. Trad. Guillermo López Gallego. Madrid: Errata naturae, 2008, p. 82.



Para além de ridicularizar os valores sociais e culturais, os surrealistas adotaram um novo conjunto de táticas que consistia em atividades que provocassem o choque e o escândalo em momentos impactantes e de interação suprema entre o ser humano e o mundo das coisas. Segundo os surrealistas, a revolução não se daria apenas nas palavras, mas também nas ruas. Influenciados pela teoria freudiana, defendiam a expressão do pensamento ditada pelo inconsciente, pelo sonho e pelas divagações da imaginação contra a fé em uma ordem sensata, coerente e racional.

Para os surrealistas, a integração de toda experiência humana se torna possível na medida em que se reconhece que qualquer separação é consequência de um distanciamento artificial, alienado da unidade verdadeira da surrealidade.²⁰ Desse modo, os surrealistas rechaçavam a propensão dadaísta de negar todo o princípio, uma vez que, a partir da

²⁰ PLANT, Sadie. El gesto más radical: la internacional situacionista en una época postmoderna. Trad. Guillermo López Gallego. Madrid: Errata naturae, 2008, pp. 82-83.

compreensão de realidades múltiplas, seria possível romper com o *status quo* e fazer emergir outras formas de percepção radicalmente novas da vida por meio da liberação dos impulsos do prazer, dos desejos e da imaginação. Segundo Plant, de acordo com tais premissas e desenvolvendo uma prática que procurava romper com o convencional,

Los surrealistas estaban convencidos de que la consecución de una experiencia social apasionada en la cual la comunicación auténtica, la realización del arte y la unión del individuo y el mundo caracterizarían la experiencia cotidiana sólo era posible con el fin del capitalismo y el amanecer de una era nueva e lúdica."²¹

A perpetuação do capitalismo empobrecia a experiência, pois a exploração dos sonhos e desejos organizava apenas *uma* realidade que funcionava exclusivamente para sua manutenção.²² Os surrealistas compreendiam que o capitalismo alienava o ser humano de toda a experiência libertadora por meio de estruturas já existentes de linguagem e de significados que corroboravam com sua perspectiva. Assim, aproximaram-se do Partido Comunista Francês, assumiram publicamente compromissos políticos em favor da revolução e aceitaram boa parte do projeto marxista.²³ Inclusive, as obras surrealistas estavam impregnadas da retórica revolucionária.

Contudo, os surrealistas não se submeteram à disciplina do partido. Defendiam que a prática surrealista estava filiada ao espírito da revolta e somente a revolta poderia criar vida. Nesse sentido, as obras surrealistas eram verdadeiras provocações e incentivos à insubordinação completa. Inclusive à burocracia do partido.²⁴ Tal postura fez com que o Partido Comunista Francês não compreendesse o projeto surrealista e o criticasse pela falta de disciplina orientada pela cartilha partidária.²⁵ O grupo, todavia, afirmava que não

²¹ PLANT, Sadie. El gesto más radical: la internacional situacionista en una época postmoderna. Trad. Guillermo López Gallego. Madrid: Errata naturae, 2008, p. 88.

²² PLANT, Sadie. El gesto más radical: la internacional situacionista en una época postmoderna. Trad. Guillermo López Gallego. Madrid: Errata naturae, 2008, p. 89.

²³ "[Los surrealistas] firmaron llamamientos a la resistencia ante las manifestaciones fascistas en París en los años treinta, y contra Renault cuando murieron ocho trabajadores; Benjamin Péret combatió en España, y tanto él como Sadoul y Aragon se arriesgaron a ir a prisión por sus publicaciones subversivas. Breton tuvo una celebrada amistad con Trotsky; y los surrealistas apoyaron las luchas marroquíes y argelinas por la independencia." (PLANT, Sadie. El gesto más radical: la internacional situacionista en una época postmoderna. Trad. Guillermo López Gallego. Madrid: Errata naturae, 2008, p. 91).

²⁴ PLANT, Sadie. El gesto más radical: la internacional situacionista en una época postmoderna. Trad. Guillermo López Gallego. Madrid: Errata naturae, 2008, pp. 88-89.

²⁵ "No era sorprendente que el Partido fuera tan hostil hacia el 'desorden infantil' que a ojos de la burocrática seriedad del Partido representaban los surrealistas. El 'obrerismo' populista del P.C.F estaba del todo reñido con la insistencia del surrealismo en que el juego, el placer, la espontaneidad y el 'principio del proscrito' eran los auténticos cimientos de la dignidad humana, y las exuberantes invocaciones de Tzara de la vida y la libertad en el manifiesto de 1918 habían dejado un legado de cariño a la pasión autónoma de

mantinha uma postura ambígua para com o Partido Comunista Francês. Segundo Breton, "[...] *todos buscamos un cambio del poder, de manos de la burguesía a manos del proletariado. No por ello deja de ser necesario que entretanto continúen los experimentos de la vida interior, y que lo hagan, claro está, sin control externo o aun marxistas.*"²⁶

A efervescência surrealista é notável e dura até aos anos 30. Todavia, gradualmente o movimento foi perdendo força e, no período pós Segunda Guerra Mundial, deixa de ter a carga inovadora que outrora o consolidou enquanto um movimento revolucionário.²⁷ Alguns fatores contribuíram para a decadência do surrealismo: "por um lado, a sua entrada nos templos de arte burgueses e na publicidade; por outro, o retrocesso espiritualista de muitos de seus adeptos."²⁸ Além disso, as purgas internas dentro do movimento, exclusões, cisões e ortodoxias²⁹ colaboraram para seu enfraquecimento.

Para Debord, o surrealismo, assim como o dadaísmo, marcou o fim da arte moderna. Apesar de influenciarem os movimentos dos quais Debord faria parte, como será demonstrado a seguir, a crítica debordiana é enfática ao constatar que ambos movimentos fracassaram na insuficiência interna de suas críticas. Além disso, os situacionistas irão rever criticamente os movimentos dadaísta e surrealista demonstrando que um e outro falharam ao separar a supressão e a realização da arte quando, na verdade, estes aspectos são inseparáveis no que diz respeito aos problemas de uma verdadeira vida que há de se contruir. Conforme explica Debord:

O dadaísmo e o surrealismo estão historicamente ligados e, ao mesmo tempo, em oposição. Nessa oposição, que constitui também para cada um a parte mais consequente e radical de sua contribuição, aparece a insuficiência interna de sua crítica, desenvolvida parcialmente tanto por um como pelo outro. O dadaísmo quis *suprimir a arte sem realizá-la*; o surrealismo quis *realizar a arte sem suprimi-la*. A posição crítica elaborada desde então pelos *situacionistas* mostrou

'ondear de banderas negras' de la tradición anarquista." (PLANT, Sadie. El gesto más radical: la internacional situacionista en una época postmoderna. Trad. Guillermo López Gallego. Madrid: Errata naturae, 2008, p. 90).

²⁶ BRETON, Adré *apud* PLANT, Sadie. El gesto más radical: la internacional situacionista en una época postmoderna. Trad. Guillermo López Gallego. Madrid: Errata naturae, 2008, p. 89.

²⁷ "Para algunos, no obstante, el surrealismo siempre estaba fingiendo una rabia que el dadaísmo había sentido de verdad. 'Siempre andan con esas bobadas de la revolución; primero la revolución de la palabra, ahora la revolución en la calle., se quejó Henry Miller. El dadaísmo era 'más entretenido'. Por lo menos tenían sentido del humor. Los Surrealistas son demasiados conscientes de lo que están haciendo. Es fascinante leer acerca de sus intenciones, pero ¿cuándo van a lograrlo?'" (PLANT, Sadie. El gesto más radical: la internacional situacionista en una época postmoderna. Trad. Guillermo López Gallego. Madrid: Errata naturae, 2008, p. 91).

²⁸ JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 70.

²⁹ JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 76.

que a supressão e a realização da arte são os aspectos inseparáveis de uma mesma *superação da arte*.³⁰

Em 1947, o pintor danês Asger Jorn e o poeta e pintor belga Christian Dotremont formaram o grupo surrealista revolucionário numa tentativa de resgatar a urgência política do surrealismo, opondo-se ao "movimento oficial" de André Breton. Inspirado pela obra *Critique de la vie quotidienne* (1946) de Henri Lefebvre,³¹ Dotremont enfatizava em seus escritos teóricos a necessidade de uma atividade coletiva voltada para a vida cotidiana.³² Conforme explica Bozal, os surrealistas revolucionários

*Conservan, sin embargo, muchos de los tics del surrealismo tradicional: su condición grupal, su internacionalismo, su compleja – y en ocasiones esquizofrénica – relación con el marxismo, su sentido de la agitación, su concepción de la pintura en el marco general de la cultura, etc. Pero también mantienen algunas diferencias y, sobre todo, ofrecen, algunas resistencias: se resisten a la unidad teórica artificial, prefieren trabajar y que sea el trabajo, la práctica la que descubra sus afinidades, cuando las haya; lo que implica también resistirse a la "autoridad", aunque sea mucha la que, al menos doctrinalmente, ejerció Dotremont.*³³

O grupo surrealista revolucionário se dissolveu em abril de 1948. Dotremont e Jorn se uniram a Noiret, Constant, Corneille, e Appel, afastando-se definitivamente do movimento francês, e fundaram o grupo CoBrA³⁴ em novembro de 1948. O grupo CoBrA não era um movimento exclusivamente estético, onírico ou pictórico, estavam comprometidos com a explicação de seu papel revolucionário e com o ataque violento contra a especialização da arte.³⁵ Distanciam-se de Breton e do automatismo psíquico do surrealismo afirmando que todo ato de expressão é um ato físico e, assim sendo, refutam o

³⁰ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, § 191, p. 125. (grifo do autor).

³¹ "O primeiro volume da *Critique de la vie quotidienne*, que tem como subtítulo 'Introduction', assevera a importância da vida cotidiana, dimensão tão fundamental como desconhecida da existência humana – Lefebvre considerará, mais tarde, ser esta descoberta de uma importância comparável à da análise freudiana da sexualidade e à da análise marxiana do trabalho. Pela primeira vez, o cotidiano é tratado de um ponto de vista crítico e marxista; o modo como Lefebvre o faz encontra-se, porém, mais distante da abordagem que, em seguida, adotarão os situacionistas. Lefebvre defende a riqueza, pelo menos potencial, da vida cotidiana; vê nela, e não nos momentos 'excepcionais', o espaço da realização humana." (JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 96).

³² HOME, Stewart. *Assalto à cultura: utopia subversão guerrilha na (anti)arte do século XX*. Trad. Cris Siqueira. São Paulo: Conrad, 1999, p. 21.

³³ BOZAL, Valeriano. *El tiempo del estupor: la pintura europea tras la Segunda Guerra Mundial*. Madrid: Ediciones Siruela, 2004, p. 92.

³⁴ O nome CoBrA foi formado pela junção de letras das cidades das quais provinham os protagonistas do movimento: Copenhague, Bruxelas e Amsterdã.

³⁵ PLANT, Sadie. *El gesto más radical: la internacional situacionista en una época postmoderna*. Trad. Guillermo López Gallego. Madrid: Errata naturae, 2008, p. 92.

desdobramento interior e exterior. Colocam em primeiro plano o material e o corporal e consideram que o automatismo físico é o que possibilita a realização da arte, uma vez que a mão é o grito da matéria.³⁶ Outro aspecto do CoBrA, que iria influenciar a Internacional Situacionista de Guy Debord, era sua crítica contundente à configuração do mercado, "uma vez que o mercado era fator decisivo na alienação artística."³⁷

As atividades do CoBrA incluíam reuniões, exposições, intercâmbios e a publicação da revista COBRA, que era produzida usando o francês como língua comum.³⁸ Nessa revista, o CoBrA demonstrava os pontos centrais da sua crítica à arte e sua posição de dependência às formas historicamente impostas em um contexto no qual a cultura do individualismo se opunha ao exercício da imaginação e do desejo. Dessa forma, defendiam que uma nova liberdade se caracterizaria pela expressão vital, direta e coletiva na medida em que as pessoas satisfizessem seus desejos criativos. Para tanto, a posição de artista não deveria ocupar um lugar privilegiado em relação à arte popular, e o tensionamento entre a criação artística e a cultura existente faria com que a arte tivesse um real papel revolucionário na sociedade.³⁹ Na quarta edição da revista COBRA, o grupo desenvolve teses sobre a liberdade e a revolução, o desejo e o desconhecido, que mais tarde se tornariam centrais para a Internacional Situacionista:

[...] falar de desejo significa falar do desconhecido, do desejo de liberdade... A liberdade de nossa vida social, que propomos como primeiro compromisso, abrirá a porta para um novo mundo... É impossível conhecer um desejo sem satisfazê-lo, e a satisfação do desejo é a revolução... A cultura de hoje, sendo individualista, substituiu a criação por "produção artística", e produziu nada mais que sinais de trágica impotência... Criar é sempre descobrir o que não se sabe... É o nosso desejo que faz a revolução.⁴⁰

³⁶ *"¿Qué es preciso entender por automatismo psíquico puro?" Estas tres palabras son suficientes para expresar una concepción cuya contradicción interna es insoluble. No es posible expresarse de una forma puramente psíquica, el hecho de expresarse es un acto físico que materializa el pensamiento. Por tanto el automatismo psíquico está ligado orgánicamente al automatismo físico. Incluso el automatismo psíquico que pueda imaginarse en el interior del hombre es puramente físico [...]¿Cual es la realidad que fundamenta el pensamiento? Es el cuerpo del hombre, o dicho de otra manera, su 'alma'. Llamamos aquí 'alma' a la cualidad que reúne los diferentes elementos químicos que constituyen el cuerpo humano."* (JORN *apud* BOZAL, Valeriano. *El tiempo del estupor: la pintura europea tras la Segunda Guerra Mundial*. Madrid: Ediciones Siruela, 2004, p. 92).

³⁷ BOZAL, Valeriano. *El tiempo del estupor: la pintura europea tras la Segunda Guerra Mundial*. Madrid: Ediciones Siruela, 2004, p. 95.

³⁸ HOME, Stewart. *Assalto à cultura: utopia subversão guerrilha na (anti)arte do século XX*. Trad. Cris Siqueira. São Paulo: Conrad, 1999, p. 23.

³⁹ HOME, Stewart. *Assalto à cultura: utopia subversão guerrilha na (anti)arte do século XX*. Trad. Cris Siqueira. São Paulo: Conrad, 1999, p. 23.

⁴⁰ COBRA *apud* HOME, Stewart. *Assalto à cultura: utopia subversão guerrilha na (anti)arte do século XX*. Trad. Cris Siqueira. São Paulo: Conrad, 1999, p. 25.

Pressões internas dentro do CoBrA, problemas políticos, como a ruptura com o Partido Comunista, a cortina de ferro durante a Guerra Fria e tensões particulares entre seus membros fizeram com que o movimento se dissolvesse em 1951. No texto *Ce Que Sont Les Amis De COBRA Et Ce Qu'ils Represent*, publicado no número 2 da *Internationale Situationiste*, Jorn e Constant explicam o motivo do fim do movimento: "Cobra no pudo llevar a cabo otra experiencia efectiva que un nuevo estilo de pintura."⁴¹ Ou seja, o CoBrA acabou se tornando um movimento estético, afastando-se dos aspectos crítico, político e social que fundamentavam a orientação do grupo originariamente. Além disso, Jorn e Constant denunciavam que o êxito comercial de seus antigos membros fez com que se criasse uma atmosfera de mistificação ao redor do movimento para que se tratasse a produção artística como mercadoria, indo de encontro com o que mais criticavam. Ainda, acusavam Dotremont, enquanto redator-chefe da revista COBRA, de maquiar essa faceta mercadológica que estava dominando o CoBrA para agradar um novo público (notadamente o estadunidense), ávido por consumir a arte de um movimento "eternamente joven y clásicamente experimental."⁴² Concluem que

En efecto, los artistas ligados a esta combinación, hubieran participado o no en la breve experiencia de 1948-51, añaden un supuesto valor "teórico" a sus obras declarándose miembros de un movimiento organizado. Y a los individuos que controlan el juicio y la venta de las repeticiones descompuestas del arte moderno les interesa hacer creer que los objetos en cuestión son manifestaciones de un verdadero movimiento innovador. Luchan así contra los verdaderos cambios, cuya prevista amplitud deberá llevar consigo su desaparición práctica de los puestos que detentan y el fracaso ideológico de toda su vida (el gusto, la atención práctica de la élite cultural dominante por los movimientos en reflujos, cuyo ejemplo más destacado sigue siendo el caso surrealista, comienza también a manifestarse discretamente a propósito de algunos discos letristas, a pesar de la oposición casi absoluta que encontró en su tiempo el letrismo y de la dificultad de explotación que impone su naturaleza práctica). [...] El carácter despreciable de este intento de relanzamiento es patente para quien conoce el programa que adoptó Cobra hace diez años [...].⁴³

Após o fim do CoBrA, alguns de seus antigos membros integraram o Movimento Internacional por uma Bauhaus Imaginista (MIBI). Fundado em 1954 pelo pintor Pinot

⁴¹ VV.AA. Qué son los amigos de "COBRA" y qué representan. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste* (1958-1969). Vol. 1 (La realización del arte). Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 37.

⁴² VV.AA. Qué son los amigos de "COBRA" y qué representan. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste* (1958-1969). Vol. 1 (La realización del arte). Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 37.

⁴³ VV.AA. Qué son los amigos de "COBRA" y qué representan. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste* (1958-1969). Vol. 1 (La realización del arte). Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, pp. 37-38.

Gallizio e por Asger Jorn, ex-membro do CoBrA, o MIBI contava com a colaboração comunitária entre pintores, arquitetos e outros artistas. Debord simpatiza com o grupo e sua amizade com Jorn se revelará fecunda. Anos mais tarde, em maio de 1957, Debord publicaria o texto *Relatório da construção de situações e das condições de organização e ação do Situacionismo Internacional* como documento preparatório para a conferência de unificação do MIBI e da Internacional Situacionista.⁴⁴ Antes de seguir a trajetória desta organização, é necessário examinar outros movimentos dos quais Debord participou e que foram determinantes para o desenvolvimento de suas atividades práticas e teóricas: o Letrismo e a Internacional Letrista.

1.2. As vanguardas pré-situacionistas com Debord

Debord desenvolveu sua forma de pensar, de agir e de se colocar no mundo em uma época na qual as condições sociais, tecnológicas e culturais estavam passando por grandes transformações. Pode-se afirmar que a década de 1950 representou na França uma "súbita irrupção da modernidade". Por exemplo, ocorreu a primeira transmissão televisiva (1953), a máquina de lavar roupa chegou ao mercado (1955), foram construídos os primeiros conjuntos habitacionais populares (1955), o consumo de eletrodomésticos duplicou (entre 1954 e 1956), as escolas secundárias contaram com um número seis vezes maior de alunos do que nas décadas anteriores (1957).⁴⁵ Foi nesse contexto que a jovem geração francesa, da qual Debord fazia parte, viveu e sentiu a chegada da modernização capitalista, assim como a profunda reorganização da vida social implicada em tal fenômeno.

As origens do pensamento debordiano remontam às vanguardas artísticas do século XX, todavia, é no Letrismo, movimento fundado em 1946 pelo poeta romeno radicado em Paris Isidore Isou (1925 – 2007) e pelo francês Gabriel Pomerand (1925 – 1972), que Debord encontrará um nicho para o desenvolvimento de suas primeiras atividades. O letrismo foi um movimento que tinha por objetivo transformar os fundamentos da arte e da estética, seja na poesia, no teatro ou no cinema, e estender tal transformação a outros âmbitos da atividade humana, sejam artísticos ou sociais. A letra era o elemento central de

⁴⁴ HOME, Stewart. *Assalto à cultura: utopia subversão guerrilha na (anti)arte do século XX*. Trad. Cris Siqueira. São Paulo: Conrad, 1999, p. 50.

⁴⁵ JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, pp. 72-73.

suas atividades, pois consideravam que a palavra havia sido assassinada pela propaganda.⁴⁶ A letra é considerada a partícula constitutiva de quaisquer sistemas de linguagem humana e, nesse sentido, protagonista de suas criações. Ao desvincular a letra da palavra, os letristas a manuseavam como elemento gráfico e como elemento sonoro unido, dessa forma, poesia, pintura e música⁴⁷ por meio de colagens e de declamações onomatopeicas. Para os letristas, a criação é mais do que um processo artístico, mas, antes, um processo de conhecimento e também de destruição.

É no letrismo que se encontra o embrião do que viriam a ser os situacionistas sob o signo da criatividade generalizada contra a economia e contra a alienação.⁴⁸ Em *Manifesto da poesia letrista* (1942)⁴⁹ Isou declara que a arte tradicional está morta e que a palavra não é capaz de suportar o impulso da criatividade.⁵⁰ A destruição das palavras por letras é imprescindível para que as pessoas renunciem às conclusões pré-estabelecidas pelas palavras.⁵¹ O objetivo é superar a separação entre artista e obra e entre obra e espectador por meio de práticas não conformistas da vida.⁵² Para Isou "nenhuma palavra é capaz de suportar o impulso que quer resgatar com ela mesma"⁵³ e por isso é preciso "criar uma arquitetura de ritmos letristas."⁵⁴ E, assim, "a ordem das letras é chamada: O LETRISMO."⁵⁵

Afastando-se a apropriação da ideia pelo artista e a tornando independente de um sentido ou forma anterior, o letrismo considera que a sublevação das palavras pelas letras tem o potencial de criar "emoções contra a linguagem, para o prazer da língua. Trata-se de

⁴⁶ MUSEO REINA SOFIA. *Los letristas*. Disponível em <http://www.museoreinasofia.es/sites/default/files/salas/informacion/403_esp.lettrismo.pdf>. Acesso em 27 set. 2017, p. 1.

⁴⁷ JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poletti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 67.

⁴⁸ JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poletti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 68.

⁴⁹ ISOU, Isidore. *Introduction à une nouvelle poésie et à une nouvelle musique*. Paris: Librairie Gallimard, 1947.

⁵⁰ ISOU, Isidore. *Introduction à une nouvelle poésie et à une nouvelle musique*. Paris: Librairie Gallimard, 1947, p. 12.

⁵¹ ISOU, Isidore. *Introduction à une nouvelle poésie et à une nouvelle musique*. Paris: Librairie Gallimard, 1947, p. 15.

⁵² JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poletti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 69.

⁵³ Original: "Aucun mot ne peut contenir les impulsions qu'on veut envoyer avec lui." (ISOU, Isidore. *Introduction à une nouvelle poésie et à une nouvelle musique*. Paris: Librairie Gallimard, 1947, p. 12 [tradução nossa]).

⁵⁴ Original: "CRÉER UNE ARCHITECTURE DES RYTHMES LETTRIQUES." ISOU, Isidore. *Introduction à une nouvelle poésie et à une nouvelle musique*. Paris: Librairie Gallimard, 1947, p. 16 (tradução nossa).

⁵⁵ Original: "On appelle l'ordonnance des lettres: LE LETTRISME.." (ISOU, Isidore. *Introduction à une nouvelle poésie et à une nouvelle musique*. Paris: Librairie Gallimard, 1947, p. 17 [tradução nossa])

ensinar que as letras têm outro sentido que não palavras."⁵⁶ A *létrica* é o mecanismo de *metagrafia* que consiste na combinação de alfabetos, desenhos, hieróglifos que procuram revelar o sentido escondido das palavras. Considerando que a função da palavra está esgotada, o letrismo transforma a *létrica* em uma ordem autônoma com força irreversível e com amplas possibilidades expressivas baseada numa estética infinitesimal.⁵⁷ Tal estética é chamada por Isou de *esthapêirisme*, do grego *aisthêsis*, estética, e *apêiros*, inumerável ou infinito. Nesse sentido, o letrismo se fundamenta na organização de letras e também de fonemas⁵⁸ considerados em si mesmos e que não procuram criar conceitos.⁵⁹ As influências do letrismo podem ser encontradas na poesia, na escultura, no cinema, no teatro, na fotografia, na arquitetura e até mesmo na matemática, na psiquiatria ou na teologia, entre outras formas de conhecimento humano.⁶⁰

Para Isou, na arte se justapõem dois movimentos: *fases âmplicas (amplique)*, na qual há uma expansão de técnicas e combinações estéticas, e *fases cinzelantes (ciselant)*,⁶¹ na qual se destroem as bases referenciais e se aniquilam estruturas anteriores até se chegar na partícula mais pura de qualquer processo artístico.⁶² Conforme explica Szabluk, "a destruição [...] é um caminho para a expansão e para a utilização positiva e prática das partículas existentes, que segue um longo movimento de redução em busca da pureza."⁶³ O letrismo representaria a fase cinzelante em face da arte surrealista de Breton (fase âmplica),

⁵⁶ Original: "[II] créera des émotions contre le langage, pour le plaisir de la langue. Il s'agit de faire comprendre que les lettres ont une autre destination que les mots." (ISOU, Isidore. *Introduction à une nouvelle poésie et à une nouvelle musique*. Paris: Librairie Gallimard, 1947, p. 15 [tradução nossa])

⁵⁷ OCRA - STUDIES ON THE EUROPEAN AVANT-GARDES. *Le creazioni del Lettrismo di Isidore Isou*. Disponível em <<http://www.ocra.it/isoucrea.html>>. Acesso em 27 set. 2017.

⁵⁸ Estes fonemas são as onomatopeias. Conforme Isou: "*LES MOTS SANS SENS; LES PAROLES A SIGNIFICATION CACHÉE PRISES POUR LEURS LETTRES; LES ONOMATOPÉES*." (ISOU, Isidore. *Introduction à une nouvelle poésie et à une nouvelle musique*. Paris: Librairie Gallimard, 1947, p. 18).

⁵⁹ LE LETTRISME. *Les théories du lettrisme*. Disponível em <<https://www.lelettrisme.org/les-crations>>. Acesso em 27 set. 2017.

⁶⁰ Para uma melhor compreensão da influência letrista em vários âmbitos do conhecimento humano, acesse o site do OCRA - STUDIES ON THE EUROPEAN AVANT-GARDES, disponível em <<http://www.ocra.it/isoucrea.html>>, ou o site LE LETTRISME, disponível em <<https://www.lelettrisme.org/les-crations>>.

⁶¹ "A fase de amplitude é um período de expansão. É seguida por uma fase de divisão, quando as conquistas do período de amplitude são refinadas e eventualmente destruídas. Em poesia, o período de amplitude teria durado até 1857, quando Baudelaire iniciou a fase de divisão, reduzindo a narrativa à anedota: Rimbaud substituiu a anedota por linhas e palavras, as palavras foram reduzidas a espaço e som por Marllamé; e finalmente os dadaístas destruíram de vez as palavras. Isou 'completaria' essa fase de divisão e, com suas 'descobertas' letristas, iniciaria um novo período de amplitude." (HOME, Stewart. *Assalto à cultura: utopia subversão guerrilha na (anti)arte do século XX*. Trad. Cris Siqueira. São Paulo: Conrad, 1999, p. 28).

⁶² Cf. LE LETTRISME. *Le cinéma*. Disponível em <<https://www.lelettrisme.org/les-crations>> e SZABLUK, Juliana. *Letrismo*. Disponível em <<http://pt.calameo.com/read/000294325443fab42798e>>.

⁶³ SZABLUK, Juliana. *Letrismo*. Disponível em <<http://pt.calameo.com/read/000294325443fab42798e>>. Acesso em 27 set. 2017. p. 8.

que se limitara a descrever processos estéticos de criação.⁶⁴ É nesse sentido que Isou afirmaria que o surrealismo morreu.

Em 1951, Isidore Isou projeta seu filme-manifesto intitulado *Traité de bave et d'éternité* (Tratado de baba e eternidade) no Festival de Cinema de Cannes. O filme é marcado por um processo típico cinzelante: desenvolve sequências visuais radicalmente dissociadas da trilha sonora. O sincronismo entre som e imagem é desmantelado com o objetivo de negar a criação e depois esquecê-la.⁶⁵ Dessa forma, Isou introduz os princípios básicos da prática e da teoria do cinema letrista: a dissociação radical entre som e imagem, contra a tirania da imagem sobre o som. "*Querria separar el oído de su amo cinematográfico: el ojo*" será uma das afirmações de Daniel, protagonista do filme.⁶⁶

Posteriormente, esse tema será aprofundado n'A sociedade do espetáculo, na qual Debord critica a visão como o sentido privilegiado na sociedade moderna, uma vez que as imagens se tornaram "seres" autônomos e passaram a ser o fundamento de comportamentos hipnóticos. O espetáculo concretiza a tendência de *fazer ver* o mundo quando já não se pode mais tocá-lo ou vivê-lo diretamente, tratando-se da verdadeira herança da filosofia ocidental baseada no ver e não nos outros sentidos. Segundo Debord:

O espetáculo é o herdeiro de toda a *fraqueza* do projeto filosófico ocidental, que foi um modo de compreender a atividade dominado pelas categorias do *ver*; da mesma forma, ele se baseia na incessante exibição da racionalidade técnica específica que decorreu desse pensamento. Ele não realiza a filosofia, filosofiza a realidade. A vida concreta de todos se degradou em um universo *especulativo*.⁶⁷

No letrismo, a dissociação entre som e imagens desarticula a primazia de um sobre o outro e traça a estrutura do discurso isouniano sobre o cinema, cujo objetivo é superar a passividade do espectador. A exibição do filme suscitou um grande interesse no jovem Guy Debord que logo se sentiu à vontade na mal-afamada companhia dos letristas.⁶⁸ No contexto francês do pós-guerra, o letrismo representava um movimento realmente novo e tal fato fez com que Debord aderisse ao grupo de Isou.⁶⁹

⁶⁴ JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 78.

⁶⁵ LE LETTRISME. *Le cinéma*. Disponível em <<https://www.leettrisme.org/les-crations>>. Acesso em 27 set. 2017.

⁶⁶ MUSEO REINA SOFIA. *Los letristas*. Disponível em <http://www.museoreinasofia.es/sites/default/files/salas/informacion/403_esp.lettrismo.pdf>. Acesso em 27 set. 2017, p. 3.

⁶⁷ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, § 19, p. 19. (grifo do autor).

⁶⁸ JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 69.

⁶⁹ JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 72.

Em *Panegírico*, Debord traduziu o espírito que movimentou sua participação no letrismo e posterior fundação da Internacional Letrista: "*al fin y al cabo era la poesia moderna, de los ultimos cien anos, lo que nos habia conducido hasta alli. Eramos unos cuantos los que pensabamos que habia que ejecutar su programa en la realidad; y no hacer, en cualquier caso, ninguna otra cosa mas.*"⁷⁰ A aproximação à prática e à teoria letrista influenciou o modo como Debord viria a expandir seu pensamento e suas ações. Para ler Debord é imprescindível que se compreenda que seu objetivo era levar a cabo a dissolução da linguagem, atravessando todas as barreiras da vida na sociedade.⁷¹

O filme *Hurlements en faveur de Sade (Uivos a favor de Sade)*,⁷² de 1952, é a principal contribuição de Guy Debord ao cinema letrista.⁷³ Partindo dos preceitos do cinema capitulados por Isou, o filme trabalha a disjunção entre o som e a imagem e a desconstrução narrativa baseada na técnica de *détournement*, comumente traduzida como *desvio*, um dos aspectos mais característicos dos letristas e que, posteriormente, também seria uma perspectiva fundamental para os situacionistas, conforme se demonstrará adiante. Assim explica Jappe:

Esta técnica do "reaproveitamento" que remonta, por um lado, à "colagem" dadaísta e, por outro, às citações deformadas adoptadas por Marx e Lautréamont, denomina-se *détournement* – palavra que, habitualmente, pode ser traduzida por "desvio", mas também significa "subtracção" (ou "sequestro", "apropriação") e "distanciamento" (há ainda quem fale, em português, de "diversão" e "subversão"). Trata-se de uma citação, ou de uma reutilização num sentido mais geral, que "adapta" o original a um novo contexto. [...] os filmes de Debord quase exclusivamente construídos a partir de fragmentos de outros filmes, constituem diferentes formas de *détournement*.⁷⁴

O filme de Debord, apesar de ter sido exibido em uma sala de cinema vanguardista, causou uma grande revolta no público presente. Uma sequência de telas brancas e negras, sem qualquer imagem, alternadas com uma série de *détournements* de citações, monólogos e diálogos de variadas fontes, seguidos de vinte e quatro minutos de silêncio e escuridão, faz com que um público indignado interrompa a projeção. Romper com a passividade dos

⁷⁰ DEBORD, Guy. *Panegírico*. Tomos primeiro y segundo. Trad. Tomás González López, Amador Fernández-Savater y Álvaro Garcia-Ormaechea. Madrid: Ediciones Acuarela, 2009, p. 63.

⁷¹ MARCUS, Greil. Prólogo: Te puedes contagiar. In. DEBORD, Guy. *Panegírico*. Tomos primeiro y segundo. Trad. Tomás González López, Amador Fernández-Savater y Álvaro Garcia-Ormaechea. Madrid: Ediciones Acuarela, 2009, p. 5 - 17.

⁷² O filme completo pode ser assistido no seguinte link <<https://vimeo.com/34883689>>.

⁷³ Para uma melhor compreensão do cinema letrista Cf. DEVAUX, Frédérique. *Le cinéma lettriste: (1951-1991)*. Paris: Editions Paris expérimental, 1992.

⁷⁴ JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 80 (grifo do autor).

espectadores era justamente o objetivo de Debord. No início do filme se ouve a seguinte afirmação: "O cinema está morto. Já não pode haver filmes. Passemos, se quiserem, ao debate."⁷⁵ Posteriormente, o ocorrido é descrito no segundo número da revista *Potlatch*:⁷⁶ "Na noite de 30 de junho de 1952, *Hurlements en faveur de Sade* foi exibido no cineclub *Avant-Garde*. O público está indignado. Após vinte minutos de grande confusão, a projeção do filme é interrompida."⁷⁷

Devido a divergências internas, os membros do letrismo se dividiram e formaram grupos diferentes: os externistas,⁷⁸ os isouistas⁷⁹ e a Internacional Letrista. Para Debord, os "letristas de direita" eram demasiado artistas e cultuavam a criatividade, dando lugar a um perigoso idealismo. O fato que marcou o rompimento entre Debord e Isou ocorreu em outubro de 1952 quando a "esquerda" do movimento letrista interrompeu uma coletiva de imprensa de Charles Chaplin que promovia o filme *Luzes da Ribalta* em Paris. Logo Isou tratou de entregar os responsáveis para a imprensa, criticando os panfletos distribuídos e afirmando que a criatividade de Chaplin era inabalável. Em uma carta aberta publicada no jornal *Combat* em novembro de 1952, o grupo que havia realizado a intervenção responde a Isou:

⁷⁵ DEBORD, Guy *apud* JAPPE, Anselm. Guy Debord. Trad. Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 69.

⁷⁶ Boletim de informação do grupo francês *Internacional Letrista*, movimento do qual Debord participou conforme será demonstrado adiante. Cf. VV. AA. *Potlatch (1954 – 1957)*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale letriste. Paris : Gallimard, 1996.

⁷⁷ Original: "Au soir du 30 juin 1952, *Hurlements en faveur de Sade* est projeté au Ciné-Club dit d'Avant-Garde. Le public s'indigne. Après vingt minutes de grande confusion, la projection du film est interrompue." (VV. AA. Deuxième anniversaire. In. *Potlatch (1954 – 1957)*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale letriste. Paris : Gallimard, 1996, n° 2 – 29 de junho de 1954, p. 11, [tradução nossa]).

⁷⁸ "Los externistas, cuyo nombre responde a la situación de los jóvenes "fuera" del mercado, se sitúan entre la reforma y la revolución. En junio de 1952, la revista *Soulèvement de la jeunesse, de Yolande du Luart y Marc'O*, puntal del futuro presidente del Consejo, difunde ideas políticas y artísticas letristas. Muestra las primeras pinturas de Pomerand de 1951 y las de 1952 de Marc'O, du Luart y Poucette, que expuso pinturas letristas con una sonorización letrista de François Dufrené el 10 de diciembre. En esta revista se publicó el primer texto de Yves Klein. Jacques Spacagna se unió al grupo. El sindicato externista tuvo una vida efímera." (MUSEO REINA SOFIA. *Los letristas*. Disponível em <http://www.museoreinasofia.es/sites/default/files/salas/informacion/403_esp.lettrismo.pdf>. Acesso em 27 set. 2017, p. 2).

⁷⁹ "Los isouistas se convencieron de que encontrarían las leyes de la evolución y de los medios económicos si profundizaban en las ideas iniciales. Lemaître escribió "On peut créer des millions d'arts" (Ur n.º 2) y "Système de Notasion pour les Lètries", sin resultado. Isou publicó más tarde sus generalizaciones ampliadas a lo inmaterial. El grupo no reanudó las actividades plásticas hasta 1961, con una segunda generación nacida en la posguerra y orientada hacia el mercado del arte. Todos ellos reescribieron la historia y mantuvieron la denominación de letristas." (MUSEO REINA SOFIA. *Los letristas*. Disponível em <http://www.museoreinasofia.es/sites/default/files/salas/informacion/403_esp.lettrismo.pdf>. Acesso em 27 set. 2017, p. 2).

Acreditamos que o exercício de liberdade mais urgente é a destruição de ídolos, especialmente quando estes se apresentam em nome da liberdade. O tom provocativo do nosso panfleto foi um ataque contra um entusiasmo unânime e servil. O fato de ter sido desaprovado por certos letristas, inclusive pelo próprio Isou, apenas revela a incompreensão constantemente renovada entre extremistas e aqueles que não mais o são...⁸⁰

Mais tarde, no número 6 do boletim *Potlatch* de julho de 1954, seus membros narram as motivações que levaram o grupo a se afastar do letrismo:

A Internacional Letrista, fundada em junho de 1952, reuniu a tendência extremista do movimento. Em outubro do mesmo ano, como resultado dos incidentes provocados pelos apoiadores da Internacional contra Charles Chaplin, e a desaprovação desse gesto pelo letrismo de direita, a relação com a tendência retrógrada foi rompida e seus membros purgados. Nossa abordagem já foi esclarecida em todas as oportunidades. Nós sempre admitimos que uma certa prática de arquitetura, por exemplo, ou agitação social, representava para nós apenas meios de aproximar uma forma de vida a ser construída. Apenas uma hostilidade de má-fé leva uma parte da opinião pública a nos confundir com uma fase de expressão poética – ou sua negação – que importa tão pouco para nós, tanto quanto qualquer outra forma *histórica* que pôde ter sido escrita.⁸¹

A Internacional Letrista pretendia ser um novo movimento "que deve, desde o início, ser uma reunificação da criação cultural de vanguarda e da crítica revolucionária da sociedade."⁸² Dessa forma, não aspiravam somente à criação de trabalhos culturais, como acusavam ser o método do letrismo de Isou, mas pretendiam também a vivência da revolução.⁸³ Após algumas purgas,⁸⁴ o grupo estabeleceu um núcleo fixo que inicialmente

⁸⁰ INTERNACIONAL LETRISTA *apud* HOME, Stewart. *Assalto à cultura: utopia subversão guerrilha na (anti)arte do século XX*. Trad. Cris Siqueira. São Paulo: Conrad, 1999, p. 33.

⁸¹ Original: "*L'Internationale lettriste, fondée en juin 1952, a groupé la tendance extrémiste du mouvement. En octobre de la même année, à la suite des incidents provoqués par les tenants de l'Internationale contre Charles Chaplin, et du désaveu de ce geste par la droite lettriste, l'accord avec la tendance rétrograde était dénoncé, et ses membres épurés. Notre démarche s'est, depuis, précisée à toute occasion. Nous avons toujours avoué qu'une certaine pratique de l'architecture, par exemple, ou de l'agitation sociale, ne représentait pour nous que des moyens d'approche d'une forme de vie à construire. Seule, une hostilité de mauvaise foi conduit une part de l'opinion à nous confondre avec une phase de l'expression poétique – ou de sa négation – qui nous importe aussi peu, et autant que toute autre forme historique qu'a pu prendre l'écriture.*" (BERNSTEIN, Michèle-I; CONORD, André-Frank; DAHOU, Mohamed; DEBORD, Guy; FILLON, Jacques; Véra; WOLMAN, Gil J.. *Le bruit et la fureur*. In. *Potlatch (1954 – 1957)*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, n° 6 – 27 de julho de 1954, p. 44, [tradução nossa]).

⁸² Original: "[...] *qui devrait être d'emblée une réunification de la création culturelle d'avant-garde et de la critique révolutionnaire de la société.*" (DEBORD, Guy. *Présentation*. In. *Potlatch (1954 – 1957)*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, p. 8 [tradução nossa]).

⁸³ "*Los letristas de Isou continuaron su camino de reforma de las artes plásticas utilizando su creatividad representada a través de exposiciones, catálogos, representaciones,... y algunos de estos letristas todavía hoy continúan en activo. Por su parte, los internacionalistas abordan el problema de la creatividad desde una perspectiva más radical a través de lo que ellos denominarán —"los escándalos" donde la acción rebelde pasiva y activa según el caso, ocupará un papel importante.*" (SÁNCHEZ, José Carlos Ruiz. *De Guy Debord a Gilles Lipovetsky: el tránsito de la categoría de lo social hacia la categoría de lo individual*. [2010].

era formado por Guy Debord, Michele Bernstein, Gil J. Wolman, Mohamed Dahou, Andre-Frank Conord e Jacques Fillon. Constituía-se como internacionalista na medida em que havia membros de outras nacionalidades fora da matriz europeia. A idade média dos integrantes da Internacional Letrista é de 23 anos de idade no momento de sua fundação; após outras expulsões, passou a ser de 20,8 anos.

As exclusões se repetiam periodicamente, em atitude similar à prática de Breton no surrealismo, buscando o rigor e a disciplina dos integrantes da Internacional Letrista. Exigia-se a ruptura incondicional dos seus participantes com os elementos da vida circundante, assim como não manter qualquer contato que quem havia sido expulso. Também se excluía elementos com tendências fascistas ou simplesmente inescrupulosos.⁸⁵ Dessa forma, procurava-se manter um número reduzido de membros coesos e se exigia a participação integral destes. Esta disciplina fez com que alguns comparassem a Internacional Letrista ao leninismo ou até mesmo ao estalinismo, todavia, segundo Jappe, o rigor destas organizações se caracterizam por serem uma mistura de esquemas táticos partidários com um número elevado de participantes, que apenas precisam aderir formalmente aos princípios da organização.⁸⁶

No entanto, é necessário lembrar aqui que mesmo nas organizações russas revolucionárias também aconteceram purgas e cisões. De acordo com Reis, o Partido Operário Social-Democrata (POSDR) foi marcado por numerosas cisões, principalmente entre bolcheviques e mencheviques, duas alas que existiam no interior do partido desde 1903, saindo vencedora a tese da maioria (os *bolcheviques*, em russo) capitaneada por Lênin segundo a qual o partido deveria ser uma estrutura exclusivista, altamente comprometida e especializada em técnicas revolucionárias. Na mesma oportunidade, a tese do jovem Trotsky, representante da minoria (os *mencheviques* em russo), que anos mais tarde a renegaria ao se submeter ao entendimento de Lênin, foi vencida. Segundo Trotsky o partido deveria ser uma estrutura aberta e democrática que congregasse todos os

Tese [Doutorado em Filosofia] – Departamento de Ciencias Sociales y Humanidades. Universidad de Córdoba, Córdoba, p. 62).

⁸⁴ Na Potlatch de nº 2 de 29 de junho de 1954 são elencadas as pessoas da “velha guarda” excluídas, assim como os motivos de sua exclusão da Internacional Letrista. Isou, por exemplo, foi excluído por ser um “indivíduo retrógrado, com ambições limitadas.” Original: « *Quelques exclus: Isidore Goldstein, alias Jean-Isidore Isou. Quelques motifs: Individu normalement rétrograde, ambitions limitées.*” (WOLMAN, Gil J. À la porte. In. *Potlatch [1954 – 1957]*. Bulletin d’information du groupe français de l’Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, nº 2 – 29 de junho de 1954, p. 21, [tradução nossa]).

⁸⁵ BERNSTEIN, Michèle-I ; DEBORD, Guy; FILLON, Jacques ; Véra ; WOLMAN, Gil J.. La jeunesse pourrie. In. *Potlatch (1954 – 1957)*. Bulletin d’information du groupe français de l’Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, nº 12 – 28 de setembro de 1954, p. 76.

⁸⁶ JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 78.

interessados, sem necessidade de especialização e dedicação integral, o que, de fato, era problemático naquele momento como bem notara Lênin, já que o POSDR era um partido ilegal. Todavia, deve-se ter em mente a advertência do jovem Trotsky que, naquela época, cunhou a famosa tese do substituísmo, segundo a qual se a tese de Lênin saísse vencedora, como de fato ocorreu, o partido acabaria substituindo o povo, inaugurando uma dinâmica em que, posteriormente, o Comitê Central do Partido substituiria o Partido e, por fim, o Comitê Central seria substituído por uma figura pessoal, tal como, dramaticamente, revelou-se verdadeiro na história da Revolução Russa, a qual culminou com o domínio pessoal de Stálin.⁸⁷ Em 1912 os bolcheviques se proclamaram como um partido singular, uma vez que "abria-se uma separação radical entre as duas alas, porque dizia respeito a orientações de incidência imediata nos movimentos sociais em curso."⁸⁸ Nesse sentido, o método de purgar e cindir em relação àqueles que não se enquadram em determinada orientação disciplinar, muito antes do surrealismo, já era praticada pelas organizações revolucionárias russas e também, infelizmente, norteou o método disciplinar debordiano, como se observa não apenas na Internacional Letrista, mas também na Internacional Situacionista.

A Internacional Letrista atribuía à excessiva tolerância interna a causa do fim de outros grupos⁸⁹ e, como autodefesa, limitava a participação de integrantes no movimento àqueles que estavam completamente em sintonia com os princípios da Internacional Letrista. Nesse sentido afirmavam que "é melhor mudar de amigos do que de ideias."⁹⁰ *Détournement* que lembra a clássica frase de Aristóteles, repetida pelos latinos, *Amicus Plato, sed magis amica veritas*.

⁸⁷ Cf. DEUTSCHER, Isaac. *O profeta armado, 1879 - 1921*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005; DEUTSCHER, Isaac. *O profeta desarmado, 1921 - 1929*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005; DEUTSCHER, Isaac. *O profeta banido, 1929 - 1940*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006; e FAUSTO, Ruy. Trotsky, a democracia e o totalitarismo (a partir do *Trotsky* de Pierre Broué). In: *Lua Nova: revista de cultura e política*. n.º. 62, São Paulo, pp. 113 - 130, 2004.

⁸⁸ REIS, Daniel Aarão. *A revolução que mudou o mundo: Rússia, 1917*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, s/p. A edição foi acessada pelo *googlebooks* disponível no link <<https://books.google.com.br/books?id=kwExDwAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR#v=onepage&q&f=false>>. Esta edição virtual foi disponibilizada sem numeração de página.

⁸⁹ "O grupo Letrista por volta de 1950, enquanto exercitava uma louvável intolerância com o exterior, admitia entre seus membros uma confusão bastante grande de idéias." Original: "*Le groupe lettriste vers 1950, tout en exerçant une louable intolérance à l'extérieur, admettait parmi ses membres une assez grande confusion d'idées.*" (DEBORD, Guy; WOLMAN, Gil J.. Pourquoi le lettrisme? In. *Potlatch [1954 - 1957]*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, n.º 22 - 9 de setembro de 1955, p. 177, [tradução nossa]).

⁹⁰ Original: "*Il vaut mieux changer d'amis que d'idées.*" (DEBORD, Guy; WOLMAN, Gil J.. Pourquoi le lettrisme? In. *Potlatch [1954 - 1957]*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, n.º 22 - 9 de setembro de 1955, p. 185, [tradução nossa]).

Por meio de revistas mimeografadas, na tradição dos panfletos surrealistas, dirigiam-se ao público e difundiam suas ideias. Quatro números da *Internationale lettriste* foram produzidos entre 1952 e 1954, e 29 números da *Potlatch* foram produzidos entre 1954 e 1957. Nesta última revista se encontram os pontos centrais que orientaram as atividades do grupo, assim como a sua leitura permite a compreensão da crítica radical que foi desenvolvida em relação às artes, ao urbanismo, à racionalidade burguesa, às vanguardas "formalistas". Tratavam também da criação de "situações", entre outros aspectos que animaram o espírito da Internacional Letrista e que, mais tarde, seriam pontos nodais da Internacional Situacionista. A intenção estratégica da revista *Potlatch* era criar certas instruções que pudessem constituir um novo movimento. O próprio título da revista é instrutivo nesse sentido. No nº 14 do boletim, a redação lança a pergunta: "O que é *Potlatch*?" e seguem-se três alternativas para os leitores:

1. Um espião soviético, principal cúmplice de Rosenberg, descoberto em 1952 pelo F.B.I. ?
2. Uma prática de presente suntuosa, que demanda outros presentes em troca, que teria sido o fundamento de uma economia da América pré-colombiana?
3. Uma palavra vazia de significado inventado pelos Lettristas para dar nome às suas publicações?⁹¹

A resposta é apresentada no número subsequente, apontando a opção nº 2 como a correta. Interessante notar que o sociólogo e antropólogo francês Marcel Mauss (1872 - 1950) em seu artigo intitulado *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades primitivas* propôs chamar de *potlatch* os sistemas de *prestações totais de tipo agonístico* comuns em tribos do noroeste americano e em outras comunidades indígenas "primitivas" nos quais se veiculava um comércio intertribal. A *potlatch* é uma cerimônia festiva cujo objetivo é realizar a troca livre e gratuita, todavia, obrigatória e interessada, de presentes recebidos de uma tribo por outra, constituindo um sistema de prestações e contraprestações no qual toda a vida comunitária das tribos se concentra na distribuição de bens. Segundo Mauss:

Há prestação total no sentido de que é claramente o clã inteiro que contrata por todos, por tudo o que ele possui e por tudo o que ele faz, mediante seu chefe.

⁹¹ Original: " 1. Un espion soviétique, principal complice des Rosenberg, découvert en 1952 par le F.B.I. ? 2. Une pratique du cadeau somptuaire, appelant d'autres cadeaux en retour, qui aurait été le fondement d'une économie de l'Amérique précolombienne ? 3. Un vocable vide de sens inventé par les lettristes pour nommer une de leurs publications ?" (VV.AA. La ligne générale. In. *Potlatch [1954 – 1957]*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, nº 14 – 30 de novembro de 1954, p. 87, [tradução nossa]).

Mas essa prestação adquire, da parte do chefe, um caráter agonístico muito marcado. Ela é essencialmente usurária e suntuária, e assiste-se antes de tudo a uma luta dos nobres para assegurar entre eles uma hierarquia que posteriormente beneficiará seu clã. [...] Diversos temas – regras e ideias – estão contidos nesse tipo de direito e de economia. O mais importante, entre esses mecanismos espirituais, é evidentemente o que obriga a retribuir o presente recebido.⁹²

Portanto, esse comércio não era de cunho individualista, mas coletivo, uma vez que se referia à troca e ao contrato que envolviam "pessoas morais", expressão utilizada por Mauss para se referir aos clãs, tribos ou famílias que participavam das trocas. Além disso, não se trocavam apenas coisas úteis economicamente, já que o mercado representa apenas um dos momentos de circulação de riquezas entre as tribos que se desenvolve em termos de uma relação mais abrangente, pois a *potlatch* implica a colaboração entre coletividades que se obrigam mutuamente estabelecendo prestações jurídicas, econômicas e espirituais. Nesse sentido, nas prestações totais não se constitui somente a obrigação de retribuir, uma vez que também implica a "obrigação de dar, de um lado, obrigação de receber, de outro."⁹³

Observa-se, portanto, que o nome dado à revista *Potlatch* não foi à toa. Evoca à atualidade uma crítica ao mundo capitalista que, centrado na mercadoria, enxerga todas as trocas associadas à ideia de propriedade, como bem observou Grossman.⁹⁴ Nesse sentido, a *Potlatch* confere às trocas um caráter lúdico-constructivo, tema que central para os situacionistas, conforme será demonstrado. Além disso, "tanto no âmbito da crítica ao mundo das trocas de mercadorias, quanto pelo caráter lúdico que evoca",⁹⁵ a *Potlatch* demonstra o eixo central da Internacional Letrista: demonstrar o quão é imprescindível romper radicalmente com a economia capitalista.

A revista era enviada gratuitamente para endereços escolhidos pela redação e para algumas pessoas que a solicitavam. Desse modo, a *Potlatch* não se incluía em nenhum mercado editorial, mantendo sua distribuição como um presente para aqueles que a recebiam. Suas edições formulavam uma crítica central à sociedade, que, segundo Debord, derrama seus desastrosos fracassos sobre todos e sempre está ansiosa para acumular

⁹² MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosacnaif, 2003, pp. 192 - 193.

⁹³ MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosacnaif, 2003, p. 201.

⁹⁴ GROSSMAN, Vanessa. *A arquitetura e o urbanismo revisitados pela Internacional Situacionista*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006, p. 74.

⁹⁵ GROSSMAN, Vanessa. *A arquitetura e o urbanismo revisitados pela Internacional Situacionista*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006, p. 73.

outros.⁹⁶ *Potlatch* representa um esforço intelectual e real de libertação em face da sociedade do consumo e também uma rejeição aos grandes meios de comunicação e à publicidade. Em seu nº 16, a redação afirma que a função mais útil da *Potlatch* é alcançar contatos em vários países e reunir pessoas que possam influenciar um conjunto de ideias na mesma direção e em um sentido favorável à difusão dos propósitos desenvolvidos pela Internacional Lettrista. Em relação à publicidade, os internacionalistas afirmam: "A publicidade em si não pode ser usada no momento, quando não temos nada para vender."⁹⁷ A partir deste ponto, os membros da Internacional Lettrista serão chamados de *internacionalistas* para que se faça uma distinção entre os membros do Letrismo e os da Internacional Lettrista. Observa-se que o "internacionalismo" da Internacional Lettrista é inspirado em Marx como elemento central de uma teoria revolucionária e, nesse sentido, apresenta uma diferença fulcral com a "teoria socialista oficial" do estalinismo que defende a possibilidade da revolução em um só país.

A crítica à promessa libertadora da arte característica de vanguardas como o surrealismo é enfática. Segundo os internacionalistas, o surrealismo não passou de uma escola literária que se limitou a descrever práticas estéticas e que se aliou ao mercado burguês para vender uma "nova maneira de viver", afastando-se, desse modo, do espírito libertador que originariamente havia prometido. Nessa mesma linha, afirmam que o surrealismo contemporâneo não passa de uma agonia fraudulenta que tem em André Breton o mais notável inquisidor burguês.⁹⁸ Comparavam Breton com Gaxotte, um historiador reacionário, e debochavam de sua postura denunciante em relação aos internacionalistas, por romperem com suas próprias visões de mundo.⁹⁹ Dizem que o surrealismo não passa de uma doutrina em decomposição e que sua credibilidade não estaria em nenhum outro lugar a não ser na mente de seus adeptos.¹⁰⁰

⁹⁶ Original: "[...] *une critique centrale de cette société, qui pourtant tombe autour de nous; déversant en avalanche ses désastreux échecs, et toujours plus pressée d'en accumuler d'autres.*" (DEBORD, Guy. Présentation. In. *Potlatch [1954 – 1957]*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, p. 9, [tradução nossa]).

⁹⁷ Original: "*La publicité proprement dite ne saurait nous servir en ce moment, alors que nous n'avons rien à vendre.*" (VV.AA. Le choix des moyens. In. *Potlatch [1954 – 1957]*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, nº 16 de 26 de janeiro de 1955, p. 109, [tradução nossa]).

⁹⁸ VV.AA. Le "réseau Breton" et l'achasse aux reouges. In. *Potlatch (1954 – 1957)*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, nº 13 de 23 de outubro de 1954, p. 80.

⁹⁹ DEBORD, Guy. Le grand sommeil et ses clients. In. *Potlatch (1954 – 1957)*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, nº 16 de 26 de janeiro de 1955, p. 107.

¹⁰⁰ DEBORD, Guy; WOLMAN, Gil J.. Modeste préface à la parution d'une dernière revue surréaliste. In. *Potlatch (1954 – 1957)*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, nº 26 de 7 de maio de 1956, p. 148.

Apesar das hostilidades, os internacionalistas reconhecem que o surrealismo teve um papel importante no que tange à sua perspectiva de usar a arte como mecanismo de crítica e libertação, ainda que tenham falhado em tal propósito.¹⁰¹ O surrealismo representaria um *minimum* numa época de racionalização exacerbada da vida, contudo, os internacionalistas concluem que não basta somente criar uma expressão estética com pretensões revolucionárias: é necessário desenvolver uma nova maneira de viver que eleve a vida ao que a arte prometia. Nessa perspectiva, pretendiam superar o surrealismo numa época em que o imobilismo da arte era resultado das "relações de produção que contradizem o desenvolvimento necessário das forças produtivas, *também* na esfera da cultura."¹⁰² Observa-se aqui a herança marxiana no desenvolvimento teórico dos internacionalistas que mais tarde irá influenciar Debord em sua análise sobre o espetáculo e o modo pelo qual a alienação impede os seres humanos de criarem seu próprio destino.¹⁰³ Todavia, já é notável aqui a heterodoxia do movimento, que se recusa a fazer uma análise meramente materialista e economicista da sociedade aos moldes do marxismo vulgar. Ao contrário, os internacionalistas partem da arte e da cultura para chegar a uma crítica radical da sociedade, assim não apenas invertendo o esquema simplista legado pela Terceira Internacional de Stalin, mas, tornando-o complexo, o aproxima de uma teoria da totalidade com a qual será gestada a famosa crítica da separação de Debord.

A unidade entre arte e vida é central para os internacionalistas e somente nessa perspectiva se faria possível a superação da arte, ou melhor, a superação da mera crítica à arte como forma de libertação ou como crítica social. Portanto, não formaram uma escola ou estavam preocupados com novas técnicas artísticas, mas focaram suas atividades em uma "demanda experimental de uma nova 'maneira de viver'."¹⁰⁴ Daí porque os internacionalistas afirmavam que "temos que encontrar técnicas concretas para mudar a atmosfera do cotidiano."¹⁰⁵ Segundo Jappe:

¹⁰¹ JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 77.

¹⁰² Original: "[...] rapports de production qui contredisent le développement nécessaire des forces productives, aussi dans la sphère de la culture." (DEBORD, Guy. Encore un effort si vous voulez être situationnistes : L'I.S. dans et contre la décomposition. In. *Potlatch [1954 – 1957]*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, n° 29 de 5 de novembro de 1957, p. 274, [grifo do autor], [tradução nossa]).

¹⁰³ JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 77.

¹⁰⁴ JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 78.

¹⁰⁵ Original: "*Nous avons à trouver des techniques concrètes pour bouleverser les ambiances de la vie quotidienne.*" (DEBORD, Guy. Un pas en arrière. In. *Potlatch [1954 – 1957]*. Bulletin d'information du

A *Potlatch* reclama a unidade da arte e da vida, não para reduzir a arte à vida actualmente existente, mas, pelo contrário, para elevar a vida ao que a arte prometia. A riqueza da vida, prometida pela arte, e as técnicas de intensificação das sensações que distinguem as práticas artísticas, devem encontrar-se no quotidiano.¹⁰⁶

É na Internacional Lettrista que se encontra a gênese da vida cotidiana como tema central que seria desenvolvido pelos situacionistas tanto n'*A sociedade do espetáculo* de Guy Debord quanto no *Tratado de saber viver para o uso das novas gerações* de Raoul Vaneigem, como será demonstrado adiante. A experiência cotidiana representa para os internacionalistas a convergência de toda rebelião e é somente nela que seria possível acabar com a política especializada e alienada do campo social no qual se originam outras potencialidades de vida. Para romper com a separação entre o ser e sua potencialidade, os internacionalistas manifestam a necessidade de se refazer a própria realidade.

Propõem que se "construam situações" nas quais não se afirmem dogmas, mas que se procure a experimentação.¹⁰⁷ Nessa perspectiva, os internacionalistas concluem que a beleza está extinta nos livros, esgotada na poesia ou na arte formalista e deve ser estampada nos rostos e nas cidades: "a nova beleza será DE SITUAÇÃO. Isto é, temporária e vivida."¹⁰⁸ Essa nova forma de viver a beleza, sempre contingente, se daria tanto na experimentação da cidade – daí as ideias de *urbanismo unitário* e de *deriva* – quanto na experimentação de novas maneiras de superar "o culto burguês da originalidade e da propriedade privada do pensamento"¹⁰⁹ – daí a ideia de *détournement* ou desvio. A rebelião da sensibilidade não se daria mais por meio de "expressões inéditas" de fatos já

groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, n° 28 de 22 de maio de 1957, pp. 263 – 264, [tradução nossa]).

¹⁰⁶ JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 78.

¹⁰⁷ JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 77.

¹⁰⁸ Original: "*La beauté nouvelle sera DE SITUATION, c'est-à-dire provisoire et vécue.*" (VV.AA. Réponse à une enquête du groupe surréaliste belge. In. *Potlatch [1954 – 1957]*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, n° 5 – 20 de julho de 1954, p. 25, [grifo dos autores], [tradução nossa]).

¹⁰⁹ JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 80.

conhecidos, mas estaria no "plano da construção consciente de novos estados afetivos."¹¹⁰ Este tema marcará profundamente os situacionistas.¹¹¹

O crescimento populacional e sua distribuição urbana levantaram a emergência de novas reflexões. Segundo os internacionalistas, a urbe é o espaço de expressão de tensões sociais, culturais e políticas que projetou novas dimensões na discussão sobre a vida cotidiana. É na cidade que se desdobram modos plurais de ser e de viver e, nesse ponto, a Internacional Letrista se preocupa com a necessidade de pensar criticamente o urbanismo por meio da arquitetura. A crítica à arquitetura também foi tema desenvolvido nas vanguardas anteriores. Todavia, é a partir da Internacional Letrista que o tema é tensionado em relação ao urbanismo como ponto central de uma crítica dirigida à arquitetura funcionalista e destituída de qualquer objetivo libertador.

A arquitetura seria a realização de um processo mental e artístico e, também, o resultado final de um estágio econômico que constrói um determinado ambiente compatível com um específico modo de vida. Inspirados pelo texto de Ivan Chitchevlov,¹¹² *Fórmula para uma nova cidade*, escrito em 1953 e posteriormente publicado na Internacional Situacionista em 1958,¹¹³ os internacionalistas acreditam que a construção de situações passaria "por um novo urbanismo, onde todas as artes serão utilizadas para criar um ambiente apaixonante."¹¹⁴ Como consequência, uma nova compreensão da arquitetura passa pela crítica radical da padronização da atmosfera urbana capitaneada pela racionalidade funcionalista.

¹¹⁰ Original: "[...] *sur le plan de la construction consciente de nouveaux états affectifs.*" (DEBORD, Guy. Le grand sommeil et ses clients. In. *Potlatch [1954 – 1957]*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, n° 16 – 26 de janeiro de 1955, p. 106, [tradução nossa]).

¹¹¹ A palavra *situacionista* aparece pela primeira vez no n° 25 da *Potlatch* em 26 de janeiro de 1956. Cf. VV.AA. Contradictions de l'activité Lettriste-Internationaliste. In. *Potlatch (1954 – 1957)*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, n° 25 – 26 de janeiro de 1956, p. 227.

¹¹² Que, ironicamente, foi expulso da Internacional Letrista por ser um sujeito mitomaniaco, delirante e não ter consciência revolucionária. Original: "*quelques exclus: Ivan Chitchevloff, alias Gilles Ivain [...] quelques motifs : Mythomanie, délire d'interprétation – manque de conscience révolutionnaire.*" (WOLMAN, Gil J. À la porte. In. *Potlatch [1954 – 1957]*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, n° 2 – 29 de junho de 1954, p. 21, [tradução nossa]).

¹¹³ "*La Internacional lettrista había adoptado en octubre de 1953 este informe de Gilles Ivain sobre el urbanismo, que constituyó un elemento decisivo de la nueva orientación tomada a partir de entonces por la vanguardia experimental. El presente texto se ha establecido a partir de dos versiones sucesivas del manuscrito, que comportan leves diferencias de formulación, conservados en los archivos de la I.L y convertidas en las piezas n° 103 y 108 de los Archivos Situacionistas.*" (VV. AA. Formulario para un nuevo urbanismo. In. *Internacional Situacionista. Textos íntegros en castellano de la revista Internationale Situationiste [1958-1969]*. Vol. 1 [La realización del arte]. N° 1 jun. 1958. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 22).

¹¹⁴ JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 79.

A psicogeografia era o termo que os internacionalistas utilizam para a observação sistemática de diferentes zonas da cidade e também de lugares precisos. Postulavam uma nova forma de experimentar a cidade sem que se precisasse necessariamente mudá-la. Os efeitos produzidos por diferentes ambientes geográficos e os impactos que causavam no comportamento das pessoas eram resultados de estados afetivos decorrentes da interação com o meio circundante. Diante desta constatação, os internacionalistas desenvolveram o método da *deriva*, ou seja, "*modo de comportamiento experimental ligado a las condiciones de sociedade urbana*."¹¹⁵ A deriva consiste em vaguear pela cidade sem que haja coordenadas previamente estabelecidas em um exercício no qual as pessoas possam construir situações, tema que será desenvolvido pelos situacionistas, conforme será demonstrado.

Ao mesmo tempo, a deriva é um modo de ação e um meio de conhecimento no que se refere à teoria do *urbanismo unitário*, que constituiu um dos primeiros aspectos que identificou os internacionalistas com outros grupos que, posteriormente, formariam a Internacional Situacionista.¹¹⁶ O urbanismo unitário é uma teoria que emprega um conjunto de técnicas e artes que concorrem para a construção integral de um meio combinado com as dinâmicas das experiências do comportamento.¹¹⁷ O urbanismo se mostra como conceito-chave para os internacionalistas, indo além de meros jogos de inteligência, propiciando antes a resolução de um problema que, acima de tudo, é de ordem ética.¹¹⁸

A política social na França durante a década de 1950 estava provocando a guetização de uma população marginalizada, além da construção de moradias que encerravam as pessoas em verdadeiras caixas de cimento. O arquiteto e urbanista Le Corbusier era alvo de críticas contundentes por parte dos internacionalistas, principalmente no que se refere ao modo de desenvolvimento das *Unités d'Habitation* elaboradas por ele. Tratava-se de um projeto incluído num programa de reconstrução do governo francês que,

¹¹⁵ VV. AA. Definiciones. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 1 jun. 1958. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 18.

¹¹⁶ JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 79.

¹¹⁷ VV. AA. Definiciones. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 1 jun. 1958. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 18.

¹¹⁸ VV. AA. Sans commune mesure. In. *Potlatch (1954 – 1957)*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, nº 2 – 29 de junho de 1954, nº 2 – 29 de junho de 1954, p. 10.

desde o plano de reconstrução de Paris empreendido por Haussmann, consistia em construir um tecido urbano com função militar no qual grandes edifícios modulares eram projetados e regiões inteiras da cidade davam lugar a largas avenidas.

Na década de 1860 Paris passou por um processo conhecido como *haussmanização* que tinha por objetivo liberar o tecido urbano para facilitar manobras militares e ao mesmo tempo impedir distúrbios populares que utilizavam barricadas. A consequência dessa reforma urbana foi a segregação espacial que dividia a cidade de Paris em uma zona burguesa, destinada para as classes mais abastadas, e uma zona periférica, destinada aos subúrbios populares. Tal estrutura permanece vigente até os dias atuais na arquitetura parisiense, modelo de diversas cidades europeias e latino-americanas. Para a Internacional Letrista as *Unités d'Habitation* planejadas por Le Corbusier retomavam a *haussmanização* de Paris, uma vez que se enquadravam em um modelo de moradia que "sempre foi inspirado pelas diretrizes da polícia" no qual a "prisão se torna o modelo de habitação."¹¹⁹ Conforme os internacionalistas:

Este é o programa: a vida definitivamente dividida em ilhas fechadas, em sociedades controladas; o fim das chances de insurreição e encontros; resignação automática. [...] Com Le Corbusier, os jogos e a experiência que temos expectativa de esperar em uma arquitetura verdadeiramente avassaladora – a mudança de cenário do cotidiano – são sacrificados nas lixeiras que nunca usaremos [...]. Você precisa ser muito tolo para ver aqui uma arquitetura moderna. Não é senão um retorno da força do antigo mundo cristão mal enterrado.¹²⁰

Nessa perspectiva, os internacionalistas entendiam que a vida na cidade se tornaria um verdadeiro exílio e significaria a eficaz expatriação dos seus habitantes, sem necessidade de enviá-los para outro país. Para combater a lógica de um urbanismo que aliena as pessoas da vivência da cidade, eles indicam que a deriva seria um método efetivo para produzir novas experiências a partir da construção de situações. Passeios de duração de mais ou menos um dia, guiados pela interação com a cidade, possibilitariam a

¹¹⁹ VV. AA. Les Gratte-ciel par la racine. In. *Potlatch (1954 – 1957)*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, n° 5 – 20 de julho de 1954, pp. 37 – 39.

¹²⁰ Original: "Voilà bien le programme: la vie définitivement partagée en îlots fermés, en sociétés surveillées; la fin des chances d'insurrection et de rencontres; la résignation automatique. Avec Le Corbusier, les jeux et les connaissances que nous sommes en droit d'attendre d'une architecture vraiment bouleversante – le dépaysement quotidien – sont sacrifiés au vide-ordures que l'on n'utilisera jamais [...] Il faut être bien sot pour voir ici une architecture moderne. Ce n'est rien qu'un retour en force du vieux monde chrétien mal enterré." (VV. AA. Les Gratte-ciel par la racine. In. *Potlatch (1954 – 1957)*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, n° 5 – 20 de julho de 1954, pp. 38 – 39, [tradução nossa]).

experimentação por meio de vários ambientes.¹²¹ Assim, as pessoas poderiam se entregar aos encontros e às novas sensações que estariam reprimidas e alienadas num contexto de urbanismo funcional.

O reconhecimento da interdependência entre urbanismo e agitações econômicas e sociais é inevitável para os internacionalistas. Portanto, é permitido pensar que as demandas revolucionárias de uma época surgem na medida em que situações de alegria e prazer, como afetos que podem ser estimulados pela deriva, possibilitam a construção de experiências apaixonantes.¹²² Nesse sentido, o combate contra o "miserável individualismo" em países altamente industrializados desenvolveria elementos para uma vida livre dos condicionamentos burgueses. Para os internacionalistas, o capital existe unicamente para o enriquecimento privado da família burguesa, tendo como corolário o desaparecimento total de todos os modos de vida que não se incluem no programa capitalista.¹²³

Tais noções se devem à perspectiva internacionalista de rechaçar o sindicalismo, o reformismo ou as reivindicações estritamente econômicas como solução para o problema da sobrevivência ou da destruição do sistema, uma vez que não se pode esperar compensações futuras para problemas presentes. Assim, constatam que o verdadeiro problema revolucionário se encontra no âmbito dos lazeres.¹²⁴ Desse modo, concluem que no Estado capitalista o problema central não é o tempo gasto durante o trabalho, mas o que se faz no tempo livre. Portanto, é preciso desenvolver uma crítica que se situe no nível da organização dos lazeres e que perpassasse pelo modo de vida como um todo.¹²⁵

Como demonstrado, os temas abordados pela Internacional Letrista são difusos e diversificados, não se tratando de um grupo que procurou sistematizar de forma metódica uma análise ou conferir solução definitiva para os problemas levantados. Todavia, a crítica feita por Stewart Home, no sentido de que a Internacional Letrista "tenha tido poucas

¹²¹ "As grandes cidades são favoráveis à distração que chamamos de deriva. A deriva é uma técnica de deslocamento sem rumo." Original: "*Les grandes villes sont favorables à la distraction que nous appelons dérive. La dérive est une technique du déplacement sans but.*" (DEBORD, Guy ; FILLON, Jacques. Résumé 1954. In. *Potlatch (1954 – 1957)*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, n° 14 – 30 de novembro de 1954, p. 91, [tradução nossa]).

¹²² DEBORD, Guy ; FILLON, Jacques. Résumé 1954. In. *Potlatch (1954 – 1957)*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, n° 14 – 30 de novembro de 1954, p. 91.

¹²³ VV. AA.. La valeur éducative. In. *Potlatch [1954 – 1957]*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, n° 16 de 26 de janeiro de 1955, p. 113.

¹²⁴ VV. AA. Une idée neuve en Europe. In. *Potlatch [1954 – 1957]*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, n° 7 – 3 de agosto de 1954, p. 51.

¹²⁵ DEBORD, Guy. Le grand sommeil et ses clients. In. *Potlatch [1954 – 1957]*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, n° 16 de 26 de janeiro de 1955, p. 105.

ideias originais, se é que teve alguma"¹²⁶ ou de que "as teorias da IL e seus resultados, inclusive a muito comentada 'construção de situações', nunca avançaram além da linha elaborada por Chtcheglov em 'Fórmula para uma nova cidade',"¹²⁷ somente demonstra que sua análise foi superficial e apressada, como o mesmo conclui em seu livro.¹²⁸ Os internacionalistas demonstraram que não se trata de esperar a chegada de novidades estético-culturais – como Home esperava em sua análise meramente plástica da Intenacional Letrista, não avançando para uma análise filosófica do movimento –, mas, a partir de análises das vanguardas, demonstraram a urgência de uma crítica voltada contra as interdições econômicas e seus corolários morais, oferecendo ainda os meios práticos para sua realização.

Na última edição da *Potlatch*,¹²⁹ Debord publicou um texto intitulado *Um esforço a mais se quereis ser situacionistas*, claramente um *détournement* do título de um panfleto que o Marquês de Sade incluiu em seu livro *Filosofia na alcova*, publicado em 1795, intitulado *Franceses, mais um esforço se quereis ser republicanos*, no qual Sade conclama aos revolucionários franceses a abolir a religião e os costumes baseados na moral cristã se quisessem um governo realmente republicano e instaurar um verdadeira república erotizada em que as individualidades burguesas se dissolveriam diante do império impessoal dos desejos de todos e de cada um.¹³⁰ No texto de Debord é demonstrado que a arte e a cultura em geral alcançaram um tal estado de decomposição após a Primeira Guerra Mundial que já não se pode levar em conta ideias que foram sufocadas pelo ostracismo econômico-cultural. Aqui ele se refere às vanguardas que se formaram no contexto do pós-guerra, como o dadaísmo, o surrealismo e o lettrismo, as quais falharam miseravelmente na tentativa de levar adiante propostas de rompimento com a racionalidade burguesa. Na verdade, tais movimentos foram assimilados pela lógica do mercado e suas obras foram transformadas em propriedade privada.

¹²⁶ HOME, Stewart. *Assalto à cultura: utopia subversão guerrilha na (anti)arte do século XX*. Trad. Cris Siqueira. São Paulo: Conrad, 1999, p. 37.

¹²⁷ HOME, Stewart. *Assalto à cultura: utopia subversão guerrilha na (anti)arte do século XX*. Trad. Cris Siqueira. São Paulo: Conrad, 1999, p. 36.

¹²⁸ HOME, Stewart. *Assalto à cultura: utopia subversão guerrilha na (anti)arte do século XX*. Trad. Cris Siqueira. São Paulo: Conrad, 1999, p. 157.

¹²⁹ DEBORD, Guy. *Encore un effort si vous voulez être situationnistes : L'I.S. dans et contre la décomposition*. In. *Potlatch (1954 – 1957)*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, n° 29 de 5 de novembro de 1957, pp. 269 – 277.

¹³⁰ Cf. SADE, Marquês de. *A filosofia na alcova, ou, Os preceptores imorais*. Trad. Contador Borges. São Paulo: Iluminuras, 2008, pp. 125 - 171.

A decomposição se dá por meio do processo pelo qual as formas culturais tradicionais se destruíram como consequência do surgimento do capitalismo.¹³¹ Dessa forma, os modos de ação tradicionais também estariam fadados a ser assimilados pela lógica do mercado e toda criação passaria a ser objeto de comércio, tema que Debord desenvolverá de forma inédita em seu tempo n'A *sociedade do espetáculo*, a tal ponto que autores contemporâneos como Giorgio Agamben entendem que até hoje a mais elucidativa teoria da sociedade é aquela exposta por Guy Debord. Somente avançando rumo a proposições teóricas que superem teorias obsoletas que garantem a reprodução de estruturas alienantes de dominação seria possível abrir caminho para um futuro compatível com um novo uso do mundo.

O conceito de decomposição na arte é interessante, já que se trata de uma crítica direta a Isou e à sua tese de que na arte há dois movimentos, fases âmplicas e fases cinzelantes, sendo que esta última seria a fase na qual uma novidade estética capaz de superar as técnicas e conceitos artísticos anteriores é desenvolvida. Na verdade, segundo o conceito internacionalista apresentado, a arte sempre será assimilada em um contexto capitalista. Portanto, o problema não é a criação de novas estéticas, mas de rompimento total com um sistema que transforma tudo, inclusive a arte, em mercadoria. Nesse sentido, as formulações desenvolvidas pelos internacionalistas, tais como o urbanismo unitário, a deriva, o desvio (*détournement*) e a crítica da vida cotidiana, assumem a função de vincular a teoria à práxis revolucionária e assim lançar as bases para as futuras elaborações situacionistas contra a alienação.

1.3. "Agora, a internacional situacionista"¹³²

¹³¹ "Descomposición: Proceso por el que las formas culturales tradicionales se han desconstruido a sí mismas como consecuencia de la aparición de medios superiores de dominación de la naturaleza que permiten y exigen construcciones culturales superiores. Se distingue una fase activa de descomposición, demolición efectiva de las viejas superestructuras – que acaba hacia 1930 – y una fase de repetición que domina desde de entonces. El retraso en el paso de la descomposición a construcciones nuevas está ligado al retraso de la liquidación revolucionaria del capitalismo." (VV. AA. Definiciones. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste [1958-1969]*. Vol. 1 [La realización del arte]. Nº 1 jun. 1958. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 18).

¹³² Título do texto que abre o nº 9 da revista Internacional Situacionista. INTERNACIONAL SITUACIONISTA. Textos completos en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Nº 9 ago. 1964. Vol. 2 (La supresión de la política). Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 2000, p. 337.

Em setembro de 1956 foi realizado o *Primeiro Congresso Mundial de Artistas Livres* na cidade de Alba (Itália), organizado pelo MIBI e com participação de integrantes de outros grupos artísticos que concordavam que a mera condenação do funcionalismo já não era uma crítica suficiente ao urbanismo, portanto, era necessário desenvolver um urbanismo unitário totalmente novo e que possibilitasse a construção de uma outra atmosfera nas cidades.¹³³ Além do urbanismo unitário, a "experimentação para criar novos ambientes com o objetivo de suscitar novos comportamentos e abrir caminho à civilização do jogo"¹³⁴ também é um ponto em comum desses grupos. Ainda na última edição da *Potlatch*, é feita uma referência à conferência de Cosio d'Arroschia, ocorrida no ano subsequente, em 1957, que terminou com a decisão de unir completamente os grupos representados naquele encontro: Internacional Letrista, Movimento Internacional por uma Bauhaus Imaginista e Comitê Psicogeográfico.¹³⁵ Nesse dia foi fundada a Internacional Situacionista.

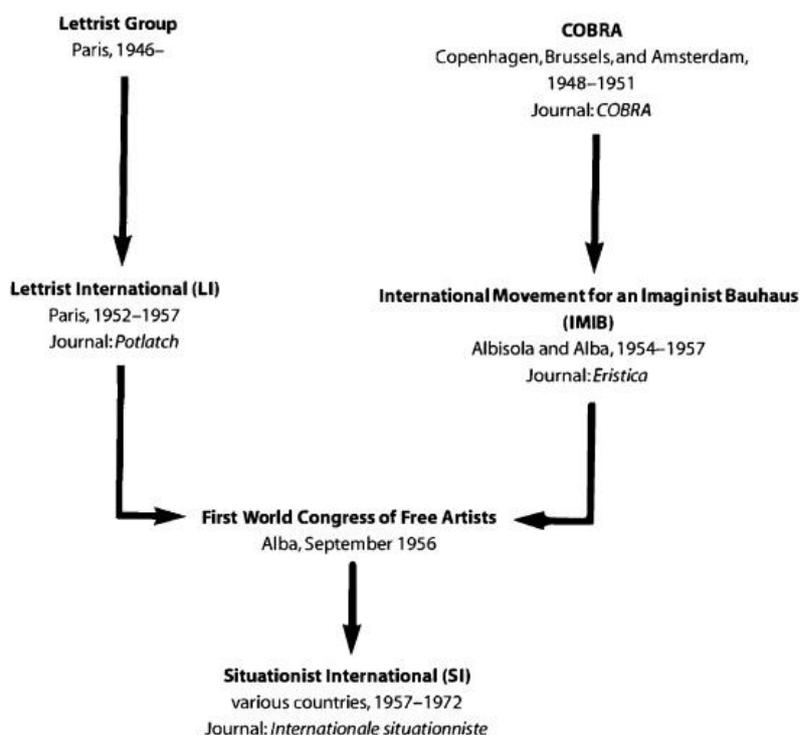


Diagrama da genealogia da Internacional Situacionista, mostrando os principais grupos dos quais alguns de seus membros viriam a formá-la.¹³⁶

¹³³ GROSSMAN, Vanessa. *A arquitetura e o urbanismo revisitados pela Internacional Situacionista*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006, p. 35.

¹³⁴ JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 83.

¹³⁵ DEBORD, Guy. *Encore un effort si vous voulez être situationnistes : L'I.S. dans et contre la décomposition*. In. *Potlatch [1954 - 1957]*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, n° 29 de 5 de novembro de 1957, p. 269.

¹³⁶ SADLER, Simon. *The situationist city*. Cambridge: MIT Press, 1998, p. 2.

A revista Internacional Situacionista foi o principal meio de divulgação das ideias situacionistas. Foram 12 publicações entre os anos de 1958 e 1969. Diferentemente da *Potlatch*, vários textos dos situacionistas foram assinados pelo respectivo autor. Todavia, a expressão do conteúdo era sempre coletiva. A postura editorial da revista nesse sentido é clara e em todos os seus números havia uma apresentação com a seguinte advertência: "Todos os textos publicados na 'INTERNACIONAL SITUACIONISTA' podem ser livremente reproduzidos, traduzidos ou adaptados, inclusive sem indicação de origem."

A Internacional Situacionista também foi marcada por cisões e expulsões durante sua existência até sua dissolução por Debord em 1972. Guy Debord, Pinot Gallizio, Constant, Asger Jorn, Raoul Vaneigem, Michèle Bernstein, Mohamed Dahou entre outras pessoas, como pintores alemães e escandinavos, compuseram a Internacional Situacionista que, durante o período de suas atividades, não reuniu mais do que 70 membros e nunca mais do que 12 ao mesmo tempo, sendo que dezenove se desligaram e quarenta e cinco foram expulsos.¹³⁷ Assim como ocorreu na Internacional Letrista, Debord exigia de seus membros total entrega e disciplina e a característica de reduzir o grupo a um número mínimo de pessoas atendia a esse propósito.¹³⁸ Durante os primeiros anos da Internacional Situacionista, suas atividades giraram em torno da colaboração entre Debord e Jorn, sendo depois ampliadas com as contribuições de outros membros, como Constant e Gallizio¹³⁹ na arquitetura e na pintura, e Vaneigem na teorização das ideias situacionistas.

¹³⁷ SOUSA, Erahsto Felício de; BLUME, Luiz Henrique dos Santos. Urbanismo Unitário: contribuição da Internacional Situacionista (IS) para compreensão do meio urbano. In: ANAIS do III Encontro Estadual de História: Poder, Cultura e Diversidade. Caetité: Univesidade do Estado da Bahia, 2006. Disponível em <http://www.uesb.br/anpuhba/artigos/anpuh_III/erahsto_felicio.pdf>. Acesso em 20 out. 2017.

¹³⁸ "Tenemos que definir colectivamente nuestro programa y realizarlo de manera disciplinada por todos los medios, incluso por los artísticos." (DEBORD, Guy. Informe sobre las construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización e la acción de la tendencia situacionista internacional. In. INTERNACIONAL SITUACIONISTA. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste* (1958-1969). Vol. 1 [La realización del arte]. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 215).

¹³⁹ "Contudo, as divergências tornam-se insuperáveis. Durante o Verão de 1960, Constant é obrigado a deixar a I.S. antes de se tornar um alvo polémico como 'tecnocrata', ainda que, mais tarde, tenha apoiado o movimento dos provos em Amesterdão (I.S., 11/66). Pinot Gallizio é expulso no mesmo mês, embora em termos mais honrosos, por ter sabido resistir à tentação de uma carreira pessoal nas galerias de arte (I.S. 5/10). Finalmente, Jorn, pouco resignado a deixar-se dominar por uma organização, separa-se amigavelmente da I.S. em 1961. Em contrapartida, a exclusão da secção alemã e a cisão de quase todos os escandinavos – os 'nashistas' – na Primavera de 1962 ocorrem numa atmosfera de sectarismo e de ódio recíproco. Já em Agosto de 1961, aquando da quinta conferência da I.S., em Gotemburgo, Suécia, é votada uma resolução que define qualquer produção de obra de arte como 'anti-situacionista', acabando assim praticamente com o programa de contestação da cultura a partir do interior. A unidade da I.S. é enfim conquistada em 1962 à custa da redução da organização a um número mínimo." (JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, pp. 87 – 88).

A cultura, o urbanismo, a vida cotidiana e a alienação são os eixos centrais para a discussão situacionista. Em *Informe sobre a construção de situações e sobre as condições da organização e de ação da tendência situacionista internacional*,¹⁴⁰ Guy Debord traça a plataforma provisória para a organização. É um texto no qual Debord, com então vinte anos, desenvolve a primeira apresentação sistemática de suas ideias. Nele, Debord retoma algumas críticas feitas pela Internacional Letrista e as desenvolve de maneira mais refinada mediante uma argumentação "que se alimenta simultaneamente dos textos de juventude de Marx e de Hegel, mas também da prosa do século XVII e dos textos de Saint-Just."¹⁴¹

Segundo Debord, a principal preocupação da Internacional Situacionista é utilizar certos meios de ação já existentes e desenvolver outros novos que possam ser aplicados a partir da interação com transformações revolucionárias. Isso de acordo com a perspectiva de que o capitalismo inventa formas de luta que, na verdade, maquiagem as oposições de classe e, portanto, procuram reformar constantemente suas bases objetivando sua própria manutenção e sem compromisso com as transformações sociais e políticas necessárias para findar com a opressão que reproduz constantemente.¹⁴² Nesse sentido, as ações para a preservação do capitalismo nada mais são do que álibis para encobrir a alienação das outras atividades, seja na cultura, na vida cotidiana ou na própria consciência de cada ser humano.

Para os situacionistas é fundamental fazer uma análise crítica da cultura para que se compreenda que nela se encontra o reflexo e a prefiguração da aplicação dos meios de ação dispostos em uma sociedade, ao contrário da constatação de Marx em sua análise sobre a relação entre infraestrutura e superestrutura. No livro *Contribuição crítica da economia política*, Marx analisa a sociedade capitalista por meio de temas como a mercadoria, o dinheiro, a relação da produção com a distribuição, troca e consumo e ainda lança bases para a compreensão da economia política, além disso, apresenta um corpo teórico no qual desenvolve elementos para que a sociedade capitalista possa ser analisada de forma

¹⁴⁰ DEBORD, Guy. Informe sobre las construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización e la acción de la tendencia situacionista internacional. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste [1958-1969]*. Vol. 1 [La realización del arte]. Nº 6 ago. 1961. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, pp. 205 - 220.

¹⁴¹ JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poletti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 84.

¹⁴² DEBORD, Guy. Informe sobre las construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización e la acción de la tendencia situacionista internacional. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste [1958-1969]*. Vol. 1 [La realización del arte]. Nº 6 ago. 1961. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 205.

sistemática e por meio de bases teóricas mais sólidas.¹⁴³ No prefácio, Marx explica que as relações jurídicas, políticas ou as formas do Estado não podem ser explicadas por si mesmas, sendo necessário compreender que tais relações possuem raízes nas condições materiais de existência. Constata que o ser humano, independente da manifestação de sua vontade, entra em relações determinadas pelas relações de produção que "correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais."¹⁴⁴ Marx chama de infraestrutura a totalidade das relações econômicas de produção que, por sua vez, condicionaria a superestrutura de uma sociedade, ou seja, os processos de vida social, política e intelectual.¹⁴⁵

Segundo Debord, contrariamente ao marxismo "ortodoxo", os situacionistas entendem que o atraso nas transformações da superestrutura, em específico em relação à cultura, é o que retarda a mudança da base da sociedade.¹⁴⁶ Aqui há uma inversão da concepção marxiana em que se postula que sem alterar a infraestrutura, ou seja, as relações econômicas de produção, não seria possível transformar a superestrutura, na qual se insere a cultura. Debord conclui que a transformação necessária da infraestrutura é lenta devido aos erros e às debilidades produzidas na superestrutura. Assim, é preciso reforçar a batalha no campo do ócio e dos lazeres e encará-la como o novo teatro da luta de classes.¹⁴⁷ O papel da cultura seria fundamental nesse sentido, desde que se percebesse a decomposição que conduz a produção cultural a um aspecto meramente econômico e alienante. Os situacionistas não adotam uma postura anticultural, mas se colocam no "outro lado da cultura". Assim explicam:

Estamos contra la forma convencional de la cultura, incluso en su estado más moderno; pero sin preferir a ella evidentemente la ignorancia, el sentido común del carnicero, el neoprimitivismo. Hay una actitude anticultural que es la corriente del retorno imposible a los viejos mitos. Estamos a favor de la cultura. No antes de ella, sino después. Decimos que ha que realizarla, superandóla en tanto que esfera separada; no sólo como dominio reservado a los especialistas,

¹⁴³ Cf. MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão popular, 2008.

¹⁴⁴ MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão popular, 2008, p. 47.

¹⁴⁵ MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão popular, 2008, p. 47.

¹⁴⁶ JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 84.

¹⁴⁷ JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 85.

*sino como dominio de una producción especializada que no afecta directamente a la construcción de la vida, incluida la de los propios especialistas.*¹⁴⁸

Os situacionistas compreendiam que a “libertação” da cultura moderna numa sociedade burguesa nada mais era do que uma tática para neutralizar sua potencialidade de prática revolucionária: "*La liberación de las formas artísticas ha supuesto en todas partes su reducción a la nada.*"¹⁴⁹ Enquanto a arte se limitar a ser expressão das paixões do velho mundo estará condenada a ser conservada como mercadoria de troca. E a sociedade burguesa compreendeu isso muito bem: "a neutralização das vanguardas artísticas torna-se, portanto, uma das principais preocupações da propaganda burguesa."¹⁵⁰

Examinando o futurismo, o dadaísmo e o surrealismo, Debord percebe que na arte se operam continuamente movimentos pretensamente revolucionários, mas que, ao serem assimilados nas teias da estrutura capitalista, acabam se tornando armas contrarrevolucionárias. O futurismo, que se caracterizava pela subversão na literatura e nas artes, ao reproduzir um otimismo pueril pela técnica e pela grande indústria, desintegrou-se ao não desenvolver uma visão teórica mais completa do seu tempo, tendo, ao final, acabado por colaborar com o fascismo; o dadaísmo, constituído por refugiados e desertores da Primeira Guerra Mundial que rechaçavam todos os valores da sociedade burguesa por meio de manifestações de destruição da arte e da escrita, dissolveu-se devido à sua atuação puramente negativa e não propositiva.¹⁵¹ Já o surrealismo, ao apostar no inconsciente como grande força vital, acabou por decretar seu fracasso ideológico e, segundo Debord, mais ainda quando se observa a supuração espiritualista de seus primeiros dirigentes, assim como a mediocridade de seus epígonos.

¹⁴⁸ VV. AA. La vanguardia de la presencia. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste* (1958 - 1969). Vol. 2 (La supresión de la política). Nº 9 ago. 1964. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 2000, p. 292. (grifo dos autores).

¹⁴⁹ VV.AA. El sentido de la descomposición del arte. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste* (1958-1969). Vol. 1 (La realización del arte). Nº 3 dez. 1959. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 65.

¹⁵⁰ JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poletti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 84.

¹⁵¹ "*Pero el espíritu dadaísta ha determinado a parte de los movimientos que le han sucedido, y un aspecto de negación que le es históricamente propio se va a encontrar en toda posición constructiva posterior, hasta al momento en que sean barridas por la fuerza las condiciones sociales que imponen la reedición de superestructuras corrompidas cuyo desarrollo intelectual está agotado.*" (DEBORD, Guy. Informe sobre las construcciones y sobre las condiciones de la organización e la acción de la tendencia situacionista internacional. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste* [1958-1969]. Vol. 1 [La realización del arte]. Nº 6 ago. 1961. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 205).

A crítica debordiana aos herdeiros do surrealismo demonstra que a fidelidade apenas formal a esse estilo de imaginação acabou por conduzi-lo à sua antípoda: o ocultismo tradicional.¹⁵² Apesar de reconhecer a potência do surrealismo, principalmente no que se refere à crítica da racionalidade burguesa, Debord constata que:

*El éxito del surrealismo reside en gran medida en que la ideología de esta sociedad, en su faceta más moderna, ha renunciado a una jerarquía estricta de valores ficticios, pero se sirve abiertamente de lo irracional y de los restos del surrealismo. La burguesía debe ante todo impedir un nuevo comienzo del pensamiento revolucionario. Ha sido consciente del carácter amenazante del surrealismo. Ahora que há podido disolverlo en el comercio estético corriente, se complace en constatar que el surrealismo había alcanzado el extremo del desorden. Cultiva una especie de nostalgia, al mismo tiempo que desacredita toda investigación nueva remitiéndola automáticamente al "ya visto" surrealista, es decir, a un fracasso que, para ella, no puede ser cuestionado por nadie.*¹⁵³

Debord percebeu que os movimentos culturais que antes protestavam contra o vazio da sociedade burguesa acabaram se transformando em uma "afirmação *positiva* desse vazio."¹⁵⁴ O esvaziamento da cultura de seu matiz contestador resulta na repetição de uma estética incapaz de ter uma posição ideológica revolucionária ou de criar algo novo, instalando-se uma nulidade dissimulada e domada pelas rédeas da racionalidade capitalista. Debord, diante de tal constatação, defendia a distinção entre a cultura estético-comercial e a criatividade revolucionária,¹⁵⁵ demonstrando a necessidade de superar a arte enquanto esfera alienada. Nesse sentido, em uma de suas frases inversivas tão ao gosto de Marx ("armas da crítica" e "crítica das armas", "filosofia da miséria" e "miséria da filosofia" etc.) não se tratava de organizar o espetáculo da recusa, mas de recusar o espetáculo e, para tanto, conforme explica Raoul Vaneigem no relatório da Quinta Conferência da Internacional Situacionista realizada em Goteborg (Suécia), em 1961, "os elementos de destruição do espetáculo devem deixar precisamente de ser obras de arte."¹⁵⁶

¹⁵² DEBORD, Guy. Informe sobre las construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización e la acción de la tendencia situacionista internacional. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste [1958-1969]*. Vol. 1 [La realización del arte]. Nº 6 ago. 1961. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 208.

¹⁵³ DEBORD, Guy. Informe sobre las construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización e la acción de la tendencia situacionista internacional. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste [1958-1969]*. Vol. 1 [La realización del arte]. Nº 6 ago. 1961. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 208.

¹⁵⁴ JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 85.

¹⁵⁵ HOME, Stewart. *Assalto à cultura: utopia subversão guerrilha na (anti)arte do século XX*. Trad. Cris Siqueira. São Paulo: Conrad, 1999, p. 61.

¹⁵⁶ VANEIGEM, Raoul *apud* HOME, Stewart. *Assalto à cultura: utopia subversão guerrilha na (anti)arte do século XX*. Trad. Cris Siqueira. São Paulo: Conrad, 1999, p. 65.

A decomposição na esfera da cultura é uma decomposição total. Quando os critérios de criação cultural viram elementos da atividade publicitária, o exercício de juízos "críticos" acaba por criar "*pseudo-sujetos de discusión cultural*."¹⁵⁷ A "consciência traumatizada" dos críticos modernistas e dos artistas modernos seria uma consequência do naufrágio provocado pela expressão como esfera autônoma e como fim absoluto. Além disso, a aparição de outras dimensões de atividade cultural, ainda que lenta, deflagraria um processo que a estética comercial não conseguiria impulsionar. Portanto, uma radical oposição contra a decomposição não pode ficar restrita às ruínas de um sistema que desenvolve uma crítica burguesa, mas deve articular ação revolucionária com uma prática cultural efetivamente crítica, ou seja, que procure uma transformação radical da vida. Superar o aspecto meramente plástico das vanguardas anteriores, aliadas às práticas culturais capitalistas, é a primeira tentativa de resposta à exigência de "realizar directamente na vida quotidiana os valores artísticos como arte anónima e colectiva, uma 'arte do diálogo'."¹⁵⁸ Para os situacionistas, os criadores de uma nova cultura têm a tarefa de inventar meios de ação direta sobre o afetivo.¹⁵⁹

Cultivando o espanto, no sentido filosófico da palavra, os situacionistas defendiam que a passividade e a conformidade observada na vida burguesa deveriam ser substituídas pela perplexidade de desejos inteiramente novos. Assim, o fascínio e a paixão pelas mercadorias deveriam ser abandonados ao se experimentar uma vida autêntica. Para tanto, segundo Debord, "*una acción revolucionaria en la cultura no habría de tener por meta traducir o explicar la vida, sino prolongarla*."¹⁶⁰ Uma vez mais, Debord constata que a

¹⁵⁷ DEBORD, Guy. Informe sobre las construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización e la acción de la tendencia situacionista internacional. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste [1958-1969]*. Vol. 1 [La realización del arte]. Nº 6 ago. 1961. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 211. Debord ainda argumenta que "*del mismo modo lo que determina en última instancia la cualidad de intelectual burgués no es el origen social ni el conocimiento de una cultura – punto de partida común de la crítica y de la creación –, sino su papel en la producción de las formas históricamente burguesas de la cultura. Cuando la crítica literaria burguesa felicita a los autores cuyas opiniones políticas son revolucionarias, habrá que preguntarse qué errores han cometido*." DEBORD, Guy. Informe sobre las construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización e la acción de la tendencia situacionista internacional. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste [1958-1969]*. Vol. 1 [La realización del arte]. Nº 6 ago. 1961. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 215.

¹⁵⁸ JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 89.

¹⁵⁹ VV.AA. El sentido de la descomposición del arte. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 3 dez. 1959. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 68.

¹⁶⁰ DEBORD, Guy. Informe sobre las construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización e la acción de la tendencia situacionista internacional. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en

revolução não se encontra somente no nível de produção, sendo que a exploração do ser humano em um contexto capitalista também faz morrer suas paixões, desejos e afetos.

E qual seria o papel da Internacional Situacionista nesse sentido? Em primeiro lugar, deve-se reconhecer que os problemas apresentados em relação à produção cultural não podem ser resolvidos em si mesmos, num círculo fechado de criatividade e repetição de estéticas derrotadas. Portanto, não se trata de restaurar a credibilidade ou a estima pela arte, mas, ao contrário, trata-se de colocar a cultura em relação a um novo avanço da revolução mundial. E como isso seria feito? Por meio de um trabalho coletivo organizado¹⁶¹ que reconheça a interdependência dos meios de agitação da vida cotidiana, com a potencialidade de construir novos ambientes que sejam o resultado e também o instrumento de novos comportamentos.

Em segundo lugar, deve-se compreender que a tarefa central da Internacional Situacionista "*es la construcción de situaciones, es decir, la construcción concreta de ambientes momentáneos de la vida y su transformación en una cualidad afectiva superior.*"¹⁶² Para tanto, deve-se negar a arte enquanto privilégio da classe dominante e como produto de grande consumo, reconhecendo-se que se tornou uma das principais alienações.¹⁶³ Enquanto o mundo burguês mantiver coesão por meio da propaganda publicitária, a cultura ficará a mercê do mercado de consumo e assim se dissolverá no comércio estético corrente. Os situacionistas desejavam acabar com o fim do mundo do espetáculo rechaçando o espetáculo do fim do mundo, como constataram ser o objetivo das vanguardas artísticas que foram assimiladas pela lógica do capital. Para tanto, a construção de situações, segundo os situacionistas, é o mecanismo fundamental para que os obstáculos da alienação típicas do espetáculo fossem superados.

castellano de la revista *Internationale Situationiste [1958-1969]*. Vol. 1 [La realización del arte]. Nº 6 ago. 1961. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 214.

¹⁶¹ "*Tenemos que definir colectivamente nuestro programa y realizarlo de manera disciplinada por todos los medios, incluso por los artísticos.*" (DEBORD, Guy. Informe sobre las construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización e la acción de la tendencia situacionista internacional. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste [1958-1969]*. Vol. 1 [La realización del arte]. Nº 6 ago. 1961. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 215).

¹⁶² DEBORD, Guy. Informe sobre las construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización e la acción de la tendencia situacionista internacional. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste [1958-1969]*. Vol. 1 [La realización del arte]. Nº 6 ago. 1961. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 215.

¹⁶³ JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 90.

1.4. "O que chamamos de *construir situações*"?¹⁶⁴

A "situação" vai além de um mero conceito de arte. Os situacionistas se colocam numa perspectiva social e política rechaçando as atividades artísticas tradicionais, que já não conseguem superar a dicotomia entre momentos artísticos e momentos de uma vida efetivamente experimental. Quando falam em "criar situações", referem-se à busca de uma organização dialética de realidade parciais e passageiras, uma vez que a situação nunca é um fim em si mesmo. Ao contrário da obra de arte, cada situação conserva o presente e o nega, ao mesmo tempo em que se encaminha para sua inevitável destruição. A situação construída é formada pelos gestos compreendidos em determinado ambiente na direção de uma vida experimental. Assim, uma *nova realidade* seria constituída pelas construções situacionistas.¹⁶⁵

Uma investigação situacionista somente faria sentido para aqueles que têm uma postura ativa na construção de situações que propiciem ambientes capazes de possibilitar a realização de desejos e afetos castrados pela racionalidade burguesa. Todavia, não se trata de uma tática individual ou que se limite a explicar a formação de situações do ponto de vista de um especialista: trata-se de procurar a aplicação possível de elementos constitutivos da situação a ser edificada. Por isso, a situação construída é eminentemente coletiva tanto na sua preparação quanto no seu desenvolvimento. Conforme explicam os situacionistas:

A partir de un proyecto de situación – estudiado por un equipo de investigadores – que combinaría, por ejemplo, una reunión emocionante de algunas personas durante una velada, habría que distinguir sin duda un director – o escenógrafo encargado de coordinar los elementos previos de la construcción del decorado y de plantear algunas intervenciones sobre los acontecimientos (este proceso podría ser compartido por varios responsables que ignorasen mutuamente sus planes de intervención) –, unos agentes directos que viven la situación – que hayan participado en la creación del proyecto colectivo y que hayan trabajado en la composición práctica del ambiente –, y algunos espectadores pasivos – ajenos al trabajo de construcción – a los que convendrá reducir a la acción.¹⁶⁶

¹⁶⁴ VV.AA. El sentido de la descomposición del arte. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 3 dez. 1959. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 68.

¹⁶⁵ VV.AA. Problemas preliminares a la construcción de una situación. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 1 jun. 1958. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 15.

¹⁶⁶ VV.AA. Problemas preliminares a la construcción de una situación. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 1 jun. 1958. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 16. (grifo dos autores).

A preocupação dos situacionistas em relação à organização dos lazeres passa pela possibilidade de provocar ou revelar comportamentos que rompam com a passividade provocada pela organização empresarial do lazer e pela natureza espetacular da sociedade capitalista. O cinema, o teatro e outras artes tradicionais se transformaram em espetáculos passivos e, portanto, devem dar lugar às situações nas quais formas experimentais de um jogo revolucionário possam ser desenvolvidas. Para os situacionistas, a criação de situações está intimamente ligada à ideia de jogo. Inspirados pelo livro do holandês Johan Huizinga (1872 – 1945), *Homo ludens*,¹⁶⁷ os situacionistas desenvolveram a tese de que o jogo foi despotencializado com o desenvolvimento das forças produtivas e é necessário transformar o jogo em uma ética revolucionária que efetivamente rompa com qualquer distinção entre brincadeira e seriedade ou entre arte e cotidiano, tema que é retomado na contemporaneidade por Giorgio Agamben quando, ao se referir à deposição do direito, alude à possibilidade de brincar com ele,¹⁶⁸ do mesmo modo que, por exemplo, Nietzsche lia o fragmento de Heráclito no qual ele caracteriza Zeus como a criança divina que, sem finalidade, culpa ou destino, simplesmente brinca com a realidade, criando-a, destruindo-a e recriando-a, como um castelo de areia, sem qualquer objetivo a não ser o próprio prazer do jogo.¹⁶⁹

Para Huizinga, o jogo é mais antigo do que a cultura. Isso porque a cultura pressupõe a existência das sociedades humanas. Diferentemente, o jogo, muito antes destas, já se encontrava presente na vida animal. Como o jogo ultrapassa a esfera da vida humana, ele não está ligado a qualquer grau de civilização ou limitado à humanidade. Todavia, é na cultura que o jogo se transforma em um elemento que a acompanha e marca as sociedades humanas desde as origens até suas fases mais avançadas. Perpassando pela linguagem, pelo mito, pelo direito e pelo culto, Huizinga define que cada uma dessas esferas constitui atividades arquetípicas de jogo. Observa que, nas crianças e nos animais, o jogo é uma atividade livre e voluntária, mas no indivíduo adulto se transforma em algo supérfluo e descartável. Nesse sentido, o jogo, para os adultos, é praticado em momentos de ócio, uma vez que se contrapõe às noções de obrigação e dever, constituindo uma função cultural que, em qualquer momento, pode ser adiada ou suspensa diante das imposições “práticas” do capital.

¹⁶⁷ HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*. Trad. Eugenio Imaz. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

¹⁶⁸ AGAMBEN, Giorgio. Elogio da profanação. In: *Profanações*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, pp. 58 - 72.

¹⁶⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Trad. Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

A partir dessa análise, Huizinga constata que uma das principais características do jogo é o fato de ser livre e, precisamente devido a tal fato, é expressão da liberdade. Não se caracteriza por ser um dever moral ou uma tarefa. Todavia, essa característica do jogo não impede que ele seja realizado com seriedade, não havendo um contraste nítido entre o que é sério e o que é jogo. Tal se dá porque o jogo pode ser processado com seriedade, sendo capaz de absorver inteiramente o jogador, como se vê, de fato, em muitos jogos infantis e de povos tidos como “primitivos”, o que foi deslumbrantemente documentado, por exemplo, em *Tristes tropiques*, de Claude Levi-Strauss.¹⁷⁰ Sem dúvida, um dos traços mais marcantes do jogo é a indistinção entre atividade lúdica e atividade séria. Portanto, o jogo não é a antítese da seriedade. Daí porque o jogo não é um exercício superficial, mas *desinteressado*. Na medida em que tem uma finalidade autônoma e se realiza tendo em vista a satisfação consistente na própria realização, o jogo se projeta para fora dos hábitos da vida "comum", ou seja, se apresenta como um *intervalo* na vida cotidiana. Conforme Huizinga:

*Resumiendo, podemos decir, por tanto, que el juego, en su aspecto formal, es una acción libre ejecutada "como si", y sentida como situada fuera de la vida corriente, pero que, a pesar de todo, puede absorber por completo al jugador, sin que haya en ella ningún interés material ni se obtenga en ella provecho alguno, que se ejecuta dentro de un determinado tiempo y un determinado espacio, que se desarrolla en un orden sometido a reglas y que da origen a asociaciones que propenden a rodearse de misterio o a disfrazarse para destacarse del mundo habitual.*¹⁷¹

Além do jogo ser processado em um espaço espiritual isolado do ambiente rotineiro, outras características que também o definem são a *tensão* e a *incerteza*. Huizinga observa que a essência do espírito lúdico é colocar o jogador a correr riscos e também a suportar a tensão que se apresenta durante a realização do jogo. A incerteza em relação ao resultado intensifica a participação do jogador, levando-o a tratar o jogo com seriedade. Assim, unem-se às qualidades do jogo a possibilidade de azar ou de sorte em relação ao resultado, mas, antes de tudo, a característica da *competição*. Para Huizinga, a competição possui um caráter autônomo, dado que a ação começa e termina em si mesma, dissociada do resultado.¹⁷²

¹⁷⁰ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

¹⁷¹ HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*. Trad. Eugenio Imaz. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 27.

¹⁷² HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*. Trad. Eugenio Imaz. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 71.

A atividade lúdica nas sociedades humanas, segundo Huizinga, é presença ativa em todos os processos culturais e foi característica marcante de todas as sociedades desde suas fases mais primitivas. Seja no ritual, com sua origem no jogo sagrado, ou nas regras de guerra e nas convenções sociais baseadas em modelos lúdicos, o jogo é característico das sociedades humanas. Assim, o espírito de competição lúdica é um impulso social mais antigo do que a cultura propriamente dita. Todavia, isso não implica que a cultura tenha sua origem no jogo, mas que ela surge no jogo e enquanto jogo.¹⁷³

Huizinga demonstra que a partir do século XIX – não se trata de uma coincidência ser esta a época de hegemonização do capitalismo industrial nos países avançados –, com a crescente regulamentação e sistematização dos esportes, o jogo foi perdendo gradualmente seu caráter lúdico e passou a ser levado cada vez mais a sério, em um sentido diferente daquela seriedade que tinha a criança e o primitivo. Com efeito, as grandes competições de massa tornaram o jogo estéril, uma vez que o seu conteúdo lúdico sofreu uma atrofia quase completa. Huizinga afirma que a publicidade conferida aos jogos em campeonatos públicos e torneios mundiais, além de envolver um alto grau de organização técnica e complexidade científica, demonstra que o verdadeiro espírito lúdico está condenado ao desaparecimento.

No verdadeiro jogo o ser humano joga como uma criança, despretensiosamente. Todavia, a profissionalização dos jogadores, o excesso de seriedade e o interesse material nas competições e resultados transformaram o jogo em uma lucrativa atividade. A consequência dessa situação é que o jogo se tornou um triunfo comercial e tecnológico, envolvendo preocupações puramente utilitárias. Os negócios se transformaram em jogo e o jogo, ócio transformado em negócio, foi lançado no abismo agonístico do lucro. Huizinga explica:

Este incremento del sentido agonal, por el que el mundo va movido en la dirección del juego, ha sido fomentado también por otro factor exterior, en el fondo independiente del espíritu de la cultura: el hecho de que, en todos los campos y por todos los medios la comunicación entre los hombres se haya hecho tan extraordinariamente fácil. La técnica, la publicidad y la propaganda incitan a la competencia y hacen posible su satisfacción. La competencia mercantil no pertenece a los juegos primitivos y sacros. Se inicia cuando el comercio comienza a crear campos de actividad en que uno tiene que tratar de superar a los demás y de sorprenderlos. Pronto se hacen imprescindibles ciertas reglas limitadoras, que constituyen los usos mercantiles. Hasta una época relativamente reciente, la competencia mercantil ofrece en sus formas un carácter primitivo. Sólo con el tráfico moderno, la propaganda comercial y la estadística adquieren un carácter intensivo. No podía evitarse que el concepto de récord, surgido en el deporte, se incorporara también a la mentalidad

¹⁷³ HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*. Trad. Eugenio Imaz. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 220.

*económica. Lo que hoy llamamos récord significó al principio el registro conmemorativo de una realización notable que el corredor primero en llegar apuntaba en las paredes de la hospedaría. La estadística mercantil e industrial condujo naturalmente a introducir este elemento deportivo en la vida económica y técnica.*¹⁷⁴

Com essa constatação, Huizinga denuncia o fato do jogo ser assimilado pela lógica econômica, sendo introduzido nas indústrias e nas empresas como elemento de competição que tem por objetivo a maximização do rendimento dos empregados. Nesse sentido, o fator lúdico se torna útil para o processo de produção econômica; esta se apropria do elemento esportivo enquanto estratégia de negócios. Seja na propaganda e na publicidade, nas quais o jogo é transformado em evento lucrativo, seja no uso mercantil para a aceleração da produção, o jogo se perdeu em uma estéril sistematização interessada e interesseira própria de procedimentos comerciais e mercadológicos. O jogo, destituído do seu originário caráter lúdico, se torna mecanismo condicionado por fatores econômicos.

Ao analisar a arte contemporânea, Huizinga afirma que é mais difícil definir o elemento lúdico do que o elemento comercial no processo de "produção" da obra de arte.¹⁷⁵ Não significa que na arte contemporânea a produção artística não tenha um elemento lúdico. Contudo, Huizinga observa que desde o final do século XIX a arte vai se convertendo em um processo cada vez mais individual, tendo por objetivo satisfazer necessidades estéticas pessoais. Como consequência, vai paulatinamente perdendo sua qualidade de socialização. Além disso, a arte passa a ter um valor cultural independente de outras formas artísticas de caráter público, uma vez que "*la idea del artista como un ser superior tiene aceptación general.*"¹⁷⁶ Alguns fatores contribuíram para que tal situação acontecesse. Em primeiro lugar, a influência dos meios técnicos na reprodução fotográfica e das obras de arte em geral, tal como já notara Walter Benjamin no seminal ensaio *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica*;¹⁷⁷ em segundo lugar, a ideia de originalidade, que se converteu em fundamento necessário para a produção artística.

Segundo Huizinga, quando a produção artística é mecanizada, ela passa a funcionar diretamente para o mercado e, nesse sentido, o elemento lúdico é apartado. A influência da publicidade e da especialização da crítica artística faz com que a arte tenha uma base econômica na qual se empregam formas lúdicas da cultura em um jogo falso e interessado,

¹⁷⁴ HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*. Trad. Eugenio Imaz. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 253.

¹⁷⁵ HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*. Trad. Eugenio Imaz. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 254.

¹⁷⁶ HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*. Trad. Eugenio Imaz. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 256.

¹⁷⁷ BENJAMIN, Walter. A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica. In: ADORNO et al. *Teoria da Cultura de massa*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Paz e Terra, 2000. pp. 221 - 254.

mas que, todavia, é carregado de seriedade na busca pelo lucro. Huizinga cita, por exemplo, a multidão de fãs, sedentos por constantes novidades, que idolatram artistas como deuses e que se transformam em meros espectadores de um jogo cujo propósito é render vantagens para um nicho de mercado.

Nesse sentido, ele observa que na modernidade "[...] *es posible que tropecemos con manifestaciones que, en su consideración superficial, parezcan patentizar algo lúdico y que, en consecuencia, nos despisten.*"¹⁷⁸ Tal se deve porque há uma confusão entre jogo e negócios, assim como ocorreu nos esportes. Ademais, a arte é despotencializada quando o caráter lúdico da criação artística é direcionado por cálculos comerciais. Por fim, Huizinga conclui que: "*La cultura moderna apenas si se juega y, cuando parece que juega, su juego es falso. Entretanto, a medida que nos aproximamos a nuestra propia época, se hace más difícil distinguir en las manifestaciones culturales el juego de lo que no lo es.*"¹⁷⁹

Influenciados pela obra de Huizinga, os situacionistas conferem ao jogo um lugar essencial na construção das situações. Todavia, Debord traça algumas distinções em relação à concepção desenvolvida em *Homo ludens*. A primeira delas é a negação radical da competição como característica do caráter lúdico e a segunda é a compreensão do jogo como parte da vida cotidiana. Além disso, contrapõe a tese de Huizinga segundo a qual o jogo não possui conteúdo ético. Segundo Debord, o jogo situacionista não se distingue de uma ação ética quando praticado por aqueles que pretendem viver em um mundo de liberdade, ou seja, livre da racionalidade capitalista de mercado.¹⁸⁰ Trata-se de uma ética revolucionária na medida em que aposta na potencialidade de transformação da vida alienada do lúdico.

Os situacionistas concordam com Huizinga em sua constatação de que o jogo perdeu suas funções sociais, que havia tido nas sociedades primitivas, devido ao intenso processo de assimilação pelas forças produtivas que o transformaram em um grande negócio. É a partir desse ponto que defendem que o jogo deve ser esvaziado de todo elemento competitivo, uma vez que a competição foi transformada em mecanismo autônomo e impulso produtivo destinado a gerar ganhos individuais. Segundo os situacionistas:

¹⁷⁸ HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*. Trad. Eugenio Imaz. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 259.

¹⁷⁹ HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*. Trad. Eugenio Imaz. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 262.

¹⁸⁰ DEBORD, Guy. Informe sobre las construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización e la acción de la tendencia situacionista internacional. In. INTERNACIONAL SITUACIONISTA. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1968)*. Vol. 1 (La realización del arte). Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 217.

*La cuestión de ganar o perder, casi inseparable de la actividad lúdica hasta el momento, está vinculada a todas las demás manifestaciones de la tensión entre los individuos por la apropiación de los bienes. El sentimiento de la transcendencia de ganar en el juego, que produce satisfacciones concretas a menudo ilusorias, es el producto perverso de una sociedad perversa, explotado por todas las formas conservadoras que se sirven de él para enmascarar la monotonía y la atrocidad de las condiciones de vida que imponen.*¹⁸¹

Aqui os situacionistas criticam as formas modernas de jogo nas quais as pessoas se identificam com os jogadores profissionais ou com suas equipes, do mesmo modo como se identificam com os homens de Estado que vivem e decidem em seu lugar. Os situacionistas ainda constatarem que a atração das massas pelos esportes e pelos ídolos superou a atração pelos partidos políticos, mas que esse câmbio nada mais representa do que o surgimento de novos ídolos enganosos. Ao final, o resultado é o mesmo: "*Pero estos espectadores que se han pasado abiertamente a la contemplación de competiciones fútiles arrastan con ellos su insatisfacción.*"¹⁸² Tal significa que à aceitação dócil de pseudogozos produzidos por tais competições se pode juntar uma revolta puramente espetacular. Para Debord, "isso mostra que a própria insatisfação tornou-se mercadoria, a partir do momento em que a abundância econômica foi capaz de estender sua produção até o tratamento dessa matéria-prima."¹⁸³ Desenrolam-se falsas oposições e confrontos superficiais que motivam um interesse sub-lúdico que instalam papéis ilusórios destinados a banalizar competições de qualidades fantasmáticas.

Dessa forma, no mundo contemporâneo não haveria participação direta no jogo, mas uma representação da vida espelhada em outros, com a qual se sacia um ideal de ego ou se obtém a simples sensação de se estar vivo. Trata-se de uma hierarquia do consumo inserida na oposição espetacular das competições, uma vez que aqueles que consomem estão inseridos em um jogo no qual a disputa por valores fictícios e arbitrários é hierarquizada de acordo com as regras de um jogo miserável e alienado. Para os situacionistas, aqueles que controlam a cultura e a informação "*no levantan ya el escándalo alrededor de los que son portadores de un nuevo sistema de valores: tienden a*

¹⁸¹ VV. AA. Contribución a una definición situacionista de juego. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 1 jun. 1958. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 14.

¹⁸² VV. AA. Reflexiones sobre la violencia. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958 - 1969)*. Vol. 2 (La supresión de la política). Nº 9 ago. 1964. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 2000, p. 348.

¹⁸³ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, § 59, p. 40.

*organizar sólidamente el silencio.*¹⁸⁴ Segundo Debord, "sob as oposições espetaculares esconde-se a unidade da miséria" que mascara as contradições reais reprimidas e, nesse sentido, o estágio particular de miséria mantida pelo espetáculo "não passa de uma imagem de unificação feliz cercada de desolação e pavor; ocupa o centro tranquilo da desgraça."¹⁸⁵ Além disso, o jogo espetacular é uma forma de fazer com que os indivíduos retornem a estágios pueris cuja experiência é sistematicamente alienada.

Assim, para que haja a criação comum de ambientes lúdicos, o elemento competitivo individualista teria que desaparecer em favor de uma concepção coletiva de jogo na qual não há ganhadores ou perdedores, mas condições favoráveis para aqueles que desejam viver a vida diretamente e não por meio de uma representação alheia. O jogo situacionista exige do jogador mergulhar em si mesmo, rompendo com as ilusões da sociedade capitalista e, por conseguinte, "*en este sentido es todavía lucha y representación: lucha por una vida a la medida de los deseos, representación concreta de esa vida.*"¹⁸⁶

Os situacionistas ainda entendem que a superação da separação entre jogo e vida é fundamental numa concepção situacionista de jogo, rechaçando a tese de Huizinga segundo a qual o jogo é compreendido enquanto momento excepcional e provisório, delimitado espacial e temporalmente. Assim, o jogo deve invadir toda a vida ao mesmo tempo em que rompe com um tempo e um espaço lúdicos limitados.¹⁸⁷ A vida se tornaria jogo e o jogo vida, portanto, a expressão "representação concreta" no trecho citado acima só pode ser entendida como oxímoro, uma vez que os situacionistas denunciam a representação como um dos principais dispositivos da alienação, tal como será discutido no capítulo II.

A situação construída se define como sendo um "*momento de la vida construido concreta y deliberadamente para la organización colectiva de un ambiente unitário e de*

¹⁸⁴ FISHER, Lothar; KUNZELMANN, Dieter; LAUSEN, Uwe; PREM, Heimrad; STURM, Helmut; ZIMMER, Hans-Peter. Sobre la represión social en la cultura. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 6 ago. 1961. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 195.

¹⁸⁵ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, § 63, p. 44.

¹⁸⁶ VV. AA. Contribución a una definición situacionista de juego. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 1 jun. 1958. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 15.

¹⁸⁷ VV. AA. Contribución a una definición situacionista de juego. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 1 jun. 1958. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 14.

un juego de acontecimientos."¹⁸⁸ Contudo, a construção de situações não tem como fim a perfeição, ou uma vida perfeita, na medida em que isso implicaria uma construção estática da existência. Mas não deixa de ter por objetivo levar à perfeição "*la bella confusión de la vida.*"¹⁸⁹ Observa-se que, para os situacionistas, a construção de situações nunca é um fim em si mesmo, mas antes um método capaz de abrir espaço para uma práxis revolucionária.

1.5. O urbanismo unitário

Partindo do pressuposto de que uma arte coletiva e unitária é impossível de ser realizada no âmbito da decomposição das artes individuais, os situacionistas concluem que não há nenhuma intenção em, de fato, renová-las. Portanto, o programa mínimo de uma Internacional Situacionista exige a ação de todos os participantes a partir de perspectivas elaboradas em comum e também de ações práticas coletivas que superem tal imobilismo. Inclusive, definem situacionista como: "*Todo lo relacionado con la teoría o la actividad práctica de la construcción de situaciones. El que se dedica a construir situaciones. Miembro de la Internacional Situacionista.*"¹⁹⁰ Retomando argumentos que já eram desenvolvidos pelos internacionalistas, os situacionistas compreendiam que o desenvolvimento de cenários que propiciem o desenrolar de acontecimentos únicos na vida de várias pessoas seria possível por meio do *urbanismo unitário*.

O urbanismo unitário "*se define como la actividad compleja en proceso que recrea conscientemente el entorno humano de acuerdo con las concepciones más avanzadas en cada campo.*"¹⁹¹ Nesse sentido, a solução para os problemas do viver na urbe perpassa por aspectos sociais, psicológicos e artísticos que, em conjunto, possibilitariam a criação de formas de vida não alienadas. O esforço coletivo para a construção de ambientes favoráveis ao desenvolvimento dessas formas de vida é a tarefa imediata dos situacionistas.

¹⁸⁸ VV. AA. Definiciones. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 1 jun. 1958. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 17.

¹⁸⁹ VV. AA. Contribución a una definición situacionista de juego. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 1 jun. 1958. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 14.

¹⁹⁰ VV. AA. Definiciones. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 1 jun. 1958. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 17.

¹⁹¹ DEBORD, Guy; NIEUWENHUYNS, Constant Anton. Declaración de Amsterdam. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958 - 1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 2 dez. 1958. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 62.

Para tanto, a coordenação de meios artísticos e de formas de conhecimento que proporcionem uma ação unitária é fundamental na construção de situações. Assim sendo, *"una situación construida es un medio de aproximación al urbanismo unitario, y el urbanismo unitario es la base indispensable para el desarrollo de la construcción de situaciones, tanto en el juego como en la seriedad, en una sociedad más libre."*¹⁹²

Para os situacionistas, no contexto de uma sociedade capitalista as cidades representam um espetáculo lamentável, não são nada mais do que extensões dos museus para turistas e nas quais se convertem bairros inteiros em monumentos. Eles entendem que as novas cidades são sufocantes na medida em que se desenvolve um espaço urbano policial.¹⁹³ São laboratórios para o mercado, complexos prisionais para a polícia e demonstram o *"agotamiento definitivo de todo el antiguo teatro de operaciones de la cultura"* e *"la impotencia para buscar uno nuevo."*¹⁹⁴ Os situacionistas têm como referência o contexto urbano francês da década de 1950 que, conforme comentado, foi duramente criticado pela Internacional Letrista por ser um ambiente dominado por técnicas de condicionamento repressivas que, no estilo de Le Corbusier, reconstruíam o espaço urbano no modelo de um quartel.

Apesar desse contexto urbano totalitário, os situacionistas apostam na possibilidade de constituir forças e estratégias capazes de fazer emergir novas formas de sociabilidade por meio de um urbanismo projetado para fazer florescer uma criação global da existência.¹⁹⁵ Nesse sentido, alertam que o urbanismo unitário não é uma doutrina, mas uma crítica do urbanismo, e que não se estabelece enquanto disciplina separada, ou seja, não se trata de uma especialização do conhecimento, mas da construção de novas formas

¹⁹² DEBORD, Guy; NIEUWENHUYNS, Constant Anton. Declaración de Amsterdam. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste* (1958 - 1969). Vol. 1 (La realización del arte). Nº 2 dez. 1958. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 62.

¹⁹³ "El trigésimo segundo congreso de la Organización internacional de Policía criminal (Interpol) se abrió el miércoles por la mañana en Helsinki, en el gran anfiteatro de ciencias económicas... En el curso de este congreso se examinó la creación en cada país miembro de una 'oficina de prevención criminal', parecida a la que existe ya desde hace años en Estocolmo. Su objetivo es poner a disposición de los arquitectos, ingenieros, constructores y otros especialistas las diversas técnicas puestas a punto y preconizadas por la policía para prevenir delitos. (*Le Monde*, 22-8-1963)." (VV. AA. El urbanismo como voluntad y como representación. In. *Internacional situacionista*. Textos completos en castellano de la revista *Internationale Situationiste* (1958-1969). Vol. 2 (La supresión de la política). Nº 9 ago. 1964. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 2000, p. 347).

¹⁹⁴ VV. AA. El urbanismo unitário a finales de los 50. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste* (1958-1969). Vol. 1 (La realización del arte). Nº 3 dez. 1959. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 75.

¹⁹⁵ VV. AA. El urbanismo unitário a finales de los 50. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste* (1958-1969). Vol. 1 (La realización del arte). Nº 3 dez. 1959. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 75.

de pensar e viver que unem a práxis com a teoria. Ao confrontar o terreno da experiência na urbe, os situacionistas objetivam abrir caminho para um espaço social das cidades futuras, em uma inspiração claramente utópica no sentido renascentista do termo. Nesse sentido, a exploração do lúdico no meio urbano é uma forma de resistir "à dimensão disciplinadora do urbanismo moderno, com seus espaços especializados e suas estratégias de confinamento e vigilância."¹⁹⁶

O urbanismo unitário é uma proposta situacionista de superação do funcionalismo utilitário desenvolvido na arquitetura moderna. Ao circunscrever a urbe por meio de um zoneamento funcional e efetivando a separação entre espaço público e privado, espaço de trabalho e de ócio, surge a estrutura conservadora imobilista na própria malha material da cidade. Assim, o funcionalismo expressa o utilitarismo técnico de uma época na qual as cidades são transformadas em espaços sem o elemento lúdico do jogo. Por seu turno, o objetivo de um urbanismo unitário, ao se contrapor ao urbanismo funcional, é retomar o terreno do jogo e estendê-lo a todas as construções humanas.¹⁹⁷ Portanto, os situacionistas preconizam a abolição de todo signo funcional presente nas relações humanas, uma vez que

El funcionalismo, que es una expresión necesaria del avance técnico, intenta eliminar en nuestra época totalmente el juego, y los partidarios del "industrial design" lamentan la perversión de su actividad por la inclinación del hombre al juego. Esta inclinación, explotada rastreramente por el comercio industrial, pone inmediatamente en cuestión resultados útiles exigiendo nuevas presentaciones. Creemos que no hay que alentar la constante renovación artística de la forma de los frigoríficos, pero el funcionalismo moralizador no puede hacer nada al respecto. La única salida progresiva es liberar en otra parte, y de modo más amplio, la tendencia al juego. [...] Contra todas las formas regresivas de juego que suponen su retorno a estadios infantiles – ligados siempre a políticas reaccionarias – hay que apoyar las formas experimentales de un juego revolucionario.¹⁹⁸

Além de criticar as dimensões funcionais das cidades modernas, o urbanismo unitário não se ocupa apenas de problemas estéticos, opondo-se ao espetáculo passivo que domina as territorialidades capturadas pelas práticas e estratégias capitalistas que, por sua

¹⁹⁶ MONTEIRO DE ANDRADE, Carlos Roberto. Prefácio: Situações e derivas. In.: GROSSMAN, Vanessa. *A arquitetura e o urbanismo revisitados pela Internacional Situacionista*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006, p. 17.

¹⁹⁷ DEBORD, Guy. Posiciones situacionistas sobre la circulación. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste* (1958 - 1969). Vol. 1 (La realización del arte). Nº 3 dez. 1959. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 94.

¹⁹⁸ VV.AA. Problemas preliminares a la construcción de una situación. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste* (1958-1969). Vol. 1 (La realización del arte). Nº 1 jun. 1958. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 17.

vez, são confinadoras e fixadoras. Sobre a percepção situacionista acerca da circulação nas cidades, Debord aponta o erro dos urbanistas tradicionais que consideram o automóvel individual como o principal meio de transporte e deslocamento. Segundo Debord, o carro é o soberano de uma vida alienada e produto inseparável do mercado capitalista. Nesse sentido, está no centro da propaganda e da publicidade como o *slogan* e a prova da prosperidade econômica.¹⁹⁹ Debord ainda descreve a ditadura do automóvel como produto-piloto dessa primeira fase da abundância mercantil que se enraizou no espaço urbano por meio da dominação da autoestrada.²⁰⁰ Essa crítica já se encontrava no centro de discussões da Internacional Letrista, que entendia o carro e seu problema de deslocamento como tema central do planejamento do espaço. Debord ainda denuncia que "*los que creen eterno el automóvil no piensan, ni siquiera desde un punto de vista estrictamente técnico, en otras formas futuras de transporte.*"²⁰¹ Aliado a isso, o tempo dentro de um carro nada mais é do que a recondução da jornada de vida livre para propósitos de mercado.

Debord constata que a circulação dentro da cidade é um suplemento do trabalho e não está destinada ao usufruto do prazer. Em verdade, há o domínio da preocupação sobre a circulação das coisas e das pessoas enquanto seres fixados a um mundo de coisas, o que traz à tona a própria noção de coisificação trabalhada por Marx e que discutiremos no capítulo II. Dessa forma, toda arquitetura é elaborada em função de uma existência massiva e parasitária de automóveis individuais em detrimento de todos os movimentos possíveis da sociedade, privilegiando relações sociais condenadas à falta de interação entre as pessoas e das pessoas com o meio em que habitam. Assim, o urbanismo funcional separa zonas de trabalho e zonas de habitação, excluindo uma terceira esfera: "*La de la vida (la de la libertad, del ocio – la verdad de la vida).*"²⁰²

Em um dos principais livros de teoria situacionista, *A sociedade do espetáculo*, Debord reserva a parte VII para uma análise do planejamento do espaço. A partir da crítica à produção capitalista, ele enfatiza que a cidade se tornou um *templo do consumo*. Devido

¹⁹⁹ DEBORD, Guy. Posiciones situacionistas sobre la circulación. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista Internationale Situationiste (1958 - 1969). Vol. 1 (La realización del arte). Nº 3 dez. 1959. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 94.

²⁰⁰ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, § 174, p. 115.

²⁰¹ DEBORD, Guy. Posiciones situacionistas sobre la circulación. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista Internationale Situationiste (1958 - 1969). Vol. 1 (La realización del arte). Nº 3 dez. 1959. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 95.

²⁰² DEBORD, Guy. Posiciones situacionistas sobre la circulación. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista Internationale Situationiste (1958 - 1969). Vol. 1 (La realización del arte). Nº 3 dez. 1959. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 94.

à acumulação das mercadorias em um espaço abstrato para o mercado, as cidades foram homogeneizadas e se tornaram *o espaço livre da mercadoria*, no qual o território é modificado e reconstruído para que possibilite a circulação da produção capitalista. Assim, distâncias geográficas são reduzidas e barreiras regionais e legais são derrubadas em favor das grandes corporações. Ao mesmo tempo, o urbanismo se torna um mecanismo de apropriação do espaço pelo capitalismo que se desenvolve na medida em que a lógica de dominação absoluta refaz "a totalidade do espaço como *seu próprio cenário*."²⁰³

Dessa forma, o planejamento econômico se confunde com o planejamento urbano, na medida em que encontra nele sua equivalência. A circulação de pessoas passa a ser considerada circulação de mercadorias. Seu ápice é o turismo: circulação humana considerada como consumo que se resume no lazer destinado à apreciação de templos urbanos como se fossem museus ao céu aberto. Tal somente reforça a constatação debordiana de que as técnicas da economia capitalista são mecanismos de separação. Esta ideia já era desenvolvida pelos internacionalistas e ganha força teórica com Guy Debord e sua análise da sociedade do espetáculo como teatro da alienação. O urbanismo funcional é a própria *técnica da separação*,²⁰⁴ materializando a necessidade capitalista de tornar a vida estática, transformando a urbe em um espaço passivo de coexistência e de neutralização das forças revolucionárias.²⁰⁵

Debord percebe que, na modernidade, o urbanismo é o mecanismo que garante o poder da classe dominante, ou seja, "a manutenção da atomização de trabalhadores que as condições urbanas de produção tinham perigosamente *reunido*".²⁰⁶ Desde a Revolução Francesa tais massas obreiras ameaçam os poderes estabelecidos que se esforçam no sentido de manter a ordem e o controle de uma realidade potencialmente revolucionária. Para ampliar e garantir a ordem do capital, o isolamento da população se revelou como o modo mais eficaz. Debord entende que esse movimento geral de isolamento é, na verdade, o próprio urbanismo, uma vez que a urbe é o campo privilegiado que dá sustentação ao modo de vida e de produção capitalistas.

²⁰³ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §169, p. 112.

²⁰⁴ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, § 171, p. 113.

²⁰⁵ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, § 170, p. 113.

²⁰⁶ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, § 172, p. 113.

Paradoxalmente, o isolamento na sociedade capitalista ocorre por meio de um processo de reintegração controlada. Tal significa que as necessidades planificáveis da vida são direcionadas para a produção e para o consumo e dependem de indivíduos isolados que, todavia, são *isolados em conjunto*.²⁰⁷ Para Debord, o sistema econômico capitalista encontra em técnicas de segregação os mecanismos necessários para reforçar constantemente as condições de isolamento de multidões solitárias e, nesse sentido, do automóvel à televisão, todos os *bens selecionados* para alcançar o objetivo de uma "separação que une" são mecanismos que possibilitam a *produção circular do isolamento*.²⁰⁸

Além das fábricas, os centros culturais, os clubes e os condomínios residenciais são bons exemplos de uma pseudocoletividade que domestica o indivíduo e que culmina com o isolamento na *célula familiar*. Segundo Debord:

*Así, las nuevas ciudades de nuestros días perfilan claramente la tendencia totalitaria de la organización de la vida por el capitalismo moderno: los individuos aislados (aislados generalmente en el marco de la célula familiar) contemplan cómo su vida se reduce a la pura trivialidad de lo repetitivo, combinada con la absorción obligatoria de un espectáculo igualmente repetitivo.*²⁰⁹

A alienação é potencializada a partir do "emprego generalizado de aparelhos receptores da mensagem espetacular."²¹⁰ Aqui Debord se refere especificamente à televisão que, após a Segunda Guerra Mundial, difundiu-se em larga escala e que, ao dominar o ambiente doméstico, fez com que o isolamento fosse controlado por meio de imagens que passaram a ganhar autonomia e que começaram a ser cultuadas como objeto do espetáculo, tal como se vê nas primeiras cenas do filme *La société du spectacle*.²¹¹ Assim, as imagens ganham força em razão do isolamento e o isolamento é controlado por meio das imagens. A imagem se converte em obsessão pelo imediato ao saciar os desejos incautos

²⁰⁷ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, § 172, p. 114.

²⁰⁸ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, § 28, p. 23.

²⁰⁹ VV. AA. El urbanismo unitário a finales de los 50. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 3 dez. 1959. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 76.

²¹⁰ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, § 172, p. 114.

²¹¹ Filme dirigido por Guy Debord e lançado em 1973. Trata-se de uma versão audiovisual com excertos da sua principal obra, *A sociedade do espetáculo*. O filme completo pode ser visto no link <https://www.youtube.com/watch?time_continue=4616&v=q0AJ66Rb-1o>.

estimulados pelos aparatos televisivos que garantem o reino absoluto do tédio. Desse modo, são reforçadas as forças criadoras de uma cultura baseada no individualismo que alavanca a propaganda do consumo e da mistificação da publicidade, associando a ideia de felicidade à propriedade de objetos. Uma vez mais, do automóvel à televisão, a sociedade do espetáculo embrutece a vida humana e a coloca atrás de uma tela de transmissão monofônica que a domestica. Segundo os situacionistas:

*En la publicidad los objetos son tratados como apasionantes, de modo apasionado ("cómo debe cambiar la vida cuando se posee un coche tan maravilloso"). Pero nada digno de interés puede tratarse sin poner en peligro el condicionamiento del conjunto: cuando la publicidad se ocupa de una pasión real, no se trata sino de la publicidad de un espectáculo.*²¹²

Debord ainda constata que a arquitetura, que antes era reservada ao deleite e aos interesses das classes dominantes, agora passa a ser um dos principais mecanismos de controle destinado aos pobres. Tal câmbio ocorreu devido às condições modernas de produção que enxergam a existência social e coletiva como um perigo voltado para os poderes estabelecidos e o espaço livre da mercadoria. Assim, a reorganização do tecido urbano tem por objetivo assegurar a organização técnica do consumo por meio de uma "decisão autoritária, que planeja abstratamente o território como território da abstração."²¹³ Nesse sentido, a cidade passa a consumir a si mesma.²¹⁴

O urbanismo unitário como forma de superação de uma estrutura urbana alienada não se faz apartado do território atual das cidades, uma vez que ele se forma a partir das experiências vivenciadas no território urbano existente. Os situacionistas consideram o meio urbano como terreno de um jogo participativo.²¹⁵ Nesse sentido, de acordo com Sadler, "a dinâmica urbana não seria mais impulsionada pelo capital e pela burocracia, mas

²¹² DEBORD, Guy. Perspectivas de modificación consciente de la vida cotidiana. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste* (1958 - 1969). Vol. 1 (La realización del arte). Nº 6 ago. 1961. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 190. (grifo do autor).

²¹³ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, § 173, p. 114.

²¹⁴ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, § 174, p. 115.

²¹⁵ DEBORD, Guy. Perspectivas de modificación consciente de la vida cotidiana. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste* (1958 - 1969). Vol. 1 (La realización del arte). Nº 6 ago. 1961. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 190.

pela participação."²¹⁶ Uma cidade "unitária" é o projeto político e social dos situacionistas, que propõem o fim da disputa capitalista pelo espaço e priorizam a circulação de pessoas, e não de coisas, para que seja possível enriquecer a vida cotidiana.

Assim, o urbanismo unitário preconiza a transformação permanente das cidades no tempo e no espaço, em um movimento de abandono e de reconstrução mediante a afirmação de um espaço urbano lúdico. Além de se opor à imobilidade das cidades, o urbanismo unitário também se opõe à fixação das pessoas em pontos determinados da urbe.²¹⁷ A estagnação das pessoas só é possível porque o desenvolvimento tecnológico no contexto capitalista emprega técnicas para multiplicar pseudojogos que alimentam a passividade e a decomposição social. Por conseguinte, qualquer outra forma de participação pública nas cidades – a lúdica, por exemplo – é regulamentada e muitas vezes impedida pela polícia.²¹⁸

A concepção de um urbanismo unitário exige o emprego de um conjunto de artes e técnicas mais amplo do que o antigo império da arquitetura, sendo algo diferente de uma aplicação esporádica de um urbanismo meramente teórico. Assim, a criação de novas formas e o abandono da arquitetura e do urbanismo modernos fazem parte da tese da arte integral que os situacionistas desenvolvem a partir da crítica à cultura e às artes burguesas. Nesse sentido, eles compreendem que a arte integral somente pode ser realizada no plano do urbanismo, uma vez que é na cidade que as forças potencialmente revolucionárias e capitalistas contra-revolucionárias convergem em um mesmo espaço.

Além disso, o urbanismo unitário é dinâmico na medida em que estabelece uma estreita relação com os estilos de comportamento. Segundo Debord, o elemento mínimo do urbanismo unitário é o complexo arquitetônico, ou seja, "*la unión de todos los factores que condicionan un ambiente o una serie de ambiente enfrentados a escala de la situación construida*."²¹⁹ Os situacionistas pensam na construção de cidades experimentais nas quais

²¹⁶ Original: "[...] *urban dynamics would no longer be driven by capital and bureaucracy, but by participation*." (SADLER, Simon. *The situacionist city*. Cambridge: MIT Press, 1998, p. 117, [tradução nossa]).

²¹⁷ VV. AA. El urbanismo unitário a finales de los 50. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 3 dez. 1959. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 76.

²¹⁸ VV. AA. El urbanismo unitário a finales de los 50. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 3 dez. 1959. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, pp. 76 - 77.

²¹⁹ DEBORD, Guy. Informe sobre las construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización e la acción de la tendencia situacionista internacional. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 6 ago. 1961. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 216.

o espaço urbano possibilite o desenvolvimento de realidades afetivas não alienadas. Assim, uma arquitetura livre possibilitaria que comportamentos se multiplicassem em jogos de "sujeitos poéticos entre os objetos poéticos". Tal significa que a ação situacionista sobre o comportamento se define na medida em que se criam jogos lúdico-revolucionários que se opõem aos jogos de mercado. Portanto, a construção de situações vai além da destruição da moderna noção de espetáculo, uma vez que o princípio do espetáculo está conectado à alienação potencializada pelo papel passivo e meramente figurante do "público".²²⁰ Segundo Debord, a criação lúdica deve ser estendida a todas as formas conhecidas de relações humanas e, nesse sentido, a hipótese da criação de situações é essencial em uma perspectiva situacionista de mundo. Ele ainda afirma que:

*La vida de un hombre es una secuencia de situaciones fortuitas, y aunque ninguna de ellas es igual a otra, son en su inmensa mayoría tan indiferenciadas y deslucidas que dan perfectamente la impresión de similitud. El corolario de este estado de cosas es que las escasas situaciones conocidas en una vida retienen y limitan rigurosamente esta vida. Tenemos que intentar construir situaciones, es decir, ambientes colectivos, un conjunto de impresiones que determinan la cualidad de un momento. Si tomamos el ejemplo simple de una reunión de un grupo de individuos durante un tiempo dado, habrá que estudiar, teniendo en cuenta los conocimientos y los medios materiales de que disponemos, la organización del lugar, la elección de los participantes y la provocación de los acontecimientos que conviene al ambiente deseado. La potencia de una situación se ampliará considerablemente en el tiempo y en el espacio con las realizaciones del urbanismo unitario o la educación de una generación situacionista.*²²¹

A proposta do urbanismo unitário rejeita a busca de formas fixas e soluções permanentes, que são o fundamento do planejamento urbano tradicional e funcional. Uma vez que a construção de situações considera a arte como meio lúdico de organização social, o urbanismo unitário tem no jogo um mecanismo de criação de ambientes urbanos apaixonantes nos quais todos participam na construção de uma nova forma de vida não alienada. Nesse sentido, a direção experimental da atividade situacionista é a construção coletiva de ambiências que possibilitem a resistência diante do reino absoluto do mercado,

²²⁰ DEBORD, Guy. Informe sobre las construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización e la acción de la tendencia situacionista internacional. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 6 ago. 1961. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 218.

²²¹ DEBORD, Guy. Informe sobre las construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización e la acción de la tendencia situacionista internacional. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 6 ago. 1961. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, pp. 217 - 218.

como ocorre contemporaneamente com muitas das ocupações urbanas que o direito oficial pretende aniquilar ou reduzir a seus próprios códigos proprietários.

Para os situacionistas, a experimentação de um espaço urbano lúdico passa pela *deriva*, ou seja, a atividade por meio da qual podem resultar transformações conscientes da cidade por meio da exploração de vários ambientes. A deriva começou a ser desenvolvida na Internacional Letrista, mas é com os situacionistas que ganha peso enquanto elemento teórico-prático fundamental no desenvolvimento do urbanismo unitário. Em um texto intitulado *Teoria da deriva*,²²² Debord descreve o método situacionista de um comportamento lúdico-constructivo que se opõe às noções clássicas de viagem ou passeio. Frise-se que a deriva não se assemelha ao turismo ou a caminhadas sem pretensões de negar o modo de vida consumista da sociedade capitalista, sendo antes um meio de se compreender a vida cotidiana como um jogo.

Quando uma ou mais pessoas se abandonam à deriva, elas renunciam a se movimentar ou a atuar de acordo com relações ordinárias que, por exemplo, têm por objetivo fazer com que as pessoas cheguem e saiam do trabalho ou desfrutem de entretenimentos espetaculares. Na medida em que se deixam envolver com o espaço e com os encontros que a ele correspondem, as pessoas estão sujeitas a sentir reações afetivas vivas em relação a si próprias e ao tecido urbano que as envolve. Dessa maneira, a partir do ponto de vista da deriva, nas cidades há um aspecto psicogeográfico que pode ser explorado, uma vez que atua diretamente sobre os comportamentos afetivos daqueles que circulam pela urbe. Conforme explica Sadler:

A psicogeografia produziu assim uma geografia social da cidade, especialmente importante em uma época na qual a geografia social ainda estava lutando para emergir das sombras da geografia acadêmica. Contra a taxonomia "científica" da geografia acadêmica dos fatores físicos que supostamente determinam o caráter do espaço, a geografia social teorizou o espaço como produto da sociedade.²²³

Sadler afirma que os situacionistas estavam afinados com os mesmos objetivos da geografia social, uma vez que se negavam a compreender a cidade como um espaço

²²² DEBORD, Guy. Teoría de la deriva. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste* (1958 - 1969). Vol. 1 (La realización del arte). Nº 2 dez. 1958. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, pp. 50 - 53.

²²³ Original: "*Psychogeography thus produced a social geography of the city, especially important at a time when social geography was still struggling to emerge from the shadow of academic geography. Against academic geography's "scientific" taxonomy of the physical factors that supposedly determine the character of a space, social geography theorized space as the product of society.*" (SADLER, Simon. *The situacionist city*. Cambridge: MIT Press, 1998, p. 92, [tradução nossa]).

indiferenciado e alheio às potencialidades sociais, além de rejeitarem a homogeneização dos conflitos que são produzidos nos espaços capitalistas. Nesse sentido, a construção situacionista do urbano se caracteriza pela construção de uma rede de espaços e discursos anti-espetaculares. A cidade, compreendida como um terreno de afetos potenciais, apesar de ser um ambiente que produz relações sociais capitalistas, também está sujeita a arranjos lúdicos, à inscrição de novas ideias e comportamentos, assim como ao uso e ao desuso por aqueles que nela vivem.²²⁴

Perambular pela cidade sem destino objetivo, sem pretender consumir ou ir para o trabalho, são matrizes se equivalem: trata-se de afrontas à economia espetacular-mercantil que se traduz na fórmula "tempo é dinheiro". Nessa perspectiva, a deriva se opõe ao trabalho, destino do proletário, uma vez que a recusa ao trabalho alienado em um contexto capitalista passa pela transformação do *homo faber* em *homo ludens*. A pichação *NE TRAVAILLEZ JAMAIS*, de autoria de Guy Debord, cuja data remonta a 1953, traduz esse espírito situacionista de repúdio à idolatria do trabalho na mesma medida em que denuncia o trabalho moderno como uma mercadoria ao mesmo tempo em que é o "lugar de origem da mercadoria."²²⁵

A deriva, enquanto mecanismo antialienante, exige daqueles que a praticam a entrega durante horas, ou mesmo dias,²²⁶ entre diferentes ambientes, afirmando assim um comportamento lúdico-constructivo. Observa-se que a deriva, além de ser um modo de estudar os efeitos dos meios geográficos sobre as pessoas e, ao mesmo tempo, ser um modo de ação e de conhecimento no que se refere à psicogeografia e à teoria do urbanismo

²²⁴ SADLER, Simon. *The situationist city*. Cambridge: MIT Press, 1998, p. 93.

²²⁵ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, § 45, p. 32.

²²⁶ "La duración media de una deriva es la jornada considerada como el intervalo de tiempo comprendido entre dos períodos de sueño. Son indiferentes el punto de partida y llegada en el tiempo con respecto a la jornada solar, pero debe señalarse sin embargo que las últimas horas de la noche no son generalmente adecuadas para la deriva. Esta duración media de la deriva sólo tiene un valor estadístico, sobre todo porque raramente se presenta en toda su pureza, al no poder evitar los interesados, al principio o al final de jornada, distraer una o dos horas para dedicarlas a ocupaciones banales; al final del día la fatiga contribuye mucho a este abandono. Además la deriva se desarrolla a menudo en ciertas horas fijadas deliberadamente, o incluso fortuitamente durante breves instantes o por el contrario durante varios días sin interrupción. A pesar de las paradas impuestas por la necesidad de dormir, algunas derivas bastante intensas se han prolongado tres o cuatro días, e incluso más. Es cierto que, en el caso de una sucesión de derivas durante un período suficientemente largo, es casi imposible determinar con precisión el momento en que el estado mental propio de una deriva determinada deja lugar a otra. Se ha proseguido una sucesión de derivas sin interrupción destacable durante cerca de dos meses, lo que supone arrastrar nuevas condiciones objetivas de comportamiento que entrañan la desaparición de muchas de las antiguas." (DEBORD, Guy. Teoría de la deriva. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958 - 1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 2 dez. 1958. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, pp. 51 – 52).

unitário, é um ultraje ao sistema capitalista: "A deriva, portanto, tornou-se uma transgressão em um mundo alienado",²²⁷ concluiu Sadler.

Devido à necessidade de alcançar a compreensão de cenários complexos em uma sociedade capitalista, a deriva é projetada como um mecanismo contra a alienação e a estratificação da vida social. Dessa forma, o conhecimento psicogeográfico de ambientes urbanos demonstra que é possível transformar o estilo de vida fragmentário e delimitado em fronteiras fixas em um campo de realização de afetos vivos e, também, de transformar a arquitetura e o urbanismo tradicionais. Segundo Debord, "*el cambio más general que propone la deriva és la disminución constante de esos márgenes fronterizos, hasta su supresión completa.*"²²⁸ Como bem demonstrou Monteiro de Andrade:

[...] no lugar de uma grelha urbanística, a IS irá propor a deriva como forma de conhecimento e apropriação das ruas e praças das cidades, em sentido contrário e como forma de resistência à dimensão disciplinadora do urbanismo moderno, com seus espaços especializados e suas estratégias de confinamento e vigilância. [...] Assim, a cidade situacionista se propõe como anti-cidade moderna e o urbanismo da Internacional Situacionista se constitui como anti-urbanismo moderno. Enquanto críticos radicais da cidade capitalista, os membros da IS vão buscar subverter a ordem urbana estabelecida, apropriando-se das cidades existentes enquanto espaços lúdicos e oníricos, desprezando as dimensões funcional e também estética das cidades modernas.²²⁹

A deriva, a psicogeografia e o urbanismo unitário possibilitam a construção de um espaço no qual todos que nele circulam podem criar ativamente um ambiente comum. Segundo os situacionistas, um novo urbanismo proporcionaria que as pessoas começassem a experimentar por si mesmas a liberdade, ao mesmo tempo em que se libertariam das determinações capitalistas.²³⁰ Para os situacionistas, enquanto as cidades estiverem a serviço do capital, da mercadoria e do espetáculo, o ser humano continuará a ser capitalizado como produto lucrativo.

O urbanismo unitário é, portanto, um projeto antialienante porque denuncia e rompe com a estrutura capitalista que cinde o espaço urbano em locais para o lazer, locais

²²⁷ Original: "Drift therefore became a transgression of the alienated world." SADLER, Simon. *The situationist city*. Cambridge: MIT Press, 1998, p. 94 (tradução nossa).

²²⁸ DEBORD, Guy. Teoría de la deriva. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste* (1958 - 1969). Vol. 1 (La realización del arte). Nº 2 dez. 1958. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 53.

²²⁹ MONTEIRO DE ANDRADE, Carlos Roberto. Prefácio: Situações e derivas. In.: GROSSMAN, Vanessa. *A arquitetura e o urbanismo revisitados pela Internacional Situacionista*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006, pp. 17 - 18.

²³⁰ SÁNCHEZ, José Carlos Ruiz. *De Guy Debord a Gilles Lipovetsky: el tránsito de la categoría de lo social hacia la categoría de lo individual*. (2010). Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Ciencias Sociales y Humanidades. Universidad de Córdoba, Córdoba. p. 128.

para o trabalho e locais para o consumo. Com efeito, aquele trabalhador que descansa é também um consumidor nos momentos de ócio e, além disso, representa um investimento certo e seguro para o capital. Segundo Matos, esse contexto capitalista do consumo revela o que ele realmente constituiu: o "'humanismo da mercadoria', que se projeta sobre o trabalhador para garantir que ele seja tratado com amabilidade e humanidade, ao menos enquanto representa o papel de consumidor."²³¹ Para os situacionistas, enquanto os momentos de lazer forem exceção em uma sociedade, o ócio continuará a ser comercializado como subproduto da mercadoria e a passividade continuará generalizada.

É necessário compreender que há múltiplas possibilidades de vida e combater as realidades empobrecidas, de mera sobrevivência, em uma sociedade espetacular e do consumo. Dessa forma, a crítica revolucionária das condições existentes depende da coordenação das lutas em um plano prático e teórico, sempre contra a alienação que está enraizada em todas as relações e atividades humanas dominadas pelo capital. É preciso retomar a vida cotidiana como campo da luta contra a alienação, uma vez que somente assim será possível negar a separação entre as esferas da política, da arte, da vida e – quem sabe? – do direito. Assim, a cidade futura será construída em todas as situações.

Pode-se afirmar que a teoria situacionista somente chegou a ser possível por meio de atos de subversão e de rebelião que negavam as relações econômicas do capitalismo contemporâneo.²³² É nesse sentido que o pensamento debordiano é delineado. A Internacional Situacionista representa uma tentativa de ir além do dadaísmo e do surrealismo, misturar vida, política e arte, tentar acabar com essas separações. A Internacional Situacionista é em si mesma uma proposta que nega essa separação, que nega a alienação; se ela deu certo ou não é uma outra questão. Debord viu muito claramente as limitações das correntes anteriores, por mais radicais que elas fossem à época. Todas acabaram submergidas na sociedade burguesa, foram transformadas em produto cultural. Debord queria um movimento que, ao confundir a vida com a política e com a arte, negasse a separação das esferas, uma vez que viver politicamente implica também viver artisticamente. Daí os situacionistas.

²³¹ MATOS, Andityas. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica na multidão*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 79.

²³² PLANT, Sadie. *El gesto más radical: la internacional situacionista en una época postmoderna*. Trad. Guillermo López Gallego. Madrid: Errata naturae, 2008, pp. 11-12.



II. SOCIEDADE DO ESPETÁCULO: A ATUALIDADE DA TEORIA DA SEPARAÇÃO CONSUMADA

2.1. Utopia experimental situacionista: da crítica da alienação na arte para a crítica da alienação na política

Tendo em conta essas considerações preliminares acerca dos fundamentos práticos e teóricos da Internacional Situacionista, neste capítulo será analisada a argumentação situacionista sobre a alienação, que Debord chama de separação consumada. A separação consumada é o estágio de dominação total da vida pela economia. Trata-se de um momento no qual o espetáculo é o instrumento de unificação da sociedade ao mesmo tempo em que é o mecanismo de cisão total da realidade em imagem. É nesse sentido que o espetáculo reúne porque separa, separa porque reúne. Para se investigar tal constatação, é preciso abordar a passagem de uma crítica da alienação na arte para uma crítica da alienação na política que caracterizou a filosofia situacionista em sua interpretação sobre a separação consumada. Desse modo, visando compreender o tema central da alienação é necessário que se analise, ainda que brevemente, as bases teóricas de Debord, quais sejam, Hegel, Marx e Lukács, uma vez que a concepção de alienação desenvolvida no pensamento debordiano foi influenciada por tais filósofos e influenciou diretamente o modo como a Internacional Situacionista potencializaria suas ideias e, claro, suas ações.

A fase inicial da Internacional Situacionista foi marcada pela crítica à alienação na arte e na cultura assimiladas pela estrutura econômica capitalista burguesa. Os situacionistas consideravam a atividade cultural como um método de construção experiencial da vida cotidiana que se desenvolve a partir da ampliação do ócio e da dissolução da divisão do trabalho artístico. Nesse sentido, a arte de situação, ou seja, não alienada, possibilitaria a passagem de uma arte revolucionária utópica, característica de um surrealismo envelhecido, para uma arte revolucionária experimental a partir da organização de revolucionários profissionais da cultura. Os situacionistas reivindicam, portanto, a tarefa prática de superar e aniquilar a decomposição na arte mediante a construção de situações.²³³ É nessa fase que os situacionistas ainda estão ligados à crítica às "velhas" vanguardas artísticas e se colocam como polo de atração para artistas dispostos a realizar a

²³³ DEBORD, Guy. Tesis sobre la revolución cultural. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste* (1958-1968). Vol. 1 (La realización del arte). Nº 1 jun. 1958. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, pp. 23 - 24.

renovação artística contra a vanguarda estética subalterna e burguesa. Nessa perspectiva, a situação é antagônica à obra de arte enquanto mercadoria, uma vez que não se fundamenta na ideia abstrata de progresso racionalista mas, na organização dos meios que condicionam a transformação social e humana. Contra Descartes e com Marx, os situacionistas acampavam às portas da cultura,²³⁴ não para rechaçar a arte, mas para realizá-la. Daí que os situacionistas afirmam que

*Las vanguardias anteriores se presentaban afirmando la excelencia de sus métodos y principios, que debían juzgarse inmediatamente en sus obras. La I.S. es la primera organización artística que se basa en la insuficiencia radical de todas las obras permitidas, y su significación, su éxito o su fracaso, no podrán juzgarse sino con la praxis revolucionaria de su tiempo.*²³⁵

Nessa fase inicial da crítica contra a alienação, os situacionistas veem na arte um meio para a *praxis* revolucionária da vida cotidiana na sociedade burguesa que oferece a todas e a todos a possibilidade de transformação pessoal profunda. Nesse sentido, a revolução cultural seria a revolução da vida cotidiana, uma vez que a cultura é um complexo da estética, dos sentimentos e dos costumes mediante a qual uma coletividade reage diante da vida imposta pela economia capitalista.²³⁶ Todavia, para que a arte se realize – e se generalize –, os intelectuais revolucionários devem abandonar os fundamentos da cultura decomposta e viver de forma revolucionária.²³⁷ E somente assim poderão encontrar os problemas de uma vanguarda popular que reconheça o signo dos oprimidos, momento no qual o pensamento revolucionário se encontra com o pensamento político, desvinculando-se progressivamente do caráter artístico da atividade vanguardista.²³⁸ É nesse sentido que os situacionistas se orientavam enquanto *vanguardia experimental*, ou seja, não se tratava de um mero vanguardismo estético, uma vez que

²³⁴ VV.AA. El sentido de la descomposición del arte. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 3 dez. 1959. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, pp. 68 - 69.

²³⁵ VV. AA. Sobre el empleo del ocio. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 4 jun. 1960. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, pp. 68 - 69 (grifo no original).

²³⁶ VV.AA. Definiciones. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1968)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 1 jun. 1958. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 18.

²³⁷ VV.AA. La caída de los intelectuales revolucionarios. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 2 dez. 1958. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 42.

²³⁸ MOURELO, Alberto Aparicio. "Construir una pequeña situación sin futuro". *La Internacional Situacionista: de la liquidación del arte a la crítica revolucionaria de la vida cotidiana*. (2003). Tese (Doutorado em História da Arte) – Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Arte III (Contemporáneo), Universidad Complutense de Madrid, Madrid, p. 144.

procuravam compreender a dimensão política da sociedade e praticar ações cujo objetivo era minar o espetáculo.

Observa-se que os situacionistas passam a duvidar da potência revolucionária restrita à arte, como delimitavam os surrealistas. Diante dessa nova perspectiva que delineavam, Benjamin Péret²³⁹ tensiona a polêmica ao acusar os situacionistas de desenvolverem um "projeto estúpido de colocar a poesia e a arte sob a tutela da ciência" num texto denominado *La Poésie au-dessous de tout*, publicado na revista surrealista *Bief* em 15 de novembro de 1958.²⁴⁰ Em contrapartida, os situacionistas responderam ao ataque afirmando que as declarações de Péret, além de confusas e de serem uma propaganda antisituacionista, revelavam a incapacidade dos surrealistas em compreender que a retórica do cientificismo sobre a sensibilidade poética e vice-versa nada mais era do que uma visão conservadora de um mundo que se encerrava e de uma vanguarda cujas expressões artísticas se converteram em obras que outros colecionavam. Ademais, para os situacionistas, o papel do sonho, que com tanto empenho os surrealistas haviam elogiado, foi o de permitir continuar dormindo. E ainda esclarecem:

¿Cuál es nuestro objetivo? Crear situaciones. No cabe duda de que en todas las épocas las personas han intentado intervenir directamente sobre el entorno en algún momento de su vida. Pensamos únicamente que no se reunían los medios para una extensión cuantitativa y cualitativa de tales construcciones, que seguían dándose de modo aislado y parcial. La religión, y después el espectáculo artístico, fueron los derivados que paliaron la incapacidad para cumplir este deseo. El movimiento de desaparición de estos derivados, fácilmente constatable, marcha parejo con el desarrollo material del mundo, que hay que comprender en su más amplio sentido. La construcción de situaciones no depende directamente de la energía atómica; y tampoco de la automatización o la revolución social, puesto que las experiencias pueden ser emprendidas a falta de algunas condiciones que el futuro debe realizar sin duda. El retraso de cualquier sector en el avance total de nuestro tiempo nos priva de medios de los que querríamos disponer, dada la esterilidad de nuestro campo actual. Pero ahora que la historia permite que aparezca por primera vez una perspectiva de este orden, placeres más pequeños nos parecen indignos de atención. [...] Nosotros somos partidarios del olvido. Olvidamos nuestro pasado y olvidaremos nuestro presente. No nos reconocemos contemporáneos de quienes se contentan con poco. La pequeña ventaja que llevamos se expresaba perfectamente en el eslogan que nuestra sección belga lanzaba en abril de 1958 en la cumbre de

²³⁹ Benjamin Péret (1899 - 1959), poeta surrealista.

²⁴⁰ MOURELO, Alberto Aparicio. "Construir una pequeña situación sin futuro". *La Internacional Situacionista: de la liquidación del arte a la crítica revolucionaria de la vida cotidiana*. (2003). Tese (Doutorado em História da Arte) – Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Arte III (Contemporáneo), Universidad Complutense de Madrid, Madrid, p. 146.

*críticos de arte reunidos en asamblea mundial: "la sociedad sin clases ha encontrado a sus artistas."*²⁴¹

Demonstra-se, como bem notado por Mourelo, a superação de um conflito "*entre la dimensión artística y el materialismo marxista de la lucha y de las perspectivas sociales y políticas.*"²⁴² Além disso, a superação de um surrealismo entediado e reacionário, convergente com uma cultura impotente e burguesa, nascia da perspectiva situacionista da necessidade da experimentação coletiva concreta de novos ambientes e comportamentos que se conectassem a uma cultura revolucionária autêntica.²⁴³ Apesar de gozar de prestígio nos ambientes vanguardistas, para os situacionistas o surrealismo não avançou na destruição da ordem social dominante, ao contrário, manteve e agravou as contradições do capitalismo que se beneficiava da impotência cultural.²⁴⁴ A crítica se aprofunda na medida em que os situacionistas afirmavam que tudo aquilo que havia sido constituído para que o surrealismo tivesse uma margem de liberdade havia sido assimilado e utilizado por mecanismos repressivos.²⁴⁵

A polêmica com as velhas vanguardas, principalmente com os surrealistas, caracterizou os anos iniciais (1957 – 1960) de atividade dos situacionistas dado que a maioria dos integrantes tinham suas origens na arte. Todavia, a tradição artístico-vanguardista que conduzia o campo de atuação passa a ser substituída pela luta decididamente política a partir dos anos de 1960. Com destaque para questões como a forma de organização política da vida cotidiana, avaliação da nova fase do capitalismo, insultos contra stalinistas e leninistas em geral, dentre diversos outros assuntos analisados

²⁴¹ VV.AA. La nostalgia por debajo de todo. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 2 dez. 1958. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 36 (grifos nossos).

²⁴² MOURELO, Alberto Aparicio. "*Construir una pequeña situación sin futuro*". *La Internacional Situacionista: de la liquidación del arte a la crítica revolucionaria de la vida cotidiana*. (2003). Tese (Doutorado em História da Arte) – Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Arte III (Contemporáneo), Universidad Complutense de Madrid, Madrid, p. 144.

²⁴³ VV.AA. Supremo levantamiento de los defensores del surrealismo en París y revelación de su valor efectivo. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 2 dez. 1958. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 63.

²⁴⁴ VV.AA. Amarga victoria del surrealismo. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº jun. 1958. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 7.

²⁴⁵ VV.AA. Amarga victoria del surrealismo. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº jun. 1958. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 8.

sob a perspectiva situacionista.²⁴⁶ Desse modo, a alienação também passa a ser analisada sob o ponto de vista político e não somente do ponto de vista meramente estético.

Em 1960, Guy Debord e Pierre Canjuers (pseudônimo de Daniel Blanchard), membros do grupo Socialismo ou Barbárie, publicam em conjunto o texto *Préliminaires pour une définition de l'unité du programme révolutionnaire* que marcaria o desejo de Debord em tornar a Internacional Situacionista um grupo político e que traçaria as intenções e os campos de atuação dessa nova fase dos situacionistas. O grupo Socialismo ou Barbárie foi criado em 1948 por Cornelius Castoriadis e Claude Lefort e suas atividades se estenderam até 1967. Além de Castoriadis e Lefort, outros membros notáveis do Socialismo ou Barbárie foram Gerard Genette, Pierre Guillaume, Ngo Van, Jean-Francois Lyotard, Henri Simon e, claro, Guy Debord, que participou entre os anos de 1960 e 1961. Entre os anos de 1949 e 1965 foram publicadas quarenta edições da revista com título homônimo ao grupo na qual os membros divulgavam suas principais ideias e estratégias de atuação. Além de uma perspectiva mais analítica em relação aos trabalhadores, procuravam, enquanto vanguarda política, organizá-los e propagar suas ideias.

Os motivos do fim das atividades do Socialismo ou Barbárie foram relatados em 1967 em um texto de auto-dissolução denominado *La suspension de la publication de Socialisme ou Barbarie* no qual detalhavam as razões que provocaram o fim do grupo enquanto organização e enquanto revista. Destacavam que a organização se centrou em um discurso teórico abstrato incapaz de dialogar com uma *praxis* política que se conectasse ao todo social. Diante dessa perspectiva, salientavam que

Uma atividade revolucionária só voltará a ser possível quando uma reconstrução ideológica radical puder encontrar um movimento social real. Essa reconstrução – cujos elementos já foram estabelecidos no Socialismo ou Barbárie – pensamos que poderíamos fazê-la com o mesmo movimento que a construção de uma organização política revolucionária. Isso, hoje, é impossível, e nós devemos extrair daí as respectivas conclusões. O trabalho teórico, mais necessário do que nunca, mas que agora coloca outras exigências e envolve um outro ritmo, não pode mais ser o eixo de existência de um grupo organizado e de uma revisão periódica. Nós seríamos os últimos a ignorar os riscos iminentes para um empreendimento teórico separado da atividade real. Mas a partir dessa atividade, as circunstâncias atuais não nos permitiriam manter mais do que um simulacro inútil e esterilizante.²⁴⁷

²⁴⁶ BADERNA, Marietta. Apresentação. In. *Situacionista: teoria e prática da revolução / Internacional Situacionista*. Trad. Francis Wuillaume e Leo Vinicius. São Paulo: Conrad, 2002.

²⁴⁷ Original: “*Une activité révolutionnaire ne redeviendra possible que lorsqu’une reconstruction idéologique radicale pourra rencontrer un mouvement social réel. Cette reconstruction – dont les éléments ont été posés déjà dans Socialisme ou Barbarie – nous pensions pouvoir la faire du même mouvement que la construction d’une organisation politique révolutionnaire. Cela s’avère aujourd’hui impossible, et nous devons en tirer les*

Interessante frisar que a gênese do Socialismo ou Barbárie se inicia a partir do rompimento com Partido Comunista Internacionalista (França), afastando-se da orientação trotskista e stalinista e se alinhando ao conselhismo, que defendia os conselhos operários como modo de atuação política anti-estatal, o que se refletirá anos depois na obra mais famosa de Debord, que via nos conselhos a única forma de fazer face ao espetáculo, tal como exposto no quarto capítulo da *Sociedade do espetáculo*, intitulado “O proletariado como sujeito e como representação”.²⁴⁸ Nesse contexto, os membros do grupo compreendiam a necessidade de se desvincular de uma forma de fazer política estritamente partidária que havia dominado aquele cenário. Consideravam que o Partido representava a decrepitude de uma política pretensamente revolucionária e que a presença nessa organização era uma perda de tempo e um dever doloroso.²⁴⁹ Além disso, como dissidência do trotskismo, o grupo Socialismo ou Barbárie analisou e denunciou²⁵⁰ o regime autoritário de exploração capitaneado pela União Soviética que, segundo o grupo, havia se transformado em capitalismo burocrático,²⁵¹ tese que Trotski, mesmo no exílio imposto por Stalin, não aceitava de modo algum, sustentando que na URSS ainda existia um Estado

conclusions. Le travail théorique, plus nécessaire que jamais, mais qui dorénavant pose d'autres exigences et comporte un autre rythme, ne peut pas être l'axe d'existence d'un groupe organisé et d'une revue périodique. Nous serions les derniers à méconnaître les risques immanents à une entreprise théorique séparée de l'activité réelle. Mais de cette activité, les circonstances présentes ne nous permettraient de maintenir au mieux qu'un simulacre inutile et stérilisant.” (VV. AA. Socialisme ou Barbarie. *La suspension de la publication de Socialisme ou Barbarie*. Disponível em <<http://www.agorainternational.org/suspsoub.pdf>>. Acesso em 29 jan. 2019, tradução nossa).

²⁴⁸ Segundo Debord: “No poder dos Conselhos [operários], que deve suplantando internacionalmente qualquer outro poder, o movimento proletário é seu próprio produto, e esse produto é o próprio produtor. Ele é seu próprio fim. Só aí a negação espetacular da vida é, por sua vez, negada.” (DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §117, p. 12).

²⁴⁹ VV. AA. II. – Bureaucratie et proletariat. In. *Socialisme ou Barbarie: organe de critique et d'orientation révolutionnaire*. 1^{re} Année, mars-avril 1949, p. 23.

²⁵⁰ “Entre março e outubro de 1917, as massas em luta haviam criado as organizações que expressavam suas aspirações e que deveriam expressar o seu poder: os Sovietes. Essas organizações entraram imediatamente em conflito com o governo provisório, o instrumento dos capitalistas. O partido bolchevique, o único defensor da derrubada do governo e da paz imediata, conquistou, ao fim de seis meses, a maioria dos Sovietes e os conduziu à insurreição vitoriosa. Mas, o resultado dessa insurreição foi o duradouro estabelecimento no poder desse partido, e, por meio deste e à medida que este se degenerou, da burocracia.” Original: “*Entre mars et octobre 1917, les masses en lutte avaient créé les organismes qui exprimaient leurs aspirations et qui devraient exprimer leur pouvoir: les Soviets. Ces organismes entrèrent immédiatement en conflit avec le gouvernement provisoire, instrument des capitalistes. Le parti bolchevik, seul partisan du renversement du gouvernement et de la paix immédiate, conquérirait au bout de six mois la majorité des Soviets et les conduisait à l'insurrection victorieuse. Mais le résultat de cette insurrection fut l'installation durable au pouvoir de ce parti, et, à travers celui-ci et au fur et à mesure qu'il dégénérait, de la bureaucratie.*” (VV. AA. II. – Bureaucratie et proletariat. In. *Socialisme ou Barbarie: organe de critique et d'orientation révolutionnaire*. 1^{re} Année, mars-avril 1949, p. 32, tradução nossa).

²⁵¹ VV. AA. Socialisme ou barbarie. In. *Socialisme ou Barbarie: organe de critique et d'orientation révolutionnaire*. 1^{re} Année, mars-avril 1949, p. 8.

proletário, ainda que maculado por graves distorções burocráticas.²⁵² A partir de tais perspectivas, os autores de Socialismo ou Barbárie defendiam uma atuação política antagônica à burocratização e à partidarização, de modo que pudesse ser efetivamente contra a forma de vida capitalista.

Como uma organização crítica de orientação revolucionária, o grupo condenava a burocracia partidária se vinculando à autonomia do operariado e, também, elaborando um pensamento ligado às possibilidades de uma sociedade autônoma. Enxergavam as sociedades capitalistas ocidentais como um modelo de organização nas quais se desenvolvem processos de concentração das forças produtivas e de sua máxima exploração. Sob tal perspectiva, constatam de maneira marxiana que “como com todas as mercadorias, o capitalista tenta comprar a força de trabalho da forma mais barata possível, porque, para ele, o operário não é um homem que deve viver sua própria vida, mas uma força de trabalho que pode se tornar uma fonte de lucro.”²⁵³

Observa-se que a influência da teoria marxiana predominava nos grupos políticos de esquerda que se formavam no pós-guerra, orientando a construção da crítica política em relação a uma realidade social alienada. Nesse sentido, as afinidades teóricas e políticas entre a Internacional Situacionista e o Socialismo ou Barbárie são claras. Tal é demonstrado em *Préliminaires pour une définition de l'unité du programme révolutionnaire* que Debord publica com Canjuers. Nesse texto, dividido em duas partes, *O capitalismo, sociedade sem cultura*, seguido de *A política revolucionária e a cultura*, com 8 e 4 teses, respectivamente, há uma plataforma de discussão sobre o capitalismo e a cultura, tema central da Internacional Situacionista, discutindo-se ainda a vinculação dos situacionistas com militantes revolucionários do movimento proletário.²⁵⁴

Na primeira parte do texto é reforçada a ideia de que a cultura é um conjunto de instrumentos por meio da qual uma sociedade pensa e manifesta a si mesma²⁵⁵ e, desse

²⁵² Cf. DEUTSCHER, Isaac. *O profeta desarmado, 1921 - 1929*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

²⁵³ Original: “*comme pour toute marchandise, le capitaliste essaie d'acheter la force de travail le meilleur marché possible, car pour lui l'ouvrier n'est pas un homme devant vivre sa propre vie, mais une force de travail pouvant devenir source de profit.*” (VV. AA. Lettre ouverte aux militants du P.C.I. et de la “IV^e Internationale”. In. *Socialisme ou Barbarie*: organe de critique et d'orientation révolutionnaire. 1^{re} Année, mars-avril 1949, p. 91, tradução nossa).

²⁵⁴ VV. AA. El momento de la verdad. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). N^o 5 dez. 1960. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 133.

²⁵⁵ CANJUERS, Pierre; DEBORD, Guy. *Preliminares para una definición de la undidad de un programa revolucionario*. Disponível em

modo, não foge à reificação assentada no modelo de transmissão dos bens. Observa-se, uma vez mais, a influência do materialismo ligado à tradição marxiana.²⁵⁶ Segundo Debord e Canjuers, a atividade criativa acaba sendo aprisionada pelo imperativo do capitalismo que segmenta e hierarquiza o funcionamento cultural dentro da lógica de divisão do trabalho. A especialização na arte perfaz o resultado direto de um compromisso entre uma sociedade contralada e o consumo como epifenômeno vital do capitalismo. Assim, o conjunto cultural é qualificado como alienado na medida em que toda atividade criativa, toda ideia, todo comportamento e, mais ainda, todo instante da vida não encontra sentido senão fora de si.²⁵⁷ A atividade criativa, como atividade produtiva, esvaziada de toda significação própria e transformada em um instrumento para o consumo, passa a ser mais uma mercadoria que não tem outro uso a não ser satisfazer necessidades privadas que são reflexos das “necessidades” do mercado. Sob tal perspectiva, a análise sobre a decomposição na cultura enunciada por Debord no documento de fundação da Internacional Situacionista²⁵⁸ é refinada na medida em que a crítica da assimilação pelo sistema capitalista burguês do espírito subversivo das vanguardas artísticas é substituída pela análise crítica da vida cotidiana em uma organização social capitalista.

Debord e Canjuers avançam a análise e enfatizam que o capitalismo esvaziou a atividade produtiva de significação própria. O resultado desse processo implica o ócio como a mais-valia de um sistema que reorienta o descanso e o lazer a partir das atividades produtivas desenvolvidas unicamente para o consumo. Tal constatação já estava em discussão na Internacional Situacionista quando o *jogo* e o *urbanismo unitário* eram analisados como mecanismos para organizar o ócio, visto como base sobre a qual a cultura poderia ser resgatada da decomposição generalizada. Em *Posições situacionistas sobre a circulação*, Debord já afirmava que a liberdade do ócio seria a liberdade da vida não alienada. Nesse sentido, a separação trabalho-ócio ou coletivo-privado seria dissolvida na medida em que o urbanismo unitário ampliasse o jogo e o levasse a todos os âmbitos da

<https://sindominio.net/etcetera/PUBLICACIONES/PUBLICACIONES/minimas/28_Debord_-_D_Blanchard.pdf>. Acesso em 29 jan. 2019.

²⁵⁶ MOURELO, Alberto Aparicio. "Construir una pequeña situación sin futuro". *La Internacional Situacionista: de la liquidación del arte a la crítica revolucionaria de la vida cotidiana*. (2003). Tese (Doutorado em História da Arte) – Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Arte III (Contemporáneo), Universidad Complutense de Madrid, Madrid, p. 244.

²⁵⁷ CANJUERS, Pierre; DEBORD, Guy. *Preliminares para una definición de la unidad de un programa revolucionario*. Disponível em <https://sindominio.net/etcetera/PUBLICACIONES/PUBLICACIONES/minimas/28_Debord_-_D_Blanchard.pdf>. Acesso em 29 jan. 2019, I. El capitalismo, sociedad sin cultura, § 5, p. 13.

²⁵⁸ *Informe sobre a construção de situações e sobre as condições da organização e de ação da tendência situacionista internacional*, analisado no capítulo I.

vida cotidiana. Assim, a circulação das pessoas pela cidade deixaria de ser suplemento do trabalho e do turismo para se reorientar enquanto circulação do prazer.²⁵⁹ Conforme explica Mourelo

*En rigor, los Preliminares no proponen la sustitución del trabajo por el ocio, sino más bien la comunión de ambos bajo el signo del uso creativo de los bienes de la sociedad, acabando con la separación irreconciliable que el capitalismo ha dispuesto entre producción y consumo. Contra el trabajo alienante y la satisfacción de necesidades artificiales, el carácter creativo de toda actividad. Y en cuanto creativo, apasionante, porque responde a los verdaderos deseos.*²⁶⁰

Quando afirmam que "el consumo capitalista impone un movimiento de reducción de los deseos por la regularidad de la satisfacción de necesidades artificiales, que permanecen como necesidades sin haber sido jamás deseos",²⁶¹ Debord e Canjuers denunciam que o capitalismo mantém os desejos em estado de não realização ou compensados sob a forma de espetáculos. O sistema de organização social capitalista tem como ponto nodal a separação, ou seja, como unidade e divisão que opera em todos os âmbitos da vida humana, organiza a sociedade entre dirigentes e executores, o que, na linguagem espetacular, transpõe-se na relação entre autores e espectadores. Nesse sentido, o espetáculo é a forma de mediação que vincula as pessoas uma às outras – mas, paradoxalmente, separando-as – no conjunto da vida social, configurando-se enquanto síntese disjuntiva, conforme será demonstrado. Tal relação reflete diretamente a cultura reificada e alienada própria da ordem capitalista. Os autores demonstram que, nesse contexto, há uma ambiguidade em qualquer arte que se defina enquanto revolucionária, na medida em que o carácter "revolucionário" de um espetáculo contém em si o que há de reacionário em todo espetáculo.²⁶² Nessa conjuntura de ambiguidade, Debord e Canjuers percebem que a arte é mecanismo de condicionamento da população por um lado e, por

²⁵⁹ DEBORD, Guy. Posiciones situacionistas sobre la circulación. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista Internationale Situationiste (1958-1968). Vol. 1 (La realización del arte). Nº 3 dez. 1959. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 94.

²⁶⁰ MOURELO, Alberto Aparicio. "Construir una pequeña situación sin futuro". *La Internacional Situacionista: de la liquidación del arte a la crítica revolucionaria de la vida cotidiana*. (2003). Tese (Doutorado em História da Arte) – Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Arte III (Contemporáneo), Universidad Complutense de Madrid, Madrid, p. 247 (grifos do autor).

²⁶¹ CANJUERS, Pierre; DEBORD, Guy. *Preliminares para una definición de la unidad de un programa revolucionario*. Disponível em <https://sindominio.net/etcetera/PUBLICACIONES/PUBLICACIONES/minimas/28_Debord_-_D_Blanchard.pdf>. Acesso em 29 jan. 2019, I. El capitalismo, sociedad sin cultura, § 6, p. 13.

²⁶² CANJUERS, Pierre; DEBORD, Guy. *Preliminares para una definición de la unidad de un programa revolucionario*. Disponível em <https://sindominio.net/etcetera/PUBLICACIONES/PUBLICACIONES/minimas/28_Debord_-_D_Blanchard.pdf>. Acesso em 29 jan. 2019, I. El capitalismo, sociedad sin cultura, § 7, p. 14.

outro lado, é vista como atividade criativa capaz de reivindicar experimentação de outros usos da vida. Assim, concluem que artistas revolucionários são aqueles que chamam à intervenção e intervêm no espetáculo para o desestabilizar e o dizimar.²⁶³ Para os autores, enquanto a cultura não for conhecida como compreensão ativa e prática da sociedade, o capitalismo manterá, paradoxalmente, uma sociedade sem cultura, ou seja, o que eles chamavam, em seu particularíssimo léxico, de “barbárie”.

À medida que abordam a relação entre política revolucionária e cultura, Debord e Canjuers afirmam que a ação revolucionária somente se concretiza quando as atividades produtivas se tornam apaixonantes. Tal significa que, reforçando uma posição declaradamente marxista não ortodoxa, a luta do proletariado implica na transformação deliberada do trabalho, indo desde o ócio passivo até a atividades produtivas de um novo tipo. Trata-se, de forma ousada, de inverter o dogma da II e III Internacionais e entender que a esfera superestrutural – a cultura – pode sim impor transformações à esfera estrutural da economia. Assim, na segunda parte do texto, *A política revolucionária e a cultura*, os autores demonstram que a experimentação cultural é mais do que um projeto: trata-se de uma arma revolucionária por meio da qual a divisão entre produção e consumo se anulará devido ao uso criativo dos bens da sociedade.²⁶⁴

A transformação radical da concepção de *trabalho* capitaneada por Debord e Canjuers demonstra que a atividade produtiva de tipo novo, apaixonante, afasta-se da compreensão ortodoxa de trabalho característica do marxismo “científico” e economicista da II Internacional. Aqui vale lembrar que a II Internacional, também conhecida por Internacional Operária e Socialista, surgiu em 1889, sucedendo a I Internacional (1864-1876) formada em Londres, que tinha como membros notáveis e antagônicos Marx e Bakunin. A II Internacional reunia partidos socialistas, sindicatos e operários que tinham por objetivo coordenar suas atividades com um viés claramente socialista-marxista integrando assim o proletariado mundial. Como efeito colateral desejado da ortodoxia marxista, todos os anarquistas foram expulsos em 1893. A II Internacional desmantelou-se em 1914 com o início da I Guerra Mundial e a adesão de vários de seus membros às forças

²⁶³ CANJUERS, Pierre; DEBORD, Guy. *Preliminares para una definición de la unidad de un programa revolucionario*. Disponível em <https://sindominio.net/etcetera/PUBLICACIONES/PUBLICACIONES/minimas/28_Debord_-_D_Blanchard.pdf>. Acesso em 29 jan. 2019, I. El capitalismo, sociedad sin cultura, § 8, p. 15.

²⁶⁴ CANJUERS, Pierre; DEBORD, Guy. *Preliminares para una definición de la unidad de un programa revolucionario*. Disponível em <https://sindominio.net/etcetera/PUBLICACIONES/PUBLICACIONES/minimas/28_Debord_-_D_Blanchard.pdf>. Acesso em 29 jan. 2019, II. La política revolucionaria y la cultura, § 1, p. 15.

armadas estatais envolvidas no conflito bélico. A esse respeito, Rosa Luxemburgo ironicamente disse: “Proletários de todos os países uni-vos na paz e degolai-vos na guerra!”.²⁶⁵ Apesar disso, o movimento internacionalista se reestruturou a partir das novas condições objetivas, principalmente após a Primeira Guerra, que os obrigavam a se organizar coletivamente e não mais de modo disperso ou unicamente partidário.²⁶⁶ Sob tal perspectiva, Lenin, Trotsky e os bolcheviques fundaram em 1919 a III Internacional Comunista²⁶⁷ que manteve suas atividades até 1943, tendo sido totalmente dominada pelo novo “Czar” da Rússia, Stálin, a partir de sua tomada do poder em meados dos anos 20.²⁶⁸ A III Internacional foi criticada pelos situacionistas e também pelos membros do Socialismo ou Barbárie, uma vez que o protagonismo partidário e de seus filiados foi a tônica da atuação da organização. A burocracia do partido é novamente apontada por Debord e Canjuers como instrumento de interesses radicalmente hostis ao proletariado e, segundo a Socialismo ou Babárie, os trabalhadores sabiam que naquela Rússia bolchevique qualquer coisa “socialista” significava apenas caluniar o socialismo,²⁶⁹ o que se torna notório com a ascensão do stalinismo.

O *direito ao trabalho* como grito revolucionário ecoado pelas Internacionais já não se sustentava em um contexto no qual o espírito lúdico e criativo não se reconcilia com a burocracia partidária e muito menos com a forma de vida capitalista. Para Debord e Canjuers, o trabalho monótono e automatizado da sociedade capitalista – e socialista – é visto como multiplicador de uma realidade opressiva. Em 1958, a Internacional Situacionista já definia o *trabalho dos situacionistas* como a preparação de possibilidades lúdicas futuras.²⁷⁰ Nesse sentido, a criação lúdica seria a garantia da liberdade de cada um e de todos em um contexto no qual a liberação prioporcionada pelo jogo potencializaria a

²⁶⁵ LUXEMBURGO, Rosa *apud* LOUREIRO, Isabel Maria. *Rosa Luxemburg: os dilemas da ação revolucionária*. São Paulo: Editora UNESP: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004 p. 165.

²⁶⁶ CARONE, Edgard. As origens da III Internacional Comunista. In. *Revista Estudos de Sociologia*. V. 5, n. 8, 2000, p. 133.

²⁶⁷ CARONE, Edgard. As origens da III Internacional Comunista. In. *Revista Estudos de Sociologia*. V. 5, n. 8, 2000, p. 140.

²⁶⁸ CF. DEUTSCHER, Isaac. *Stalin: uma biografia política*. Trad. Luiz Sergio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

²⁶⁹ VV. AA. II. Bureaucratie et Proletariat. In. *Socialisme ou Barbarie: organe de critique et d'orientation révolutionnaire*. 1^{re} Année, mars-avril 1949, p. 28.

²⁷⁰ VV. AA. Contribución a una definición situacionista de juego. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). N° 1 jun. 1958. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 15.

autonomia criativa “*que supera la vieja división entre el trabajo impuesto y el ocio pasivo.*”²⁷¹

Assim, o ócio vazio do capitalismo moderno somente se transformaria em potência revolucionária na medida em que o trabalho como relação forçada fosse também transformado mediante sua apropriação com fins e condições diferentes das atuais. Tal implica que, para os situacionistas, a mudança no sentido do *trabajo* significa assumir os riscos do conteúdo livre da vida, ou seja, assumir um poder criativo que se desenvolve para além da ideia clássica de *trabajo* capitaneada por marxistas ortodoxos. É preciso, além disso, superar a ideia de um tempo de repouso e distração empreendida pelo capitalismo como suplemento constitutivo do trabalho. Dessa forma, a construção livre do espaço-tempo da vida é uma reivindicação revolucionária que tem por objetivo romper com hábitos alientantes da vida social. Para Debord, o *trabajo* em um contexto alienante somente se justifica diante dos diversos graus de ganância que permitem comprar o descanso, o consumo e o ócio, culminando com a “*pasividad cotidiana fabricada y controlada por el capitalismo.*”²⁷² Observa-se que Debord se aproxima mais de Lafargue²⁷³ do que de Marx em sua crítica ao trabalho, uma vez que denota que a civilização capitalista é possuída pelas relações de dominação e que o trabalho automatizado possibilita sua manutenção. Em *O direito à preguiça* (1880), Lafargue – curiosamente, genro de Marx – demonstra como o trabalho é um dogma a ser combatido pelos socialistas revolucionários, uma vez que reduz quem produz às necessidades mínimas, ao passo que neutraliza a alegria e as paixões das pessoas ao condená-las “*al papel de una máquina que provee trabajo sin tregua ni piedad.*”²⁷⁴

Debord e Canjuers atualizam a crítica marxiana às novas condições tecnológicas que se apresentam centrando a análise sobre o consumo como característica central do capitalismo contemporâneo. Observam que o consumo esvazia de sentido a produção, tornando-se pretensiosamente totalizante e, ainda assim, artificial. As relações baseadas no consumo são artificiais porque correspondem às necessidades do mercado capitalista, o

²⁷¹ VV. AA. Manifiesto. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 4 jun. 1960. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 127.

²⁷² DEBORD, Guy. Perspectivas de modificación consciente de la vida cotidiana. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1968)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 6 ago. 1961. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 192.

²⁷³ Paul Lafargue (1842 – 1911) foi um ativista revolucionário e, também, genro de Marx, casado com Jenny Laura Marx.

²⁷⁴ LAFARGUE, Paul. *El derecho a la pereza*. Trad. Julia Bucci. Bogotá: Icono, 2017.

qual determina os desejos e valores das pessoas, ou seja, quais valores e desejos serão dominantes. Sob tal perspectiva, os autores compreendem que a atividade produtiva e criativa é fundamental para que as pessoas atendam não somente às necessidades básicas, como saciar a fome, mas atendam também, como necessidade vital, a potencialidade de projetar diante de si seus desejos em vez de compensações mercadológicas. Nesse sentido, “*que rechacen todas las conductas dictadas por otros para reinventar siempre su realización única; que no consideren ya que la vida es la conservación de un cierto equilibrio, sino que aspiren a un enriquecimiento sin límite de sus actos.*”²⁷⁵

Portanto, a experimentação cultural integra um programa revolucionário no qual a proposta central é que as pessoas construam por si mesmas suas vidas, abandonando o binômio trabalho-consumo e se lançando a uma utopia que, em primeiro lugar, leva a luta do proletariado para todos os níveis, negando sua restrição ao campo da produção assalariada para o consumo, ampliando assim seu sentido diante das condições contemporâneas do capitalismo. É sempre bom lembrar que o trabalho está iminentemente ligado à produção e, nesse sentido, à produção não somente de bens, mas também à produção criativa da vida, a aquilo que autores contemporâneos como Antonio Negri e Michael Hardt chamarão de bens imateriais, e outros, como Michel Foucault, Giorgio Agamben e Judith Butler, chamarão de forma ampla de processos de subjetivação. O rechaço explícito e a profunda indiferença são mecanismos essenciais para combater por todos os meios o modo de vida capitalista dominante. Ademais, trata-se de uma utopia na qual a invenção e a experimentação de soluções para problemas atuais se desenvolvem sem que as “condições objetivas” para sua realização estejam dadas, ou seja, a experimentação utópica é necessária na medida em que é nela que se alimentam os desejos – as “condições subjetivas” – que são conteúdos fundamentais para uma vida livre.²⁷⁶

A utopia revolucionária pensada por Debord e Canjuers, e capitaneada pelos situacionistas, é inseparável da negação e abolição da ideologia do consumo e dos laços de opressão desenvolvidos a partir dela. Para tanto, os usos existentes e as libertações possíveis se relacionam em uma espiral constante de supressão dos valores capitalistas voltados para o trabalho e o consumo. Dessa feita, a prática da utopia se relaciona à prática da luta revolucionária, na medida em que uma não se desvincula da outra. Será estéril a luta

²⁷⁵ CANJUERS, Pierre; DEBORD, Guy. *Preliminares para una definición de la unidad de un programa revolucionario*. Disponível em <https://sindominio.net/etcetera/PUBLICACIONES/PUBLICACIONES/minimas/28_Debord_-_D_Blanchard.pdf>. Acesso em 29 jan. 2019, II. La política revolucionaria y la cultura, § 2, p. 15.

²⁷⁶ CANJUERS, Pierre; DEBORD, Guy. *Preliminares para una definición de la unidad de un programa revolucionario*. Disponível em <https://sindominio.net/etcetera/PUBLICACIONES/PUBLICACIONES/minimas/28_Debord_-_D_Blanchard.pdf>. Acesso em 29 jan. 2019, II. La política revolucionaria y la cultura, § 3, pp. 15 - 16.

revolucionária que prescindia da utopia, representando apenas uma anedota dentre tantas outras promessas de emancipação que, no fim das contas, entram para os contos fantásticos do capitalismo mercantil, consumíveis como produtos museológicos em exposições itinerantes planeta afora.

Segundo os autores, a política revolucionária se debruça sobre a totalidade dos problemas da sociedade, ou seja, trata-se de uma prática experimental da vida livre por meio da luta utópica contra a ordem capitalista. Assim sendo, o movimento revolucionário em um contexto de capitalismo mercantil e consumerista é um movimento experimental. Tal significa que se desenvolve no presente como ação revolucionária, intervindo bruscamente para fazer a história. Por conseguinte, cultura e política se expandem como experiências diretas e como festa, potencializando “*una construcción consciente y colectiva de la vida cotidiana que, un día, ya no será detenida por nada.*”²⁷⁷ A utopia revolucionária e experimental que Debord e Canjuers articulam em *Preliminares para una definición de la unidad de un programa revolucionario* demonstra como a perspectiva política dos situacionistas se inicia em um contexto no qual a tradição romântico-vanguardista é substituída pela análise propriamente política. O projeto situacionista não se trata de estruturar uma vanguarda romântica, mas de realizar práxis sociais que possibilitem pensar fora dos valores dominantes. Para os situacionistas, o método da utopia experimental deve abarcar a totalidade – há aqui inegáveis ecos de Hegel – caso queira refletir seu projeto²⁷⁸ e, assim, um novo uso da vida se aliaria a uma nova práxis revolucionária. Para tanto, o projeto do urbanismo unitário, aliado ao jogo e à deriva, propõe que a construção de situações²⁷⁹ tenha por objeto todo o conjunto das atividades humanas.

A dimensão da utopia situacionista agrega o fato fundante do político, para citar as ideias de Matos. Segundo o autor, o pensamento filosófico está afivelado às condições sociais do tempo presente (trata-se do *Jetztgeist* benjaminiano), ou seja, do *tempo aberto* que não se expressa apenas enquanto atualidade, mas que distende potencialidades enquanto utopia. Nesse sentido, utopia não se traduz enquanto “sonho inconsequente ou delírio escapista”, ao contrário, trata-se de um “projeto real de refundação da sociedade, baseado nas múltiplas possibilidades que o horizonte de indeterminação social em que

²⁷⁷ CANJUERS, Pierre; DEBORD, Guy. *Preliminares para una definición de la unidad de un programa revolucionario*. Disponível em <https://sindominio.net/etcetera/PUBLICACIONES/PUBLICACIONES/minimas/28_Debord_-_D_Blanchard.pdf>. Acesso em 29 jan. 2019, II. La política revolucionaria y la cultura, § 4, p. 16.

²⁷⁸ VV. AA. Crítica del urbanismo. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 6 ago. 1961. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 175.

²⁷⁹ Temáticas apresentadas no capítulo I.

vivemos abre à prática comunitária.”²⁸⁰ A política revolucionária situacionista é também um projeto filosófico radical, uma vez que a dimensão utópica, mais do que um não-lugar, é irreduzível ao possível ou ao impossível, explorando as relações que derivam entre esses termos. Desse modo, pode-ser afirmar que a *utopia experimental situacionista* é uma utopia que se refere a “um lugar que concentra todos os demais, e que por isso se abre à experiência histórica do descontínuo, da transformação e da alternatividade.”²⁸¹

Ainda conforme explica Matos, o capitalismo se pretende enquanto imodificável e a-histórico e, diante de tal perspectiva, a utopia se consolida sobre sua radical incompatibilidade com o presente naturalizado pelo capitalismo e com os limites desse sistema que a pretende destruir com base no domínio do calculável, do controlável e do monopolizável.²⁸² Portanto, quando se fala em utopia, descreve-se uma potência anti-capitalista que se opõe ao avanço do capital e de seus mecanismos de dissuasão, ou seja, trata-se de uma mirada para um futuro-presente que não se sujeita aos imperativos da objetividade e da racionalização e que, por isso mesmo, torna-se um risco incalculável para um sistema que pretende a tudo subsumir em seus dispositivos ideológicos.²⁸³

A utopia é, em primeiro lugar, uma potência negativa que não se identifica com projetos delirantes. Trata-se da negação do existente fundada na dimensão crítica do *status quo* que aponta para outras configurações de mundo. Dessa forma, a utopia se desembaraça das ilusões do progresso e da inescapabilidade do capital. Tal significa que o capitalismo é uma *anti-utopia* anunciadora do fim da história que, como bem descreveu Matos, é comum “a antigos ideólogos stalinistas e a neoliberais dos dias hoje, a exemplo de Fukuyama.”²⁸⁴ Em segundo lugar, a utopia está localizada na dimensão histórica do presente, ou seja, na abertura radical do agora, permitindo que já na potência do pensamento se faça a projeção do futuro das ações revolucionárias.

Enquanto política revolucionária, o projeto utópico dos situacionistas consiste em identificar a arte com a vida, intervindo diretamente na cotidianidade. Portanto, a tarefa da

²⁸⁰ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica* na múltidão. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 15.

²⁸¹ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica* na múltidão. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 46.

²⁸² MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica* na múltidão. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 48.

²⁸³ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica* na múltidão. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 48.

²⁸⁴ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica* na múltidão. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, pp. 49 - 50.

utopia situacionista é “pensar o não-lugar da utopia na mesma medida que o constrói”,²⁸⁵ seguindo aqui a análise que Matos desenvolve sobre a filosofia radical. Para os situacionistas, a utopia é inseparável do jogo, da dimensão criativa humana e, nesse sentido, o processo produtivo deve se reconciliar com o ócio e com o prazer lúdico inerente às práticas sociais livres. A construção de situações é uma utopia radical pois nela as experimentações da vida cotidiana se realizam apesar das condições anti-utópicas do capitalismo. Um mundo lúdico no qual o *homo ludens* se desenvolva apesar da mediocridade e da exclusão espetaculares é um mundo de SITUAÇÃO, no qual experimentações utópicas são construídas a partir de processos criativos não alienados e não alienantes. Logo, diante tais perspectivas, é necessário destacar, conforme afirma Gilman, que “as aspirações utópicas não desaparecem da teoria situacionista, mesmo que não possam mais estar circunscritas no domínio do objeto de arte.”²⁸⁶ Tal significa que a virada situacionista para a crítica da alienação na política demonstra que suas ideias estavam em plena expansão, alinhando teoria e prática situacionistas à utopia experimental.

Todavia, é preciso salientar que a “virada” situacionista não implica o abandono da arte enquanto objeto de crítica e enquanto forma de ação revolucionária. Ao contrário, trata-se de ampliar os focos de ação na medida em que à crítica da arte, da supressão à realização, também se some a crítica à alienação política da vida cotidiana. Por isso é necessário relembrar a importância da crítica situacionista às vanguardas artísticas enquanto elemento fundamental no desenvolvimento da sua filosofia. Nesse sentido, não se deve defender uma *ruptura epistemológica* na análise teórica e na prática situacionistas. Afirmar isso equivaleria a aceitar um modelo grosseiro de análise das obras que os situacionistas desenvolveram, tanto teóricas quanto artísticas, bem como as práticas de ação direta. Inclusive, as possibilidades de ação representacional e antirrepresentacional na arte que eles tanto criticavam nas vanguardas foram as estratégias que permitiram à crítica situacionista ultrapassar as categorias artísticas. Nesse sentido, a dimensão utópica das atividades da Internacional Situacionista se inicia nas fronteiras da arte para, então, alcançar o âmbito político, amplificando a ação revolucionária. A análise de Clark e Nicholson-Smith sobre a Internacional Situacionista é certa nesse sentido:

²⁸⁵ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade*: uma aposta an-árquica na multidão. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 59.

²⁸⁶ Original: “For it is important to emphasize that utopian aspirations do not disappear from situationist theory even if they can no longer be located within the domain of the art object.” (GILMAN, Claire. Asger Jorn’s Avant-Garde Archives. In. *Guy Debord and the Situationist International*: texts and documents. Tom McDonough (Org.). Cambridge; London: MIT, 2002, p. 207 [tradução nossa]).

Foi a dimensão "arte", para colocar de maneira grosseira – a pressão contínua colocada sobre o problema das formas representacionais na política e na vida cotidiana, e a recusa de encerrar a discussão sobre representação *versus* ação – que fez de sua política a arma mortal que foi por um tempo.²⁸⁷

Parte substancial da crítica situacionista sobre a sociedade de consumo consistiu em demonstrar que artistas das mais notáveis vanguardas da época faziam arte como se fizessem negócios. Assim sendo, para os situacionistas os movimentos artísticos não eram mais do que “ecos imaginários de uma explosão que nunca ocorreu”, mas que, todavia, ameaçou e ainda ameaça as estruturas da sociedade burguesa. O abandono dos artistas das práticas contestatórias e, por conseguinte, do desejo de utopia experimental fez com que a Internacional Situacionista buscasse a sobrevivência da arte na arte de viver, criando, segundo eles, o “projeto de arte autêntica”. Eles afirmam que nesse contexto de vazio e de deserção que as vanguardas artísticas deixaram, caberia aos situacionistas serem artistas porque já não o eram e, somente assim, poderiam realizar a arte.²⁸⁸

As críticas de utopismo dirigidas aos situacionistas por Perniola²⁸⁹ devem ser, portanto, questionadas. O autor afirma que

*Sin embargo, sin saberlo [los situacionistas] están aceptando una mistificación impuesta por el capitalismo, el cual siempre ha tratado de vender como totalidad histórica su propia realidad económico-científica. Si damos la vuelta a la perspectiva veremos que, si hay utopia, esta nos es otra que la pretensión en la que se basan la economía y la ciencia de prescindir de los aspectos concretos y cualitativos de la existencia.*²⁹⁰

Segundo Perniola, ao formularem as relações entre teoria e prática, os situacionistas se contentariam com “soluções verbais” ao sustentarem o caráter prático naquilo que é

²⁸⁷ Original: “It was the ‘art’ dimension, to put it crudely—the continual pressure put on the question of representational forms in politics and everyday life, and the refusal to foreclose on the issue of representation versus agency—that made their politics the deadly weapon it was for a while.” (CLARK, T. J.; NICHOLSON-SMITH, Donald. Why art can’t kill the Situationist International. In. *Guy Debord and the Situationist International: texts and documents*. Tom McDonough [Org.]. Cambridge; London: MIT, 2002, p. 485 [tradução nossa]).

²⁸⁸ VV. AA. Cuestionario. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958 - 1969)*. Vol. 2 (La supresión de la política). Nº 9 ago. 1964. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 2000, p. 360.

²⁸⁹ Mario Perniola (1941 – 2018) foi filósofo, escritor e professor universitário. Esteve vinculado à Internacional Situacionista entre os anos de 1966 a 1969. Cf. TERENCE. Juan Manuel. *In memoriam: Mario Perniola*. In. *Revista Landa*. V. 6, n. 2, 2018, pp. 367 – 372.

²⁹⁰ PERNIOLA, Mario. *Los situacionistas: historia crítica de la última vanguardia del siglo XX*. Trad. Álvaro García-Ormaechea. Madrid: Acuarela y A. Machado Libros, 2007, p. 93.

teórico e o caráter teórico naquilo que é prático.²⁹¹ Para o autor, os situacionistas não teriam superado o subjetivismo artístico característico da primeira fase da Internacional Situacionista, o qual teria continuado a influenciar a construção teórica do grupo. A consequência de tal fato, conforme analisa Perniola, culminaria no que o autor denomina de “teoria dirigente e prática subordinada”. Tal estrutura, continua sua crítica, seria típica de um âmbito de validade limitado ao mundo burguês.²⁹² Observa-se que Perniola acusa a Internacional Situacionista de formar uma utopia estética sem consequências políticas ou, ao menos, de não experimentar os meios para sua realização. Nesse sentido, a crítica do autor aos situacionistas consiste em constatar que a Internacional Situacionista foi incapaz de trasladar seu projeto utópico de identificação da arte com a vida para o cenário próprio desta, qual seja, a vida cotidiana. Em suma, para Perniola a teoria situacionista se consolidou como mais um utopismo, sem ter se convertido em projeto coerente. Tal significa que, para o autor, a subjetividade artística da Internacional Situacionista estaria disfarçada de consciência revolucionária, sendo absorvida pelas estruturas capitalistas burguesas ao não conseguir atacá-las de maneira precisa. Perniola afirma que somente se a Internacional Situacionista retomasse a crítica a partir da luta de classes se colocaria a salvo da prefiguração utópica. Parece-nos que o marxismo ortodoxo do autor enviesa sua leitura sobre a utopia situacionista. Perniola aduz que “*En efecto, la lucha de clases constituye el vínculo entre el pasado y el futuro, nos pone a salvo de la utopía e impede que la alienación proletaria pueda llegar a convertirse en cosificación total.*”²⁹³ Ainda conforme o autor, os situacionistas não teriam compreendido que o mundo está estruturalmente dividido entre *sentido* e *realidade*, e não entre *teoria* e *prática*. Para Perniola, a estrutura dual do mundo pode ser compreendida como “um sentido sem realidade e uma realidade sem sentido”. A partir de tal constatação, ele defende que a situação histórica concreta da alienação ao adotar a forma de *teoria crítica* se separada do sentido e, por conseguinte, separa-se da *luta de classes*. Conclui assim que é errado considerar “*la teoría crítica como la teoría de la lucha de clases o viceversa, la lucha de clases como la práctica de la teoría crítica.*”²⁹⁴ Por fim, constata-se que Perniola enxerga a

²⁹¹ PERNIOLA, Mario. *Los situacionistas: historia crítica de la última vanguardia del siglo XX*. Trad. Álvaro García-Ormaechea. Madrid: Acuarela y A. Machado Libros, 2007, p. 100.

²⁹² PERNIOLA, Mario. *Los situacionistas: historia crítica de la última vanguardia del siglo XX*. Trad. Álvaro García-Ormaechea. Madrid: Acuarela y A. Machado Libros, 2007, p. 101.

²⁹³ PERNIOLA, Mario. *Los situacionistas: historia crítica de la última vanguardia del siglo XX*. Trad. Álvaro García-Ormaechea. Madrid: Acuarela y A. Machado Libros, 2007, p. 137.

²⁹⁴ PERNIOLA, Mario. *Los situacionistas: historia crítica de la última vanguardia del siglo XX*. Trad. Álvaro García-Ormaechea. Madrid: Acuarela y A. Machado Libros, 2007, p. 100.

Internacional Situacionista como uma utopia estética incapaz de dialogar com a realidade social. No entanto, é necessário frisar que a utopia é uma categoria irreduzível à atualidade ou à idealidade e se revela no processo histórico enquanto *potência* imprevisível e plural, retomando o passado para a construção de futuros diferentes e assim, como afirma Matos, “o projeto utópico radical perde seu suposto caráter irrealizável e se torna obra viva e histórica.”²⁹⁵

Para os situacionistas a utopia não é somente praticável na pintura de um quadro ou na escrita de poemas, como defendiam os surrealistas, pois em todas as atividades humanas a utopia se presentifica enquanto realidade potente. Dessa forma, é preciso compreender a dimensão histórica da utopia e analisá-la sob a perspectiva da potencialidade e da negatividade. Segundo Matos, analisar a utopia sob o ponto de vista da negatividade²⁹⁶ e da potencialidade, conformando uma potência-do-não, não significa restringi-la a projetos teóricos; ao contrário, implica a compreensão de que a utopia está ligada a projetos de transformação social.²⁹⁷ O campo fértil da utopia experimental revolucionária que os situacionistas abriram vai além da mera teorização do mundo, das críticas e das práticas sociais; ela aponta para um horizonte político no qual a passividade organizada e as relações de opressão da sociedade capitalista são denunciadas e enfrentadas. A Internacional Situacionista se propunha ser mais do que meramente um movimento político, uma sociologia da mistificação política ou a “mais alta expressão da consciência revolucionária internacional”. Conforme afirmam os situacionistas, “*contra todos los ‘programas transitorios’ de la política especializada, la Internacional Situacionista se remite a una revolución permanente de la vida cotidiana.*”²⁹⁸

²⁹⁵ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica* na múltidão. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 46.

²⁹⁶ “Enquanto *potência negativa*, a utopia não se identifica com projetos impossíveis, fabulações ou delírios, mas sim com o remédio para a ilusão da realidade. Trata-se de pensar a negação com a mesma dignidade ontológica reservada à afirmação. Isso significa que a utopia existe enquanto dimensão crítica do atual estado das coisas, apontando para outras configurações que, contudo, não têm que existir a ferro e fogo. Todas as alternativas para as quais aponta a utopia estão suspensas na esfera das *possibilidades*. Apenas uma humanidade que diz *não* – ou seja, se emancipa das ilusões do progresso, da objetividade e da inescapabilidade do capital – pode (ou não) realizar utopias.” (MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica* na múltidão. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 49 [grifos do autor]).

²⁹⁷ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica* na múltidão. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 50.

²⁹⁸ VV. AA. Cuestionario. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 2 (La supresión de la política). Nº 9 ago. 1964. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 2000, p. 359.

Os situacionistas sabiam que a realidade tensiona a utopia na medida em que entre a riqueza das possibilidades técnicas e a pobreza dos usos que delas fazem aqueles que detêm o poder o que se desdobra é uma ponte imaginária. Todavia, a utopia situacionista propõe a criação de possibilidades para que essa ponte seja atravessada pela ruptura que os usos plurais da criatividade de todas e de todos potencializam.²⁹⁹ Desse modo, tudo o que os situacionistas propõem é realizável, ainda que o empobrecimento da compreensão da utopia seja inerente às práticas capitalistas. O significado da utopia para os situacionistas, portanto, traça um novo conceito na reflexão do grupo. E, nesse sentido, eles afirmam que

*Al contrario que el antiguo utopismo, en el que las categorías tachadas de arbitrariedad iban más allá de toda práctica posible (aunque no esterilmente), en el conjunto de la problemática de la modernidad existen ahora multitud de prácticas nuevas que buscan su teoría.*³⁰⁰

Observa-se que enquanto as velhas teorias revolucionárias eram incapazes de compreender, analisar e dar respostas às novas formas de agitação que surgiam na sociedade capitalista, os situacionistas desenvolviam uma atividade teórica que ganhava importância e urgência.³⁰¹ A atividade teórica situacionista não se desvinculava da prática, uma vez que as considerava indissociáveis. É nesse sentido que produção e consumo se aliam à noção de espetáculo. Em *Preliminares para uma definição da unidade de um programa revolucionário*, Debord e Canjuers afirmam que “*el mundo del consumo es en realidad el de la puesta en escena del espectáculo del todos para todos, es decir, de la división, del extrañamiento y de la no-participación entre todos.*”³⁰²

Inicialmente, o conceito de espetáculo aparece na obra da Internacional Situacionista no documento escrito por Debord referente à fundação do grupo em 1957, na Conferência de Cosío d’Arroscia no qual se definem as linhas gerais de atuação dos situacionistas como “vanguarda artística”. Em *Informe sobre la construcción de situaciones y sobre las condiciones*

²⁹⁹ VV. AA. Cuestionario. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 2 (La supresión de la política). Nº 9 ago. 1964. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 2000, p. 360.

³⁰⁰ VV. AA. Dominación de la naturaleza: ideologías y clases. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958 - 1969)*. Vol. 2 (La supresión de la política). Nº 8 jan. 1963. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 2000, p. 281 (grifo dos autores).

³⁰¹ PERNIOLA, Mario. *Los situacionistas: historia crítica de la última vanguardia del siglo XX*. Trad. Álvaro García-Ormaechea. Madrid: Acuarela y A. Machado Libros, 2007, p. 53.

³⁰² CANJUERS, Pierre; DEBORD, Guy. *Preliminares para una definición de la undidad de un programa revolucionario*. Disponível em <https://sindominio.net/etcetera/PUBLICACIONES/PUBLICACIONES/minimas/28_Debord_-_D_Blanchard.pdf>. Acesso em 29 jan. 2019, I. El capitalismo, sociedade sin cultura, § 6, p. 16.

de la organización e la acción de la tendencia situacionista internacional,³⁰³ Debord associa a noção de espetáculo às ideias de Bertolt Brecht.³⁰⁴ Todavía, o conceito não era novo na Internacional Situacionista. Conforme analisa Mourelo,³⁰⁵ o termo já havia sido utilizado em diferentes textos situacionistas para se referir à ideia de *não-participação*, conforme aparece nas *Preliminares*. Em *El urbanismo unitário a finales de los 50*, o conceito é associado à ideia de *pseudojogos da passividade* e à regulação das formas de participação pública pela polícia³⁰⁶ e em *Sobre el empleo del ocio*³⁰⁷ a ideia de espetáculo também é associada à noção de não-participação a partir da perspectiva da *indiferença*. Conforme analisam os situacionistas:

*El vacío del ocio es el vacío de la vida en la sociedad actual, y no puede colmarse en el marco de esta sociedad. Esto es lo que refiere, y al mismo tiempo oculta, todo el espectáculo cultural existente, dentro del cual podemos distinguir tres grandes formas: Subsiste una forma "clásica", reproducida en estado puro o prolongada por imitación (por ejemplo en la tragedia, en la cortesía burguesa). Existen a continuación infinidad de rasgos de un espectáculo degradado, que es la representación de la sociedad dominante puesta al servicio de los explotados para su propia mistificación (los juegos televisados, casi todo el cine y la novela, la publicidad, el automóvil como signo de prestigio social). Finalmente existe una negación vanguardista del espectáculo, a menudo inconsciente de sus motivos, que es la cultura actual "en lo que tiene de original". A partir de la experiencia de esta última forma la "rabia contra la cultura" se une a la indiferencia de la clase proletaria ante todas las formas de la cultura del espectáculo. El público de la negación del espectáculo no puede ser, hasta el fin del espectáculo, más que ese público – sospechoso y desgraciado – de los intelectuales y artistas separados. Porque el proletariado revolucionario, manifestándose como tal, no podría constituirse en nuevo público, sino que se haría totalmente activo.*³⁰⁸

³⁰³ DEBORD, Guy. Informe sobre la construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización e la acción de la tendencia situacionista internacional. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Apéndice. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, pp. 205 – 220.

³⁰⁴ “En los estados obreros sólo la experiencia dirigida por Brecht en Berlín se aproxima, por su cuestionamiento de la noción clásica de espectáculo, a las construcciones que hoy nos convienen. Sólo Brecht ha conseguido sustraerse a la majadería del realismo socialista en el poder.” (DEBORD, Guy. Informe sobre la construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización e la acción de la tendencia situacionista internacional. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Apéndice. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 213).

³⁰⁵ MOURELO, Alberto Aparicio. “Construir una pequeña situación sin futuro”. *La Internacional Situacionista: de la liquidación del arte a la crítica revolucionaria de la vida cotidiana*. (2003). Tese (Doutorado em História da Arte) – Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Arte III (Contemporáneo), Universidad Complutense de Madrid, Madrid, pp. 249 – 250.

³⁰⁶ VV. AA. El urbanismo unitário a finales de los 50. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 3 dez. 1959. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, pp. 76 - 77.

³⁰⁷ VV. AA. Sobre el empleo del ocio. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 4 jun. 1960. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, pp. 99 – 100.

³⁰⁸ VV. AA. Sobre el empleo del ocio. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 4 jun. 1960. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 100 (grifos dos autores).

Vê-se que, inicialmente, a Internacional Situacionista entende o conceito de espetáculo a partir de sua relação com a cultura decomposta. A noção de alienação presente nas críticas situacionistas à sociedade capitalista irá se desenvolver na medida em que o grupo assume a conotação política como forma de atuação, englobando a crítica à arte a essa nova forma de compreensão do mundo, necessária em um contexto no qual o sistema capitalista se assume enquanto totalidade e se coloca como sistema global, naturalizando sua existência. Nesse sentido, os situacionistas percebem que o espetáculo é o modo dominante das relações humanas, garantindo assim a manutenção de uma estrutura social alienada. Segundo Mourelo, a noção de espetáculo passa a se referir a “*La relación de incomunicación, de pasividad, de no intervención, que es, a la postre, la que garantiza el éxito de la organización jerárquica y dividida, especializada y sin cultura, del capitalismo.*”³⁰⁹ Portanto, é preciso compreender como a ideia de espetáculo se assenta na ideia de alienação, tendo em vista principalmente as influências hegelianas, marxianas e marxistas (como Lukács) na construção teórica situacionista sobre o espetáculo. Desse modo, na próxima seção será analisado o conceito de alienação, para que se compreenda as análises desenvolvidas por Debord e Vaneigem em suas mais afamadas obras: *A sociedade o espetáculo* e *A arte de viver para as novas gerações*, certamente as duas mais célebres e importantes obras situacionistas.

2.2. Um breve itinerário do conceito de alienação no mundo moderno: da *Aufhebung* hegeliana para a *séparation achevée* debordiana

*A desalienação não segue outro caminho que não seja o da alienação.*³¹⁰

2.2.1. Antecedentes do conceito moderno de alienação

Alienação é um tema discutido em vários âmbitos do conhecimento humano. Seja no campo teológico, histórico, filosófico, econômico, político, estético, antropológico ou jurídico, o tema é cercado de discussões. Tal se dá porque a crítica da alienação é uma

³⁰⁹ MOURELO, Alberto Aparicio. “*Construir una pequeña situación sin futuro*”. *La Internacional Situacionista: de la liquidación del arte a la crítica revolucionaria de la vida cotidiana*. (2003). Tese (Doutorado em História da Arte) – Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Arte III (Contemporáneo), Universidad Complutense de Madrid, Madrid, p. 250.

³¹⁰ VV. AA. *Da miséria no meio estudantil*. Trad. Júlio Henriques. Lisboa: Antígona, 2018, p. 26.

problemática constante no modo como o ser humano e suas relações se constituem e se desenrolam. Para os situacionistas, a alienação é um tema central desde a fase da crítica à cultura, consolidando-se na fase da crítica política e se refletindo na teoria e na prática situacionistas. Dessa forma, é preciso compreender, ainda que brevemente, as origens da crítica da alienação que influenciaram o modo como a Internacional Situacionista a desenvolveu para que seja possível apreender como o tema é tratado nas principais obras teóricas do grupo.

Segundo PIANCIOLA, a alienação frequentemente remete a uma perda psicossociológica, individual ou coletiva, da própria identidade referente a uma “situação negativa de dependência e de falta de autonomia”.³¹¹ Todavia, ainda segundo o autor, essa definição de alienação relacionada à perda de autonomia levou a uma banalização do termo³¹² que se choca contra a complexidade semântica que o conceito abarca, principalmente na cultura filosófico-política. Dessa forma, de Hobbes a Marx, o termo alienação é empregado a partir de diversas compreensões conceituais e é modulado de acordo com o sentido que se pretende tensionar.

A origem da palavra alienação está no latim *alienus*, o que é “alheio” ou seja, “o que pertence a outro”, estando essa raiz presente em várias palavras do mesmo campo semântico em português, tal como “alienígena”. A sua aplicação jurídica remonta inicialmente ao direito romano. A alienação estava vinculada aos direitos reais pelos quais uma pessoa constituía direito sobre coisa alheia (*iura in re aliena*). Tratavam-se de direitos limitados, parciais ou fracionários como a servidão, a enfiteuse ou a superfície, regrados no âmbito do direito privado romano.³¹³ Nesse sentido, a propriedade da coisa estava alienada daquele que exercia sua posse ou detenção. Em relação a compra e venda de coisas

³¹¹ PIANCIOLA, Cesare. Alienação. In: BOBBIO, N. et al. *Dicionário de Política*. Trad. de Carmen C. et al. 11ª ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2002, p. 20.

³¹² “Neste sentido se fala: de Alienação mental como estado psicológico conexo com a doença mental; de Alienação dos colonizados enquanto sofrem e interiorizam a cultura e os valores dos colonizadores; de Alienação dos trabalhadores enquanto são integrados, através de tarefas puramente executivas e despersonalizadas, na estrutura técnico-hierárquica da empresa individual, sem ter nenhum poder nas decisões fundamentais; de Alienação das massas enquanto objeto de heterodireção e de manipulação através do uso dos *mass media*, da publicidade, da organização mercificada do tempo livre; de Alienação da técnica como instrumentação dos aparelhos para que funcionem segundo uma lógica de eficácia e de produtividade independente do problema dos fins e do significado humano de seu uso.” (PIANCIOLA, Cesare. Alienação. In: BOBBIO, N. et al. *Dicionário de Política*. Trad. de Carmen C. et al. 11ª ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2002, p. 20).

³¹³ ARGÜELLO, Luis Rodolfo. *Manual de derecho romano: historia e instituciones*. Buenos Aires: Astrea de Alfredo y Ricardo Depalma, 2004, p. 199.

alienáveis, o direito romano previa o pacto de inalienação (*pactum de non alienando*)³¹⁴ por meio do qual o comprador de uma coisa se comprometia a não a alienar *per si* ou mesmo para determinada pessoa. Havia institutos de transmissão da propriedade no direito romano que também se relacionam à alienação das coisas como a mancipação (*mancipatio*), a cessão em juízo (*in iure cessio*) ou a tradição (*traditio*). Tais institutos regulamentavam a transmissão do domínio das coisas (*dominium ex iure quiritium*) de uma pessoa para outra e os seus modos de aquisição.³¹⁵ A alienação no direito romano está ligada a ideia de despojamento de bens ou coisas. Mesmo as pessoas poderiam ser consideradas alienadas. No direito romano há as categorias do *sui iuris*, ou seja, alguém que é completamente livre, normalmente só o *pater familias*, e o *alieni iuris*, contendo uma infinidade de pessoas, desde os clientes, as mulheres, os filhos até o escravo. Conforme explica Argüello:

Las personas, de acuerdo con el *status familiae*, se distinguían en *sui iuris* y *alieni iuris*, según que estuvieran libres de cualquier potestad o sujeción a otra persona, o no se hallaran en tal posición familiar. Es una distinción fundamental, no menos que la que diferencia a las personas en libres y esclavos y en ciudadanos y no ciudadanos, y tuvo origen en la peculiar organización de la familia romana. [...] Era *sui iuris* el sujeto autónomo respecto de cualquier potestad familiar, el ciudadano que no tuviese ascendientes legítimos masculinos vivos o que hubiera sido liberado de la potestate paterna mediante un acto jurídico llamado emancipación (*emancipatio*). [En contrapartida] *los alieni iuris* tenían una capacidad restringida debido a la situación de dependencia en que se encontraban respecto del *pater*.³¹⁶

Pianciola descreve que, no âmbito das teorias contratualistas, a alienação foi transferida da esfera originariamente jurídica para o campo filosófico-político com o objetivo de justificar os fundamentos do Estado e também da comunidade política.³¹⁷ Em Hobbes, por exemplo, a transferência (*to give up*) das liberdades naturais ao soberano era condição de legitimidade das ações do Estado (*civitas*) na superação e no controle do estágio de natureza.³¹⁸ Já para Locke, uma sociedade política somente existe na medida em

³¹⁴ ARGÜELLO, Luis Rodolfo. *Manual de derecho romano: historia e instituciones*. Buenos Aires: Astrea de Alfredo y Ricardo Depalma, 2004, p. 323.

³¹⁵ ARGÜELLO, Luis Rodolfo. *Manual de derecho romano: historia e instituciones*. Buenos Aires: Astrea de Alfredo y Ricardo Depalma, 2004, pp. 237 – 241.

³¹⁶ ARGÜELLO, Luis Rodolfo. *Manual de derecho romano: historia e instituciones*. Buenos Aires: Astrea de Alfredo y Ricardo Depalma, 2004, pp. 160 – 161.

³¹⁷ PIANCIOLA, Cesare. Alienação. In: BOBBIO, N. et al. *Diccionario de Política*. Trad. de Carmen C. et al. 11ª ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2002, p. 20.

³¹⁸ Conforme explica Hobbes: "Isto é mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: *Cedo e transfiro meu direito de governar-me a*

que todos seus membros, com o objetivo principal de preservar a propriedade dos bens dos homens, renunciam ao poder natural e o depositam nas mãos da comunidade.³¹⁹ Em Rousseau, o problema fundamental de uma associação política entre pessoas na qual se assegure a liberdade convencional é solucionado pelo contrato social no qual todas as cláusulas se reduzem à alienação total, sem reservas, de todos os associados e de seus respectivos direitos para a comunidade política.³²⁰

2.2.2. A alienação em Hegel

mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações. Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa se chama Estado, em latim *civitas*. É esta a geração daquele grande Leviatã, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele *Deus Mortal*, ao qual devemos, abaixo do *Deus Imortal*, nossa paz e defesa. Pois graças a esta autoridade que lhe é dada por cada indivíduo no Estado, é-lhe conferido o uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado o torna capaz de conformar as vontades de todos eles, no sentido da paz em seu próprio país, e da ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros. É nele que consiste a essência do Estado, a qual pode ser assim definida: *Uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum.*" (HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1983, pp. 105-106 [grifos do autor]).

³¹⁹ Conforme explica Locke: "O homem nasceu, como já foi provado, com um direito à liberdade perfeita e em pleno gozo de todos os direitos e privilégios da lei da natureza, assim como qualquer outro homem ou grupo de homens na terra; a natureza lhe proporciona, então, não somente o poder de preservar aquilo que lhe pertence – ou seja, sua vida, sua liberdade, seus bens – contra as depredações e as tentativas de outros homens, mas de julgar e punir as infrações daquela lei em outros, quando ele está convencido que a ofensa merece, e até com a morte, em crimes em que ele considera que a atrocidade a justifica. Mas como nenhuma sociedade política pode existir ou subsistir sem ter em si o poder de preservar a propriedade, e, para isso, punir as ofensas de todos os membros daquela sociedade, *só existe uma sociedade política onde cada um dos membros renunciou ao seu poder natural e o depositou nas mãos da comunidade* em todos os casos que os excluem de apelar por proteção à lei por ela estabelecida; e assim, excluído todo julgamento particular de cada membro particular, a comunidade se torna um árbitro; e, compreendendo regras imparciais e homens autorizados pela comunidade para fazê-las cumprir, ela decide todas as diferenças que podem ocorrer entre quaisquer membros daquela sociedade com respeito a qualquer questão de direito e pune aquelas ofensas que qualquer membro tenha cometido contra a sociedade com aquelas penalidades estabelecidas pela lei; deste modo, é fácil discernir aqueles que vivem daqueles que não vivem em uma sociedade política. Aqueles que estão reunidos de modo a formar um único corpo, com um sistema jurídico e judiciário com autoridade para decidir controvérsias entre eles e punir os ofensores, estão em sociedade civil uns com os outros; mas aqueles que não têm em comum nenhum direito de recurso, ou seja, sobre a terra, estão ainda no estado de natureza, onde cada um serve a si mesmo de juiz e de executor, o que é, como mostrei antes, o perfeito estado de natureza." (LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*. Trad. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 58 [grifo nosso]).

³²⁰ Conforme explica Rousseau: "Bem compreendidas, essas cláusulas se reduzem todas a uma só, a saber, *a alienação total de cada associado, como todos os seus direitos, a toda a comunidade*. Pois, em primeiro lugar, cada qual dando-se por inteiro, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém tem interesse em torná-la onerosa para os demais. Além disso, como a alienação se faz sem reservas, a união é tão perfeita quanto possível, e nenhum associado tem algo a reclamar, pois, se restassem alguns direitos aos particulares, como não haveria nenhum superior comum capaz de decidir entre eles e o público, cada qual sendo em algum ponto seu próprio juiz, logo pretenderia sê-lo de todos; e o estado de natureza subsistiria e a associação se tornaria necessariamente tirânica ou vã." (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 21 [grifo nosso]).

Segundo D'Abbiere³²¹ e Mészáros,³²² a problemática moderna da crítica da alienação tem origem em Marx, girando principalmente em torno dos *Manuscritos econômicos-filosóficos*, uma vez que o conceito-chave da obra é o da alienação e sua abordagem influenciou inúmeras interpretações posteriores a partir da concepção marxiana do termo. Contudo, deve-se salientar que é em Hegel que o tema da alienação é levado para uma discussão mais abrangente no contexto filosófico e que iria influenciar a teoria marxiana sobre alienação. O pensamento debordiano, por exemplo, é traçado a partir de uma concepção hegeliano-marxista que, por conseguinte, inspiraria a perspectiva situacionista na crítica da alienação na política. Para Debord, a novidade filosófica de Hegel consiste em perceber que seu pensamento interpreta a *transformação do mundo* e não somente se debruça sobre uma limitada interpretação de um mundo contingente em uma realidade “autoevidente”. Nesse sentido, Hegel não seria mais do que “o acabamento filosófico da filosofia. Ele quer compreender um mundo *que se faz a si mesmo*.”³²³ Inclusive, para Debord, seja em Marx, Stirner ou Bakunin, “todas as correntes teóricas do movimento operário *revolucionário* são resultantes do confronto crítico com o pensamento hegeliano.”³²⁴

Em sua análise sobre alienação, Hegel a compreende como “constituída pelo mundo objectivo e sensível, enquanto o sujeito não consegue reconhecer esse mundo como o seu próprio produto.”³²⁵ Nesse sentido, Hegel não se encontra sob a ótica contratualista que vê na alienação um processo positivo e recíproco de cessão e troca em que dá origem ao Estado e à sociedade civil,³²⁶ o que, para ele, seria uma inaceitável explicação do surgimento do Estado, entidade máxima do Direito Público, mediante o instrumento mais característico do Direito Privado, qual seja, o contrato.³²⁷ Ao contrário, para Hegel, o

³²¹ D'ABBIERO, Marcella. A “alienação” em Hegel: usos e significados de Entäußerung, Entfremdung, Veräußerung. In: *Verinotio*, nº 19, Ano X, abr, 2015, p. 20.

³²² MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 17.

³²³ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §76, p. 50 (grifos do autor).

³²⁴ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §78, p. 51 (grifo do autor).

³²⁵ JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 23.

³²⁶ PIANCIOLA, Cesare. Alienação. In: BOBBIO, N. et al. *Dicionário de Política*. Trad. de Carmen C. et al. 11ª ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2002, p. 20.

³²⁷ Conforme explica Matos: “É sem dúvida inadequado buscar o fundamento do Estado e do direito positivo em um vínculo contratual, vale dizer, em um acordo realizado por partes iguais e conscientes do pacto que celebram. De acordo com a sempre citada crítica de Hegel (*apud* Bobbio, 1989, p. 30 et seq.), o contrato é instrumento básico do Direito Privado, ou seja, daquele conjunto de princípios e regras jurídicas que regulam as relações entre indivíduos livres e iguais, não sendo capaz de conferir realidade ao Estado, expressão

problema da origem da sociedade ou mesmo as discussões acerca do *estado de natureza* referem-se a uma insuficiente explicação hipotético-dedutiva dada pelos teóricos do *direito natural*. Para o filósofo, teorizar sobre a origem da sociedade civil é um falso problema, uma vez que o ser humano sempre foi um indivíduo social.³²⁸

O processo de alienação em Hegel possui características específicas negativas – o que não significa ser algo mau oposto a algo bom, mas um processo dialético necessário para a realização do espírito³²⁹ –, principalmente quando ele desenvolve as ideias de Espírito Absoluto ou autoconsciência na obra *A fenomenologia do espírito*. Para o filósofo, a consciência é o ser-aí imediato do Espírito (*Geist*), ou seja, da Razão, e tem dois momentos distintos, o do saber e o da objetividade, sendo este o momento negativo em relação ao saber, ou seja, aquilo que garantirá sua marcha dialética. Quando a oposição entre esses momentos recai no ser-aí enquanto elemento do Espírito, ela desenvolve e expõe seus momentos surgindo todos como figuras da consciência. Para Hegel, esse itinerário é a ciência da *experiência* que faz a consciência, uma vez que “a consciência nada sabe, nada concebe, que não esteja em sua experiência, pois o que está na experiência é só a substância espiritual, e em verdade, como *objeto* de seu próprio Si.”³³⁰ Nesse sentido, o Espírito se torna *objeto de seu Si*, pois é parte desse movimento de tornar-se um *Outro*. Tal significa, segundo Hegel, que a experiência é o movimento que permite que o Espírito, enquanto razão efetiva, sendo objeto de seu Si, suprassuma (*Aufhebung*)³³¹ esse *ser-outro*.

máxima do Direito Público. Pensar de maneira contrária equivaleria a uma privatização do Estado, que assim surgiria da vontade individual e não do processo histórico, como quer Hegel. A história demonstra que o Estado não nasce da simples vontade associativa dos sujeitos de direito, mas sim de causas muitas vezes remotas, inconscientes e violentas. Nesse sentido, é de se recordar o espirituoso dito de La Rochefoucauld: “Os homens não poderiam continuar a viverem sociedade se não se enganassem uns aos outros.” (MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Thomas Hobbes, avatar do positivismo jurídico: uma leitura jusfilosófica do *Leviatã*. In. *PHRONESIS*, vol. 1, n. 1, jan. 2006, p. 23 [grifo do autor]).

³²⁸ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Apresentação: A significação da fenomenologia do espírito. In. HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm. *Fenomenologia do espírito*. Parte I. Trad. Paulo Meneses. Rio de Janeiro: Vozes, 1992, p. 18.

³²⁹ Conforme explica Hyppolite, para Hegel, Espírito “*no es solamente la razón individual, sino que es la verdad de la razón, es decir, la razón efectiva, realizada en un mundo del que es manifestación auténtica.*” (HYPPOLITE, Jean. *Génesis y estructura de la fenomenologia del espíritu de Hegel*. Trad. Francisco Fernández Buey. Barcelona: Península, 1974, pp. 66 – 67).

³³⁰ HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm. *Fenomenologia do espírito*. Parte I. Trad. Paulo Meneses. Rio de Janeiro: Vozes, 1992, §36, p. 40 (grifo do autor).

³³¹ Conforme explica Ramos: “**Suprassumir** é assumir (incorporar) os diversos momentos do processo e elevá-los – superando as particularidades – à unidade, à totalidade. A superação das particularidades não significa, todavia, supressão ou exclusão das mesmas. Em Hegel, a contradição é incorporada, é vista como parte integrante do movimento do ser, e não como negação de sua essência, como em Parmênides.” (RAMOS, Marcelo Maciel. A Liberdade no pensamento de Hegel. In. *Hegel, liberdade e Estado*. Joaquim Carlos Salgado *et al.* (Orgs.). Belo Horizonte: Fórum, 2010, p. 149 [grifo do autor]).

No pensamento hegeliano, a ciência da experiência não pode ser separada de seu predicado, de seu objeto – ou seja, a consciência –, uma vez que a consciência é também autoconsciência. A autoconsciência, ou consciência-de-si, é a consciência do que é verdadeiro e também consciência de saber tal verdade. Esses momentos se relacionam entre si e essa relação é que Hegel denomina *experiência*. Hyppolite explica que “*La consciencia hace en su objeto la experiencia de sí misma y en su saber la experiencia de su objeto.*”³³² Segundo Hegel:

Experiência é justamente o nome desse movimento em que o imediato, o não-experimentado, ou seja, o abstrato – quer do ser sensível, quer do Simples apenas pensado – se aliena e depois retorna a si dessa alienação; e por isso – como é também propriedade da consciência – somente então é exposto em sua efetividade e verdade.³³³

Observa-se, dessa forma, que é a consciência que separa o momento da verdade do momento de saber a verdade e é quem distingue um do outro.³³⁴ Trata-se, conforme Hegel, da alienação *de si mesma* no ser, ou seja, *desta singularidade imediata*.³³⁵ Segundo o filósofo, tal significa que é um movimento dialético – a certeza sensível, a percepção e o entendimento³³⁶ – que a consciência exerce sobre si mesma, “tanto em seu saber como em seu objeto, *enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro* para a consciência, é justamente o que se chama *experiência*.”³³⁷

A fenomenologia do Espírito de Hegel se refere a um processo de mostraçãõ da Razão, de aparecimento e validação da Razão na história,³³⁸ substituindo discussões

³³² HYPPOLITE, Jean. *Génesis y estructura de la fenomenologia del espíritu de Hegel*. Trad. Francisco Fernández Buey. Barcelona: Península, 1974, p. 24.

³³³ HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm. *Fenomenologia do espírito*. Parte I. Trad. Paulo Meneses. Rio de Janeiro: Vozes, 1992, §36, p. 40.

³³⁴ No §18 d’A *fenomenologia do espírito*, Hegel descreve o verdadeiro como “o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim.” E no §20 analisa que “O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*; que só no *fim* é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo.” (HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm. *Fenomenologia do espírito*. Parte I. Trad. Paulo Meneses. Rio de Janeiro: Vozes, 1992, §18 e §20, pp. 30 – 31 [grifos do autor]).

³³⁵ HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm. *Fenomenologia do espírito*. Parte I. Trad. Paulo Meneses. Rio de Janeiro: Vozes, 1992, §374, p. 234.

³³⁶ HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm. *Fenomenologia do espírito*. Parte I. Trad. Paulo Meneses. Rio de Janeiro: Vozes, 1992, §203, p. 138.

³³⁷ HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm. *Fenomenologia do espírito*. Parte I. Trad. Paulo Meneses. Rio de Janeiro: Vozes, 1992, §86, p. 71 (grifos do autor).

³³⁸ Acerca desse assunto, a análise de Ramos sobre o sistema hegeliano esclarece que “A grande chave para compreender o pensamento de Hegel está na afirmação de que a estrutura do real é racional, isto é, de que a história não está entregue ao acaso, mas de que o mundo da inteligência e da vontade consciente mostra-se a

abstratas acerca dos fundamentos do conhecimento, como o filósofo entendia serem as aporias de Kant em relação à razão pura e à razão prática. Nesse sentido, a alienação do Espírito se trata de um momento de um processo histórico-dialético iniciado pela condição de um sujeito que, como analisa Lima Vaz, “é fenômeno para si mesmo ou portador de uma ciência que *aparece* a si mesma no próprio ato em que faz face ao aparecimento de um objeto no horizonte do seu saber.”³³⁹ Dessa forma, a autoconsciência, a colocação do subjetivo no objetivo em uma relação histórico-dialética, realiza-se em um processo de mostraçãõ da liberdade, ou seja, do Espírito.

Para Hegel, o mundo de cultura, que se opõe ao mundo da natureza ou da vida animal, é o mundo no qual o sujeito abstrato forma a si mesmo para se converter em um sujeito concreto e livre.³⁴⁰ Segundo Hyppolite, essa formação pressupõe o mundo da alienação, no qual o Espírito se revela dialeticamente por meio da renúncia do subjetivo e vice-versa, de modo que o sujeito ganha concretude na realidade por meio de sua própria alienação.³⁴¹ Tal se dá pela Razão se manifestando na história em um movimento dialético, ou seja, para a filosofia hegeliana a negação consciente de si é o que garante a consciência-de-si para si mesma, quer dizer, a certeza de sua própria liberdade. Sob tal perspectiva, Hegel afirma que a negação consciente de si “produz a experiência da liberdade, e assim a eleva à verdade.”³⁴² Conforme explica Lima Vaz:

luz da razão. Não se trata, conforme alerta o próprio filósofo, de um conhecimento que se instaura sobre um pressuposto, mas de um auxílio àqueles que se iniciam no saber filosófico e ainda não conhecem a totalidade do processo que expõe ou revela a razão que o constitui. Além disso, é preciso estar atento para o fato de que o objeto da filosofia hegeliana é o real tal qual ele se manifesta no mundo. Mas, em se tratando de um mundo que é eminentemente humano, é o real enquanto pensado pelo homem. Isto não implica, todavia, na distinção entre o real em sua essência, enquanto objetivamente dado, e a substância pensada, nos limites dos condicionamentos subjetivos de quem o pensa. Em Hegel, o real (o ser) apresenta a mesma estrutura do pensar.” (RAMOS, Marcelo Maciel. A Liberdade no pensamento de Hegel. In. *Hegel, liberdade e Estado*. Joaquim Carlos Salgado *et al.* (Orgs.). Belo Horizonte: Fórum, 2010, p. 141).

³³⁹ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Apresentação: A significação da fenomenologia do espírito. In. HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm. *Fenomenologia do espírito*. Parte I. Trad. Paulo Meneses. Rio de Janeiro: Vozes, 1992, p. 10 (grifos do autor).

³⁴⁰ Para Hegel, o Espírito reside no mundo da cultura. O Espírito, um dos principais fundamentos da filosofia hegeliana, é fundamental para a compreensão da *consciência-de-si*, uma vez que se relacionam. Segundo Hegel: “Para a consciência, o que vem-a-ser mais adiante, é a experiência do que é esse espírito: essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências-de-si para si essentes – é a unidade das mesmas: Eu, que é Nós, Nós que é Eu” (HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm. *Fenomenologia do espírito*. Parte I. Trad. Paulo Meneses. Rio de Janeiro: Vozes, 1992, §177, p. 125).

³⁴¹ HYPOLITE, Jean. *Génesis y estructura de la fenomenologia del espíritu de Hegel*. Trad. Francisco Fernández Buey. Barcelona: Península, 1974, p. 68.

³⁴² HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm. *Fenomenologia do espírito*. Parte I. Trad. Paulo Meneses. Rio de Janeiro: Vozes, 1992, §204, p. 138.

A *Fenomenologia do Espírito* deve substituir-se às explicações psicológicas ou às discussões mais abstratas sobre a fundamentação do saber. O sujeito e o fenômeno kantianos são rigorosamente anistóricos. Desde o ponto de vista de Hegel são, portanto, abstratos. Na *Fenomenologia*, Hegel quer mostrar que essa abstração, na qual o mundo é o mundo sem história da mecânica newtoniana e é acolhido pelo sujeito ao qual “aparece” nas formas acabadas das categorias do Entendimento, é apenas momento de um processo ou de uma gênese que começa com a “aparicação” do sujeito a si mesmo no simples “aqui” e “agora” da *certeza sensível* (primeiro capítulo da *Fenomenologia*), aparição que mostra a dissolução da verdade do objeto na certeza com que o sujeito procura fixá-la. A partir daí, o movimento dialético da *Fenomenologia* prossegue como aprofundamento dessa situação histórico-dialética de um sujeito que é fenômeno para si mesmo no próprio ato em que constrói o saber de um objeto que aparece no horizonte das suas experiências. Assim, Hegel transfere para o próprio coração do sujeito – para o seu saber – a condição de *fenômeno* que Kant cingira à esfera do objeto. Essa é a originalidade da *Fenomenologia* e é nessa perspectiva que ela pode ser apresentada como processo de “formação” (cultura ou *Bildung*) do sujeito para a ciência. E entende-se que a descrição desse processo deva referir-se necessariamente às experiências significativas daquela cultura que, segundo Hegel, fez da ciência ou da filosofia a *forma reatrix* ou a *enteléquia* da sua história: a cultura do Ocidente.³⁴³

Na filosofia hegeliana, a alienação se fundamenta na ideia de que a consciência não encontrou o seu para-si, está em si ainda, e só no processo histórico-dialético de revelação da liberdade ela encontra o para-si, ou seja, o subjetivo encontra o objetivo e deixa de ser estranhado. Aqui é interessante esclarecer que a trajetória do Espírito hegeliano se consolida sobre duas categorias fundamentais, que estabelecem a condição de sujeito em sua filosofia. Ranieri explica que essas duas categorias são a alienação (*Entäusserung*) e o estranhamento (*Entfremdung*), não sendo possível circunscrevê-las em uma mesma negatividade no sistema hegeliano.³⁴⁴ Inwood explica que Hegel usa o termo *Entfremdung* para se referir a dois fenômenos diferentes. Estranhamento, na filosofia hegeliana, pode se referir ao estágio no qual a substância social não apresenta um conjunto estável de valores e instituições, fazendo com que o indivíduo não se identifique com ela, ou seja, a substância social é estranha ao indivíduo; ou pode se referir ao fato de que o indivíduo alienado abandona seu eu particular não se identificando com a substância universal.³⁴⁵ Conforme explica Ranieri, toda alienação em Hegel tem sentido de exteriorização e o estranhamento se refere à disparidade que as “exteriorizações apresentam no momento da

³⁴³ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Apresentação: A significação da fenomenologia do espírito. In: HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm. *Fenomenologia do espírito*. Parte I. Trad. Paulo Meneses. Rio de Janeiro: Vozes, 1992, pp. 10 – 11 (grifos do autor).

³⁴⁴ RANIERI, Jesus José. Alienação e estranhamento em Hegel: a objetivação do espírito e a importância da categoria trabalho. In. *Novos Rumos*. Ano 13, nº 27, 1998, p. 43.

³⁴⁵ INWOOD, Michael. Alienação e externalização. In. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 2013, s/p (edição digital).

objetivação material do espírito no plano da particularidade.”³⁴⁶ Já a alienação (*Entäusserung*), no mundo da cultura, refere-se a uma exteriorização (extrusão) do espírito em sua concretude histórica e também ao processo que envolve a consciência-de-si, assentando-se sobre as contradições inerentes à formação da liberdade.

Dessa forma, conforme explica Ramos, a *unidade* da liberdade subjetiva do indivíduo e da liberdade objetiva na sociedade possibilita que (1) a vontade individual se torne vontade universal, ou seja, vontade objetiva, e que (2) o *éthos* social expressado pelas normas e instituições se identifique com a liberdade subjetiva, realizando-a.³⁴⁷ Tal processo ocorre no movimento dialético negativo da alienação conforme pensada por Hegel. De acordo com o filósofo, o Espírito somente alcança a verdade na medida em que encara o negativo e repousa nele de modo detido. Esse repouso no negativo, ou *demorar-se no negativo*, é o poder necessário para que o ser surja. Tal poder, segundo Hegel, é o poder do sujeito. O filósofo esclarece que

Trata-se do mesmo poder que acima se denominou sujeito, e que ao dar, em seu elemento, ser-aí à determinidade, suprassume a imediatez abstraída, quer dizer, a imediatez que é apenas *essente* em geral. Portanto, o sujeito é a substância verdadeira, o ser ou a imediatez – que não tem fora de si a mediação, mas é a mediação mesma.³⁴⁸

Segundo explica Mészáros, a *alienação* é um conceito que não se desvincula de um quadro de referência histórica. Dessa forma, o ser humano está “alienado *de* algo, como resultado de certas *causas* – a interação de eventos e circunstâncias em relação ao ser humano enquanto sujeito dessa alienação [...].³⁴⁹ O autor concorda que, antes de Marx, foi Hegel quem explorou a problemática da alienação a partir de uma perspectiva histórica da maneira mais adequada. Contudo, a sua compreensão filosófica dos processos históricos acabou por converter a *Aufhebung* das contradições do processo dialético em uma expressão “abstrata, lógica, especulativa”³⁵⁰ do movimento da história e, dessa forma,

³⁴⁶ RANIERI, Jesus José. Alienação e estranhamento em Hegel: a objetivação do espírito e a importância da categoria trabalho. In. *Novos Rumos*. Ano 13, nº 27, 1998, p. 43.

³⁴⁷ RAMOS, Marcelo Maciel. A Liberdade no pensamento de Hegel. In. *Hegel, liberdade e Estado*. Joaquim Carlos Salgado *et al.* (Orgs.). Belo Horizonte: Fórum, 2010, p. 149.

³⁴⁸ HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm. *Fenomenologia do espírito*. Parte I. Trad. Paulo Meneses. Rio de Janeiro: Vozes, 1992, §32, p. 38 (grifo do autor).

³⁴⁹ MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 40.

³⁵⁰ Expressões usadas por Marx para criticar a filosofia hegeliana. Nas palavras do filósofo “[...] na medida em que Hegel apreendeu a negação da negação – conforme a relação positiva que nela reside, como a única e verdadeiramente positiva, e conforme a relação negativa que nela reside, como o ato unicamente verdadeiro e como o ato de auto-acionamento de todo o ser –, ele somente encontrou a expressão *abstrata, lógica,*

“deixa a realidade da alienação capitalista completamente incontestada.”³⁵¹ Mészáros entende que a superioridade da análise marxiana em relação à alienação se assenta no fato de que seus predecessores, como Diderot,³⁵² Hegel e Feuerbach,³⁵³ abandonaram a concretude histórica em suas respectivas análises e, de uma forma ou de outra, acabaram por se aproximar de “alguma solução imaginária para as contradições que talvez tenham percebido, mas não puderam dominar nem ideológica nem intelectualmente.”³⁵⁴ Para Mészáros, a relação entre a consciência da alienação e a historicidade dessa concepção é necessária para que uma análise filosófica seja feita de maneira adequada. Tal crítica está afinada com o pensamento debordiano, que compreende que a consciência histórica hegeliana, por exemplo, é uma consciência que chega sempre atrasada, anunciando uma

especulativa para o movimento da história, a história ainda não *efetiva* do homem enquanto um sujeito pressuposto, mas em primeiro lugar *ato de produção, história da geração* do homem.” (MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 188 [grifos do autor]).

³⁵¹ MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 46 e p. 64.

³⁵² Denis Diderot (1713 – 1784) foi um filósofo francês. Segundo Mészáros, foi Diderot “quem logrou compreender em seu mais alto grau a problemática da alienação, bem à frente de seus contemporâneos, indicando como contradições básicas ‘a distinção entre teu e meu’ (*distinction du tien et du mien*), a oposição entre ‘a utilidade particular de alguém e o bem geral’ (*ton utilité particulière et le bien général*) e a subordinação do ‘bem geral ao bem particular de alguém’ (*le bien general au bien particulier*). E ele foi ainda mais longe, enfatizando que essas contradições resultam na produção de ‘necessidades *superfluas*’ (*besoins superflus*), ‘bens imaginários’ (*biens imaginaires*) e ‘necessidades artificiais’ (*besoins factices*) – quase os mesmos termos utilizados por Marx para descrever as ‘necessidades artificiais e os apetites imaginários’ produzidos pelo capitalismo. A diferença fundamental, contudo, foi que, ao passo que Marx podia fazer referência a um movimento social específico como a ‘força material’ por trás do seu programa filosófico, Diderot teve de contentar-se – por causa de sua ‘situação prematura’ – com o ponto de vista de uma comunidade utópica distante, na qual tais contradições e suas consequências são desconhecidas.” (MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 45 [grifos do autor]).

³⁵³ Ludwig Andreas Feuerbach (1804 – 1872) foi um filósofo alemão. Segundo Serra: “[...] a ideia hegeliana de que a sua própria filosofia, bem como o Estado prussiano de que ela se tornara a ideologia oficial, é a última palavra da História não é, de forma alguma, aceite pela chamada ‘esquerda hegeliana’, em que inicialmente se inclui Feuerbach (e o próprio Marx). Para Feuerbach, a filosofia de Hegel não é senão uma variante da teologia e, como esta, criticável pelo facto de fazer ‘das determinações do homem determinações divinas’. O que Feuerbach quer dizer com isto é que na e pela religião o homem faz, de Deus, o ser que ele próprio aspira a ser, o homem ideal que é, também, o seu ideal de homem – realizando-se assim, imaginariamente, como Deus. A alienação reside aqui, no facto de o homem atribuir a outrem – a Deus, um ‘outro’ imaginário – aquilo que não é senão seu. Sendo a alienação religiosa a fonte de toda a alienação, a solução da mesma – a desalienação – implica a passagem da teologia à antropologia, do mundo divino ao mundo humano, a descida do ‘céu’ à ‘terra’. Daí que, e ao contrário do que afirma Hegel, para Feuerbach a arte, a religião e a filosofia são não as manifestações ou revelações do ‘Absoluto’, mas antes ‘as manifestações ou revelações do ser humano verdadeiro.’ Este ‘ser humano verdadeiro’ não é o indivíduo, o homem individual – mas antes o homem que é o ‘eu’ e o ‘tu’, a comunidade humana, a humanidade no seu conjunto. Ela é que é, verdadeiramente, o infinito e o eterno que o homem, erradamente, atribuíra a Deus. O Homem como humanidade é o Deus do Homem.” (SERRA, Joaquim Mateus Paulo. *Alienação*. In. *Artigos LUSOSOFIA*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008, pp. 7 – 8).

³⁵⁴ MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 46.

justificativa *post festum*.³⁵⁵ Hegel já havia dito que a coruja de Minerva é o símbolo da filosofia, uma vez que o reino intelectual sempre chega tarde demais, como o voo de uma ave sob o crepúsculo.³⁵⁶ Dessa forma, as críticas de Mészáros e Debord coincidem com a própria perspectiva hegeliana sobre sua visão *em retrospectiva* da filosofia sobre a história. Concordando com Korsch, Debord entende que o paradoxo da filosofia da história pensada por Hegel está na busca por uma reconciliação com os resultados das revoluções burguesas dos séculos XVII e XVIII. Conforme critica Korsch em suas *Teses sobre Hegel e a revolução*, a filosofia hegeliana “mesmo como filosofia da revolução burguesa, não expressa todo o processo dessa revolução, mas apenas sua conclusão derradeira. Nesse sentido, ela é uma filosofia, não da revolução, mas da restauração.”³⁵⁷ Debord afirma que

Hegel fez, pela última vez, o trabalho do filósofo, “a glorificação do que existe”; mas, para ele, o que existia só podia ser a totalidade do movimento histórico. A posição *exterior* do pensamento, na verdade mantida, só podia ser disfarçada por sua identificação com um projeto prévio do Espírito, herói absoluto que fez o que quis e quis o que fez, e cuja realização coincide com o presente. Assim, a filosofia que termina no pensamento da história só pode glorificar seu mundo negando-o, pois, para tomar a palavra, é-lhe necessário supor terminada essa história total à qual ela reduziu tudo e encerrada a sessão do único tribunal no qual pode ser proferida a sentença da verdade.³⁵⁸

2.2.3. A alienação em Marx

Mészáros afirma que a crítica da alienação pertence a uma problemática vasta e complexa, especialmente no pensamento europeu, que reflete compreensões filosóficas, teológicas, literárias, jurídicas, econômicas e políticas que vão da Antiguidade até o surgimento do capitalismo e suas respectivas críticas.³⁵⁹ Para o autor, é Marx que, inclusive, fará uma crítica robusta das perspectivas sobre a alienação que o antecederam, apresentando uma filosofia da ação em contraposição a uma filosofia da contemplação.

³⁵⁵ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §76, p. 50.

³⁵⁶ HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo/São Paulo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos/Loyola, 2010, p. 44.

³⁵⁷ Original: “*Même comme philosophie de la révolution bourgeoise, elle n’exprime pas tout le processus de cette révolution, mais seulement sa dernière conclusion. En ce sens, elle est une philosophie, non de la révolution, mais de la restauration.*” (KORSCH, Karl. *Thèses sur Hegel et la révolution*. In. *Marxisme et philosophie*. Trad. Claude Orsoni. Paris: Les éditions de Minuit, 1964, §II, 2º, p. 184 [tradução nossa]).

³⁵⁸ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §76, p. 51 (grifo do autor).

³⁵⁹ MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 31.

Marx critica a abordagem judaico-cristã, por exemplo, na qual a alienação surge sob o aspecto do afastamento de Deus, ou seja, do ter “caído da Graça”. Tal significa que, na simbologia judaico-cristã, os cristãos estão alienados da vida de Deus e a missão messiânica consiste em se resgatar o ser humano do estado de autoalienação que ele causou a si mesmo por meio do sacrifício de Jesus Cristo.³⁶⁰ É o que afirma Paulo em sua *Epístola aos Efésios* sobre o mistério de Cristo.³⁶¹ A esse respeito, Marx afirma que

O cristianismo suplantou o judaísmo real apenas na aparência. Ele era muito *refinado*, muito espiritualista, para conseguir eliminar a crueza da necessidade prática de outro modo do que recorrendo ao expediente de elevá-la às alturas do céu. O cristianismo é a ideia sublime do judaísmo, o judaísmo é a aplicação ordinária do cristianismo; essa aplicação, todavia, só pôde se tornar universal depois que o cristianismo, como religião madura, havia realizado plenamente *na teoria* a autoalienação do homem em relação a si e à natureza. Só então o judaísmo pôde chegar à dominação universal e fazer do homem alienado e da natureza alienada objetos *alienáveis*, vendáveis, sujeitos à servidão da necessidade egoísta e do negócio. O ato de vender constitui a práxis da alienação. Enquanto o homem estiver religiosamente tolhido, só conseguirá reificar sua essência, transformando-a em uma essência fantástica e *estranha a ele*; do mesmo modo, sob a dominação da necessidade egoísta, ele só conseguirá exercer uma atividade prática, produzir objetos na prática, colocando seus produtos, assim como sua atividade, sob a dominação de uma essência estranha a eles e emprestando-lhes a importância de um ser estranho a eles – o dinheiro.³⁶²

Conforme explica Mészáros, o que Marx critica nessa passagem é o “espírito do judaísmo” – não as comunidades judaicas na Europa – como princípio central no desenvolvimento social europeu que culminou na consolidação da sociedade capitalista. Dessa forma, o “espírito do judaísmo” seria o “espírito do capitalismo” que se alicerçou a partir das condições objetivas no contexto europeu desde a dissolução do feudalismo à emergência do capitalismo. O cristianismo representaria a permissão e a universalização da usura que era restringida à relação entre judeus e estrangeiros conforme instruções da *Torá*

³⁶⁰ MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 32.

³⁶¹ “Portanto, lembrai-vos de que vós noutra tempo éreis gentios na carne, e chamados incircuncisão pelos que na carne se chamam circuncisão feita pela mão dos homens; que naquele tempo estáveis sem Cristo, separados da comunidade de Israel, e estranhos aos concertos da promessa, não tendo esperança, e sem Deus no mundo. Mas agora em Cristo Jesus, vós, que antes estáveis longe, *já* pelo sangue de Cristo chegastes perto. Porque ele é a nossa paz, o qual de ambos *os povos* fez um; e, derrubando a parede de separação *que estava* no meio, na sua carne desfez a inimizade, isto é, a lei dos mandamentos, *que consistia* em ordenanças, para criar em si mesmo dos dois um novo homem, fazendo a paz, e pela cruz reconciliar ambos com Deus em um corpo, matando com ela as inimizades. E, vindo, ele evangelizou a paz, a vós que *estáveis* longe, e aos que estavam perto; porque por ele ambos temos acesso ao Pai em um mesmo Espírito.” *Epístola de Paulo Apóstolo aos Efésios*, cap. 2, 11 – 18 (grifos do autor). (BÍBLIA. Português – Inglês. Trad. João Ferreira de Almeida. Filadélfia: Companhia Nacional de Publicidade, 1995).

³⁶² MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010, pp. 59 – 60 (grifos do autor).

(תּוֹרָה), especialmente contidas nos livros do *Deuteronômio* e do *Êxodo*. Judaísmo e cristianismo, nesse sentido, seriam tentativas de superar a “transcendência imaginária” das contradições internas de uma sociedade capitalista burguesa diante de uma “reapropriação ilusória da essência humana” que objetiva sobrepujar o estado de alienação.³⁶³ Enquanto o judaísmo seria a expressão da parcialidade e do monopólio, o cristianismo respresentaria a universalidade e a concorrência que, para Mészáros, seriam as contradições internas do “espírito do capitalismo”.

O perfil da teoria da alienação em Marx, conforme explica Ranieri, se assenta na relação alienação-estranhamento que, no pensamento marxiano, é construída a partir da percepção de que o ser humano está estranhado, alheio ou isolado dos resultados de sua atividade, ao mesmo tempo em que se encontra também isolado da natureza que ele transforma por meio de seu trabalho.³⁶⁴ Tanto a alienação (*Entäusserung*) quanto o estranhamento (*Entfremdung*) pertenceriam a uma única esfera de desigualdade social, uma vez que são processos que refletem a determinação espiritual e material do ser humano que vive sob o capitalismo.³⁶⁵ Apesar de tal perspectiva, os conceitos podem aparecer de maneira distinta na filosofia marxiana, uma vez que além de serem etimologicamente diferentes na língua alemã, como visto com Hegel a alienação se refere a um dos momentos em que o ser humano, por meio de seu trabalho, é objetivado como produto de sua criação, e estranhamento se refere a um processo histórico que objetiva e determina o conteúdo de exteriorizações, o qual, em Marx, está vinculado às ideias de apropriação do trabalho e surgimento da propriedade privada.³⁶⁶ Marx afirma em seus *Grundrisse* que “esse processo de objetivação aparece de fato como processo de alienação, do ponto de vista do trabalho, ou de apropriação do trabalho alheio, do ponto de vista do capital.”³⁶⁷

³⁶³ MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 34.

³⁶⁴ RANIERI, Jesus José. *Alienação e estranhamento em Marx: dos Manuscritos econômicos-filosóficos de 1844 à Ideologia Alemã*. (2000). Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, p. 3.

³⁶⁵ RANIERI, Jesus José. *Alienação e estranhamento em Marx: dos Manuscritos econômicos-filosóficos de 1844 à Ideologia Alemã*. (2000). Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, p. 29.

³⁶⁶ RANIERI, Jesus José. *Alienação e estranhamento em Marx: dos Manuscritos econômicos-filosóficos de 1844 à Ideologia Alemã*. (2000). Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, p. 29.

³⁶⁷ MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857 – 1858: esboços da crítica da economia política*. Trad. Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p. 1150.

A categoria do trabalho em Marx é importante, portanto, para demonstrar como o filósofo relaciona a natureza social do trabalho com a compreensão da desigualdade econômica, política e social do capitalismo burguês, assim como para compreender como Marx propõe sua superação. Nesse sentido, é correto pressupor que o trabalho é a base fundante sobre a qual Marx desenvolve o entendimento de que o produto da atividade humana é a extensão objetiva de uma existência subjetiva, ou seja, o produto enquanto resultado da atividade vital do trabalho é uma objetivação genérica por meio da qual a apropriação natural é apropriação humana.³⁶⁸ Conforme explica Marx:

O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quando mais mercadoria cria. Com a *valorização* do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens (*Menschenwelt*). O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral. Este fato nada mais exprime, senão: o objeto (*Gegenstand*) que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisal (*sachlich*), é a *objetivação* (*Vergegenständlichung*) do trabalho. A efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como *desejetivação* (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto* e *servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento* (*Entfremdung*), como *alienação* (*Entäusserung*).³⁶⁹

Para Ranieri, a ideia de trabalho no pensamento marxiano também funciona como mediadora na absorção e na crítica do filósofo aos sistemas de Hegel e de Feuerbach. Tal se deve porque a trajetória seguida por Marx é marcada “pelo diálogo e interpretação tanto do materialismo feuerbachiano quanto do idealismo de Hegel”³⁷⁰ em seu conjunto teórico e

³⁶⁸ Ranieri afirma que “Neste sentido, e é esta uma das principais intuições de Marx, não somente o seu objeto, mas o próprio trabalho enquanto mediador é responsável não somente pela satisfação de necessidades, mas, igualmente, pela sua criação. É este o lugar da interação (ao invés da oposição) entre sujeito e objeto: a produção é incorporação social, ou seja, uma apropriação oriunda da atividade. Isto é, toda atividade humana está determinada por um certo gradiente de intencionalidade – a consciência é responsável tanto pela reprodução conceitual (a abstração que coloca no centro da atividade, ao mesmo tempo, tanto a conexão entre meios e fins quanto a ideação prévia, autônoma do objeto) quanto pela produção espiritual, esta sim resultado da atividade mais complexa do ser humano, na esfera de criação já distanciada da relação imediata entre homem e natureza, mas cuja complexificação só se tornou possível graças à sociabilização primeira do elemento natural.” (RANIERI, Jesus José. *Alienação e estranhamento em Marx*: dos Manuscritos econômicos-filosóficos de 1844 à Ideologia Alemã. [2000]. Tese [Doutorado em Sociologia] – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, pp. 34 - 35).

³⁶⁹ MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 80 (grifos do autor).

³⁷⁰ RANIERI, Jesus José. *Alienação e estranhamento em Marx*: dos Manuscritos econômicos-filosóficos de 1844 à Ideologia Alemã. (2000). Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, p. 31.

em seus objetos de reflexão. A crítica materialista desenvolvida por Feuerbach em relação a filosofia hegeliana³⁷¹ propiciou a Marx compreender a alienação e o estranhamento provocados pelas formas de organização e divisão do trabalho em um contexto de apropriação do trabalho pelo capital. Além disso, a crítica da filosofia feuerbachiana acerca da religião enquanto estranhamento possibilitou que Marx criticasse a dialética hegeliana como uma “filosofia que afirma a teologia (transcendência etc.) depois de tê-la negado.”³⁷² Observa-se que Marx concorda com o julgamento de Feuerbach em relação a Hegel no que se refere a insuficiência de uma interpretação dialética na relação sujeito-predicado entre uma certeza sensível e uma lógica abstrata. Para Debord, Marx se inspirou em Feuerbach realizando *desvios* de Hegel quando da substituição do sujeito pelo predicado, invertendo, em um estilo filosófico insurrecional, a miséria da filosofia em uma filosofia da miséria.³⁷³ Todavia, conforme esclarece Ranieri, a originalidade das formulações hegelianas não passaram despercebidas por Marx, principalmente no que tange ao papel do trabalho na gênese da vida social, à importância da história para a compreensão das diferentes formas de manifestação da atividade humana e às categorias de *mediação* e de *totalidade*, fundamentais no desenvolvimento da filosofia marxiana.³⁷⁴

³⁷¹ Conforme questiona Feuerbach no §13 dos *Princípios da filosofia do futuro*: “[...] que é o pensamento puro e sem pressupostos de Hegel senão o ser divino da antiga teologia e metafísica, transformado em essência actual, activa e pensante do homem?” e, adiante, no §21, afirma que: “Assim, temos já no supremo princípio da filosofia hegeliana o princípio e o resultado da sua filosofia da religião, a saber, a filosofia não suprime os dogmas da teologia, mas apenas os restabelece, unicamente os mediatiza a partir da negação do racionalismo. O segredo da dialética hegeliana consiste, em última análise, apenas em negar a teologia em nome da filosofia e, em seguida, em negar outra vez a filosofia por meio da teologia. A teologia é que constitui o começo e o fim; no meio, encontra-se a filosofia, enquanto negação da primeira posição; mas a negação da negação é a teologia. Primeiro, põe-se tudo ao contrário, mas em seguida restabelece-se tudo no seu antigo lugar, como em Descartes. A filosofia hegeliana é a última grandiosa tentativa para restaurar o Cristianismo, já perdido e morto, por meio da filosofia e, claro está, mediante a *identificação*, tal como em geral acontecia nos tempos modernos, da *negação* do Cristianismo *com o próprio Cristianismo*. A tão celebrada identidade especulativa do espírito e da matéria, do infinito e do finito, do divino e do humano, nada mais é do que a contradição fatal dos tempos modernos – a identidade da fé e da descrença, da teologia e da filosofia, da religião e do ateísmo, do Cristianismo e do paganismo, no seu cume mais alto, no pico da metafísica. Só assim é que esta contradição, em Hegel, se desvanece e obnubila aos olhos, porque faz da negação de Deus, do ateísmo, uma determinação objectiva de Deus – Deus determina-se como um *processo* e como um momento do processo do ateísmo. Mas assim como a fé restaurada a partir da descrença não constitui uma fé verdadeira, porque é sempre uma fé enredada no seu contrário, assim também o Deus restabelecido a partir da sua negação não é um Deus verdadeiro; pelo contrário, é um Deus autocontraditório, um Deus ateísta.” (FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da filosofia do futuro*. Trad. Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008, §13, p. 20 e §21 pp. 34 – 35 [grifos do autor]).

³⁷² MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 118.

³⁷³ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §206, p. 133.

³⁷⁴ Ranieri explica que “[...] tanto a categoria *mediação*, quanto a categoria *totalidade* são fundamentais nos sistemas de Hegel e de Marx exatamente porque cumprem uma função de dissecação do objeto no interior da articulação das várias esferas da existência: a mediação, porque revela o reino da particularidade (lugar da

No contexto do capitalismo burguês, a problemática da alienação em Marx a partir da noção crítica de trabalho tem no proletariado uma força sociológica oposta ao capital e, também, uma força histórica “*autotranscendente* que não tem como não suplantar a *alienação* (isto é, a *forma* de *objetivação* historicamente dada) no processo de realização de seus próprios fins imediatos que por acaso coincidem com a ‘reapropriação da essência humana’.”³⁷⁵ Para Debord, somente se convertendo em pensamento prático é que o pensamento da história pode ser salvo e, dessa forma, ele concorda com Marx ao afirmar que a prática do proletariado como classe revolucionária é a consciência histórica agindo sobre a totalidade de seu mundo.³⁷⁶ Daí porque Debord compreende que Marx não adotou em sua teoria a posição separada da filosofia de Hegel diante da história, nem mesmo a contemplação por um agente supremo exterior diante dos acontecimentos. Quando afirma que “a teoria só conhece aquilo que ela faz”, Debord entende que a teoria marxiana é um projeto de uma história consciente e, portanto, o desenvolvimento das forças produtivas econômicas no capitalismo deve se transformar em “apropriação histórica qualitativa.”³⁷⁷

Nesse sentido, Marx não adota uma totalidade especulativa abstrata como Hegel, mas uma totalidade concreta, típica das sociedades capitalistas em desenvolvimento, percebendo que o proletariado, tanto como força histórica univesal quanto como força sociológica contra o capital, está em um processo no qual produz mais-valia, que é o que excede a contraprestação salarial conferida aos trabalhadores e acaba expropriado pelo capitalista.³⁷⁸ O processo de criação e acumulação da mais-valia possibilita a exploração de classe em um sistema de economia capitalista no qual a força de trabalho do proletariado é explorada pelo capital e transformada em mercadoria, sob a forma-dinheiro salarial, na relação de extorsão entre valor de uso e valor de troca. Marx ainda define que o valor de

ciência) no interior do complexo singular-universal, e a totalidade porque, na relação entre as referidas esferas, somente sua consideração pode ser o ponto de partida da conscientização de que as categorias que condicionam o processo social são, ao mesmo tempo, interdependentes e hierarquizadas.” (RANIERI, Jesus José. *Alienação e estranhamento em Marx: dos Manuscritos econômicos-filosóficos de 1844 à Ideologia Alemã*. [2000]. Tese [Doutorado em Sociologia] – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, pp. 50 – 51 [grifos do autor]).

³⁷⁵ MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2016, pp. 65 – 66 (grifos do autor).

³⁷⁶ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §78, p. 51.

³⁷⁷ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §80, pp. 52 – 53.

³⁷⁸ Giannotti afirma que: “O mais-valor, ou mais-valia, resulta, pois, da transformação do valor de uma mercadoria que vem a ser pago depois que seu valor de uso, sob o comando do capital, recria o antigo valor de troca como uma substância capaz de aumentar por si mesma.” (GIANNOTTI, José Arthur. *Considerações sobre o método*. In. MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro I: o processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011, §V, p. 102).

uso é efetivado no uso ou no consumo de uma mercadoria, ou seja, de uma coisa que satisfaz necessidades humanas, sendo o conteúdo material da riqueza contido nos valores de uso suportes materiais, também, do valor de troca.³⁷⁹ O valor de troca em uma sociedade capitalista não é acidental, ou seja, não decorre simplesmente da relação de troca proporcional entre dois produtos e seus respectivos valores de uso. Para Marx, o valor de troca das mercadorias é independente do seu valor de uso. Conforme explica em relação ao processo de troca:

Sua mercadoria [do possuidor de mercadorias] não tem, para ele, nenhum valor de uso imediato. Do contrário, ele não a levaria ao mercado. Ela tem valor de uso para outrem. Para ele, o único valor de uso que ela possui diretamente é o de ser suporte de valor de troca e, portanto, meio de troca. Por essa razão, ele quer aliená-la por uma mercadoria cujo valor de uso o satisfaça. Todas as mercadorias são não-valores de uso para seus possuidores e valores de uso para seus não-possuidores. Portanto, elas precisam universalmente mudar de mãos. Mas essa mudança de mãos constitui sua troca, e essa troca as relaciona umas com as outras como valores e as realiza como valores. Por isso, as mercadorias têm de se realizar como valores antes que possam se realizar como valores de uso.³⁸⁰

Nesse contexto capitalista de transformação da força de trabalho em mercadoria, Marx esclarece que:

Sabemos, agora, como é determinado o valor que o possuidor de dinheiro paga ao possuidor dessa mercadoria peculiar, a força de trabalho. O valor de uso que o possuidor de dinheiro recebe na troca mostra-se apenas na utilização efetiva, no processo de consumo da força de trabalho. O possuidor de dinheiro compra no mercado todas as coisas necessárias a esse processo, como matérias-primas etc., e por elas paga seu preço integral. O processo de consumo da força de trabalho é simultaneamente o processo de produção da mercadoria e do mais-valor.³⁸¹

Dessa forma, o *locus* do trabalhador no ciclo de produção capitalista possibilita que Marx desenvolva sua crítica à economia política burguesa em suas características mais fundamentais no processo de produção do capital: fetichismo da mercadoria, transformação do dinheiro em capital, produção de mais-valia, processo de acumulação do capital etc., como pode ser lido e analisado em uma das suas mais célebres e complexas

³⁷⁹ MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro I: o processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 158.

³⁸⁰ MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro I: o processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 220.

³⁸¹ MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro I: o processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 322.

obras, *O capital*.³⁸² O proletariado, para Marx, é o *sujeito revolucionário* em um contexto de apropriação capitalista burguesa da produção, uma vez que “de todos os instrumentos de produção, o maior poder produtivo é a classe revolucionária mesma.”³⁸³

O objetivo aqui não é esgotar as categorias marxianas, uma vez que não há espaço para tal e a complexidade da filosofia de Marx não permitiria uma ampla discussão dos seus principais temas, além de não ser objeto central desta pesquisa. Todavia, compreender quais aspectos de sua teoria influenciaram os situacionistas, principalmente no que se refere à crítica da alienação na política, é fundamental. Dessa forma, um aspecto importante da filosofia marxiana que deve ser apresentado aqui é o fetichismo da mercadoria,³⁸⁴ uma vez que o desenvolvimento do conceito de *espetáculo* por Debord também é inspirado nele.

Segundo Marx, o fetichismo da mercadoria é parte da composição orgânica do capital.³⁸⁵ Nesse sentido, desenvolve-se em um fenômeno social no qual a mercadoria é

³⁸² Cf. MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro I: o processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.

³⁸³ MARX, Karl. *A miséria da filosofia*. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Global, 1985, p. 159.

³⁸⁴ Fetiche é um conceito empregado tanto na antropologia quanto na psicologia. Marx adotará o sentido antropológico da noção, transformando-a em objeto de análise ao aplicá-la na crítica à sociedade capitalista. Conforme explica Pires: “Fetiche, em seu sentido antropológico é mais um exemplo de conceito que levanta de sua cova algumas décadas depois de decretado seu óbito por certas autoridades da disciplina. Posto de maneira muito simples, fetiche denota inicialmente certos objetos vistos como dotados de poder sobrenatural por populações da África ocidental (posteriormente também objetos de outros povos vistos como similares). Fetichismo seria a doutrina ou culto mais geral baseada em um suposto modo de pensamento daqueles que atribuem poder sobrenatural (e também agência e intencionalidade) a objetos inanimados. Conceitos de grande importância em teorias dos séc. XVIII ao início do XX, eles caíram em desuso por volta da segunda década do século passado por serem considerados ao mesmo tempo etnocêntricos (fruto de um mal-entendido colonialista) e muito amplos (apontavam para coisas demais, tudo vagamente relacionado ao sobrenatural na África ocidental era chamado de fetiche). Começaram a ser revividos paulatinamente em um movimento que se inicia em 1970 e que ainda não se completou: autores como Jean Pouillon, Wyatt MacGaffey, William Pietz e Bruno Latour ajudam a revitalizar as idéias de fetiche e fetichismo, ainda que de maneiras muito distintas entre si, e ainda que nem sempre tendo como objetivo tal revitalização.” (PIRES, Rogério Brittes Wanderley. *O conceito antropológico de fetiche: objetos africanos, olhares europeus*. [2009]. Dissertação [Mestrado em Antropologia Social] – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, p. 2). Pires ainda explica que: “Marx, em *O Capital*, transpõe o conceito de fetiche: baseado na idéia de que os fetiches religiosos dos ‘primitivos’ são ilusões a partir das quais se vê a matéria inerte como se fosse animada por uma vida autônoma, cria o conceito de fetichismo da mercadoria para explicar como, na economia capitalista, os objetos fabricados pelo trabalho humano parecem ter eles também uma vida autônoma, desconectada das relações de produção exploratórias nas quais têm origem. No campo da psicologia sexual, autores como Binet e Freud também fazem um uso analógico do fetiche religioso, a fim de nomear a atração erótica por objetos aparentemente não sexuais, como sapatos, couro, cabelos etc e assim criar uma tipologia dos ‘desvios sexuais’.” (PIRES, Rogério Brittes Wanderley. *O conceito antropológico de fetiche: objetos africanos, olhares europeus*. [2009]. Dissertação [Mestrado em Antropologia Social] – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, p. 12).

³⁸⁵ Aqui é necessário distinguir composição orgânica e composição técnica do capital. Segundo explica Marx: “A composição do capital deve ser considerada em dois sentidos. Sob o aspecto do valor, ela se determina pela proporção em que o capital se reparte em capital constante ou valor dos meios de produção e capital variável ou valor da força de trabalho, a soma total dos salários. Sob o aspecto da matéria, isto é, do modo como esta funciona no processo de produção, todo capital se divide em meios de produção e força viva de

dotada de energia própria e independente em um processo de reificação, ou coisificação, das relações sociais. A própria força de trabalho é transformada em mercadoria na medida em que é parte de um circuito de relações que objetificam o valor da atividade produtiva, ou seja, a mercadoria-trabalho é coisificada como fetiche.³⁸⁶ Marx esclarece que o caráter místico da mercadoria, produto do trabalho humano, não surge de seu valor de uso, ou seja, da utilidade social dos produtos, mas da transformação dos caracteres sociais do trabalho humano em caracteres objetivos dos produtos resultantes dessa atividade laboral, incluindo aqui o próprio trabalhador e sua força de trabalho. Portanto, o fetiche da forma-mercadoria é independente da natureza física dos produtos ou das relações materiais que dela resultam, é uma relação social que assume “a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas.”³⁸⁷ Daí que Marx, ironicamente, diz que:

Se as mercadorias pudessem falar, diriam: é possível que nosso valor de uso tenha algum interesse para os homens. A nós, como coisas, ele não nos diz respeito. O que nos diz respeito materialmente [*dinglich*] é nosso valor. Nossa própria circulação como coisas-mercadorias [*Warendinge*] é a prova disso. Relacionamo-nos umas com as outras apenas como valores de troca.³⁸⁸

O fetichismo da mercadoria conduz as formas de dominação que dependem da reificação das relações sociais.³⁸⁹ As relações fetichizadas do capital se desenvolvem na medida em que as relações de produção são coisificadas com o objetivo de manter as relações de exploração e opressão típicas da sociedade burguesa. Dessa forma, Marx denuncia que o caráter fetichista da mercadoria opera em estruturas nas quais a dominação

trabalho; essa composição é determinada pela proporção entre a massa dos meios de produção empregados e a quantidade de trabalho exigida para seu emprego. Chamo a primeira de composição de valor e a segunda, de composição técnica do capital. Entre ambas existe uma estreita correlação. Para expressá-la, chamo a composição de valor do capital, porquanto é determinada pela composição técnica do capital e reflete suas modificações, de composição orgânica do capital. Onde se fala simplesmente de composição do capital, entenda-se sempre sua composição orgânica.” (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro I: o processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011, pp. 835 – 836).

³⁸⁶ Marx explica que “a igualdade dos trabalhos humanos assume a forma material da igual objetividade de valor dos produtos do trabalho; a medida do dispêndio de força humana de trabalho por meio de sua duração assume a forma da grandeza de valor dos produtos do trabalho; finalmente, as relações entre os produtores, nas quais se efetivam aquelas determinações sociais de seu trabalho, assumem a forma de uma relação social entre os produtos do trabalho.” (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro I: o processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011, pp. 205 – 206).

³⁸⁷ MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro I: o processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 206.

³⁸⁸ MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro I: o processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 217.

³⁸⁹ GIANNOTTI, José Arthur. Considerações sobre o método. In. MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro I: o processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011, §IV, p. 97.

capitalista transforma as forças produtivas sociais em mercadorias. A teoria do fetichismo da mercadoria em Marx, portanto, é desenvolvida a partir da questão da produção e sua reificação. Em contrapartida, a reatualização da análise marxiana do fetichismo da mercadoria feita pelos situacionistas na sociedade do consumo – para eles, o estágio mais avançado do capitalismo – é feita a partir da noção de *espetáculo*. Daí porque, já na primeira das densas teses de *A sociedade do espetáculo*, Debord opera um *desvio* na famosa sentença de Marx,³⁹⁰ substituindo a palavra “mercadoria” por “espetáculo” e lhe reformulando o sentido: “Toda a vida das sociedades nas quais reinam as modernas condições de produção se apresenta como uma imensa acumulação de *espetáculos*.”³⁹¹ E Vaneigem afirma que “As leis de Marx da vida econômica demonstram hoje a sua veracidade na economia da vida.”³⁹² Tal significa que a vida se confundiu com a economia e não há mais lastro de distinção entre uma e outra.

Em que pese a clara influência marxiana nas formulações teóricas dos situacionistas, deve-se esclarecer que, para Debord, a teoria marxiana é problemática por se centrar em um aspecto determinista-científico, tornando-se ciência da história econômica e não se convertendo em *praxis* revolucionária. Nesse contexto, abre-se espaço para um processo de ideologização no qual a prática revolucionária é rechaçada para fora da teoria e se transforma em mero objeto especulativo. O próprio Marx faria parte dessa mutilação quando o “marxismo” se transformou em conteúdo de disciplinas especializadas discutidas no terreno do pensamento dominante da sociedade burguesa, ou seja, quando surgiu a economia política.³⁹³ A esse respeito, Vaneigem ainda ironizaria: “Nada de disputas vãs, nada de discussões inúteis, nada de fóruns, nada de colóquios, nada de semanas de pensamento marxista!”³⁹⁴ Afinal, “Não foi a sensação de ter deixado o seu projeto inicial se fragmentar e ser executado em pedaços que levou Marx a dizer com desgosto: ‘Eu não sou marxista?’”³⁹⁵ Vaneigem ainda critica o tom erudito com que Marx

³⁹⁰ “A riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista aparece como uma ‘enorme coleção de mercadorias’ [...]” (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro I: o processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 158).

³⁹¹ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §1, p. 13.

³⁹² VANEIGEM, Raoul. *A arte de viver para as novas gerações*. Trad. Leo Vinicius. São Paulo: Veneta, 2016, p. 95.

³⁹³ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §84, p. 56.

³⁹⁴ VANEIGEM, Raoul. *A arte de viver para as novas gerações*. Trad. Leo Vinicius. São Paulo: Veneta, 2016, p. 192.

³⁹⁵ VANEIGEM, Raoul. *A arte de viver para as novas gerações*. Trad. Leo Vinicius. São Paulo: Veneta, 2016, p. 215.

e Engels falavam com os trabalhadores, uma vez que os operários iletrados seriam incapazes de ler e compreender o conteúdo do *Manifesto comunista*³⁹⁶ devido ao seu alto nível teórico. Para Vaneigem, é preciso que as pessoas cultas se aliem às pessoas incultas, ou seja, às pessoas que vivem a realidade cotidianamente sendo esmagadas por ela. É irônico que Vaneigem tenha percebido isso, uma vez que seus escritos e também os de Debord não são de fácil compreensão, mesmo para aquelas e para aqueles que compreendem as teorias marxianas. Todavia, para o situacionista, “é necessário de fato que as armas da crítica se juntem à crítica das armas,”³⁹⁷ citando assim, sem desvios e quase literalmente, essa famosa sentença de Marx.

Debord ainda explica que a defesa *científica* da revolução proletária desenvolvida por Marx é insuficiente quando se identifica o proletariado com a burguesia “do ponto de vista da tomada revolucionária do poder.”³⁹⁸ A análise crítica debordiana a esse ponto da teoria desenvolvida por Marx consiste em apontar a simplificação de um esquema linear que se perde quando não se percebe que a burguesia é a classe revolucionária que venceu e vencerá sempre em uma sociedade capitalista burguesa, tal como notado por Walter Benjamin em suas *Teses sobre o conceito de história*. Além disso, Debord demonstra que o desenvolvimento da economia é a causa e a consequência de seu domínio sobre a sociedade.³⁹⁹ Quando Marx não analisa o papel do Estado moderno na gestão econômica da sociedade, deixa de verificar que a burguesia ascendeu como classe dominante porque transformou o Estado em *seu Estado*, ou seja, “sua vitória na esfera política é uma consequência da sua vitória anterior no campo da produção material.”⁴⁰⁰ Nesse sentido, o poder estatal é incisivo na gestão do processo econômico. Tal constatação é fundamental para compreender que a fusão do capital com o Estado faz surgir “uma força pública organizada para a sujeição social, em que a burguesia desiste de toda vida histórica que não seja sua redução à história econômica das coisas [...]”⁴⁰¹ É por isso que, para os

³⁹⁶ ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Manifesto do Partido Comunista*. Trad. Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 1998.

³⁹⁷ VANEIGEM, Raoul. *A arte de viver para as novas gerações*. Trad. Leo Vinicius. São Paulo: Veneta, 2016, p. 249.

³⁹⁸ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §86, p. 56 (grifo do autor).

³⁹⁹ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §87, p. 57.

⁴⁰⁰ JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 44.

⁴⁰¹ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §87, p. 58.

situacionistas, a revolução não se trata da apropriação dos instrumentos estatais e econômicos, mas da organização das condições práticas da consciência.

Para Debord, a falha na análise marxiana sobre a fusão entre Estado e capital fez com que Marx não conseguisse desenvolver uma teoria revolucionária.⁴⁰² Na perspectiva debordiana, uma teoria revolucionária somente se realiza na medida em que há fusão do conhecimento com a ação na própria luta histórica e, como necessária consequência, cada um desses aspectos se coloca no outro como garantia de sua verdade.⁴⁰³ Debord entende que apenas o desenvolvimento de uma teoria crítica é insuficiente para provocar rupturas nas estruturas político-econômicas em um contexto de simbiose entre Estado e capital. É necessário um espírito *parresiasta* para ser situacionista, ou seja, levar o pensar revolucionário até as últimas consequências, acompanhado da ação como garantia e da coragem de dizer a verdade ao modo foucaultiano descrito na obra *O governo de si e dos outros*. A filosofia como prática de *parresía*, analisa Foucault a partir da filosofia helenística, “é uma prática que faz, em sua relação com a política, a prova da sua realidade.”⁴⁰⁴ Nesse sentido, a filosofia não desaliena ninguém na medida em que se desenvolve sob a perspectiva de contingentes instituições políticas – ou econômicas e estudantis, pode-se acrescentar. Ao contrário, a *parresía* filosófica somente constituirá a prova de sua realidade enquanto mantiver uma exterioridade rebelde em relação à política, sendo consciente do compromisso com o social.⁴⁰⁵ O espírito *parresiasta* é, paradoxalmente, o *motum perpetuum* da crítica revolucionária. Collado acrescenta que

⁴⁰² Debord ainda explica que Marx percebeu os limites de sua análise economicista de uma pretensa revolução proletária: “Num período determinado de sua participação na luta do proletariado, Marx teve esperanças exageradas na previsão científica, a ponto de criar a base intelectual das ilusões do economismo. Mas o fato é que ele, pessoalmente, não sucumbiu a essa ilusão. Em uma carta bem conhecida de 7 de dezembro de 1867, acompanhando um artigo no qual ele próprio critica *O capital*, artigo que Engels deveria passar para a imprensa como se viesse de um adversário, Marx expôs com clareza o limite de sua própria ciência: ‘... A tendência *subjetiva* do autor (fruto talvez de sua posição política e de seu passado), isto é, o modo como ele mesmo se representa e como apresenta aos outros o resultado último do movimento atual, do processo social atual, não tem nenhuma relação com sua análise real.’ Assim, Marx, ao denunciar ele próprio ‘as conclusões tendenciosas’ de sua análise objetiva, e pela ironia do ‘talvez’ relativo às opções extracientíficas que se teriam imposto a ele, mostra ao mesmo tempo a chave metodológica da fusão dos dois aspectos.” (DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §89, p. 59 [grifos do autor])

⁴⁰³ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §90, p. 59.

⁴⁰⁴ FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. Curso no Collège de France (1982 – 1983). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 321.

⁴⁰⁵ COLLADO, Francis García. Filosofia radical: la tarea del *parresiasta*. In: MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofía radical y utopia: inapropiabilidad, an-arquía, a-nomia*. Trad. Francis García Collado. Bogotá: Siglo del Hombre, 2015, p. 14.

*En definitiva, [...] estamos ante el acto parresiasta del ponerse en riesgo al pensar hasta las últimas consecuencias y expresar aquello en lo que uno confía al haber sido acompañado tanto por el pensar más radical como por la evidencia de que las afirmaciones vertidas están siendo protegidas por la vida de aquel que las profiere en una situación de claro enfrentamiento jerárquico. Así sucede con el esclavo que declara a su amo el trato injusto que este le dispensa, o el trabajador que reclama sus derechos laborales pese a la posibilidad de perder su trabajo o cualquiera que expone las injusticias pese a saber que, tal como reza la cita de Debord que encabeza este prólogo [Ser conocido al margen de las relaciones espectaculares, eso equivale ya a ser conocido como enemigo de la sociedad], quedar al margen del espectáculo hace que cualquiera sea conocido como enemigo de la sociedad, cuando paradójicamente es precisamente el acto parresiasta el que se situaría del lado de la defensa de la misma.*⁴⁰⁶

Desse modo, se para Foucault “a filosofia não tem de compartilhar o verdadeiro e o falso no domínio da ciência”,⁴⁰⁷ pode-se complementar tal dito de maneira aporética com Debord, para quem “no mundo *realmente invertido* a verdade é um momento do que é falso.”⁴⁰⁸ A obra crítica da teoria revolucionária será de SITUAÇÃO, ou não será. Em sua crítica hegeliana a Marx, Debord ainda afirma que:

As duas únicas classes que correspondem efetivamente à teoria de Marx, as duas classes puras para as quais converge toda a análise em *O capital* – a burguesia e o proletariado – são também as duas únicas classes revolucionárias da história, mas em condições diferentes: a revolução burguesa foi feita; a revolução proletária é um projeto, nascido da base da revolução precedente, mas diferindo dela qualitativamente. Ao descuidar-se da *originalidade* do papel histórico da burguesia, mascara-se a originalidade do projeto proletário, que só pode atingir seus fins se assumir suas próprias cores e conhecer ‘a imensidão de suas tarefas’. A burguesia chegou ao poder porque é a classe da economia que se desenvolve. O proletariado só poderá ser o poder se ele se tornar *a classe da consciência*. O amadurecimento das forças produtivas não pode garantir tal poder, nem mesmo por meio da despossessão ampliada que esse amadurecimento provoca. A conquista jacobina do Estado não pode ser o instrumento do proletariado. Nenhuma *ideologia* lhe pode servir para disfarçar objetivos parciais em objetivos gerais, porque ele não pode conservar nenhuma realidade parcial que seja efetivamente dele.⁴⁰⁹

Debord defende que as bases sociopolíticas do espetáculo moderno se desenvolvem justamente quando a burocracia estatal é fundida ao poder econômico e formam um só

⁴⁰⁶ COLLADO, Francis García. Filosofía radical: la tarea del *parresiasta*. In: MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofía radical y utopia: inapropiabilidad, an-arquía, a-nomia*. Trad. Francis García Collado. Bogotá: Siglo del Hombre, 2015, pp. 15 – 16 (grifos do autor).

⁴⁰⁷ FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. Curso no Collège de France (1982 – 1983). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 321.

⁴⁰⁸ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §9, p. 16. Trata-se de um *desvio* da sentença hegeliana “[...] o falso é um momento da verdade [...]” (HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm. *Fenomenologia do espírito*. Parte I. Trad. Paulo Meneses. Rio de Janeiro: Vozes, 1992, §39, p. 42).

⁴⁰⁹ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §88, p. 58.

organismo que tem por objetivo a dominação de todas as relações sociais e políticas com a finalidade de realizar a manutenção do capitalismo burguês. E não é somente no cenário capitalista que a deturpação que afirma a necessidade da fusão da classe revolucionária com uma classe dominante se desenrola. Marx não teve a oportunidade histórica de acompanhar a Revolução Russa de 1917 e o surgimento da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas em 1922 ou mesmo o surgimento dos Estados Unidos como potência econômica-política mundial, por isso sua análise sobre o desenvolvimento do capitalismo se debruça sobre a sociedade europeia dos séculos XVII, XVIII e XIX. Contudo, Debord pôde analisar o desenvolvimento do capitalismo e, por conseguinte, da alienação espetacular em ambos os contextos no século XX, tanto nos Estados Unidos quanto no continente europeu com a presença da Rússia stalinista. Para Debord, era preciso levar a teoria marxiana a um patamar prático e avançar nos aspectos em que Marx havia falhado.

2.2.4. A alienação em Debord e nos situacionistas (com especial referência a Lukács)

Para compreender as relações espetaculares segundo Debord e, por conseguinte, a compreensão dos situacionistas em geral sobre a alienação, deve-se primeiro distinguir o que o autor entende por capitalismo de mercado e capitalismo de Estado. O primeiro se desenvolveu sob o domínio do espetáculo difuso e o segundo sob o domínio do espetáculo concentrado. A análise debordiana defende que o espetáculo pode existir sob a forma concentrada ou difusa, dependendo das condições espetaculares de cada realidade. O espetacular difuso corresponde ao desenvolvimento do capitalismo no contexto da abundância de mercadorias e representa um catálogo apologético da totalidade das mercadorias no qual cada uma luta por si própria e se impõe em toda parte “como se fosse única”, com “vida independente”, e o espetáculo “é então o canto épico desse confronto [...]”.⁴¹⁰ Os consumidores têm a ilusão do poder de escolha entre um produto ou outro em uma sequência de fragmentos da “felicidade mercantil” na qual a “forma-mercadoria caminha para sua realização absoluta.”⁴¹¹ Esse tipo de espetáculo é característico do desenvolvimento capitalista estadunidense e a consequente americanização do mundo. A

⁴¹⁰ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §§ 65 e 66, pp. 43 – 44.

⁴¹¹ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §66, p. 44.

forma difusa do espetáculo também se apresenta em outros países que se desenvolveram sob as condições das democracias burguesas. Nesse tipo de espetáculo o consumo é generalizado em uma “efusão religiosa diante da liberdade soberana da mercadoria.”⁴¹² O modelo contraposto e aparentemente rival do poder espetacular difuso é o espetáculo concentrado, que se desenvolve em regimes de capitalismo burocrático, como é o caso da ex-União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, e também em países cujas economias ou não acompanharam o capitalismo avançado ou acompanharam, mas estão passando por certos momentos de crise econômica.⁴¹³ No espetáculo concentrado, a produção de mercadorias, apesar de ser menos desenvolvida, é concentrada na medida em que a burocracia que controla o trabalho social é total, ou seja, há uma ditadura da economia burocrática que não deixa “às massas exploradas nenhuma margem significativa de escolha, pois ela [a burocracia] teve de escolher tudo.”⁴¹⁴ A garantia da coesão totalitária é o uso ostensivo da violência. Segundo Debord, “onde o espetáculo concentrado domina, a polícia também domina.”⁴¹⁵

Debord distinguiu originalmente essas duas formas de espetáculo em 1967 n’A *sociedade do espetáculo*. Todavia, em 1988, quando da reedição da obra, ele escreveu os *Comentários sobre a sociedade do espetáculo*, identificando uma terceira forma de espetáculo que surgia pela combinação das duas anteriores: o *espetacular integrado*. Este se manifesta pela fusão do difuso ao concentrando, tornando a forma espetacular mais forte e ainda mais difusa.⁴¹⁶ O espetacular integrado se confunde com a própria realidade, não se apartando dela. Dessa forma, nada lhe escapa, na medida em que realiza todos os desígnios da razão mercantil, sem obstáculos. Debord constata que sob o governo do espetáculo integrado não somente o conjunto da produção é falsificado, mas também a percepção sobre a realidade é reflexo de um poder absoluto que suprime a história.

O espetáculo integrado governa a sociedade contemporânea por meio da combinação de cinco aspectos. O primeiro é a *incessante renovação tecnológica*, constitutiva da sociedade capitalista e reforçada pela autoridade espetacular. O segundo é a

⁴¹² DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §67, p. 44.

⁴¹³ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §64, p. 42.

⁴¹⁴ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §64, p. 43.

⁴¹⁵ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §64, p. 43.

⁴¹⁶ DEBORD, Guy. *Comentários sobre a sociedade do espetáculo*. In. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §IV, p. 172.

fusão econômico-estatal, ou seja, a aliança firmada entre Estado e economia objetivando ganhos comuns no desenvolvimento da dominação espetacular, na medida em que se encontram integrados *de facto*. O terceiro aspecto é o *segredo generalizado*, elemento que se esconde na retaguarda do espetáculo, operacionalizando o devir-falsificação do mundo e fazendo desaparecer o conhecimento histórico geral. O quarto é a *mentira sem contestação* que, organizando a ignorância, faz com que a mentira seja o *modus operandi* de uma comunidade ilusória conectada pela prática do falseamento não somente da realidade histórica, mas também da social, econômica e política. Por fim, o quinto aspecto do espetáculo integrado é o *presente perpétuo* que é, nesse sentido, um presente sem memória, no qual o fluxo contínuo da informação já não se conecta às tradições do passado ou à projetividade do futuro, mas às tolices que são constantemente anunciadas como se fossem novidades importantes.⁴¹⁷

Debord desenvolve sua análise sobre o espetáculo integrado a partir de sua percepção sobre as sociedades que, declarando-se *democráticas*, passaram a ser governadas e organizadas cada vez mais pela liberdade ditatorial do mercado,⁴¹⁸ garantindo os direitos do consumidor espectador. O espectador é aquele que “fica sempre olhando, para saber o que vem depois, nunca age: assim deve ser o bom espectador.”⁴¹⁹ Os antigos proletários, que formavam a classe revolucionária para Marx, uma vez que não tinham nada a perder a não ser seus grilhões,⁴²⁰ acabaram sendo *democraticamente* transformados em consumidores-espectadores de suas próprias prisões em um renovado sistema de dominação.

O avanço tecnológico permitiu que o espetáculo fosse experimentado e popularizado com doses cada vez mais intensas de imagens.⁴²¹ As imagens às quais Debord faz referência não são apenas construções visuais, mas formas de vida que são

⁴¹⁷ DEBORD, Guy. Comentários sobre a sociedade do espetáculo. In. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §V, pp. 175 – 176.

⁴¹⁸ Debord aduz que “A mercadoria já não pode ser criticada por ninguém: nem como sistema geral, nem como esses trastes que os chefes de empresa acharam conveniente colocar por enquanto no mercado” (DEBORD, Guy. Comentários sobre a sociedade do espetáculo. In. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §VIII, p. 183).

⁴¹⁹ DEBORD, Guy. Comentários sobre a sociedade do espetáculo. In. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §VIII, p. 183.

⁴²⁰ ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Manifesto do Partido Comunista*. Trad. Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 1998, p. 69.

⁴²¹ Hoje, por exemplo, a cada vez mais se aprofunda o uso de “redes sociais” como *Facebook, Twitter, Instagram, YouTube, WhatsApp, Reddit, LinkedIn, Skype, Snapchat, Pinterest* etc. Todavia, essas redes somente puderam se desenvolver com a invenção da *Internet* e a difusão do uso da *World Wide Web*. Cf. CATANZARO, Michele; CALDARELLI, Guido. *Redes: una breve introducción*. Trad. María Hernández Díaz. Madrid: Alianza, 2014.

consumidas incessantemente em um contexto de alienação generalizada. Construídas e escolhidas por *outras pessoas*, as imagens fazem com que os indivíduos nas sociedades *democráticas* se conectem ao mundo a partir do seu olhar individualista, sem nenhuma reflexão sobre o que lhes cerca e sobre o que conduz suas *sobrevidas*. A imagem é sempre uma imagem da contemplação de um pseudomundo à parte, uma vez que a realidade passa a surgir do espetáculo e o espetáculo se torna realidade. Desse modo, a essência e a base da sociedade *democrática* é a alienação recíproca.⁴²² É nesse contexto que, para Vaneigem, a “vida” passa a ser uma realidade obliterada, uma vez que é reduzida pelo ciclo da mercadoria no qual o ser humano produz e também reproduz a si mesmo como imagem e ainda afirma que “a consciência separada do vivo é uma consciência cega.”⁴²³

Necessário ressaltar que Debord e os situacionistas não são platônicos e, desse modo, não são substancialistas. O espetáculo não se trata de uma ideia além da história, trata-se da organização da aparência, da vida meramente contemplativa. Nesse sentido, não há alguma coisa verdadeira atrás da aparência, como defendia Platão. As opiniões são socialmente construídas e, na sociedade do espetáculo, pessoas não vivem de acordo com seus interesses, uma vez que estão emergidas no espetáculo que não as deixa sequer pensar, sequer construir suas próprias opiniões ou valores. Na sociedade do espetáculo os valores são socialmente construídos pela classe dominante, como já alertava Marx e Engels em *A sagrada família*.⁴²⁴ Dessa forma, a classe dominante não deixa que outros valores sejam afirmados. Por isso a construção social de valores. Para Platão, há uma divisão ontológica: o valor, que é a ideia, o Bem Absoluto, é o valor daqueles que podem determiná-lo, os outros têm que se determinar de acordo com quem vê tais valores. A ideia situacionista sobre o espetáculo não é ontológica. Debord e os situacionistas afirmam que existe uma dimensão de falseamento da realidade, que se chama espetáculo. Não significa que exista uma realidade *mais real* do que outra. Mas existe uma possibilidade de pensar fora dos valores dominantes, de pensar na própria materialidade, na imanência e na potencialidade da vida. Nesse sentido, para os situacionistas não existe a ideia de uma classe de vanguarda, que irá guiar o proletariado. Portanto, não há que se falar em uma vanguarda-guia.

⁴²² DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §8, p. 15.

⁴²³ VANEIGEM, Raoul. *A arte de viver para as novas gerações*. Trad. Leo Vinicius. São Paulo: Veneta, 2016, p. 15.

⁴²⁴ Cf. ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *A sagrada família, ou, A crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011.

A partir do novo contexto de espetacular integrado que se colocava no mundo após a Segunda Guerra Mundial – principalmente caracterizado pelo desenvolvimento tecnológico, pela abundância de mercadorias, pela globalização da economia capitalista de consumo, pelo aumento do tempo de ócio e pela massificação dos meios de comunicação –, os situacionistas recuperaram e atualizaram a perspectiva marxiana de crítica social, centrando-se na discussão sobre a alienação multiforme e generalizada. Para além da percepção marxiana do fetichismo da mercadoria, os situacionistas compreendiam que a nova ordem estatal-capitalista se desenvolvia sobre o fetichismo do espetáculo, ou seja, a alienação havia se universalizado e passou a afetar todo o conjunto das relações sociais, aprofundando-se em cada uma das esferas da vida cotidiana.

Deve-se destacar que a teoria marxiana motivou a percepção de Debord sobre a realidade social desde sua juventude no Letrismo. A Internacional Letrista e a Internacional Situacionista, com clara influência marxiana, são uma resposta à assepsia política do Letrismo e das demais vanguardas artísticas em suas respectivas incapacidades de intervenção nos acontecimentos sociais. Debord, como principal teórico dos situacionistas, além da base marxiana e hegeliana, também foi influenciado pelo marxismo de Lukács. Ou seja, o pensamento debordiano acerca do espetáculo e de sua crítica perpassa pensadores que o antecederam e que refletiram diretamente sobre o desenvolvimento da crítica da alienação na política, tão cara aos situacionistas. Conforme explica Jappe, “compreender as teorias de Debord exige, antes de mais, que se defina o seu lugar entre as teorias marxistas.”⁴²⁵ Todavia, alerta-se que não se trata de compreender Debord como um marxista vulgar, mas de alcançar sua perspectiva teórica contrapondo-a ao marxismo ortodoxo e ao pensamento burguês, desenvolvendo assim uma ruptura filosófica que possibilita a compreensão da *praxis* revolucionária situacionista. Além disso, a filosofia debordiana confronta criticamente o pensamento hegeliano e, dessa forma, demonstra a importância de compreender a alienação como fenômeno de um processo histórico que une artificialmente as funções e as forças da linguagem espetacular desde a vitória da economia capitalista na sociedade burguesa. Contudo, conforme alerta Bunyard, não se deve esquecer que é a partir da leitura marxiana de Hegel que Debord desenvolve sua perspectiva hegeliano-marxista sobre a sociedade do espetáculo.⁴²⁶

⁴²⁵ JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poletti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 13.

⁴²⁶ “No entanto, as dívidas de Debord para com Hegel são principalmente influenciadas pelos primeiros escritos de Marx, nos quais o movimento autodeterminado do pensamento hegeliano não está associado ao

Se em Marx é desenvolvida a crítica da redução de toda vida humana ao valor da mercadoria regida pelas leis da economia, para Debord a esfera econômica é oposta à totalidade da vida.⁴²⁷ Ele desenvolve essa tese tendo como base o pensamento de György Lukács que, em *História e consciência de classe*, defende que o que distingue o marxismo da ciência burguesa é a perspectiva da *totalidade*. Segundo Lukács:

A categoria da totalidade, o domínio universal e determinante do todo sobre as partes constituem a essência do método que Marx recebeu de Hegel e transformou de maneira original no fundamento de uma ciência inteiramente nova. A separação capitalista entre o produtor e o processo global da produção, a fragmentação do processo de trabalho em partes que deixam de lado o caráter humano do trabalhador, a atomização da sociedade em indivíduos que produzem irrefletidamente, sem planejamento nem coerência, tudo isso devia ter também uma influência profunda sobre o pensamento, a ciência e a filosofia do capitalismo. A ciência proletária é revolucionária não somente pelo fato de contrapor à sociedade burguesa conteúdos revolucionários, mas, em primeiro lugar, devido à essência revolucionária do seu método. *O domínio da categoria da totalidade é o portador do princípio revolucionário na ciência.*⁴²⁸

O pensamento inaugurado por Lukács nos anos 20 e 30 do século passado acerca da teoria marxiana é centrado, portanto, no conceito de totalidade. Contra os reducionismos ortodoxos economicistas da II Internacional e politicistas do bolchevismo da III Internacional, Lukács recupera o conceito de fetichismo da mercadoria⁴²⁹ a partir de uma leitura hegeliana de Marx, o que resultará, inclusive, na sua *condenação e repulsa* pela III Internacional, assim como, evidentemente, pela social-democracia alemã. Para Lukács, o marxismo *ortodoxo* havia se tornado cada vez mais não científico ao fazer uma exegese das obras marxianas e de seus conceitos como se fossem frases da *Bíblia* e, por isso, sendo consideradas sagradas e imutáveis como as únicas fontes da verdade. Portanto, ao não se

capital, mas sim às ações históricas e à alienação do ser humano.” Original: “*However, Debord’s debts to Hegel are primarily inflected by Marx’s early writings, in which the self-determinate movement of Hegelian thought is not associated with capital, but rather with the historical actions and alienation of the human subject.*” (BUNYARD, Tom. “History is the spectre haunting modern society”: temporality and praxis in Guy Debord’s hegelian marxism. In. *PARRHESIA*, n° 20, 2014, p. 65 [tradução nossa]).

⁴²⁷ JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 32.

⁴²⁸ LUKÁCS, György. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003, pp. 105 – 106.

⁴²⁹ Conforme explica Jappe, “A recuperação do conceito a partir da década de 50, pelo menos enquanto palavra em voga, não deve fazer esquecer a vida difícil que passou entre os ‘marxistas’. Entre a morte de Marx e os anos 20, cai quase por completo no esquecimento: Engels, na sua última fase, quase não lhe dá importância, assim como Rosa Luxemburgo, Lenine e Kautsky; fundamentam a condenação do capitalismo na pauperização crescente, nas dificuldades de acumulação ou na queda da taxa de lucro. O primeiro a retomar seriamente o conceito de ‘fetichismo’ é Lukács em 1923, em *História e Consciência de Classe*. E é preciso esperar até ao fim da Segunda Guerra Mundial para assistir a uma maior difusão do conceito no campo marxista.” (JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, pp. 32 – 33).

entregar ao estudo dos fatos, a ortodoxia marxista acabou por aderir sem crítica às teses de Marx e, ainda mais, abandonou o método marxiano que, para Lukács, como método dialético-materialista que é, só pode ser revolucionário. Na filosofia lukacsiana, a separação entre teoria e *praxis*, realizada pelo marxismo ortodoxo, é um problema metodológico na medida em que a teoria não é suficiente, caso se queria compreender a realidade, ou seja, a força material das massas. Tal significa que enquanto a teoria estiver restrita a interpretações de textos, não assumirá sua função de compreender o processo histórico para efetivar a revolução ou as condições imediatas de sua autoafirmação na luta revolucionária. A função revolucionária da teoria, portanto, é indissociável da ação, sendo necessário que ela se contamine como expressão pensada do processo revolucionário, uma vez que somente quando a consciência da revolução surge é que se poderá realizar a revolução.⁴³⁰ Lukács ainda esclarece que:

Apenas tal relação da consciência com a realidade torna possível a unidade entre a teoria e a práxis. Para tanto, a conscientização precisa se transformar no *passo decisivo* a ser dado pelo processo histórico em direção ao seu próprio objetivo (objetivo este constituído pela vontade humana, mas que não depende do livre-arbítrio humano e não é um produto da invenção intelectual). Somente quando a função histórica da teoria consistir no fato de tornar esse passo possível na prática; quando for dada uma situação histórica, na qual o conhecimento exato da sociedade tornar-se, para uma classe, a condição imediata de sua auto-afirmação na luta; quando, para essa classe, seu autoconhecimento significar, ao mesmo tempo, o conhecimento correto de toda a sociedade; quando, por consequência, para tal conhecimento, essa classe for, ao mesmo tempo, sujeito e objeto do conhecimento e, portanto, a teoria interferir de modo *imediato* e *adequado* no processo de revolução social, somente então a unidade da teoria e da prática, enquanto condição prévia da função revolucionária da teoria, será possível.⁴³¹

A totalidade concreta, para Lukács, não é dada imediatamente ao pensamento; é preciso que a dialética materialista deixe de explicar leis científicas abstratas e se conecte de maneira orgânica ao processo histórico, caso contrário, será apenas preenchida pelo vazio conceitual de reflexões teóricas. O ponto de partida do predomínio metodológico da

⁴³⁰ Segundo Lukács “Trata-se, antes, de investigar, tanto na teoria como na maneira como ela penetra nas massas, esses momentos e essas determinações que fazem a teoria, do método dialético, o veículo da revolução; trata-se, por fim, de desenvolver a essência prática da teoria e da relação que estabelece com seu objeto. Pois, sem isso, esse ‘apoderar-se das massas’ poderia parecer vazio. É possível que as massas, movidas por impulsos muito diferentes, buscassem também objetivos muito diferentes, e que a teoria representasse, para seu movimento, um conteúdo puramente contingente, uma forma pela qual as massas elevassem à consciência sua ação socialmente necessária ou casual, sem que essa conscientização estivesse ligada, de maneira essencial ou real, à própria ação.” (LUKÁCS, György. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 65).

⁴³¹ LUKÁCS, György. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 66 (grifos do autor).

totalidade sobre os momentos particulares – e a teoria é um momento particular quando não se conecta com a práxis – não é reduzida a uma simples ideia. Assim, Lukács retoma a afirmação marxiana que diz que “as relações de produção de qualquer sociedade constituem um todo”⁴³² para demonstrar que somente a reflexão sobre as partes isoladas não constitui a totalidade do processo histórico das relações sociais, ainda que os momentos particulares façam parte dele.⁴³³

Para Lukács, “a práxis só pode ser a realização e o critério da teoria porque tem como fundamento ontológico, como pressuposto real de toda posição teleológica real, uma reflexão da realidade considerada correta.”⁴³⁴ Desse modo, enquanto o pensamento burguês se debruça sobre os fatos isolados da vida social e, por isso mesmo, é incapaz de apreender sua totalidade, o autêntico método marxista, derivado de Hegel e contrapondo-se ao marxismo vulgar, “reconhece em todos os factos isolados *momentos* de um *processo* total.”⁴³⁵ A proposta lukacsiana consiste em aprofundar os contrastes teóricos para levar adiante a concepção materialista da *práxis*, na qual as categorias sociais se afivelam às funções cognoscitivas autênticas e, desse modo, rompem com o pensamento burguês e o marxismo vulgar, pois ambos isolam os processos históricos como partes do processo capitalista – seja a partir das próprias leis econômicas do capitalismo, seja a partir de uma crítica teórica alienada da ação –, naturalizando tal perspectiva. Segundo Lukács:

O princípio da prática como princípio da filosofia só é encontrado realmente, portanto, quando se indica ao mesmo tempo um conceito de forma, cuja validade não tenha mais como fundamento e condição metodológica essa pureza em relação a toda determinação de conteúdo, essa pura racionalidade. O princípio da prática, enquanto princípio de transformação da realidade, deve então ser talhado na medida do substrato material e concreto da ação, para poder agir sobre ele quando entrar em vigor.⁴³⁶

A análise lukacsiana sobre o fetichismo da mercadoria ensina que a ciência burguesa reifica não somente as relações humanas e sociais ou o ser humano, mas também o próprio processo de reificação é coisificado. São diferentes formas fetichistas da

⁴³² MARX, Karl. *A miséria da filosofia*. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Global, 1985, p. 107.

⁴³³ LUKÁCS, György. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodney Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 43.

⁴³⁴ LUKÁCS, György. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodney Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 28.

⁴³⁵ JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 34 (grifos do autor).

⁴³⁶ LUKÁCS, György. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodney Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 267.

objetivação enraizadas na produção capitalista que, seguindo e interpretando suas próprias leis, dissimula as relações reais entre os objetos. Para escapar dessa espiral fetichista, é preciso que o método dialético se desgarre das concepções *eternizadas* das categorias, inclusive das marxianas, para que possa abrir caminho ao conhecimento da realidade e não seja apenas parte desvalida da ilusão fetichista.⁴³⁷ É nesse sentido que se pode observar um primeiro aspecto comum entre Lukács e os situacionistas: o método. A totalidade se apresenta como a recusa em bloco das condições existentes, sendo um princípio epistemológico situacionista.⁴³⁸ A contestação da totalidade é a totalidade da contestação. Debord ainda esclarece:

Quando a realização sempre mais avançada da alienação capitalista em todos os níveis, ao tornar sempre mais difícil aos trabalhadores reconhecerem e nomearem sua própria miséria, os coloca na alternativa de recusar *a totalidade de sua miséria, ou nada*, a organização revolucionária deve ter aprendido que já não pode *combater a alienação sob formas alienadas*.⁴³⁹

Outro aspecto que aproxima a teoria do espetáculo da filosofia lukacsiana é a crítica ao caráter contemplativo da sociedade capitalista, que já havia sido desenvolvido em Marx na medida em que ele analisava a vida social estranhada e dominada pela forma abstrata das mercadorias nas relações da sociedade burguesa. Segundo Marx, as relações econômicas determinantes das instituições burguesas, como a divisão do trabalho, o salário, o valor, etc. são abstratas, uma vez que submetem toda a vida social a categorias naturalizadas do capitalismo.⁴⁴⁰ Sob a perspectiva marxiana, Lukács critica a atitude contemplativa da sociedade burguesa, na qual toda pessoa se converte em espectador como parte mecanizada de um sistema no qual o sujeito se opõe a si mesmo como um objeto. Assim, retomando o conceito marxiano de alienação no trabalho, Lukács o alarga na medida em que observa que a reificação é transformada em realidade cotidiana e se torna o

⁴³⁷ LUKÁCS, György. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 49.

⁴³⁸ JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 34.

⁴³⁹ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §122, p. 85 (grifos do autor).

⁴⁴⁰ Marx ironiza: “Que relação não é boa quando é reduzida a uma determinação unilateral, e esta última é considerada como posição, não como negação? Todo palavratório raciocinante, toda apologética, toda sofistaria pequeno-burguesa repousa sobre tal abstração.” (MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857 – 1858: esboços da crítica da economia política*. Trad. Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p. 45).

destino geral de toda a sociedade.⁴⁴¹ Portanto, o caráter ativo para a transformação das relações sociais é substituído pela atitude contemplativa e sem influência de uma atividade humana em um contexto no qual a universalidade da categoria mercantil substitui as relações humanas por relações reificadas.⁴⁴² Como resultado desse processo de coisificação, as pessoas passam a ser partes isoladas de um sistema estranho, ou seja, espectadoras impotentes em relação a tudo que ocorre em suas próprias existências,⁴⁴³ e, dessa forma, “A atitude do sujeito torna-se – no sentido filosófico – puramente contemplativa.”⁴⁴⁴ Tal cenário gera a perda da consciência revolucionária, uma vez que as pessoas passam a aceitar passivamente as leis da economia capitalista como a única forma possível para se viver, mesmo diante das constantes crises desse tipo de sistema. Segundo Lukács “[...] amplas massas do proletariado ainda vivenciam o Estado, o direito e a economia da burguesia como o único meio possível de sua existência.”⁴⁴⁵ No pensamento lukasciano, somente a ação consciente poderia realizar a *praxis* revolucionária. Para tanto, o repúdio a toda forma de contemplação deve ser total, para que a transformação da realidade seja concretizada.

Para Debord, o caráter contemplativo do capitalismo se traduz na sociedade do espetáculo como passividade generalizada, uma vez que a alienação do espectador é resultado da atividade inconsciente da contemplação. Tal significa que quanto mais o espectador contempla, mais se reconhece nas imagens que transformam seus desejos e sua própria existência em objetos de contemplação: “[...] a exterioridade do espetáculo aparece no fato de seus próprios gestos já não serem seus, mas de um outro que os representa por ele”.⁴⁴⁶ Para Vaneigem, a sociedade do espetáculo é uma sociedade da abundância do *voyeurismo*, sendo que a cada um é dado seu próprio caleidoscópio: “um leve movimento

⁴⁴¹ LUKÁCS, György. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003, pp. 206 – 207.

⁴⁴² Lukács afirma que “A atitude contemplativa diante de um processo mecanicamente conforme às leis e que se desenrola independentemente da consciência e sem a influência possível de uma atividade humana, ou seja, que se manifesta como um sistema acabado e fechado, transforma também as categorias fundamentais da atitude imediata dos homens em relação ao mundo: reduz o espaço e o tempo a um mesmo denominador e o tempo ao nível do espaço.” (LUKÁCS, György. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 204).

⁴⁴³ LUKÁCS, György. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 205.

⁴⁴⁴ LUKÁCS, György. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 274.

⁴⁴⁵ LUKÁCS, György. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 475.

⁴⁴⁶ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §30, p. 24.

dos dedos, e a imagem se transforma.”⁴⁴⁷ No reino do consumo, o espectador é rei: “igualdade diante do consumo (1), fraternidade no consumo (2) e liberdade por meio do consumo (3).”⁴⁴⁸ A atitude contemplativa é realizada sob os imperativos do consumo que democratizaram a capacidade de consumir. Vaneigem ainda afirma que: “O novo proletariado vende a força de trabalho para consumir. [...] Esta é a era em que a ideologia do consumo se torna o consumo da ideologia.”⁴⁴⁹ Cada mercadoria, incluindo o espectador, consome-se a si mesma, e o fetichismo do espetáculo se torna o novo mecanismo de dominação que transforma as relações humanas em relações espetacularizadas. Levando para o nível da dominação totalitária do consumo, a sociedade do espetáculo é a contemplação do movimento da economia, ou seja, “sua manutenção organizada como objeto morto, na contemplação espetacular.”⁴⁵⁰ Daí porque Debord afirma:

As imagens que se destacaram de cada aspecto da vida fundem-se num fluxo comum, no qual a unidade dessa mesma vida já não pode ser restabelecida. A realidade considerada *parcialmente* apresenta-se em sua própria unidade geral como um pseudomundo *à parte*, objeto de mera contemplação. A especialização das imagens do mundo se realiza no mundo da imagem autonomizada, no qual o mentiroso mentiu para si mesmo. O espetáculo em geral, como inversão concreta da vida, é o movimento autônomo do não vivo.⁴⁵¹

A passividade da contemplação é a contemplação passiva da imagem. Nesse avançado estágio da economia, a sociedade do espetáculo, toda atividade social é capturada para servir aos seus fins no ciclo contínuo da produção e do consumo de mercadorias. Nesse sentido, o próprio espetáculo é o conjunto das imagens das mercadorias fetichizadas: “O espetáculo é o *capital* em tal grau de acumulação que se torna imagem.”⁴⁵² Trata-se da fabricação da alienação como expansão econômica e a economia como expansão da alienação. O princípio do fetichismo espetacular é a transformação da vida em mercadoria na imersão contemplativa da vida. Para Debord, “no espetáculo, imagem da economia reinante, o fim não é nada, o desenrolar é tudo. O espetáculo não deseja chegar a nada que

⁴⁴⁷ VANEIGEM, Raoul. *A arte de viver para as novas gerações*. Trad. Leo Vinicius. São Paulo: Veneta, 2016, p. 35.

⁴⁴⁸ VANEIGEM, Raoul. *A arte de viver para as novas gerações*. Trad. Leo Vinicius. São Paulo: Veneta, 2016, p. 91.

⁴⁴⁹ VANEIGEM, Raoul. *A arte de viver para as novas gerações*. Trad. Leo Vinicius. São Paulo: Veneta, 2016, p. 95.

⁴⁵⁰ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §184, p. 121,

⁴⁵¹ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §2, p. 13.

⁴⁵² DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §34, p. 25.

não seja ele mesmo”, ou seja, “ele nada mais é que a economia desenvolvendo-se por si mesma.”⁴⁵³

A organização espetacular consiste, portanto, na unidade das esferas separadas da vida reunificadas no plano da imagem. A análise da filosofia debordiana sobre o espetáculo *como capital acumulado* compreende que o ser humano é resultado da alienação na medida em que sua vida se torna seu produto.⁴⁵⁴ Tal significa que a autonomia e o domínio da economia só crescem na medida em que a alienação é seu núcleo e pressuposto. O espetáculo é resultado e projeto do modo de produção existente. Conforme explica Debord:

[...] o espetáculo constitui o *modelo* atual da vida dominante na sociedade. É a afirmação onipresente da escolha *já feita* na produção, e o consumo que decorre dessa escolha. Forma e conteúdo do espetáculo são, de modo idêntico, a justificativa total das condições e dos fins do sistema existente. O espetáculo também é a *presença permanente* dessa justificativa, como ocupação da maior parte do tempo vivido fora da produção moderna.⁴⁵⁵

Se em Hegel a alienação é um *momento* necessário para o desenvolvimento do espírito, em Marx é demonstrado como a alienação é *resultado* de um processo econômico que reifica o trabalhador. Já em Debord, a alienação se apresenta como espetáculo, ou seja, o espetáculo é a cisão consumada no interior do ser humano, o exílio da sua potencialidade revolucionária e a conformação a um pseudo-uso da vida.⁴⁵⁶ A forma-mercadoria é substituída pela *forma-espetáculo*. Tal significa que a experiência imediata do consumo foi objetivada como *a* visão de mundo (*Weltanschauung*) mediada por imagens.⁴⁵⁷ Dessa forma, o ser humano passa a ser considerado enquanto espectador-consumidor ao mesmo tempo em que é a principal mercadoria da economia, produto que carrega uma falsa consciência e um olhar iludido: “O consumidor real torna-se consumidor de ilusões. A mercadoria é essa ilusão efetivamente real, e o espetáculo é sua manifestação geral.”⁴⁵⁸ O espetáculo do consumo é o consumo do espetáculo.

⁴⁵³ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §§14 e 16, pp. 17 - 18.

⁴⁵⁴ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §33, p. 25.

⁴⁵⁵ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §6, pp. 14 – 15 (grifos do autor).

⁴⁵⁶ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §49, p. 34.

⁴⁵⁷ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §5, p. 14.

⁴⁵⁸ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §47, p. 33.



*Horibile et marauiglioso mostro nato in Cusvigo terra del nouarese di una
donna uechia co' sette teste et sete bracc et le gambe da bestia et la testa principa-
le à uno ochio solo nel fronte nato del. 1578 nel mese di genaro.*

Na sociedade do consumo, as forças produtivas estão colonizadas pelas imagens. Observa-se, portanto, que o espetáculo é um processo de separação constante e de presença permanente: trata-se de um dispositivo de unificação que expressa a separação, ou seja, a alienação generalizada. Daí que se possa afirmar que a alienação espetacular é estruturada como *síntese disjuntiva*, ou seja, uma (ir)relação que une porque separa, separa porque une. Veja-se o §54 d’A *sociedade do espetáculo*:

O espetáculo, como a sociedade moderna, está ao mesmo tempo unido e dividido. Como a sociedade, ele constrói sua unidade sobre o esfacelamento. Mas a contradição, quando emerge no espetáculo, é, por sua vez, desmentida por uma inversão de seu sentido; de modo que a divisão é mostrada unitária, ao passo que a unidade é mostrada dividida.⁴⁵⁹

A expressão *síntese disjuntiva* (*synthèse disjonctive*) ou disjunção inclusa (*disjonction incluse*) é desenvolvida conceitualmente na obra *O anti-Édipo* (1972/1973)⁴⁶⁰ de Gilles Deleuze e Félix Guattari, operando de diferentes maneiras no campo da psicanálise. Para os autores, a noção compreende a seguinte fórmula: “a não-relação torna-se uma relação, a disjunção, uma relação.”⁴⁶¹ Nesse sentido, na disjunção inclusa “tudo se divide, mas em si mesmo”.⁴⁶² Em algumas alienações mentais, v.g. a esquizofrenia,⁴⁶³ a

⁴⁵⁹ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §54, p. 37.

⁴⁶⁰ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.

⁴⁶¹ ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário Deleuze*. Trad. André Telles. São Paulo: Versão eletrônica e digitalizada pelo Centro Interdisciplinar de Estudo em Novas Tecnologias e Informação da Universidade Estadual de Campinas, 2004, p. 55.

⁴⁶² DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010, p. 205.

⁴⁶³ Interessante apontar aqui a relação entre capitalismo e esquizofrenia desenvolvida pelos autores: “[O capitalismo, e a esquizofrenia como limite (a tendência contrariada)]. Assim, a descodificação dos fluxos e a desterritorialização do *socius* formam a tendência mais essencial do capitalismo. Ele não para de se aproximar do seu limite, que é um limite propriamente esquizofrênico. É com todas as suas forças que ele tende a produzir o esquizo como o sujeito dos fluxos descodificados sobre o corpo sem órgãos – mais capitalista do que o capitalista e mais proletário do que o proletário. Ir sempre mais longe na tendência, a ponto do capitalismo se lançar na lua com todos os seus fluxos: nós, na verdade, ainda não vimos nada. Quando se diz que a esquizofrenia é a nossa doença, a doença do nosso tempo, não se está dizendo apenas que a vida moderna enlouquece. Não se trata de modo de vida, mas de processo de produção. Tampouco se trata de um simples paralelismo, embora este seja mais exato do ponto de vista da falência dos códigos como, por exemplo, o paralelismo entre os fenômenos de deslizamento de sentido nos esquizofrênicos e os mecanismos de discordância crescente em todos os níveis da sociedade industrial. De fato, queremos dizer que o capitalismo, no seu processo de produção, produz uma formidável carga esquizofrênica sobre a qual ele faz incidir todo o peso da sua repressão, mas que não deixa de se reproduzir como limite do processo. Isto porque o capitalismo nunca para de contrariar, de inibir sua tendência, ao mesmo tempo em que nela se precipita; não para de afastar o seu limite, ao mesmo tempo em que tende a ele. O capitalismo instaura ou restaura todos os tipos de territorialidades residuais e factícias, imaginárias ou simbólicas, sobre as quais ele

síntese disjuntiva desenvolve-se como pensamento que substitui o uso exclusivo e limitativo da identificação e aprofundamento dos contraditórios, como ocorre nas sínteses ou suprassunções da filosofia hegeliana, por disjunções que não se fecham nos contraditórios, mas os incluem de maneira ilimitativa, ou seja, como *sínteses disjuntivas* da contradição-inclusiva-ilimitada. Na *síntese disjuntiva*, a contradição não é suprimida; ao contrário, ela é afirmada na “sua distância como aquilo que os relaciona [os contrários] um ao outro enquanto diferentes,”⁴⁶⁴ sendo pontos-signos afirmados na distância. Deleuze e Guattari afirmam que a *síntese disjuntiva* é inclusiva porque não se fecha sobre seus termos e é ilimitativa porque a disjunção é livre na medida em que posições contraditórias subsistem, “mas são ocupadas por um sujeito sem rosto e trans-posicional.”⁴⁶⁵

Como princípio da disjunção inclusa, o fora não existe, a multiplicidade é fragmentada, escalonada, assumindo um sentido positivo em um processo desejante que *afasta* a fixação identitária na medida em que *reúne* todas as identidades em uma relação paradoxal de *síntese disjuntiva*. Trata-se de uma espécie de jogo de permutações no qual tudo retorna a si objetivamente diferente quando, na verdade, divide a si mesmo em diferenciações simbólicas, nas quais “o mesmo ser está em toda parte, de todos os lados, em todos os níveis, apenas com diferenças de intensidade.”⁴⁶⁶ Relacionando capitalismo, alienação (mental e social) e *síntese disjuntiva*, com clara influência marxiana, Deleuze e Guattari afirmam que:

Todavia, a relação entre as duas alienações [mental e social] é sobretudo a de uma *disjunção inclusa*. É que a descodificação e a desterritorialização dos fluxos definem o próprio processo do capitalismo, isto é, sua essência, sua tendência e seu limite externo. Mas sabemos que o processo é constantemente interrompido, ou que a tendência é contrariada, ou que o limite deslocado, por reterritorializações e representações subjetivas que operam tanto no nível do capital como sujeito (a axiomática) quanto no nível das pessoas que o efetuam (aplicação da axiomática). Ora, enquanto estabelecermos uma relação de exclusão entre a alienação mental e a alienação social, será inútil situá-las de um lado ou de outro. Mas a desterritorialização dos fluxos em geral confunde-se, efetivamente, com a alienação mental na medida em que *inclui* as

tenta, bem ou mal, recodificar, reter as pessoas derivadas das quantidades abstratas. Tudo repassa ou regressa, os Estados, as pátrias, as famílias. É isto que faz do capitalismo, na sua ideologia, ‘a pintura mesclada de tudo aquilo em que se acreditou’. O real não é impossível, ele é cada vez mais artificial.” (DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010, pp. 52 – 53 [grifo dos autores]).

⁴⁶⁴ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010, pp. 106 – 107.

⁴⁶⁵ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010, p. 107.

⁴⁶⁶ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010, p. 205.

reterritorializações que só a deixam subsistir como o estado de um fluxo particular, fluxo de loucura, assim definido porque ele é encarregado de representar tudo o que nos outros fluxos escapa às axiomáticas e às aplicações de reterritorialização. Inversamente, poder-se-á encontrar em todas as reterritorializações do capitalismo a forma da alienação social em ato, na medida em que elas impedem que os fluxos façam fugir o sistema, na medida em que elas mantêm o trabalho no quadro axiomático da propriedade e o desejo no quadro aplicado da família; mas, por sua vez, esta alienação social inclui a alienação mental representada ou reterritorializada em neurose, perversão, psicose (doenças mentais).⁴⁶⁷

Apesar do conceito de *síntese disjuntiva* ser originalmente pensado por Deleuze e Guattari, concorda-se com Matos que a noção parece descender do §54 d'A *sociedade do espetáculo*, publicada em 1967.⁴⁶⁸ Apesar de ser uma especulação sem referência direta na obra da dupla de filósofos franceses, a proximidade das publicações de seus livros e o desenvolvimento de suas principais teorias demonstram que a relação entre as estruturas de pensamento e crítica se aproximam, na medida em que discutem conceitos hegelianos e marxianos na contestação à sociedade capitalista. Quando Deleuze e Guattari publicaram *O anti-Édipo* em 1972, Debord ainda estava bem vivo, correspondendo ao mesmo ano em que a Internacional Situacionista foi dissolvida. Ademais, em 1966 ocorreria o *scandale de Strasbourg*,⁴⁶⁹ no qual a Universidade de Estrasburgo, França, seria o cenário de um conflito preambular que culminaria no maio de 68. Por força dos desdobramentos do maio de 1968, Deleuze firmaria sua sólida parceria com Guattari, que participou ativamente desse acontecimento.⁴⁷⁰ Além disso, no contexto francês, desde a década de 1930 o marxismo estava se desenvolvendo a partir das formulações ortodoxas da II Internacional apropriadas por Lênin e seus seguidores.⁴⁷¹ Todavia, foi com André Breton e os surrealistas que a reivindicação do conteúdo hegeliano se consolidou enquanto

⁴⁶⁷ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010, p. 424 (grifos dos autores).

⁴⁶⁸ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Representação contra democracia radical: elementos para uma leitura (a)teológica do poder político na contemporaneidade*. (2018). Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Letras, Departamento de Filosofia, Universidade de Coimbra, Coimbra, p. 71.

⁴⁶⁹ Tendo o panfleto *De la misère en milieu étudiant considérée sous ses aspects économique, politique, psychologique, sexuel et notamment intellectuel et de quelques moyens pour y remédier* como opúsculo, redigido pelo situacionista Mustapha Khayati a partir de sucessivas discussões coletivas com André Bertrand, Daniel Joubert e André Schneider (membros da Associação Federativa Geral dos Estudantes de Estrasburgo). Apesar de se indicar aqui os autores, o panfleto foi publicado anonimamente. Cf. VV. AA. *Da miséria no meio estudantil*. Trad. Júlio Henriques. Lisboa: Antígona, 2018.

⁴⁷⁰ ORLANDI, Luiz B. L. Sobre os autores. In. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010, pp. 557 – 558.

⁴⁷¹ JAY, Martin. Henri Lefebvre, the surrealists and the reception of hegelian marxism in France. In. *Marxism and totality: the adventures of a concept from Lukács to Habermas*. Berkeley and Los Angeles: University of California, 1984, p. 276.

fundamental para o pensamento revolucionário.⁴⁷² N’O *anti-Édipo*, Deleuze e Guattari aplicam a *Aufhebung* hegeliana na análise da supressão-sublimação da relação falo-analidade⁴⁷³ e, em 1984, os filósofos publicam um pequeno artigo intitulado *Maio de 68 não ocorreu*, no qual debatem a emergência da continuidade e da generalização do maio de 68.⁴⁷⁴ Sob tais perspectivas históricas e teóricas,⁴⁷⁵ observa-se que a estrutura da *síntese disjuntiva* pode ser aplicada como leitura da teoria do espetáculo desenvolvida por Debord.⁴⁷⁶ Todavia, em Debord trata-se de uma *síntese disjuntiva da totalidade*.

O espetáculo assumiu, no contexto da sociedade de consumo, o caráter aporético da economia e, dessa forma, apresenta-se como *síntese disjuntiva da totalidade*. Tal significa que a estrutura da ordem espetacular como *síntese disjuntiva* opera na totalidade da vida social como *resultado e processo* do acúmulo de imagens. O espetáculo empobrece e falsifica a vida, afastando o ser humano de si mesmo, abandonando-o ao domínio das

⁴⁷² Conforme explica Jay: “No nível geral, os surrealistas estavam entre os primeiros na França a recuperar a importância de Hegel para o pensamento revolucionário” (tradução nossa). Original: “*On the most general level, the Surrealists were among the first in France to recover the importance of Hegel for revolutionary thought.*” (JAY, Martin. Henri Lefebvre, the surrealists and the reception of hegelian marxismo in France. In. *Marxism and totality: the adventures of a concept from Lukács to Habermas*. Berkeley and Los Angeles: University of California, 1984, p. 285).

⁴⁷³ Segundo os filósofos: “É preciso até dizer que, se o falo tomou nas nossas sociedades a posição de um objeto separado que distribui a falta às pessoas dos dois sexos e organiza o triângulo edipiano, é o ânus que o separa assim, é ele que suprime e sublima o pênis numa espécie de *Aufhebung* constitutiva do falo. A sublimação está profundamente ligada à analidade, mas não no sentido em que esta, por lhe faltar outro uso, forneceria uma matéria para sublimar. A analidade não representa o mais baixo que seria preciso converter num mais elevado. É o próprio ânus que passa para cima, o que ocorre nas condições de sua exclusão do campo, condições que teremos de analisar e que não pressupõem a sublimação, pois é esta que, ao contrário, deriva delas. Não é o anal que se propõe à sublimação; a sublimação é que é inteiramente anal; assim, a crítica mais simples que podemos fazer à sublimação é dizer que ela não nos faz sair da merda (só o espírito é capaz de cagar).” (DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010, p. 190 [grifo dos autores]).

⁴⁷⁴ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Maio de 68 não ocorreu. In. *Revista trágica*, vol. 8, nº1, 2015, pp. 119 - 121. Trad. Mariana de Toledo Barbosa.

⁴⁷⁵ Outro aspecto importante para se fazer referência à aproximação entre Debord e as perspectivas deleuzianas & guattarianas se encontra no §218 d’A *sociedade do espetáculo*, no qual Debord desenvolve, ainda que brevemente, a relação entre alienação mental e alienação social: “‘Nos quadros clínicos da esquizofrenia’, diz Gabel, ‘a decadência da dialética da totalidade (que tem como forma extrema a dissociação) e a decadência da dialética do devir (que tem como forma extrema a catatonia) parecem bem solidárias.’ A consciência espectral, prisioneira de um universo achatado, limitado pela *tela* do espetáculo, para trás da qual sua própria vida foi deportada, só conhece os *interlocutores fictícios* que a entretêm unilateralmente com sua mercadoria e com a política de sua mercadoria. O espetáculo, em toda a extensão, é sua ‘imagem do espelho’. Aqui se encena a falsa saída de um autismo generalizado.” (DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §218, p. 140 [grifos do autor]). Deleuze e Guattari também citam Joseph Gabel (1912 – 2004) n’O *anti-Édipo* para descrever o delírio paranoico como resultado de um processo político-erótico. (DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010, p. 362).

⁴⁷⁶ Curiosamente, Debord se suicidou em 30 de novembro de 1994 e em 4 de novembro de 1995, quase um ano depois, Deleuze também se suicidou.

mercadorias que ele próprio produziu, vistas então como a real realidade.⁴⁷⁷ Sob a ditadura totalitária do fragmento, o espetáculo se desenvolve como felicidade mercantil, ironicamente despótico, já que a visão totalitária sobre a vida se expressa na separação e no afastamento do ser humano do ser humano,⁴⁷⁸ tornado imagem. O indivíduo fragmentário é separado das forças produtivas e passa a se vincular ao mundo por meio de processos espetaculares alienantes. Segundo Debord:

A vedete do espetáculo, a representação espetacular do homem vivo, ao concentrar em si a imagem de um papel possível, concentra pois essa banalidade. A condição de vedete é a especialização do *vivido aparente*, o objeto de identificação com a vida aparente sem profundidade, que deve compensar o estilhaçamento das especializações produtivas de fato vividas. As vedetes existem para representar tipos variados de estilos de vida e de estilos de compreensão da sociedade, livres para agir *globalmente*. Elas encarnam o resultado inacessível do *trabalho* social, imitando subprodutos desse trabalho que são magicamente transferidos acima dele como sua finalidade: o *poder* e as *férias*, a decisão e o consumo que estão no início e no fim de um processo indiscutido.⁴⁷⁹

Nesse sentido, o ser humano é a vedete que se espetacularizou. *A consciência-de-si é a consciência-para si-espetacular*. Em outras palavras: a consciência-para-si-espetacular é a falsa consciência tomada como aparência fetichista e enquanto mercadoria. Desse modo, o pensamento alienado na pobreza da atividade social é a consciência-para-si-espetacular operada como crítica fragmentária da separação: “O espetáculo reúne o separado, mas reúne *como separado*.”⁴⁸⁰ Observa-se, portanto, que o espetáculo é ao mesmo tempo parte da sociedade e seu instrumento de unificação. Daí porque Debord afirma que:

Como parte da sociedade, ele é expressamente o setor que concentra todo olhar e toda consciência. Pelo fato de esse setor estar separado, ele é o lugar do olhar iludido e da falsa consciência; a unificação que realiza é tão somente a linguagem oficial da separação generalizada. O espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediada por imagens.⁴⁸¹

⁴⁷⁷ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *As jornadas de junho foram revolucionárias? Crítica, marxismo e pós-modernismo nas ruas do Brasil (e do mundo)*. Conferência proferida nas X Jornadas Internacionales de Filosofía Política da Universidade de Barcelona, 2013.

⁴⁷⁸ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §215, p. 138.

⁴⁷⁹ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §60, p. 40.

⁴⁸⁰ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §29, p. 23.

⁴⁸¹ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §§3 e 4, p. 14.

Diferentemente da alienação enquanto *momento* de uma estrutura dialética, conforme pensada por Hegel, ou como *resultado* de um processo de coisificação, segundo a dialética materialista desenvolvida por Marx, Debord pensa a alienação como *totalidade* e, nesse sentido, deve ser compreendida como justificação total da formação econômico-social da vida em busca da acumulação de imagens. A partir desse aspecto, Debord compreende que em um primeiro momento a economia sobre a vida se degradou do *ser* para o *ter* e, na fase atual da abundância de imagens, o *ter* se degradou em *parecer*, ou seja, “ao mesmo tempo, toda realidade individual tornou-se social, diretamente dependente da força social, moldada por ela. Só lhe é permitido aparecer naquilo que ela *não é*.”⁴⁸² Trata-se da unidade e divisão na aparência organizada socialmente: “[...] o espetáculo é a *afirmação* da aparência e a afirmação de toda vida humana – isto é, social – como simples aparência.”⁴⁸³

A totalidade do processo da alienação espetacular é a totalidade da alienação no processo das imagens. O espetáculo é um conjunto de alienações, ou seja, as imagens da economia mercantil são as disjunções do capital como acumulação de espetáculos. Isso não quer dizer que o real não seja mais possível; ao contrário, é possível, mas somente como espetáculo. O capital-imagem traduzido na falsa consciência que o espectador tem de si é um fragmento da unidade do mundo que é, ao mesmo tempo, realidade e imagem. Como *síntese disjuntiva da totalidade*, o espetáculo corresponde à gestão totalitária das condições de existência. No monólogo laudatório que a ordem faz sobre si mesma⁴⁸⁴ não há um *fora* do espetáculo, uma vez que ele se reproduz incessantemente como limite e fim do processo de uma máquina social que se construiu como tal sobre o acúmulo de imagens.

Desse modo, o espetáculo é o que determina as condições e as possibilidades na fundação econômica da história, isto é, ele se apresenta como verdade na medida em que tem relação com sua própria reprodução. Se há crítica, trata-se de uma retrospectiva que é capturada e recuperada como imagem. A fabricação da alienação é consumida na alienação do consumo e, nesse sentido, a sociedade do espetáculo está estruturada em função da acumulação de imagens: “O fetichismo dos fatos dissimula a categoria essencial e os

⁴⁸² DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §17, p. 18 (grifos do autor).

⁴⁸³ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §10, p. 16.

⁴⁸⁴ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §24, 20.

detalhes fazem esquecer *a totalidade*. Diz-se tudo a propósito desta sociedade, excepto aquilo que ela efectivamente é: *mercantil e espetacular*.⁴⁸⁵ A espetacularização da coisificação na sociedade do consumo oferece a cada pessoa um papel⁴⁸⁶ na passividade generalizada, e cada espectador assume e desempenha voluntariamente seus desígnios na exploração declarada e desejada de maneira dócil e empenhada. A economia tomou a vida como imagem-espetáculo, ou seja, a vida da economia é a economia da vida: “[...] a mercadoria contempla a si mesma no mundo que ela criou.”⁴⁸⁷ Conforme explica Jappe: “O espetáculo não está, pois, ligado a um sistema económico determinado, mas traduz a vitória da *categoria da economia* enquanto tal dentro da sociedade.”⁴⁸⁸ As indulgências da mercadoria⁴⁸⁹ são a expressão do carácter tautológico do espetáculo que, como o alfa e o ômega da separação generalizada, confirmam o êxito da alienação e da *proletarização* do mundo.⁴⁹⁰

Segundo Vaneigem, o espetáculo da decomposição da vida social se assenta na lógica das coisas, ou seja, é a lógica do consumo daquilo que se vende consumindo-se.⁴⁹¹ A redução do ser humano a consumidor é um enriquecimento do ponto de vista do espetáculo, afinal, quanto mais coisas as pessoas acumulam, mais elas *são* no plano da imagem. Tal significa que, na medida em que se ganha em parecer, mais a alienação é incrustada na experiência vivida como um bem ironicamente inalienável. Tendo em vista que os mecanismos da alienação são aperfeiçoados, todas as atividades produtivas que o ser humano desenvolve são dissociadas e capturadas como resultados de um processo de produção de mercadorias. Sob tal perspectiva, Vaneigem afirma que “[...] a alienação do consumidor é esclarecida pela própria dialética do consumo [...]”.⁴⁹² Dessa forma, as

⁴⁸⁵ VV. AA. *Da miséria no meio estudantil*. Trad. Júlio Henriques. Lisboa: Antígona, 2018, p. 26 (grifos dos autores).

⁴⁸⁶ Conforme explica Vaneigem: “Na vida cotidiana, os papéis impregnam o indivíduo, o mantêm afastado daquilo que ele é e daquilo que ele quer ser autenticamente. Eles são a alienação incrustada na experiência vivida.” (VANEIGEM, Raoul. *A arte de viver para as novas gerações*. Trad. Leo Vinicius. São Paulo: Veneta, 2016, p. 164).

⁴⁸⁷ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §53, p. 35.

⁴⁸⁸ JAPPE, Anselm. Guy Debord. Trad. Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 24.

⁴⁸⁹ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §67, p. 45.

⁴⁹⁰ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §26, p. 22.

⁴⁹¹ VANEIGEM, Raoul. *A arte de viver para as novas gerações*. Trad. Leo Vinicius. São Paulo: Veneta, 2016, p. 162.

⁴⁹² VANEIGEM, Raoul. *A arte de viver para as novas gerações*. Trad. Leo Vinicius. São Paulo: Veneta, 2016, p. 242.

peças passam a organizar sua própria passividade. O espetáculo fragmentário acelera a ditadura do consumo cuja submissão obrigatória dos agentes passivos é festejada de acordo com o lugar ocupado na hierarquia do espetáculo. Vaneigem ainda esclarece que “Consumir é ser consumido pela inautenticidade, alimentando a aparência em favor do espetáculo e às custas da verdadeira vida. O consumidor morre onde se agarra porque se agarra a coisas mortas: a mercadorias, a papéis.”⁴⁹³

Se o espetáculo é a ordem social organizada pela aparência, como romper com as imagens e realizar a *praxis* revolucionária contra a objetivação espetacular? Como a filosofia pode se tornar *ação* nesse cenário no qual as forças espetaculares se realocam e capturam a vida? Para delinear respostas – sempre precárias – a essas questões é preciso, em primeiro lugar, compreender a filosofia a partir de uma deslocalização epistêmica. Para tanto, antes é necessário compreender a herança esquizofrênica que a doutrina teológica da *oikonomia* deixou à cultura ocidental. Dessa forma, no próximo capítulo será demonstrado como operam os dispositivos político-jurídicos da alienação para que, em sequência, se possa compreender como a crítica situacionista do espetáculo é filosofia radical e como esta perspectiva alberga potencialidades antagonistas em face do espetáculo.

⁴⁹³ VANEIGEM, Raoul. *A arte de viver para as novas gerações*. Trad. Leo Vinicius. São Paulo: Veneta, 2016, p. 197.

III. DA METAFÍSICA AO DIREITO NA SOCIEDADE DO ESPETÁCULO

3.1. O espetáculo como religião: a profanação contra a metafísica da aparência

No prólogo da terceira edição francesa de *A sociedade do espetáculo* (1992), Debord afirma que a teoria crítica sobre a sociedade do consumo desenvolvida por ele e pelos situacionistas se manteria atual enquanto “não forem destruídas as condições gerais do longo período histórico que ela foi a primeira a definir com precisão.”⁴⁹⁴ Para se compreender tal afirmação, deve-se, em primeiro lugar, observar como as condições de consumo no século XXI se aprofundaram e o culto ao capitalismo corresponde à metafísica e à ética da contemporaneidade. Um mundo espetacular classifica as pessoas de acordo com sua geração e com seu *poder de consumo*: existem as *baby boomers*, as *gen-xers*, as *millenials*, as *midults*,⁴⁹⁵ entre outras repugnantes classificações que inserem as pessoas em determinada escala na ordem espetacular de acordo com o perfil de consumo que desenvolvem durante a vida. Em segundo lugar, é preciso compreender que o fluxo espetacular da governança econômica não está dissociado de dispositivos políticos alienantes, ou seja, de um poder hierárquico que, sob o signo da fragmentariedade, encarna as metanarrativas necessárias à sua manutenção. Trata-se, conforme expressão cunhada por Matos, da *metafísica da aparência*, ou seja, “da máxima separação entre a comunidade governada e o poder governante.”⁴⁹⁶

A força do espetáculo mantém a *coerência do separado* e a *organização da aparência* fundindo-se na realidade econômico-política do mundo inteiro. Sob tal perspectiva, a transformação de toda a vida social em uma fantasmagoria espetacular é o

⁴⁹⁴ DEBORD, Guy. Advertência da edição francesa de 1992. In. DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, p. 9.

⁴⁹⁵ As pessoas classificadas como *baby boomers* são aquelas que nasceram após a Segunda Guerra Mundial (1946 – 1964) cujos hábitos de consumo são considerados mais conservadores. Já as *gen-xers* são aquelas pessoas nascidas na geração posterior (1965 – 1980) e que possuem uma “mentalidade de consumidor” (*consumer mentality*) consolidada, assim como as pessoas classificadas como *millenials* (1981 – 2000). Cf. *Generational differences chart*. Disponível em <<http://www.wmfc.org/uploads/GenerationalDifferencesChart.pdf>>. As *midults* são especificamente mulheres entre 35 e 55 anos de idade, consideradas atualmente as consumidoras com maior poder de consumo. Segundo Payne, uma *consumer mentality* é essencial para que se desenvolva a competição entre pessoas e, além disso, para que se desenvolva uma soberania do consumidor (*consumer sovereignty*), característica necessária aos governos neoliberais. Sobre a relação entre o neoliberalismo e a mentalidade do consumidor. Cf. PAYNE, Christopher. *The consumer, credit and neoliberalism: governing the modern economy*. Abingdon: Routledge, 2012.

⁴⁹⁶ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Representação contra democracia radical: elementos para uma leitura (a)teológica do poder político na contemporaneidade*. (2018). Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Letras, Departamento de Filosofia, Universidade de Coimbra, Coimbra, p. 87.

diagnóstico implacável de Guy Debord. O fetichismo da mercadoria alcançou um estágio tão avançado na economia espetacular mercantil que, conforme explica Giorgio Agamben, converteu-se “na expropriação e na alienação da própria sociabilidade humana.”⁴⁹⁷ Dessa forma, a ordem espetacular é a pura forma da separação na qual as imagens constituem um mundo em si mesmas e o ser humano é alienado de suas potências. Agamben ainda reforça a tese debordiana, constatando que a interpenetração entre Estado e economia garante a absoluta soberania da economia mercantil sobre a vida social e, dessa forma,

Depois de ter falsificado a totalidade da produção, ela pode agora manipular a percepção colectiva e apoderar-se da memória e da comunicação social, para transformá-las numa única mercadoria espectacular, em que tudo pode ser posto em questão, excepto o próprio espetáculo, que, em si, nada mais diz do que isto: ‘o que aparece é bom, o que é bom aparece’.⁴⁹⁸

A atual forma histórica da economia, o capitalismo, apropriou-se das relações humanas e o triunfo da mercadoria sobre a vida completou seu ciclo de colonização. Dessa forma, se na fase inicial da modernidade o capitalismo se caracterizava pela substituição do valor de uso pelo valor de troca, mas mantendo-os interdependentes, no estágio espetacular a mercadoria se desenvolve por meio da autonomização do valor de troca.⁴⁹⁹ O poder econômico se exhibe constantemente sob a forma da mercadoria e a independência da mercadoria é o fundamento sobre o qual “a economia transforma o mundo, mas o transforma apenas em mundo da economia.”⁵⁰⁰ A abundância da relação mercantil na

⁴⁹⁷ AGAMBEN, Giorgio. Shekhina. In. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993, p. 61.

⁴⁹⁸ AGAMBEN, Giorgio. Shekhina. In. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993, p. 62.

⁴⁹⁹ Segundo Debord, “O âmbito mercantil constituiu, no interior de uma economia natural um excedente em relação à sobrevivência. A produção de mercadorias, que implica a troca de produtos diferentes entre produtores independentes, permaneceu por muito tempo artesanal, contida numa atividade econômica marginal, na qual sua verdade quantitativa ainda está dissimulada. Entretanto, nas situações em que encontrou as condições sociais do grande comércio e da acumulação de capitais, ela assumiu o domínio total da economia [...] que transfigurou o trabalho humano em trabalho-mercadoria, em *assalariado*, resultou cumulativamente em uma abundância na qual a questão primeira da sobrevivência está sem dúvida resolvida, mas resolvida de um modo que faz com que ela sempre torne a aparecer; ela se apresenta de novo num grau superior. O crescimento econômico libera as sociedades da pressão natural, que exigia sua luta imediata pela sobrevivência; mas, agora, é do libertador que elas não conseguem se libertar. A *independência* da mercadoria estendeu-se ao conjunto da economia, sobre a qual ela impera. [...] A pseudonatureza na qual o trabalho humano se alienou exige prosseguir seu *serviço* infinitamente. Como esse serviço só é julgado e absolvido por ele mesmo, ele submete, como seus servidores, a totalidade dos esforços e dos projetos socialmente lícitos. A abundância das mercadorias, isto é, da relação mercantil, já não pode ser senão a *sobrevivência ampliada*.” (DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, § 40, pp. 29 – 30 [grifos do autor]).

⁵⁰⁰ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, § 40, p. 30.

sociedade do espetáculo equivale à *mercadorização* do mundo e à *humanização* da mercadoria. Daí que na economia espetacular mercantil o valor de troca passe a ser *condottiere* do valor de uso⁵⁰¹ que, antes implícito, agora se autoproclama explicitamente como realidade, “justamente porque a realidade efetiva desse valor de uso está corroída pela economia mercantil superdesenvolvida; uma pseudojustificativa torna-se necessária para a falsa vida.”⁵⁰² A dominação autônoma do valor de troca sobre o valor de uso no contexto da sociedade do espetáculo somada à abstração do trabalho e da atividade criativa humana, bem como à abstração geral da produção, são as condições concretas do espetáculo e seu modo de ser que, na linguagem comum da separação, conecta os espectadores por meio de “uma ligação irreversível com o próprio centro que os mantém isolados.”⁵⁰³ Conforme explica Debord, a gênese do espetáculo é a perda da unidade do mundo e a generalização da totalidade dessa perda. Sob a perspectiva debordiana, Agamben ainda afirma que

*El “devenir imagen” del capital no es más que la última metamorfosis de la mercancía, en la que el valor de cambio ha eclipsado ya por completo al valor de uso y, después de haber falsificado toda la producción social, puede ya acceder a una posición de soberanía absoluta e irresponsable sobre la vida entera.*⁵⁰⁴

O espetáculo como estágio supremo da abstração retira dos espectadores o poder de determinar suas próprias condições de vida, ao passo que a contemplação passiva das imagens substitui o vivido pela mera aparência de se estar vivendo. Contudo, o empobrecimento da vida por meio da fragmentação em esferas separadas de consumo é recomposto no plano das imagens como representação e unidade no espetáculo. Dessa forma, o segredo generalizado, o falso como momento da verdade e o presente perpétuo são consequências da constante renovação tecnológica e da fusão econômico-estatal que, no espetacular integrado, estruturam-se na *síntese disjuntiva* que une porque separa, separa

⁵⁰¹ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, § 46, p. 33.

⁵⁰² DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, § 48, pp. 33 – 34.

⁵⁰³ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, § 29, p. 23.

⁵⁰⁴ AGAMBEN, Giorgio. Glosas marginales a los “Comentarios sobre la sociedad del espectáculo”. In. *Medios sin fin: notas sobre la política*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos, 2010, p. 65.

porque une. É nesse sentido que se deve compreender que “o espetáculo é herdeiro da religião”,⁵⁰⁵ conforme explica Jappe.

Aqui vale relembrar a sentença de Marx: “[...] a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica.”⁵⁰⁶ Nesse sentido, para que a crítica à sociedade do consumo efetivamente avance na compreensão do espetáculo como *síntese disjuntiva da totalidade*, é preciso analisar, ainda que brevemente, o seu fundamento metafísico. O espetáculo como religião se apresenta como compêndio enciclopédico deste mundo e sua miséria constitui a expressão das sutilezas metafísicas da mercadoria.⁵⁰⁷ Nesse contexto, também é necessário demonstrar como a crítica situacionista ao espetáculo se trata de uma crítica filosófica radical, uma vez que a recusa em bloco das condições existentes constitui o princípio epistemológico situacionista por meio da qual a crítica se desenvolve enquanto teoria revolucionária. Além disso, a análise situacionista sobre a sociedade do consumo é também um campo de ação que possibilita ao intelecto a profanação da separação. Dessa forma, a filosofia situacionista enquanto filosofia radical é uma operação *de potentia intellectus, sive de libertate*, para usar a expressão citada por Agamben em suas *Glosas marginais aos “Comentários sobre a sociedade do espetáculo”*.⁵⁰⁸ A perspectiva situacionista sobre

⁵⁰⁵ JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 19.

⁵⁰⁶ MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010, p.145.

⁵⁰⁷ Quando Marx desenvolve a crítica do caráter fetichista da mercadoria, afirma que “Uma mercadoria aparenta ser, à primeira vista, uma coisa óbvia, trivial. Sua análise resulta em que ela é uma coisa muito intrincada, plena de *sutilezas metafísicas e melindres teológicos*. Quando é valor de uso, nela não há nada de misterioso, quer eu a considere do ponto de vista de que satisfaz necessidades humanas por meio de suas propriedades, quer do ponto de vista de que ela só recebe essas propriedades como produto do trabalho humano. É evidente que o homem, por meio de sua atividade, altera as formas das matérias naturais de um modo que lhe é útil. [...] O caráter místico da mercadoria não resulta, portanto, de seu valor de uso. [...] De onde surge, portanto, o caráter enigmático do produto do trabalho, assim que ele assume a forma-mercadoria? Evidentemente, ele surge dessa própria forma. [...] O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como *uma relação social entre os objetos*, existente à margem dos produtores. [...] A impressão luminosa de uma coisa sobre o nervo óptico não se apresenta, pois, como um estímulo subjetivo do próprio nervo óptico, mas como forma objetiva de uma coisa que está fora do olho. No ato de ver, porém, a luz de uma coisa, de um objeto externo, é efetivamente lançada sobre outra coisa, o olho. Trata-se de uma relação física entre coisas físicas. Já a forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa não tem, ao contrário, absolutamente nada a ver com sua natureza física e com as relações materiais [*dinglichen*] que dela resultam. *É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas.*” (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro I: o processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011, pp. 204 – 206 [grifos nossos]). Como já demonstrado, a influência marxiana na filosofia situacionista é evidente, principalmente em Guy Debord.

⁵⁰⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Glosas marginais a los “Comentarios sobre la sociedad del espectáculo”*. In. *Medios sin fin: notas sobre la política*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos, 2010, p. 64.

alienação é filosofia radical porque se constitui “na dimensão de um discurso autoconsciente capaz de se problematizar continuamente, negando a dialética da absorção que pretende tudo conjurar e concentrar em si e por si.”⁵⁰⁹ Como discurso radical, a filosofia situacionista se articula mediante a multiplicidade das diferenças reais desarticulando oposições binárias ideais tão comuns para a filosofia “oficial”. É nesse sentido que se afirma que toda filosofia é de *SITUAÇÃO* ou não é filosofia. Para se compreender essa declaração é preciso apreender que “fazer filosofia radical é, como queriam os situacionistas, tornar as ideias novamente perigosas.”⁵¹⁰ A dimensão controversa e conflitiva da realidade que cotidianamente se impõe sob signo da (in)diferença é compreendida pelos situacionistas de maneira lúdica e experimental. A filosofia situacionista é uma filosofia para a *an-arquia* que visa dissolver o falso princípio da consistência que justifica a expansão do capital como projeto político-jurídico naturalizado quando esse projeto se trata, na verdade, da versão mais recente e pobre das velhas ontologias da ordem.

Quando Debord afirma que “o espetáculo é a reconstrução material da ilusão religiosa”,⁵¹¹ tal significa que a economia é o reino do separado e o reino do separado tem sempre sua origem na religião. Nesse sentido, a religião é a ideia de separação total que, antes, projetava o poder do ser humano no céu, e agora, como espetáculo, opera na terra como coisa consumada no interior do ser humano: “no espetáculo, tal como na religião, cada momento da vida, cada ideia e cada gesto só encontra o seu sentido fora de si mesmo.”⁵¹² A sociedade do espetáculo é o paraíso ilusório no qual o fetichismo religioso é transmutado em fetichismo da mercadoria.

Walter Benjamin, no fragmento *O capitalismo como religião*,⁵¹³ demonstra que a estrutura religiosa do capitalismo possui quatro dimensões: (1) trata-se de uma religião cultural, ou seja, não possuindo nenhuma dogmática ou teologia, as coisas somente adquirem significado e utilidade na medida em que se relacionam com o culto de maneira imediata; (2) o culto ao capitalismo é permanente, dessa forma, ao mesmo tempo em que é

⁵⁰⁹ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica* na multidão. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 25.

⁵¹⁰ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica* na multidão. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 26.

⁵¹¹ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, § 20, p. 19.

⁵¹² JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 20.

⁵¹³ BENJAMIN, Walter. O capitalismo como religião. In. *O capitalismo como religião*. Michael Löwy (Org.). Trad. Nélio Schneider e Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013, pp. 21 – 25.

culto, também é sem trégua e, nesse sentido, todos os dias são dias festivos nos quais a ostentação corresponde à *pompa sacral* que define seus adoradores; (3) o capitalismo é um culto que não objetiva a expiação, mas a culpa,⁵¹⁴ ou seja, como culto universalizante, o capitalismo leva a um estado religioso constante de desespero; (4) por fim, na religião capitalista Deus não está morto, como sentenciara Nietzsche, mas foi ocultado e incluído no destino do ser humano como apogeu de sua culpabilização.⁵¹⁵ Dessa forma, o pensamento religioso capitalista não abre espaço para o arrependimento, já que é ao mesmo tempo aquilo que redime e aquilo que culpabiliza. Observa-se que, se Benjamin tivesse sobrevivido à perseguição nazista, provavelmente concordaria com Debord e os situacionistas, uma vez que sua lucidez premonitória surpreende pela fiel constatação relativa à realidade em que se transformaria a sociedade capitalista: um culto permanente ao espetáculo, sem trégua, sem descanso e sem piedade.

A partir das reflexões benjaminianas, Agamben demonstra como o capitalismo, enquanto fenômeno não apenas econômico, mas também religioso, opera na por meio da separação, característica típica da religião. Analisando como os juristas romanos diferenciavam *sagrado* e *profano*, Agamben constata que sagradas eram as coisas, lugares, animais ou pessoas que se destinavam ao uso dos deuses e, portanto, eram separadas do uso comum das pessoas, já que eram consagradas (*sacrare*), retiradas da esfera do direito humano. Já a profanação se referia ao processo de restituição dessas coisas, lugares, animais ou pessoas ao uso humano, uma vez que desvinculadas de sua destinação divina. Dessa forma, as coisas consideradas religiosas eram o resultado de um processo que subtrai das pessoas o uso daquilo considerado sagrado e profanação é o processo inverso, mediante o qual o uso daquilo que foi separado é restituído às pessoas. Daí porque Agamben observa haver uma relação especial entre usar e profanar.⁵¹⁶ Para esclarecer tal

⁵¹⁴ Benjamin ainda esclarece que “Nesse aspecto, tal sistema religioso é decorrente de um movimento monstruoso. Uma monstruosa consciência de culpa que não sabe como expiar lança mão do culto, não para expiar essa culpa, mas para torná-la universal, para martelá-la na consciência e, por fim e acima de tudo, envolver o próprio Deus nessa culpa, para que ele se interesse pela expiação. Esta, portanto, não deve ser esperada do culto em si, nem mesmo da reforma dessa religião, que deveria poder encontrar algum ponto de apoio firme dentro dela mesma; tampouco da recusa de aderir a ela. Faz parte da essência desse movimento religioso que é o capitalismo aguentar até o fim, até a culpabilização final e total de Deus, até que seja alcançado o estado de desespero universal, no qual ainda se deposita alguma *esperança*. Nisto reside o aspecto historicamente inaudito do capitalismo: a religião não é mais reforma do ser, mas seu esfacelamento.” (BENJAMIN, Walter. O capitalismo como religião. In. *O capitalismo como religião*. Michael Löwy [Org.]. Trad. Nélio Schneider e Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 22).

⁵¹⁵ BENJAMIN, Walter. O capitalismo como religião. In. *O capitalismo como religião*. Michael Löwy (Org.). Trad. Nélio Schneider e Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013, pp. 21 – 22.

⁵¹⁶ AGAMBEN, Giorgio. Elogio da profanação. In. *Profanações*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 58.

relação, o filósofo diferencia etimologicamente os termos *religare* e *religio*, sendo o primeiro aquilo que une o divino e o humano e o segundo “aquilo que cuida para que se mantenham distintos.”⁵¹⁷ Dando sequência ao pensamento na perspectiva benjaminiana, Agamben afirma que a religião capitalista, fundada na *religio* e não no *religare*, não se limita simplesmente a operar uma cisão entre sagrado e profano ou entre divino e humano; ela vai além, amplifica e enrijece a estrutura da alienação própria da religião. Como consequência desse culto unificante ao capitalismo, toda atividade humana fica apartada do uso profanatório, ou seja, da possibilidade de restituir ao uso comum dos seres humanos o que antes era destinado ao sagrado. Segundo o autor:

Na sua forma extrema, a religião capitalista realiza a pura forma da separação, sem mais nada a separar. Uma profanação absoluta e sem resíduos coincide agora com uma consagração igualmente vazia e integral. E como, na mercadoria, a separação faz parte da própria forma objeto, que se distingue em valor de uso e valor de troca e se transforma em fetiche inapreensível, assim agora tudo o que é feito, produzido e vivido – também o corpo humano, também a sexualidade, também a linguagem – acaba sendo dividido por si mesmo e deslocado para uma esfera separada que já não define nenhuma divisão substancial e na qual todo uso se torna duravelmente impossível. Esta esfera é o consumo. Se, conforme foi sugerido, denominamos a fase extrema do capitalismo que estamos vivendo como espetáculo, na qual todas as coisas são exibidas na sua separação de si mesmas, então espetáculo e consumo são duas faces de uma única impossibilidade de usar. O que não pode ser usado acaba, como tal, entregue ao consumo ou à exibição espetacular.⁵¹⁸

A *metafísica da aparência*, característica do espetáculo, é a metafísica do capitalismo no grau máximo de acumulação das imagens desligadas de cada aspecto da vida e que, paradoxalmente, fundiram-se a ela na ordem espetacular enquanto meros objetos de contemplação. Como religião cultural, o espetáculo deve ser enfrentado como aquilo que efetivamente é, ou seja, imagem reinante da economia no qual todo uso humano foi monopolizado e mobilizado para a satisfação ilusória no consumo de mercadorias. Trata-se de um uso alienado, uma vez que “o espetáculo não é apenas o servidor do *pseudo-uso*, mas já é em si mesmo o *pseudo-uso* da vida.”⁵¹⁹ Segundo Debord, “a satisfação que a mercadoria abundante já não pode dar no uso começa a ser procurada no

⁵¹⁷ AGAMBEN, Giorgio. Elogio da profanação. In. *Profanações*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 59.

⁵¹⁸ AGAMBEN, Giorgio. Elogio da profanação. In. *Profanações*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, pp. 63 – 64.

⁵¹⁹ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, § 49, p. 34 (grifo do autor).

reconhecimento de seu valor como mercadoria: é o uso *da mercadoria* bastando a si mesmo.”⁵²⁰

Agamben destaca que a religião capitalista está voltada para o improfanável e tal significa que nas coisas que são objeto de consumo o uso é negado de modo que a sua perda é irrevogável. De modo sombrio, o filósofo constata que a absoluta impossibilidade de profanar “baseia-se no aprisionamento e na distração de uma intenção autenticamente profanatória.”⁵²¹ Etimologicamente, *profanar* remete ao verbo latino *profanare*, composto pelo prefixo *pro* (fora, longe) e pelo sufixo *fanum* (templo, santuário, lugar sagrado), nesse sentido, *profanar* significa “corromper”, “dessacralizar” ou mesmo “devolver um objeto sagrado ao uso profano”, retirando-o do templo.⁵²² Todavia, ressalta-se que a análise sobre a profanação desenvolvida por Agamben se refere às condições contemporâneas do capitalismo que, como uma religião de culto perpétuo, desenvolve-se na forma pura da separação⁵²³ e, dessa forma, “profanar significa abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular.”⁵²⁴ Sob tal perspectiva, o uso especial não se confunde com o consumo utilitarista, uma vez que a passagem do sagrado ao profano acontece por meio de um uso profano do sagrado.

Para Agamben, o uso incongruente do sagrado é o *jogo*, dimensão à qual já nos referimos na primeira parte desta Tese com base nas ideias de Huizinga, ainda que a concepção de Agamben seja bem específica. Ao modo situacionista, o filósofo vê no jogo a potencialidade de uma ética profanatória, ou seja, a profanação do improfanável é possível na medida em que realiza a ruptura com o fenômeno religioso capitalista que assola a práxis humana. Além disso, o jogo não opera no âmbito da profanação com a finalidade de restaurar algo que preexistia, mas consiste em um comportamento libertado da forma alienante e que, *gestualmente*, “expressa as formas da atividade de que se emancipou, esvaziando-as, porém, de seu sentido e da relação imposta com uma finalidade, abrindo-as

⁵²⁰ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, § 67, p. 44 (grifo do autor).

⁵²¹ AGAMBEN, Giorgio. Elogio da profanação. In. *Profanações*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 71.

⁵²² SCHÜTZ, Anton. Profanation. In. *The Agamben dictionary*. Alex Murray e Jessica Whyte (Orgs.). Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 163.

⁵²³ AGAMBEN, Giorgio. Elogio da profanação. In. *Profanações*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 66.

⁵²⁴ AGAMBEN, Giorgio. Elogio da profanação. In. *Profanações*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 59.

e dispendo-as para um novo uso.”⁵²⁵ Explorando o jogo como uma forma de profanação que desativa a lógica do capital, Agamben observa que sua natureza disruptiva tensiona a mercadoria de modo a perturbar a ordem espetacular ao desafiar a lógica do sagrado.⁵²⁶ Tal ocorre quando, por exemplo, uma criança transforma qualquer coisa em brinquedo, liberando-a da esfera do sagrado ou mesmo quando um gato brinca com um novelo de lã como se fosse um rato, não para alimentar-se, mas por pura *negligência* (um meio sem fim, portanto), demonstrando que até na natureza ocorrem profanações.⁵²⁷ Segundo Agamben, a profanação do sagrado é uma passagem da *religio* para a negligência, surgindo então uma nova dimensão de uso.

Como visto com os situacionistas, um dos traços mais marcantes do jogo é a indistinção entre atividade lúdica e atividade séria que, de maneira negligente, realiza uma situação na qual a experiência de um novo uso nega a separação ao constituir uma dimensão de totalidade não totalizante na experiência social. Daí o urbanismo unitário, o desvio e a deriva que, desativando o poder autoritário da ordem espetacular sobre a cidade e a linguagem, abrem espaços para a construção de situações. Sob tal perspectiva, pode-se afirmar que a situação construída é abertura para que a ética profanatória se realize como experiência apaixonante. Agamben, ainda sobre a construção de situações, afirma que na indistinção entre arte e vida, que os situacionistas chamam simplesmente de “situação”, coloca-se o *experimentum crucis* do pensamento deles e, principalmente, de seus gestos. Tal significa que tornar viva a situação é também tornar vivos os gestos humanos que, no jogo profanatório, desativam os resíduos do poder sagrado liberando uma potência ulterior.

Para Agamben

Gesto es el nombre de esta encrucijada de la vida y del arte, del acto e de la potencia, de lo general y lo particular, del texto y de la ejecución. Es un fragmento de arte sustraído al contexto de la biografía individual y un fragmento de arte sustraído a la neutralidad de la estética: praxis pura. Ni valor de uso ni valor de cambio, ni experiencia biográfica ni acontecimiento personal,

⁵²⁵ AGAMBEN, Giorgio. Elogio da profanação. In. *Profanações*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 66.

⁵²⁶ MURRAY, Alex. Play. In. *The Agamben dictionary*. Alex Murray e Jessica Whyte (Orgs.). Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, pp. 152 – 153.

⁵²⁷ Agamben explica que ao brincar com o novelo como se fosse um rato, o gato liberta “um comportamento da sua inscrição genética em uma esfera determinada (a atividade predatória, a caça). O comportamento liberado dessa forma reproduz e ainda expressa gestualmente as formas da atividade de que se emancipou, esvaziando-as, porém, de seu sentido e da relação imposta com uma finalidade, abrindo-a e dispendo-a para um novo uso. O jogo com o novelo representa a libertação do rato do fato de ser uma presa, e é libertação da atividade predatória do fato de estar necessariamente voltada para a captura e a morte do rato; apesar disso, ele apresenta os mesmos comportamentos que definiam a caça.” (AGAMBEN, Giorgio. Elogio da profanação. In. *Profanações*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 66).

*el gesto es el reverso de la mercancía, que deja que se precipiten en la situación los “cristales de esta sustancia social común”.*⁵²⁸

Em seu *continuum* benjaminiano, Agamben compreende que o capitalismo como religião realiza a destruição da experiência, sedimentando-a e transformando-a em mercadoria. Para Benjamin, a pobreza de experiência na modernidade equivale à nova barbárie da humanidade. Assim, não são mais necessárias grandes catástrofes naturais, guerras mundiais ou crises econômicas para que se constate que o ser humano foi expropriado da possibilidade de experimentar a vida e, nesse cenário, também despojado da possibilidade de partilhar experiências uns com os outros. Uma vez que a pobreza de experiência é o novo princípio do humanismo que celebra o cansaço, o desânimo e o sono, o fundamento da nova religião se descortina: tornar o simulacro de experiência em experiência real, libertando as pessoas de experiências na medida em que possam afirmar sua pobreza.⁵²⁹ Em *Infância e história: ensaio sobre a destruição da experiência*, Agamben conclui, a partir do recorte benjaminiano, que na vida cotidiana da contemporaneidade foi aprofundada a incapacidade de experiência, uma vez que ela se realiza *fora* das pessoas.⁵³⁰ O inexperienciável se tornou a única experiência possível. Para Agamben, a impossibilidade de usar e a pobreza de experiência encontram concretude nos museus, ao passo que a museificação do mundo é um fato: “[...] tudo hoje pode tornar-se Museu, na medida em que esse termo indica simplesmente a exposição de uma

⁵²⁸ AGAMBEN, Giorgio. Glosas marginales a los “Comentarios sobre la sociedad del espectáculo”. In. *Medios sin fin: notas sobre la política*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos, 2010, p. 68 (grifo do autor).

⁵²⁹ Segundo Benjamin, “Pobreza de experiência: a expressão não significa que as pessoas sintam a nostalgia de uma nova experiência. Não, o que elas anseiam é libertar-se das experiências, anseiam por um mundo em que possam afirmar de forma tão pura e clara a sua pobreza, a exterior e também a interior, que daí nasça alguma coisa que se veja. E também não são sempre ignorantes ou inexperientes. Muitas vezes é o contrário que se verifica: tiveram de ‘engolir’ tudo isso, a ‘cultura’ e o ‘Homem’, e ficaram saturadas e cansadas. Ninguém se sentirá mais atingido pelas palavras de Scheerbart: ‘Vocês estão todos tão cansados – e afinal por quê? Porque não foram capazes de concentrar todas as vossas ideias num plano muito simples e muito grandioso.’ Ao cansaço segue-se o sono, e por isso não é raro vermos como o sonho compensa da tristeza e do desânimo dos dias, para mostrar essa existência muito simples e muito grandiosa para a qual no estado de vigília nos faltaram as forças. [...] E diante dos olhos das pessoas cansadas das infinitas complicações da vida quotidiana, e para as quais a finalidade da vida se descortina apenas como ponto de fuga longínquo numa infundável perspectiva de meios, apresenta-se como redentora uma existência a cada momento autossuficiente da forma mais simples e mais confortável, um modo de vida em que um automóvel não pesa mais que um chapéu de palha e o fruto na árvore arredonda tão depressa quando um balão inflável.” (BENJAMIN, Walter. *Experiência e pobreza*. In. *Walter Benjamin: o anjo da história*. João Barrento [Org.]. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, pp. 89 – 90).

⁵³⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: ensaio sobre a destruição da experiência*. In. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005, p. 23.

impossibilidade de usar, de habitar, de fazer experiência.”⁵³¹ Museu, portanto, não designa estritamente um lugar, mas se trata da dimensão separada da vida humana.

A problemática da pobreza de experiência também foi tratada pelas vanguardas artísticas e, como demonstrado, pelos internacionalistas e pelos situacionistas. Além disso, os situacionistas também criticavam a transformação das cidades em museus a céu aberto, daí a necessidade da criação comum de ambientes lúdicos. A construção de situações, nesse sentido, visa justamente compreender a vida cotidiana como jogo. A relação entre profanação e situação se mostra intrínseca na medida em que nela se encontra uma constatação comum: a alienação operada pela economia capitalista é a forma pura da separação generalizada, a qual precisa ser desativada.

Agamben ainda faz a distinção entre secularização (*saecularisatio*) e profanação. Enquanto a profanação neutraliza o que profana, restituindo ao uso comum o que antes estava separado, a secularização desloca o *locus* da separação mantendo inalteradas as estruturas alientantes, nesse sentido, na secularização, a teologia continua presente como estrutura de alienação.⁵³² Daí que Agamben afirma que “a secularização atua no sistema

⁵³¹ AGAMBEN, Giorgio. Elogio da profanação. In. *Profanações*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 65.

⁵³² Agamben é esclarecedor nesse sentido: “Faz-se urgente um esclarecimento preliminar sobre o significado e as implicações do termo ‘secularização’. É fato bem conhecido que esse conceito desempenhou uma função estratégica na cultura moderna – que seja, nesse sentido, um conceito de ‘política das ideias’, isto é, algo que ‘no reino das ideias sempre encontrou um adversário contra o qual lutar pelo domínio’. E isso vale tanto para a secularização em sentido estritamente jurídico – que, retomando o termo (*saecularisatio*) que designava a volta de um religioso ao mundo, torna-se na Europa, no século XIX, a palavra de ordem no conflito entre o Estado e a Igreja sobre a expropriação dos bens eclesiásticos – quanto para seu uso metafórico na história das ideias. Quando Max Weber formula sua famosa tese sobre a secularização da ascese puritana na ética capitalista do trabalho, a aparente neutralidade do diagnóstico não consegue esconder sua funcionalidade na batalha pelo extravio do mundo que Weber combate contra os fanáticos e os falsos profetas. Considerações similares podem ser feitas a respeito de Troeltsch. Qual é, nesse contexto, o sentido da tese de Carl Schmitt? A estratégia de Schmitt é, em certo sentido, inversa à de Weber. Enquanto, para este, a secularização era um aspecto do processo de crescente desencantamento e desteologização do mundo moderno, para Schmitt, ela mostra, ao contrário, que a teologia continua presente e atuante no moderno de maneira eminente. Isso não implica necessariamente uma identidade de substância entre a teologia e o moderno, nem uma perfeita identidade de significado entre os conceitos teológicos e os conceitos políticos; trata-se, antes de mais nada, de uma relação estratégica particular, que marca os conceitos políticos, remetendo-os à sua origem teológica. A secularização não é, pois, um conceito, mas uma *assinatura* no sentido dado por Foucault e Melandri, ou seja, algo que, em um signo ou conceito, marca-os e excede-os para remetê-los a determinada interpretação ou determinado âmbito, sem sair, porém, do semiótico, para constituir um novo significado ou um novo conceito. As assinaturas transferem e deslocam os conceitos e os signos de uma esfera para outra (nesse caso, do sagrado para o profano, e vice-versa), sem redefini-los semanticamente. Muitos conceitos aparentes da tradição filosófica são, nesse sentido, assinaturas que, assim como os ‘índices secretos’ de que fala Benjamin, cumprem determinada e vital função estratégica, orientando por um longo tempo a interpretação dos signos em certa direção. Enquanto estabelecem relação entre tempos e âmbitos diversos, as assinaturas agem, por assim dizer, como elementos históricos em estado puro. A arqueologia de Foucault e a genealogia de Nietzsche (e, em sentido diverso, a desconstrução de Derrida e a teoria das imagens dialéticas em Benjamin) são ciências das assinaturas que caminham paralelamente à história das ideias e dos conceitos e com estas não devem ser confundidas. Caso não se tenha a capacidade de perceber as assinaturas e de seguir as

conceitual do moderno como uma assinatura que o remente à teologia.”⁵³³ Para o filósofo, ambas operações são políticas, todavia, a secularização se relaciona com o poder na medida em que cuida para que seu exercício seja mantido como estrutura sagrada, já a profanação desativa os dispositivos do poder.⁵³⁴ Nesse sentido, faz-se necessário compreender como o poder espetacular atua na sociedade do consumo e como se apresenta enquanto dispositivos político-jurídicos da alienação. A compreensão dessa relação é importante para que se identifique os dispositivos separadores que o espetáculo sacraliza e que continuamente são garantidos pelo pensamento constituído, assim como para que sejam apresentados potentes mecanismos de profanação desenvolvidos pela filosofia radical. Dessa forma, a partir da “constatação básica segundo qual é impossível separar opressão, capitalismo e Estado de Direito,”⁵³⁵ conforme afirma Matos, é necessário desvelar ao menos três dos principais dispositivos do poder que asseguram a separação generalizada: a soberania, a propriedade e a democracia representativa. Esse é o objetivo específico da próxima seção.

3.2. Paradigma oikonômico-gerencial do Estado: o espetáculo do dispositivo⁵³⁶

3.2.1. O Estado de Direito Espetacular

Pensar o contexto atual da sociedade do espetáculo conjuntamente com as circunstâncias e os fatos que a circundam e que estão interrelacionados implica pensar a estrutura político-jurídica do Estado de Direito. Se, como visto, o conceito-chave da ordem espetacular é o de alienação, pelo qual o ser humano passa a ser considerado espectador-consumidor ao mesmo tempo em que é mercadoria, o poder político-jurídico do Estado também se torna um dos alicerces de que o espetáculo necessita. Portanto, a crítica total

mudanças e os deslocamentos que elas efetuam na tradição das ideias, a simples história dos conceitos pode, às vezes, resultar totalmente insuficiente.” (AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer*, II, 2. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, pp. 10 – 11 [grifos do autor]).

⁵³³ AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer*, II, 2. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 11.

⁵³⁴ AGAMBEN, Giorgio. Elogio da profanação. In. *Profanações*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 61.

⁵³⁵ MATOS, Andityas. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica na multidão*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 34.

⁵³⁶ Parte do conteúdo desta seção foi discutido em 2017 no *II Congresso Latinoamericano de Teoría Social e Teoría Política* (Argentina, Buenos Aires), especificamente na Mesa 47 – *Variedades conceptuales del poder*. Agradeço, portanto, aos membros da mesa pela intensa troca de ideias e pelas críticas que me instigaram a aprofundar no tema que ainda era embrionário.

das bases da economia capitalista tem que analisar os dispositivos político-jurídicos da alienação, uma vez que os fundamentos estatais também são fundamentos que garantem a ordem do capital, seus pressupostos de valorização no quadro da concorrência assim como um aparelho repressivo caso o material humano se insubordine.⁵³⁷ A força do espetáculo aliada às categorias político-jurídicas tradicionais transforma toda a normatividade humana em uma forma-mercadoria que aparece no contexto atual enquanto administração e gestão de agrupamentos humanos em favor de determinações econômicas elitistas.

Para Debord, a atual estrutura estatal que se autodenomina “democrática” se desenvolve na medida em que afasta as pessoas da experiência do poder ao legitimar os interesses das classes econômicas dominantes e a “liberdade ditatorial do Mercado, temperada pelo reconhecimento dos Direitos do homem espectador.”⁵³⁸ Ainda segundo o filósofo, as raízes do espetáculo estão cravadas no terreno da economia que, tornando-se abundante, submete toda a vida social à gestão totalitária do mercado espetacular.⁵³⁹ O poder político-jurídico, dessa forma, estrutura-se enquanto poder hierárquico e atua como soma das coações na sociedade do espetáculo que constantemente recorre a métodos de guerra e de genocídio contra todas e todos que questionam sua legitimidade. Nesse sentido, conforme constata Vaneigem, “a perspectiva do poder só tem um horizonte: a morte.”⁵⁴⁰

O poder na escala hierárquica se torna democrático na medida em que os imperativos do consumo são os principais valores representativos tangíveis. Tal significa que a licença para aquisição do poder é o poder aquisitivo.⁵⁴¹ Daí que a qualificação das diferenças sociais seja feita segundo as possibilidades de consumo, ou seja, de consumir e de fazer consumir.⁵⁴² Dessa forma, na sociedade do espetáculo a humanidade é nivelada a partir da aptidão para consumir de acordo com as leis da economia, que utilizam os dispositivos estatais como mecanismos para a garantia da manutenção da organização social da aparência. Submetido à lógica do espetáculo, o “Estado Democrático de Direito”

⁵³⁷ GRUPO KRISIS. *Manifesto contra o trabalho*. Trad. José Paulo Vaz. Lisboa: Antígona, 2003, p. 65.

⁵³⁸ DEBORD, Guy. Advertência da edição francesa de 1992. In. DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, p. 11.

⁵³⁹ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, § 58, p. 39.

⁵⁴⁰ VANEIGEM, Raoul. *A arte de viver para as novas gerações*. Trad. Leo Vinicius. São Paulo: Veneta, 2016, p. 66.

⁵⁴¹ VANEIGEM, Raoul. *A arte de viver para as novas gerações*. Trad. Leo Vinicius. São Paulo: Veneta, 2016, p. 94.

⁵⁴² VANEIGEM, Raoul. *A arte de viver para as novas gerações*. Trad. Leo Vinicius. São Paulo: Veneta, 2016, p. 96.

assegura a existência de uma ordem jurídico-política que alicerça o funcionamento do poder hierarquizado do consumo.

Quando se constata que o direito é um privilégio de poucos ao invés de ser uma garantia de oportunidades para todos, observa-se que o aparato jurídico estatal se constitui como expressão interna do acordo entre capitalistas e não como um mecanismo externo que regula o funcionamento do capital.⁵⁴³ A *lex mercatoria* se fundiu às estruturas político-jurídicas estatais e, dessa forma, os processos normativos institucionalizaram o aparato espetacular necessário para que a lógica da mercadoria reine de maneira imperativa. Quando do seu surgimento na Europa Medieval, a *lex mercatoria* (lei dos mercadores) designava o conjunto de normas que caracterizavam a regulamentação do comércio transnacional fiel aos usos e costumes mercantis. Tratava-se, também, de um conjunto de procedimentos que possibilitavam a solução de conflitos entre as partes sem que precisassem recorrer às legislações ou tribunais nacionais. Como modelo alternativo de organização social no qual os comerciantes (conhecidos na Inglaterra como *piepowders*) constituíam regras e procedimentos voltados à solução de conflitos mercantis, a aplicação da *lex mercatoria* acabou sendo incorporada pelas legislações estatais a partir do século XVII. Nesse sentido, no atual direito internacional, a *lex mercatoria* foi readaptada à nova realidade sócio-econômica global dependente da relação entre a força normativa do Estado e a contínua flexibilização do mercado que, *ad latere*, estabelece regras para o comércio internacional.⁵⁴⁴ Se originalmente a *lex mercatoria* designava estruturas jurídicas que regulavam o comércio entre mercadores medievais europeus alheio aos comandos dos poderes reais, feudais ou eclesiásticos, uma vez que surge enquanto base jurídica internacional para o comércio, hoje há um amplo contexto jurídico no qual os mecanismos de regulação econômica são utilizados como parâmetro de reprodução neoliberal das populações. A legitimação política do *stylus mercatorum* determina a forma de vida espetacular que segue o trato dos negócios.

Observa-se, portanto, que a intervenção política e jurídica do Estado é necessária para proteger e expandir a ordem espetacular do consumo alienado e, sob tal perspectiva, a compatibilidade entre o controle estatal e a economia mercantil fica clara quando se percebe que ambos se assemelham estruturalmente. Em *Multidão: guerra e democracia na*

⁵⁴³ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Trad. Clóvis Marques. Rev. técnica Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 222.

⁵⁴⁴ Cf. STOECKER, Christoph W. O. The “Lex mercatoria”: to what extent does it exist?. In. *Journal of International Arbitration*, v. 7, Issue 1, 1990, pp. 101 – 125.

era do império, Hardt & Negri analisam a relação entre capital e Estado demonstrando que a harmonia entre controle político-jurídico e mercado econômico se assenta na constante interação entre essas forças que, indissociáveis, criam e gerem estruturas nas quais a economia mercantil se estabelece solidamente nas instituições públicas.⁵⁴⁵ Ainda afirmam que

O sonho de auto-regulação do capital é na realidade muito limitado. É verdade que em certa medida a nova *lex mercatoria* global tem-se mostrado capaz de avançar no período de interregno porque a ascendência dos Estados-nação sobre os poderes de regulação econômica cedeu, e as corporações em certa medida são capazes de se virar sozinhas. Mas não devemos esquecer que a autoridade privada que se manifesta nesse terreno dos contratos de negócios só pode existir com o apoio de autoridades políticas. Por trás de toda utopia de autogoverno capitalista existe o forte apoio de uma autoridade política. Para que um tal sistema funcione, por exemplo, os diferentes mercados nacionais devem ser estáveis e configurados de maneira semelhante uns aos outros. Mais importante ainda, os direitos do capital, como os direitos de defender a propriedade e controlar a mão-de-obra, devem ser assegurados de maneira semelhante nos diferentes mercados nacionais, para permitir que as atividades produtivas interajam em condições de circulação permanente e mínima fricção. Além disso, como o direito privado sempre depende do direito público para garantir as obrigações e sanções, a *lex mercatoria* revela-se absolutamente insuficiente quando a regulação das interações de negócios exige sanção legal. Por trás dos contratos internacionais de negócios estão os Estados-nação, permanentemente configurando a ameaça de sanções.⁵⁴⁶

A simbiose entre Estado e espetáculo, que compartilhando vantagens se caracterizam como um só organismo, aparece no fluxo incontrolável da economia. A mercadorização de todas as relações sociais e do próprio ser humano corresponde ao resultado da interação sem obstáculos entre o regime político-jurídico “democrático” e a ordem espetacular. É nesse sentido que, para Matos, a desregulamentação do econômico é uma falácia, uma vez que a ordem que o sustenta legitima práticas necessárias ao capital, nas quais a ação econômica capitalista se vale de um instrumental político-jurídico que amplifica e garante o espetáculo. Segundo o autor

Todo regime econômico capitalista precisa se apresentar enquanto uma ordem. Ele necessita da força estatal para se impor e se manter. A autoridade econômica capitalista só pode existir mediante o apoio ativo de autoridades políticas, seja para que os sistemas econômicos nacionais estejam configurados e funcionem de modo semelhante, seja para reafirmar e legitimar os direitos do capital (propriedade, controle de mercado e mão-de-obra, “livre concorrência” etc.),

⁵⁴⁵ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Trad. Clóvis Marques. Rev. técnica Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 220.

⁵⁴⁶ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Trad. Clóvis Marques. Rev. técnica Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro: Record, 2005, pp. 222 – 223.

seja, finalmente, para garantir a aplicação eficiente e centralizada de sanções legais nacionais e internacionais.⁵⁴⁷

A partir dessas premissas deve-se compreender que o triunfo do espetáculo sobre todas as relações recai também, e principalmente, sobre a esfera político-jurídica, uma vez que é essencial para a manutenção da ordem espetacular. Para que se apreenda o poder como alienação a partir da noção de *sociedade do espetáculo* é necessário que se compreenda que: (1) o espetáculo é o momento em que a alienação ocupou totalmente a vida social; (2) os dispositivos político-jurídicos da alienação também se estruturam como *síntese disjuntiva*: unificam porque separam, separam porque unificam e (3) o poder como alienação não é um estágio *espetacular* do desenvolvimento capitalista; trata-se, na verdade, da separação mais antiga, que criou as restantes, as do poder institucionalizado, fundado em noções como soberania, democracia representativa e propriedade. Daí porque o espetáculo “é o autorretrato do poder na época da sua gestão totalitária das condições de existência”.⁵⁴⁸ Nesse sentido, o espetáculo não é resultado do desenvolvimento das técnicas político-jurídicas, mas *escolhe* seu próprio conteúdo técnico e os dispositivos estatais servem de instrumentação para seus fins. Para Debord, a separação generalizada operada pelo espetáculo é inseparável do Estado, ou seja, “da forma geral da cisão na sociedade, produto da divisão do trabalho social e órgão da dominação de classe.”⁵⁴⁹ Por meio da estrutura estatal, a economia espetacular mercantil prossegue na administração da sociedade do consumo. Anselm Jappe explica que

A partir da dissolução das comunidades primitivas, todas as sociedades conheceram, no interior de si mesmas, um poder institucionalizado, uma instância separada, e todos esses poderes tinham algo de espetacular. No entanto, só no período moderno é que o Poder conseguiu acumular meios suficientes não só para estabelecer um domínio completo sobre todos os aspectos da vida, mas também para poder, activamente, modelar a sociedade segundo as suas próprias exigências.⁵⁵⁰

Dessa forma, o Estado de Direito Espetacular não se refere somente às sociedades ocidentais capitalistas, já que “todos os sistemas sócio-políticos do mundo participam do

⁵⁴⁷ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. A multidão contra o estado: rumo a uma comunidade inapropriável. In: *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, n. 108, 2014, pp. 157 – 158.

⁵⁴⁸ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, § 24, p. 20.

⁵⁴⁹ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, § 24, p. 21.

⁵⁵⁰ JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 20.

reino da mercadoria e do espetáculo.”⁵⁵¹ Daí surge o espetacular integrado a partir da divisão mundial das tarefas espetaculares. Para Debord, o espetáculo é a especialização do poder como alienação. Não se trata de um “poder sobre” ou de um “poder para”, não se trata de uma “capacidade” ou “mandato”: trata-se da institucionalização da alienação no *nómos* estatista que produz, reproduz e assegura a dinâmica capitalista da dominação. Os dispositivos estatais possibilitam o reinado autocrático da economia espetacular: se o espetáculo é em si alienação, se a produção econômica se fundamenta na alienação, se as imagens são seu principal produto, o domínio da economia é o desenvolvimento extremo da abstração espetacular e o Estado assume seu papel econômico na gestão da sociedade do consumo.

O espetáculo constitui a essencial contemplação sagrada da ordem mítica em que todo o poder se envolve desde a origem. Tal significa dizer que o espetáculo é a realização do poder separado e desativado de qualquer potencialidade revolucionária das práticas sociais. Os seres vivos na sociedade do consumo permanecem atomizados na medida em que são destituídos de seu poder prático de romper com o espetáculo e unidos pelo poder alienado na ordem espetacular da aparência. O espetáculo como expansão da economia encontra fundamento para o prolongamento do consumo no Estado e os dispositivos político-jurídicos assumem integralmente o papel de legitimadores da ordem espetacular. Debord explica a relação entre poder e espetáculo da seguinte forma:

[...] o espetáculo moderno expressa o que a sociedade *pode fazer*, mas nessa expressão o *permitido* opõe-se de todo ao *possível*. O espetáculo é a conservação da inconsciência na mudança das condições de existência. Ele é seu próprio produto, e foi ele quem determinou as regras: é um pseudossagrado. Mostra o que ele é: o poder separado desenvolvendo-se em si mesmo, no crescimento da produtividade por meio do refinamento incessante da divisão do trabalho em gestos parcelares, dominados pelo movimento independente das máquinas; e trabalhando para um mercado cada vez mais ampliado. Toda comunidade e todo senso crítico dissolveram-se ao longo desse movimento, no qual as forças que conseguiram crescer ao se separar ainda não se *encontraram*.⁵⁵²

Sintetizando as concepções debordianas, Agamben entende que o estágio extremo da forma Estado é o *Estado espetacular*.⁵⁵³ Para o filósofo, a fusão entre Estado e

⁵⁵¹ JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008, p. 20.

⁵⁵² DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §25, pp. 21 – 22.

⁵⁵³ AGAMBEN, Giorgio. Notas sobre la política. In. *Medios sin fin: notas sobre la política*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos, 2001, p. 93.

economia mercantil é o que possibilita a soberania absoluta da imagem sobre toda a vida social.⁵⁵⁴ Dessa forma, antes de passar especificamente à análise dos dispositivos político-jurídicos da alienação – soberania, democracia representativa e propriedade –, é necessário explicar brevemente o que é um *dispositivo*.

3.2.2. O que é um dispositivo?



⁵⁵⁴ AGAMBEN, Giorgio. Shekhina. In. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993, p. 62.

Agamben concebe a noção de dispositivo a partir do pensamento foucaultiano. Segundo Foucault, o termo dispositivo não designa uma técnica, um discurso ou quaisquer elementos homogêneos; ao contrário, refere-se a um conjunto heterogêneo que inclui “discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas.”⁵⁵⁵ Nessa perspectiva, um dispositivo pode ser linguístico ou não, discursivo ou não, uma vez que se trata de uma rede que se estabelece entre elementos heterogêneos que possuem funções diferentes, mas estratégicas em determinado contexto histórico. Dessa forma, o dispositivo está inserido em um jogo de poder, interrelacionando elementos que estão inscritos em uma relação de poder. O dispositivo forma uma rede de “estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles.”⁵⁵⁶ Nesse sentido, segundo Agamben, o termo dispositivo no pensamento foucaultiano não se refere somente a uma ou outra tecnologia de poder, mas se trata de um termo geral que Foucault utiliza para investigar como os mecanismos e jogos de poder se desenvolvem.⁵⁵⁷

Investigando a origem do termo dispositivo, Agamben vai além de Foucault e demonstra que suas raízes se encontram no terreno da teologia cristã que, adaptando o termo grego *oikonomia* (economia) para explicar a teoria da Trindade, passa a utilizá-lo como um dispositivo para designar o dogma trinitário e a ideia de um governo divino providencial do mundo, procurando defender o suposto monoteísmo cristão das acusações de politeísmo. Originalmente, a noção grega de *oikonomia* se refere à administração do *oikos*, ou seja, da casa, não se tratando de um paradigma epistêmico, mas de uma práxis autoritária que faz frente a um problema específico. Agamben busca esse conceito em Aristóteles, procurando consolidá-lo na distinção entre um arcabouço epistêmico e uma prática da administração doméstica. Em *O reino e a glória*, Agamben afirma que

⁵⁵⁵ FOUCAULT, Michel. Sobre a história da sexualidade. In. *Microfísica do poder*. Roberto Machado (Org.). Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 244.

⁵⁵⁶ FOUCAULT, Michel. Sobre a história da sexualidade. In. *Microfísica do poder*. Roberto Machado (Org.). Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 246.

⁵⁵⁷ Ainda segundo Agamben, “os dispositivos são precisamente o que na estratégia foucaultiana toma o lugar dos universais: não simplesmente esta ou aquela medida de segurança, esta ou aquela tecnologia do poder, e nem mesmo uma maioria obtida por abstração: antes, como dizia na entrevista de 1977, ‘a rede (*le réseau*) que se estabelece entre estes elementos’. [...] Certamente o termo [dispositivo], no uso comum como no foucaultiano, parece remeter a um conjunto de práticas e mecanismos (ao mesmo tempo linguísticos e não-linguísticos, jurídicos, técnicos e militares) que têm o objetivo de fazer frente a uma urgência e de obter um efeito mais ou menos imediato.” (AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo?. In. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009, pp. 33 – 35).

Oikonomia significa “administração da casa”. No tratado aristotélico (ou pseudoaristotélico) sobre a economia, lê-se que a *technē oikonomikē* se distingue da política, assim como a casa (*oikia*) se distingue da cidade (*polis*). A diferença é confirmada na *Política*, em que o político e o rei, que pertencem à esfera da *polis*, aparecem qualitativamente contrapostos ao *oikonomos* e ao *despotēs*, que se referem à esfera da casa e da família. Também em Xenofonte (autor em que a oposição entre casa e cidade é certamente menos pronunciada que em Aristóteles), o *ergon* da economia é a “boa administração da casa” [*eu oikein ton... oikon*]. Contudo, importa não esquecer que *oikos* não é a casa unifamiliar moderna nem simplesmente a família ampliada, mas um organismo complexo no qual se entrelaçam relações heterogêneas, que Aristóteles distingue em três grupos: relações “despóticas” senhores-escravos (que costumam incluir a direção de um estabelecimento agrícola de dimensões amplas), relações “paternas” pais-filhos e relações “gâmicas” marido-mulher. O que une essas relações “econômicas” (cuja diversidade é sublinhada por Aristóteles) é um paradigma que poderíamos definir como “gerencial”, e não epistêmico; ou seja, trata-se de uma atividade que não está vinculada a um sistema de normas nem constitui uma ciência em sentido próprio (“O termo ‘chefe de família’ [*despotēs*]”, escreve Aristóteles, “não denota uma ciência [*epistēmēn*], mas um certo modo de ser”), mas implica decisões e disposições que enfrentam problemas sempre específicos, que dizem respeito à ordem funcional (*taxis*) das diferentes partes do *oikos*.⁵⁵⁸

De acordo com a investigação de Agamben, a partir do sentido grego do termo *oikonomia*, teólogos cristãos medievais como Tertuliano, Hipólito e Irineu passaram a empregá-lo de maneira a justificar a relação entre as figuras divinas (Pai, Filho e Espírito) da Trindade. Dessa forma, ainda que a substância de Deus seja una, sua *oikonomia* (a maneira com que administra sua “casa”, o mundo que criou) é tríplice, daí surgindo a figura de Cristo, que separa Deus em ser e ação, cindindo ontologia e práxis.⁵⁵⁹ Agamben observa que à medida que o termo *oikonomia* se desenvolve na teologia cristã, especialmente com os padres latinos, passa a se confundir com a noção de providência e, nesse sentido, desloca-se para a compreensão do governo salvífico produzido pela Palavra de Deus. Conforme Agamben, há um nexos entre providência e *oikonomia*, uma vez que na teologia cristã economia e providência remetem à atividade de autorrevelação na articulação entre governo e cuidado do mundo e, dessa forma, assumindo a forma da

⁵⁵⁸ AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer*, II, 2. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 19 (grifos do autor).

⁵⁵⁹ Segundo Agamben, o argumento pode ser desenvolvido da seguinte forma: “Deus, quanto ao seu ser e à sua substância, é, certamente, uno; mas quanto à sua *oikonomia*, isto é, ao modo em que administra sua casa, a sua vida e o mundo que criou, é, ao contrário, tríplice. Como um bom pai pode confiar no filho o desenvolvimento de certas funções e de certas tarefas, sem por isso perder o seu poder e a sua unidade, assim Deus confia a Cristo a ‘economia’, a administração e o governo da história dos homens. O termo *oikonomia* foi assim se especializando para significar de modo particular a encarnação do Filho e a economia da redenção e da salvação (por isso, em algumas seitas gnósticas, Cristo acaba por ser chamado ‘o homem da economia’, *ho anthrōpos tēs oikonomias*). Os teólogos se habituaram pouco a pouco a distinguir entre um ‘discurso – ou *logos* – da teologia’ e um ‘*logos* da economia’, e a *oikonomia* torna-se assim o dispositivo mediante o qual o dogma trinitário e a ideia de um governo divino providencial do mundo foram introduzidos na fé cristã.” (AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo?. In. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009, pp. 36 – 37 [grifos do autor]).

Trindade, a *oikonomia* é ao mesmo tempo gestão e conexão da substância divina e governo das criaturas.⁵⁶⁰ É com a tradução dos padres latinos do termo grego que Agamben nota sua relação com a concepção moderna: a tradução dada pelos padres ao termo *oikonomia* é *dispositio*, expressão da qual deriva a palavra moderna dispositivo. A genealogia teológica realizada por Agamben resulta na compreensão de que a noção de dispositivo contém em si a complexidade da esfera semântica da *oikonomia* teológica e a concepção foucaultiana do termo de alguma forma carrega essa herança.⁵⁶¹ Agamben ainda conclui que

[...] a proximidade deste termo [*oikonomia*] com a *dispositio* dos teólogos e com os dispositivos de Foucault é evidente. Comum a todos esses termos é a referência a uma *oikonomia*, isto é, a um conjunto de práxis, de saberes, de medidas, de instituições cujo objetivo é gerir, governar, controlar e orientar, num sentido que se supõe útil, os gestos e os pensamentos dos homens.⁵⁶²

Abandonando a filosofia foucaultiana e se concentrando na gênese teológica do termo, Agamben propõe uma distinção entre dois grupos para se compreender a noção de dispositivo no contexto capitalista. O exercício agambeniano consiste em colocar de um lado os *seres viventes* e de outro lado os *dispositivos* sendo que, no primeiro grupo, tem-se as substâncias, a ontologia das criaturas e, no outro, tem-se os dispositivos, ou melhor, a *oikonomia* dos dispositivos que constantemente capturam os seres viventes para governá-los e para determinar como serão suas ações, suas condutas, seus discursos, etc. Daí porque afirmamos que a concepção de Agamben sobre a noção de dispositivo é ampliada em relação a de Foucault. Na filosofia agambeniana, os dispositivos não se restringem a mecanismos que de forma clara estão conectados com o poder, como as escolas, as prisões, os manicômios, as fábricas, as disciplinas etc, mas também são dispositivos todas as coisas – da caneta à agricultura, do cigarro ao telefone celular, da linguagem ao computador – que capturam os seres viventes e que não cessam de determinar todos os instantes de suas vidas.

Entre a ontologia das criaturas e a *oikonomia* dos dispositivos, Agamben ainda inclui uma terceira realidade: os sujeitos. O filósofo explica que os sujeitos não se sobrepõem às substâncias, mas são o resultado da relação entre os viventes e os

⁵⁶⁰ AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer*, II, 2. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 36.

⁵⁶¹ AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo?. In. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009, pp. 35 – 38.

⁵⁶² AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo?. In. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009, p. 39.

dispositivos. Na perspectiva agambeniana, devido ao crescimento ilimitado dos dispositivos, uma mesma substância pode ser o *locus* de diversos processos de subjetivação, criando sujeitos que são moldados pelos mecanismos da *oikonomia*. Agamben ainda constata que o processo de “hominização” do *homo sapiens* é o evento que produziu para “o vivente a cisão de si mesmo e da relação imediata com o seu ambiente”⁵⁶³ e, dessa forma, tal cisão também é reproduzida na fragmentação que a *oikonomia* constituiu em Deus ao opor ser e ação. No pensamento agambeniano, os contínuos processos de separação acompanham, desde a origem, o ser humano e a transformação de seu mundo. As afinidades entre as estruturas seccionantes que se deslocam com os seres viventes permitem pensar, a partir de uma genealogia teológica, a religião, a economia, a política etc, ou seja, as fraturas que se encontram no âmago do ser e que se reproduzem como condições nodais dos dispositivos.

Inclusive, em seu apogeu contemporâneo, o papel dos dispositivos avança para constantes processos de dessubjetivação, uma vez que não constituem sujeitos, mas põem em suspensão a própria ideia de sujeito, dessubjetivando e criando uma massa amorfa e dócil que atende a qualquer desejo do capital como se fosse intrinsecamente seu. A cada processo de subjetivação pelos dispositivos se encontra implícito um momento dessubjetivante. Sendo assim, subjetivação e dessubjetivação se tornam reciprocamente indiferentes à recomposição de um novo sujeito, a não ser de forma espectral.⁵⁶⁴ Para Agamben, as sociedades contemporâneas nada mais contêm do que uma massa de corpos inertes que são atravessados por contínuos processos de dessubjetivação, incapazes de subjetivação real.⁵⁶⁵ Daí porque o filósofo, fazendo um *détournement* de Debord, afirma que “não seria provavelmente errado definir a fase extrema do desenvolvimento capitalista que estamos vivendo como uma gigantesca acumulação e proliferação de dispositivos.”⁵⁶⁶

Na política, as clássicas identidades e sujeitos reais, v.g. burguesia e movimento operário, encontram-se eclipsados pelo triunfo da *oikonomia* que, dominando o espaço público, põe-se como prática de governo que visa à reprodução de suas próprias estruturas na máquina do poder. O embate entre direita e esquerda que tanto se reatualiza sob as

⁵⁶³ AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo?. In. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009, p. 43.

⁵⁶⁴ AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo?. In. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009, p. 47.

⁵⁶⁵ AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo?. In. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009, p. 48.

⁵⁶⁶ AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo?. In. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009, p. 42.

novas vestes do espetáculo, inclusive, apenas correspondem a dois polos dessa mesma máquina: enquanto a direita investe sem escrúpulos na dessubjetivação, a esquerda pretende recobrir o que resta do sujeito com a fantasia da democracia representativa. Tal significa que a alternância de poder entre esses espectros políticos apenas representa uma ordem recíproca de coisas que se equivalem na unidade da imagem econômica. A captura da política pela economia corresponde ao paradigma teológico que Agamben enunciara como condição da contemporaneidade e que assume sua faceta mais obscura quando a imagem metafísica do mundo se transforma em uma metafísica da imagem. O poder como alienação tem, assim, a estrutura da *síntese disjuntiva*, reflexo da imagem contraída no espelho sacral da aparência e que, portanto, é idêntico àquilo que projeta.

Avançando na genealogia histórico-filosófica do governo, ou seja, na sua *oikonomia*, Agamben investiga as raízes do poder político moderno de acordo com o paradigma oikonômico-gerencial. Os estudos de Agamben demonstram que, assim como os teólogos modernos distinguiam *trindade econômica* (ou trindade de revelação) da *trindade imanente* (ou trindade de substância)⁵⁶⁷ – a primeira se refere à revelação de Deus aos seres humanos enquanto práxis salvífica e a segunda se refere à sua ontologia –, a contraposição entre duas trindades também foi introduzida no aparato administrativo do Estado. Para compreender tal correspondência, Agamben demonstra que nos cânones teológicos do cristianismo a *oikonomia* da trindade é constitutiva de uma economia da glória que, na distinção entre Reino e Governo (que “reside na dupla articulação da ação divina em criação [*creatio*] e conservação [*conservatio*]”,⁵⁶⁸ ou seja, na cesura entre ontologia e práxis), remete à natureza das insígnias, dos ritos e das aclamações do esplendor do poder de Deus. Governo, nesse sentido, é a gestão divina do mundo e Reino remete ao advento escatológico no qual o poder de Deus não estará mais cindido e

⁵⁶⁷ Segundo Agamben, “A distinção patrística entre teologia e economia é tão resistente que a reencontramos nos teólogos modernos como oposição entre trindade imanente e trindade econômica. A primeira refere-se a Deus como Ele é em si mesmo e diz-se também, por conseguinte, “trindade de substância”; a segunda refere-se, por sua vez, a Deus em sua ação salvífica, através da qual Ele se revela aos homens (por isso também é denominada “trindade de revelação”). A articulação entre essas duas trindades, ao mesmo tempo distintas e inseparáveis, é a tarefa aporética que a *oikonomia* trinitária deixa como herança à teologia cristã, em particular à doutrina do governo providencial do mundo, que se apresenta por isso como máquina bipolar, cuja unidade sempre corre o risco de naufragar e deve ser, a cada vez, reconquistada.” (AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer*, II, 2. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 45 [grifo do autor]).

⁵⁶⁸ AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer*, II, 2. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 63 (grifos do autor).

mostrará sua potência absoluta e, por fim, a fratura entre ser e práxis será superada (o momento dessa passagem está, para a teologia cristã, no Juízo Final).⁵⁶⁹

Sob essa perspectiva, Agamben enxerga na *oikonomia* o paradigma ontológico-teológico oculto da governança moderna, uma vez que revela dois aspectos de uma mesma máquina bipolar de poder governamental. Embora unitária, tal máquina articula-se em dois planos distintos: de um lado, uma práxis gerencial que governa os seres vivos e o curso das coisas por meio dos dispositivos e, do outro, a “economia” do poder que se apresenta como Estado-providência que legisla sem fundamento em nenhuma substância, uma vez que o Pai está separado do filho, ou seja, a ação está separada do seu próprio fundamento. Conforma-se assim uma prática de governo que se baseia apenas em si mesma, revelando a fratura que ao mesmo tempo une e divide Governo e Reino. Essa fratura somente poderá ser superada pelo evento messiânico que, em termos secularizados, se identifica com a revolução. Enquanto isso, a articulação entre Reino e Governo revela um cenário no qual há um Reino que não governa e um Governo que não é reinante.

Segundo Agamben, na *sociedade do espetáculo*, conforme se pode denominar as democracias contemporâneas, o aspecto glorioso do poder espetacular é indiscernível em relação à *oikonomia* e ao governo.⁵⁷⁰ A herança teológica inserida na máquina governamental da democracia reflete o problema que os teólogos encontraram na cesura entre Deus e na criação. Em suas investigações, Agamben observa que a fratura em Deus relativa ao seu ser – que os teólogos decifraram, mas procuraram evitar – revela-se na cesura que separa ontologia e práxis, a qual corresponde à economia, ao governo divino que não encontra fundamento no ser: “esta é a esquizofrenia que a doutrina teológica da *oikonomia* deixa como herança à cultura ocidental.”⁵⁷¹ O filósofo conclui que

Por isso, não causa surpresa que o efeito colateral se apresente cada vez mais como consubstancial com todo ato de governo. Assim, o que o governo tem em vista pode ser, por sua própria natureza, alcançado apenas como efeito colateral,

⁵⁶⁹ Agamben explica que “a teologia jamais consegue levar realmente a cabo a fratura entre trindade imanente e trindade econômica, entre *theologia* e *oikonomia*. Isso se manifesta precisamente na glória, que deveria celebrar sua reconciliação. Esta é marcada por uma disimetria fundamental, pela qual não a trindade imanente, mas apenas a econômica se cumpre no fim dos tempos. Depois do Juízo Final, quando a economia da salvação será completada e ‘Deus será tudo em todos’ (1 Cor 15,28), a trindade econômica será reabsorvida na trindade imanente e ‘aquilo que restará será apenas o cântico eterno de Deus uno e trino em sua glória’.” (AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer*, II, 2. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, pp. 136 – 137 [grifos do autor]).

⁵⁷⁰ AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer*, II, 2. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 8.

⁵⁷¹ AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo?. In. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009, p. 37.

em uma zona em que geral e particular, positivo e negativo, cálculo e imprevisto tendem a sobrepor-se. Governar significa deixar que se produzam os efeitos concomitantes particulares de uma “economia” geral que seria em si mesma totalmente ineficaz, mas sem a qual nenhum governo seria possível. Não são tanto os efeitos (o Governo) que dependem do ser (do Reino), mas o ser consiste sobretudo em seus efeitos: tal é a ontologia vicarial e efetual que define os atos de governo. E quando o paradigma providencial, ao menos em seu aspecto transcendente, começa a declinar, Estado-providência e Estado-destino tendem progressivamente a identificar-se na figura do Estado de direito moderno, em que a lei regula a administração e o aparelho administrativo aplica e executa a lei. Também nesse caso, porém, o elemento decisivo continua sendo aquele a que, desde o início, estava destinada a máquina em seu conjunto: a *oikonomia*, ou seja, o governo dos homens e das coisas. A vocação econômico-governamental das democracias contemporâneas não é um acidente de percurso, mas parte integrante da herança teológica de que são depositárias.⁵⁷²

Os dispositivos político-jurídicos do poder espetacular refletem, portanto, a subtração daquilo que foi tornado sagrado e já não é mais deixado ao uso comum humano. Nesse contexto, os elementos tradicionais do Estado contemporâneo e, por conseguinte, das democracias ocidentais – tais como soberania, propriedade e democracia representativa, que entendemos serem os dispositivos político-jurídicos centrais da alienação espetacular –, estruturam-se de maneira total, hierárquica e estão calcados na separação que se infiltra em todos os aspectos da vida humana e nas dimensões político-jurídicas estatais. Dessa forma, a partir da noção de dispositivo é possível compreender como esses elementos do Estado configuram e reconfiguram as relações na comunidade humana, assim como se relacionam entre si. Compreendendo que o espetáculo se imiscui na governança estatal conformando uma realidade social alienada na qual a passividade e a contemplação da mercadoria fundada na imagem operam uma ditadura do consumo, percebe-se a dinâmica separadora que garante o poder espetacular. É nesse contexto que serão apresentados os principais dispositivos político-jurídicos da alienação na próxima seção.

3.2.3. Dispositivos político-jurídicos da alienação: soberania, propriedade e democracia representativa⁵⁷³

⁵⁷² AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer*, II, 2. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 94 (grifo do autor).

⁵⁷³ Parte do conteúdo desta seção foi discutido em 2017 no *II Seminário Internacional do grupo de pesquisa “O estado de exceção no Brasil contemporâneo” Desobediências e democracias radicais: a potência comum dos direitos que vêm* (Brasil, Belo Horizonte), no grupo de trabalho *Biopolítica e o comum I*. Uma vez mais, agradeço àqueles e àquelas com os quais debati e que me possibilitaram compreender os temas aqui tratados de forma mais ampla.

Em sua etimologia, a palavra soberano vem do latim *superanus*, composta pelo prefixo *super*, ou seja, em cima, sobre, e pelo sufixo *anus*, que remete às noções de proveniência, origem, pertença. Refere-se, portanto, a alguém que tem autoridade sobre todos.⁵⁷⁴ Na teoria política, o conceito de soberania está intimamente ligado ao exercício do poder político e às diferentes formas de organização desse poder.⁵⁷⁵ Para Hardt & Negri, ainda que a tradição descreva formas diversas de governo, entendido como exercício do poder, a essência da soberania é monárquica, uma vez que somente o “uno” pode governar.⁵⁷⁶ A soberania pressupõe um corpo político unificado na medida que os poucos (aristocracia) ou os muitos (democracia) devem estar assimilados em uma única estrutura que se articula como comando: “alguém deve governar, alguém deve decidir”.⁵⁷⁷ Por conseguinte, alguém *pode* mandar e todos subordinados ao poder *devem* obedecer.

Na perspectiva teórico-política, é com Bodin, no final do século XVI, que a soberania é analisada a partir de suas características unitária, suprema e absoluta ao ser definida como o mais alto poder de comando, não sujeito a nenhum outro, uma vez que a marca do soberano se encontra justamente na sua insubmissão aos comandos de outrem.⁵⁷⁸ Para ser suprema, a soberania deve ser unitária e, para ser unitária, a soberania deve ser indivisível e inalienável, ou seja, absoluta. É nesse sentido que, para Bodin, o soberano não está submetido a julgamento diante da lei, uma vez que o atributo supremo do poder soberano tem por função ordenar uma multiplicidade de corpos discordantes constituindo uma ordem social unitária.⁵⁷⁹ Esse discurso do comando, como bem definiu Kalyvas,⁵⁸⁰ tornou-se a característica política essencial do Estado moderno que ganhou a alcunha de “Estado soberano”. O poder para comandar não pode ser sobrepujado ou dividido, trata-se de um poder unitário e hierárquico que se relaciona verticalmente com os súditos. É a

⁵⁷⁴ VV.AA. *Diccionario etimológico de la lengua castellana*. Soberanía. Disponível em <<http://etimologias.dechile.net/?soberani.a>>. Acesso em 13 jul. 2016.

⁵⁷⁵ MATEUCCI, Nicola. Soberania. In: BOBBIO, N. et al. *Dicionário de Política*. Trad. de Carmen C. et al. 11ª ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2002, p. 1179.

⁵⁷⁶ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Trad. Clóvis Marques. Rev. técnica Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 412.

⁵⁷⁷ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Trad. Clóvis Marques. Rev. técnica Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 412.

⁵⁷⁸ BODIN, Jean. *Os seis livros da república*. Livro I. Trad. José Carlos Orsi Morel. São Paulo: Ícone, 2011, p. 195 e ss.

⁵⁷⁹ BAKER, Keith Michael. Soberania. In: *Dicionário crítico da Revolução Francesa*. François Furet e Mona Ozouf (Orgs.). Trad. Henrique Mesquita. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989, pp. 882 – 883.

⁵⁸⁰ KALYVAS, Andreas. Democracia constituinte. Trad. Florência Mendes Ferreira da Costa. In: *Lua Nova*, São Paulo, n. 89, 2013, p. 40.

partir da compreensão do soberano enquanto “comandante não comandado”⁵⁸¹ que o pensamento político ocidental desenvolveu um discurso absolutista da soberania.

Dentro da teoria moderna da soberania, Schmitt desenvolve a famosa tese na qual afirma que “soberano é quem decide sobre o estado de exceção.”⁵⁸² Segundo Schmitt, o estado de exceção (*state of emergency, Ausnahmezustand*) se refere a uma situação provisória de suspensão do direito ou, mais especificamente, da Constituição em sua inteireza ou em pontos isolados (v.g. direitos fundamentais como liberdade de expressão, direitos políticos, liberdade de ir e vir etc.) com a finalidade de superar situações de crise institucional provocadas por catástrofes naturais, guerra, terrorismo etc., que abalam a estrutura do Estado de Direito, ou seja, a normalidade jurídica. Para o filósofo alemão, nessas situações é necessário a concentração do poder político-jurídico, geralmente na figura do Poder Executivo, todavia, pode ser nas figuras do órgão jurisdicional ou do órgão legislativo, desde que o objetivo seja normalizar a situação exceptiva por meio do estado de exceção. A soberania é uma característica específica daquele que depõe e põe o direito para garantir a normalidade jurídica em momentos de crise institucional e, nesse cenário, desconhece qualquer limitação jurídica horizontal ou vertical, uma vez que subverte as prerrogativas e atribuições definidas pela Constituição (poder constituído) e desconsidera as limitações impostas ao Estado em relação à violação de direitos fundamentais dos cidadãos.⁵⁸³

Para Schmitt, o poder político soberano determina a indistinção entre criação e aplicação do direito e, em situações de emergência, exerce competências extraordinárias, ou seja, exceptivas, que se baseiam no uso discricionário do poder, na presunção absoluta de legitimidade dos atos praticados com a finalidade de restaurar a normalidade jurídica e, por fim, na exequibilidade imediata desse atos cujas metas se justificam em uma finalidade superior a se alcançar.⁵⁸⁴ A decretação de uma estado de exceção se trata, portanto, de uma decisão política tomada por um sujeito autônomo e superior em face dos mecanismos jurídicos, uma vez que a decisão do soberano não se fundamenta juridicamente. Segundo explica Schmitt, “*dada la significación autónoma que la decisión tiene, también el sujeto*

⁵⁸¹ KALYVAS, Andreas. Democracia constituinte. Trad. Florência Mendes Ferreira da Costa. In: *Lua Nova*, São Paulo, n. 89, 2013, p. 39.

⁵⁸² SCHMITT, Carl. *Teología Política*. Trad. Francisco Javier Conde e Jorge Navarro Perez. Madrid: Editorial Trotta, 2009, p. 13.

⁵⁸³ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. ΝΟΜΟΣ ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΣ?: apocalipse, exceção violência. In: *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, n. 105, 2012, p. 283.

⁵⁸⁴ SCHMITT, Carl. *Legalidade e legitimidade*. Trad. Tito Lívio Cruz Romão. Belo Horizonte: Del Rey, 2007, p. 37.

de la decisión tiene significación autónoma al margen de su contenido. En la realidad de la vida jurídica importa quién decide.”⁵⁸⁵ De acordo com a perspectiva schmittiana, a decisão soberana não possui natureza jurídica, mas política, uma vez que está fora do direito e somente assim pode ser, paradoxalmente, fundamento do direito.

Percebe-se que tanto em Bodin quanto em Schmitt a soberania é absoluta ao enfatizar o poder daquele que comanda, que decide sobre, mas não encontra fundamento jurídico para o exercício do poder. No entanto, o poder soberano só existe na medida em que há dois polos: de um lado, o soberano, ou seja, quem decide sobre a existência da vida política e jurídica de uma comunidade e não está submetido a nenhum comando e, de outro lado, os governados/comandados, que têm o dever de obediência para com o soberano. É sob tal perspectiva que para Hardt & Negri a soberania possui, em verdade, uma natureza relacional bipolar.⁵⁸⁶ Diante de tal característica, os autores entendem que as teorias que defendem o poder soberano como unitário e absoluto desenvolvem uma visão estreita do político,⁵⁸⁷ uma vez que a soberania não se trata de uma substância autônoma ou absoluta, mas consiste “numa relação entre governantes e governados, entre proteção e obediência, entre direitos e obrigações”.⁵⁸⁸ O que se deve destacar aqui é que a soberania como poder essencialmente indeterminado juridicamente, ou seja, de natureza política, conforma o poder político enquanto fundamento do direito. Todavia, ao conceber uma ordem imanente o *krátos* escapa ao *nómos*. Trata-se do paradigma do governo oikonômico, uma vez que o poder soberano, na medida em que põe a ordem, afasta-se do aparato burocrático que criou. Para Agamben, a separabilidade do poder soberano define a máquina governamental do Ocidente. Segundo o filósofo

O poder soberano articula-se constitutivamente segundo dois planos ou aspectos ou polaridades: é ao mesmo tempo *dignitas* e *administratio*, Reino e Governo. O soberano é constitutivamente *mehaignié*, no sentido em que a dignidade é medida pela possibilidade de sua inutilidade e ineficácia, em uma correlação em que o *rex inutilis* legitima a administração efetiva que sempre já está separada de si e que, no entanto, continua formalmente a lhe pertencer.⁵⁸⁹

⁵⁸⁵ SCHMITT, Carl. *Teología Política*. Trad. Francisco Javier Conde e Jorge Navarro Perez. Madrid: Editorial Trotta, 2009, p. 34.

⁵⁸⁶ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Trad. Clóvis Marques. Rev. técnica Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 416.

⁵⁸⁷ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Trad. Clóvis Marques. Rev. técnica Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 415.

⁵⁸⁸ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Trad. Clóvis Marques. Rev. técnica Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 415.

⁵⁸⁹ AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer*, II, 2. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 67 (grifos do autor).

Ainda que se verifique uma relação dual dentro do conceito de soberania, deve-se frisar, conforme notou Kalyvas, que o poder soberano se trata de um comando coercitivo, ou seja, “força repressiva, emanada de cima, hierárquica e unitária”.⁵⁹⁰ A soberania, portanto, caracteriza-se por ser uma relação de sujeição entre quem comanda e quem obedece. Apesar do paradigma moderno retratar a soberania no contexto da democracia como transferência do poder do povo para o soberano, não mais fundamentado na transcendência de um poder divino, há apenas a transferência do poder de comando. Isso significa que “o discurso do comando reduz a moderna democracia a uma instituição centralizada de poder coercitivo”.⁵⁹¹ É a figura do Estado-nação, agora soberano, que simboliza essa “democratização gradual do absolutismo da soberania monárquica”.⁵⁹²

A hierarquia é a característica primordial da soberania. A relação de comando é uma relação hierárquica na medida em que se estrutura como poder coercitivo. Com base nesse atributo, o poder soberano cria uma relação de domínio e se torna um centro de comando que governa e decide. Segundo Matos, a hierarquia é um dispositivo que “serve para dissimular a verdadeira natureza do poder, que tanto em sua origem quanto em sua operacionalidade rotineira se baseia sempre na violência”.⁵⁹³ Desse modo, a cadeia hierárquica se orienta em dois sentidos: como prática político-social que cria instâncias de controle e sujeição, cuja função é garantir a ordem de dominação, e como fundamento justificador dos atos de opressão.⁵⁹⁴

Matos ainda explica que o ideário liberal-capitalista lança mão de mitologemas que ocupam o lugar dos antigos absolutos para garantir a manutenção da separação entre comunidade e poder político.⁵⁹⁵ A soberania é o dispositivo do qual derivam tantos outros, como povo, nação e identidade, que empobrecem a vivência do poder por aqueles e aquelas que são administrados pela ordem jurídica do Estado. A separação entre quem é o comandante e quem são os comandados é fundamental para garantir a unidade do Estado,

⁵⁹⁰ KALYVAS, Andreas. Democracia constituinte. Trad. Florência Mendes Ferreira da Costa. In: *Lua Nova*, São Paulo, n. 89, 2013, p. 40.

⁵⁹¹ KALYVAS, Andreas. Democracia constituinte. Trad. Florência Mendes Ferreira da Costa. In: *Lua Nova*, São Paulo, n. 89, 2013, p. 40.

⁵⁹² KALYVAS, Andreas. Democracia constituinte. Trad. Florência Mendes Ferreira da Costa. In: *Lua Nova*, São Paulo, n. 89, 2013, p. 40.

⁵⁹³ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica na multidão*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 177.

⁵⁹⁴ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica na multidão*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 177.

⁵⁹⁵ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Representação contra democracia radical: elementos para uma leitura (a)teológica do poder político na contemporaneidade*. (2018). Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Letras, Departamento de Filosofia, Universidade de Coimbra, Coimbra, p. 29.

ou seja, seu núcleo central que perverte a democracia que, de *governo popular*, passa a ser entendida como *governo para o povo*. A problemática dessa perversão, conforme elucidada Kelsen, encontra-se no uso do poder em nome do povo voltado para juízos de valor subjetivos que não demonstram de forma clara quais seriam os “interesses” do povo. Desse modo, a justificção ideológica do *governo para o povo* encontra fundamento em uma fórmula vazia de conteúdo, uma vez que dá lugar a um governo que não se justifica, mas atua em nome de algo.⁵⁹⁶ Como visto, no paradigma teológico do Estado espetacular tal fórmula se encontra na *oikonomia* dos dispositivos.

Nesse ponto se mostra interessante a análise acerca da *república da propriedade* desenvolvida por Hardt & Negri. Segundo os autores, o republicanismo moderno foi baseado em um sistema soberano de exclusão e subordinação dos destituídos de propriedade e se fortaleceu na medida em que a inviolabilidade dos direitos de propriedade garantiram o domínio da propriedade privada.⁵⁹⁷ Propriedade se refere a uma fenomenologia jurídica ampla, implicando a relação de domínio (*dominium*) de um sujeito sobre uma coisa na qual se evidencia a possibilidade do sujeito de dispor da coisa de maneira exclusiva. Teoricamente, nas Constituições modernas o direito à propriedade privada se apresenta formalmente como um direito igualitário e acessível a todos. Todavia, como já criticado por Marx, a propriedade privada na sociedade burguesa se transmuta em *propriedade privada capitalista*. Para Marx, a propriedade privada fez dos seres humanos cretinos, obtusos e unilaterais, uma vez que uma *coisa* somente é considerada como passível de ter destinação por alguém quando existe enquanto *capital*. A crítica marxiana compreende a propriedade privada enquanto *meio de vida* e a vida, servindo de meio, “é a vida da *propriedade privada*: trabalho e capitalização.”⁵⁹⁸ Nesse sentido, para dominar a ideia de propriedade privada na Modernidade, deve-se ter em mente que o poder político do Estado garante o direito à propriedade na medida em que os pressupostos da economia burguesa estejam resguardados. Analisando os fundamentos da *Declaração dos direitos do homem e do cidadão* (1793), Marx ainda afirma que “a aplicação prática do direito humano à liberdade equivale ao direito humano à *propriedade privada*.”⁵⁹⁹

⁵⁹⁶ KELSEN, Hans. Foundations of democracy. In. *Ethics*, v. 66, n. 1, oct. 1955, p. 6.

⁵⁹⁷ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Bem-estar comum*. Trad. Clóvis Marques. 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 2016, p. 23.

⁵⁹⁸ MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 108.

⁵⁹⁹ MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 49 (grifos do autor).

Hardt & Negri sustentam a tese de que “a república da propriedade surgiu historicamente como conceito dominante”,⁶⁰⁰ apesar de não haver um vínculo necessário entre o conceito de república e o domínio da propriedade. Chegam a tal conclusão quando analisam duas das principais revoluções burguesas – a americana e a francesa – e observam que a ordem constitucional e o Estado de direito serviram para legitimar a propriedade privada.

Na medida em que o corpo político se transmuta em uma ordem constitucional cujo império da lei serve para proteger os direitos liberais burgueses, notadamente a propriedade privada, o poder constituinte é bloqueado e expulso das práticas da cidadania.⁶⁰¹ Hardt & Negri citam como exemplo da consequência da prevalência do direito de propriedade na Constituição americana a transformação do significado do direito ao porte de armas. Entre os séculos XVII e XVIII, tratava-se de um direito coletivo de conquistar e defender a liberdade organizado por exércitos populares, uma vez que os exércitos regulares eram considerados tirânicos. Segundos os autores, tal tradição foi substituída com a Segunda Emenda,⁶⁰² adquirindo um significado oposto, uma vez que se passou a compreender que cada um poderia ser um potencial inimigo de todos. Associada a uma concepção pessimista da natureza humana, o novo sentido ao direito de portar armas passa a ser uma limitação ao exercício da liberdade em defesa da propriedade. Dessa forma, de *homo politicus* o indivíduo para a ser *homo proprietarius*. Segundo os autores

A própria liberdade, por muitos considerada característica do pensamento político americano, em contraste com os princípios de justiça, igualdade e solidariedade da experiência revolucionária francesa, é reduzida a uma apologia da civilização capitalista. O caráter central da defesa da propriedade também explica a concepção pessimista da natureza humana, presente mas secundária no período revolucionário e chegando a primeiro plano nos debates constitucionais. “Mas que seria o próprio governo”, escreve, por exemplo, James Madison, “senão o maior de todos os reflexos da natureza humana? Se os homens fossem anjos, não seria necessário um governo.” A liberdade é transformada na força negativa da existência humana, servindo de anteparo à evolução dos conflitos inatos da natureza humana para uma guerra civil. Mas na base desse conceito de conflito natural encontra-se a luta pela propriedade. O indivíduo armado é o

⁶⁰⁰ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Bem-estar comum*. Trad. Clóvis Marques. 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 2016, p. 24.

⁶⁰¹ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Bem-estar comum*. Trad. Clóvis Marques. 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 2016, p. 24.

⁶⁰² “EMENDA II - Sendo necessária à segurança de um Estado livre a existência de uma milícia bem organizada, o direito do povo de possuir e usar armas não poderá ser impedido” (ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA, 1791).

único fiador dessa liberdade. O *Homo politicus* torna-se um mero *Homo proprietarius*.⁶⁰³

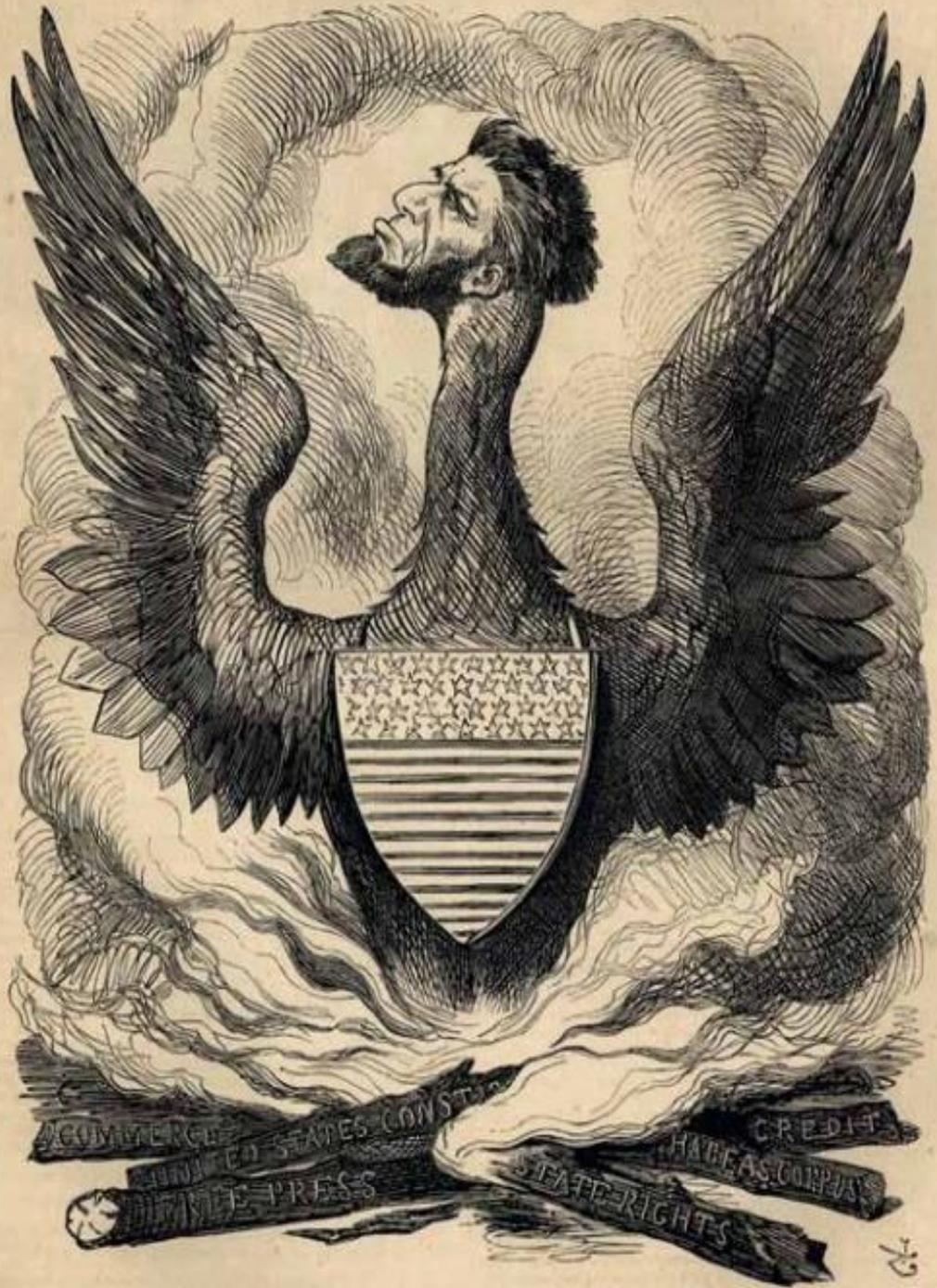
No tocante à Revolução Francesa, Hardt & Negri observam o caráter central da propriedade na república. Os direitos reais, desde a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão e nas sucessivas Constituições revolucionárias de 1789 a 1793 e 1975, demonstram que o desenvolvimento do pensamento constitucional está voltado para a proteção do direito de propriedade. Os direitos reais, ao serem definidos pela produtividade do trabalho, estabelecem uma estreita relação com a ideologia capitalista. Tal se deve porque, segundo os autores, a propriedade privada é vista como uma consequência direta da “capacidade humana de transformar e se apropriar da natureza”.⁶⁰⁴ Os direitos reais deixam de ser apenas a base das rendas e rendimentos e passam a se opor ao que Hardt & Negri chamam de “direitos dinâmicos”, como a igualdade e a liberdade. Nesse sentido, os direitos reais, notadamente o direito à propriedade privada, gradualmente mobilizam os “direitos dinâmicos” e se tornam hegemônicos, acabando por ocupar posição privilegiada sobre os demais. O resultado desse processo culmina quando o direito de propriedade deixa de ser um mero direito real e se torna “o paradigma de todos os direitos fundamentais”.⁶⁰⁵ Segundo explicam Hardt & Negri, na linha dominante do pensamento político e constitucional europeu, centrado nas formulações teóricas de Locke a Hegel, “os direitos absolutos que têm as pessoas de se apropriar das coisas tornam-se a base e o fim substantivo do indivíduo livre juridicamente definido”.⁶⁰⁶

⁶⁰³ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Bem-estar comum*. Trad. Clóvis Marques. 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 2016, pp. 25 - 26.

⁶⁰⁴ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Bem-estar comum*. Trad. Clóvis Marques. 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 2016, p. 27.

⁶⁰⁵ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Bem-estar comum*. Trad. Clóvis Marques. 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 2016, pp. 27 - 28.

⁶⁰⁶ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Bem-estar comum*. Trad. Clóvis Marques. 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 2016, p. 28.



THE FEDERAL PHOENIX.

Para os autores, o constitucionalismo é uma forma de produção de subjetividade em uma versão republicana moderna cujo corpo político é hierarquicamente regulado: “[...] como órgãos e membros de um corpo individual, cada segmento da sociedade tem seu próprio lugar e sua própria função orgânicos no corpo político de uma república constitucional.”⁶⁰⁷ Para sustentar a república da propriedade, os Estados constitucionais modernos fortaleceram a ideia de *soberania nacional*, de modo que a identidade soberana prevalecesse e neutralizasse as diferenças inerentes ao convívio social e político. Nesse sentido, Hardt & Negri compreendem que toda constituição política moderna é fundamentada no conceito de propriedade e na defesa da propriedade.

Aqui vale lembrar a crítica de Agamben sobre o desenvolvimento da estrutura do Estado-nação e sua intrínseca relação com o que o autor chama de “vida nua”. A vida nua, para Agamben, ganha realidade jurídico-política quando a vida humana se torna fundamento da soberania que, por conseguinte, está vinculada ao conceito de nacionalidade.⁶⁰⁸ Agamben elucida que

Não é possível compreender o desenvolvimento e a vocação “nacional” e biopolítica do Estado moderno nos séculos XIX e XX, se esquecemos que em seu fundamento não está o homem como sujeito político livre e consciente, mas, antes de tudo, a sua vida nua, o simples nascimento que, na passagem do súdito ao cidadão, é investido como tal pelo princípio de soberania. A ficção aqui implícita é a de que o *nascimento* torna-se imediatamente *nação*, de modo que entre os dois termos não possa haver resíduo algum. Os direitos são atribuídos ao homem (ou brotam dele), somente na medida em que ele é o fundamento, imediatamente dissipante (e que, aliás, não deve nunca vir à luz como tal), do cidadão.⁶⁰⁹

A vida nua se encontra em uma dimensão biopolítica que se funda “*en la separación de la esfera de la nuda vida con respecto al contexto de las formas de vida.*”⁶¹⁰ Agamben define *forma-de-vida* como uma vida que não pode ser separada do seu modo de viver, ou seja, não pode ser separada de sua forma na medida que concentra em si toda a potência de viver.⁶¹¹ Todavia, quando a vida se transforma no fim último do poder político

⁶⁰⁷ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Trad. Clóvis Marques. Rev. técnica Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 210.

⁶⁰⁸ AGAMBEN, Giorgio. Más allá de los derechos del hombre. In: *Medios sin fin: notas sobre la política*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos, 2010, p. 26.

⁶⁰⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I: O poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2010, p. 135.

⁶¹⁰ AGAMBEN, Giorgio. Forma-de-vida. In: *Medios sin fin: notas sobre la política*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos, 2010, p. 14.

⁶¹¹ AGAMBEN, Giorgio. Forma-de-vida. In: *Medios sin fin: notas sobre la política*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos, 2010, pp. 13- 14.

a separação é consumada, uma vez que a vida ganha significado somente enquanto é vista do ponto de vista da soberania. Na esfera biopolítica do poder constituído, somente tem significado real a vida que é politicamente relevante. A partir do momento que o deixa de ser, torna-se *vida sacra* e “pode ser impunemente eliminada”.⁶¹²

Pode-se compreender que, segundo a perspectiva agambeniana, as múltiplas formas de vida do constitucionalismo moderno são alienadas, separadas de suas formas-de-vida, já que somente as formas de vida criadas no contexto da soberania do Estado-nação são reconhecidas e (pseudo)protegidas. Agamben nota que as primeiras identidades fixas surgem com as Declarações constitucionalistas burguesas: a identidade entre ser humano e cidadão e a identidade entre nascimento e nacionalidade. Ainda demonstra que as formas de vida são “*abstractamente recodificadas em identidades jurídico-sociales.*”⁶¹³ Para ser cidadão é necessário ter uma identidade com um Estado nacional. Dessa forma, para Agamben, esse novo horizonte biopolítico nada mais representa do que a politização da vida nua que “habita o corpo biológico de cada ser vivente.”⁶¹⁴

Assim como Agamben constatou, Hardt & Negri observaram que o conceito de nação subsiste em um contexto ideológico específico, no qual se procura imputar uma noção de homogeneidade ao “povo” quando, na verdade, a naturalização de tal conceito serviu, e ainda serve, como arma política para as ações do poder constituído. O conceito de soberania a partir da Revolução Francesa desenvolveu-se tendo como base a figura da nação enquanto mecanismo constitucional. Segundo os autores, trata-se de uma solução “hegemônica burguesa para o problema da soberania”⁶¹⁵ que precisava se legitimar como projeto de construção e estabelecimento da democracia. Hardt e Negri ainda esclarecem que

O que parece revolucionário e libertador nessa noção de soberania nacional e popular, entretanto, nada mais é do que outra volta do parafuso, mais uma ampliação da subjugação e dominação que o conceito moderno de soberania trazia consigo desde o início. O precário poder da soberania como solução para a crise da modernidade foi primeiro citado como apoio à nação, e quando a nação também se revelou uma solução precária, foi aplicado ao povo. Em outras palavras, assim como o conceito de nação completa a noção de soberania alegando precedê-la, o conceito de povo completa o de nação mediante outra

⁶¹² AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I: O poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2010, p. 146.

⁶¹³ AGAMBEN, Giorgio. Forma-de-vida. In: *Medios sin fin: notas sobre la política*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos, 2010, p. 16.

⁶¹⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I: O poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2010, p. 146.

⁶¹⁵ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2012, p. 119.

regressão lógica simulada. Cada recuo lógico funciona para solidificar o poder da soberania pela mistificação de sua base, ou seja, assentando-se na naturalidade do conceito.⁶¹⁶

Ao analisarem a passagem do modelo absolutista para o modelo patrimonial de Estado e o conceito soberano de nação, Hardt & Negri notaram uma nova fundação transcendente para o patrimônio territorial que outrora se firmava na concepção teológica do corpo divino do soberano. A nova fundação tem base na identidade espiritual da nação na qual “o território físico e a população foram concebidos como extensão da essência transcendente da nação.”⁶¹⁷ A recente estrutura começou a manifestar-se em meados do século XVIII devido aos “novos processos capitalistas produtivos de um lado, e pelas velhas redes de administração absolutista de outro”,⁶¹⁸ tendo a identidade nacional papel integralizador nesta antagônica relação dentro de um Estado nacional. Por conseguinte, a população passou a ser considerada como um corpo de cidadãos, sujeitos que, em tese, seriam ativos nas relações políticas e sociais.

Entre aproximações e distanciamentos, o Estado nacional constituiu elementos próprios e diversos do Estado absolutista. Tais elementos pretendiam reproduzir a ideia totalizante de povo em face da transformação do conceito de soberania moderno. Segundo Hardt & Negri, a ideia de nação veio para estabilizar a nova soberania burguesa e superar o antagonismo intrínseco a ela. Para tanto, era necessário que o conceito de soberania fosse assumido pela modernização capitalista, que objetivava a supressão das demandas interclasse, bem como atender as necessidades políticas de desenvolvimento econômico. Ainda segundo os autores

A nação é uma espécie de atalho ideológico que tenta livrar os conceitos de soberania e modernidade dos antagonismos e crises que os definem. A soberania nacional suspende as origens conflituosas da modernidade (quando elas não são definitivamente destruídas), e fecha os caminhos alternativos dentro da modernidade que se recusaram a conceber seus poderes à autoridade estatal. A transformação do conceito de soberania moderno no de soberania nacional também exigiu outras condições materiais. Mais importante, exigiu que um novo equilíbrio fosse estabelecido entre os processos de acumulação capitalista e as estruturas de poder. [...] Por trás da dimensão ideal do conceito de nação havia as figuras de classe que já dominavam os processos de acumulação. “Nação” era, portanto, a um tempo a hipóstase da “vontade geral” rousseauiana e o que a ideologia industrial concebia como “a comunidade de necessidades” (ou seja, a

⁶¹⁶ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2012, pp. 119 - 120.

⁶¹⁷ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2012, p. 112 - 113.

⁶¹⁸ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2012, p. 113.

regulamentação capitalista do mercado), que no longo período de acumulação primitiva na Europa foi mais ou menos liberal e sempre burguesa.⁶¹⁹

É essa herança burguesa-capitalista da política da identidade que articula soberania e nação e que, conforme explicam Hardt & Negri, constitui o traço marcante da república da propriedade como corpo político constitucional. O caráter central da propriedade em toda a constituição política moderna revela que a república é uma república da propriedade. Essa forma moderna de identidade se alastrou em todas as relações pós-revolucionárias burguesas, transformando-se na forma dominante de política. A soberania que define a propriedade enquanto bem inalienável e imprescritível do cidadão existe precisamente para estabelecer a ordem do capital diante de uma multiplicidade de sujeitos em uma ordem social constituída. Assim, uma nação é constituída artificialmente a partir de um poder político que atua sobre ela por meio de aparatos de gestão econômica. Dessa maneira, a contradição fundamental da república da propriedade decorre de sua dupla articulação: trata-se de uma forma política vazia por um lado e de outro se trata de uma constituição organizada do poder.

Inclusive, Hardt & Negri chamam de *política identitária* todas as lutas dos movimentos sociais e políticos alicerçados na república da propriedade. Nesse sentido, a política identitária é um reflexo daquilo que já estava no núcleo da constituição política moderna e traduz o *modus operandi* enraizado no âmbito da república da propriedade do qual, para os autores, é preciso se desvencilhar para que se opere a metamorfose social necessária para a prática da revolução multitudinária. Hardt & Negri demonstram que ainda que a afirmação de identidades (de classe, raça, gênero, sexuais, religiosas etc.) seja um momento necessário, não se pode permanecer na política da identidade para impulsionar a prática revolucionária contra o modo de vida capitalista. Nesse sentido, o mandato do feminismo, a militância antirracista, as lutas dos trabalhadores e outras políticas identitárias acabam por serem capturadas pela república da propriedade que ora acata suas reivindicações, ora aprofunda divisões identitárias, desarticulando movimentos com potencialidade revolucionária e institucionalizando as lutas. A identidade é signo de título e posse que se exerce por meio de poderes de exclusão e hierarquia, ou seja, identidade é propriedade.⁶²⁰ Os autores alertam que ainda que a identidade seja “um

⁶¹⁹ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2012, pp. 113 - 114.

⁶²⁰ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Bem-estar comum*. Trad. Clóvis Marques. 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 2016, p. 356.

veículo primordial de luta no interior da república da propriedade e contra ela”,⁶²¹ baseia-se na propriedade e na soberania, ou seja, coloca-se nos limites de um corpo político que privatiza o comum.⁶²² Dessa forma, as lutas por identidade são transformadas em lutas por emancipação dentro de um sistema que “[...] mascara e obstrui os autênticos meios da ação e da luta políticas, ao mesmo tempo mantendo os mecanismos transcendentais de poder que continuam a exercer violência sobre todo aquele que ouse saber e agir, [...]”.⁶²³ É nesse sentido que, para Hardt & Negri, o pensamento revolucionário que pretenda esmagar a máquina do Estado e derrubar o capital deve se alicerçar no comum, na produção biopolítica da multidão e nos encontros entre singularidades.

O comum se refere à produção política em conjunto, podendo-se falar de uma produção biopolítica da multidão. É necessário esclarecer que Hardt & Negri adotam um sentido *positivo* do termo biopolítica a partir das formulações desenvolvidas por Michel Foucault. Os autores interpretam a distinção entre biopoder e biopolítica na obra foucaultiana de modo que biopoder poderia ser definido como “poder sobre a vida” e biopolítica como “poder da vida de resistir e determinar uma produção alternativa de subjetividade”. Dessa forma, negam outras tendências da interpretação dos escritos de Foucault, como as correntes capitaneadas por François Ewald e Roberto Esposito, que compreendem biopolítica como “gestão normativa das populações”, ou como a de Giorgio Agamben, que compreende a biopolítica em seu caráter negativo, estéril e esvaziado de “qualquer possibilidade de ação autônoma e criativa”, ou seja, impotente e sem subjetividade.⁶²⁴ Segundo os autores, ainda partindo das formulações foucaultianas, a biopolítica aparece como *acontecimento* na medida em que revela o elo entre liberdade e poder. Desse modo, a biopolítica é uma relação *partisan* entre subjetividade e história que abre novos espaços-tempos para acontecimentos de resistência: ao mesmo tempo em que

⁶²¹ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Bem-estar comum*. Trad. Clóvis Marques. 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 2016, p. 356.

⁶²² Segundos os autores, “Pelo termo 'comum', referimo-nos, em primeiro lugar, à riqueza comum do mundo material – o ar, a água, os frutos da terra e todas as dádivas da natureza –, o que nos textos políticos europeus clássicos em geral é considerado herança da humanidade como um todo, a ser compartilhada por todos. Mais ainda, também consideramos fazerem parte do comum os resultados da produção social que são necessários para a interação social e para mais produção, como os conhecimentos, as imagens, os códigos, a informação, os afetos e assim por diante. Esse conceito do comum não coloca a humanidade separada da natureza, seja como sua exploradora ou sua guardiã; centra-se, antes, nas práticas de interação, cuidado e coabitação num mundo comum, promovendo as formas benéficas do comum e limitando as prejudiciais.” (HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Bem-estar comum*. Trad. Clóvis Marques. 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 2016, p. 8).

⁶²³ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Bem-estar comum*. Trad. Clóvis Marques. 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 2016, p. 36.

⁶²⁴ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Bem-estar comum*. Trad. Clóvis Marques. 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 2016, pp. 74 - 75.

pode escapar ao controle da república da propriedade, a biopolítica da multidão pode criar um novo mundo.⁶²⁵

Paradoxalmente, para Hardt e Negri, ainda que a identidade seja um mecanismo da república da propriedade, também pode ser uma forma de combatê-la. Para tanto, os autores enumeram três tarefas no domínio da identidade que podem ser usadas em face do paradigma da propriedade. A primeira tarefa consiste em revelar a violência da *identidade como propriedade* se reapropriando dessa identidade. Para tanto, é necessário visibilizar as violências que segregam e promovem desigualdades sociais, seja o racismo, o sexismo, a opressão de classe etc.⁶²⁶ A partir do momento em que deixam de ser ocultos os mecanismos de subordinação, segmentação e exclusão social, o processo de violência é desnudado e se constroem figuras capazes de se insubordinar diante das tradicionais estruturas e instituições de dominação capitalista. A segunda tarefa da política da identidade é a luta por liberdade em um processo que transpõe a mera indignação e a transforma em rebelião em face do poder constituído. Para Hardt & Negri, libertação não deve ser confundida com emancipação nesse contexto. A partir do momento em que a luta por liberdade se confunde com emancipação de um sujeito existente, acaba-se reforçando a fixidez da identidade. As estruturas de domínio da república da propriedade devem ser abandonadas para que a emancipação não transforme as lutas em um projeto de expressão e tolerância de matriz liberal burguesa.⁶²⁷ Segundo os autores

A distinção terminológica entre *emancipação* e *libertação* é crucial aqui: enquanto a emancipação luta pela liberdade identitária, a liberdade de ser *quem realmente somos*, a libertação objetiva a liberdade de autodeterminação e autotransformação, a liberdade de determinar *aquilo que podemos nos tornar*. A política fixada na identidade imobiliza a produção de subjetividade; a libertação, pelo contrário, requer a mobilização e o controle da produção de subjetividade, fazendo com que ela continue avançando.⁶²⁸

Por fim, a terceira tarefa da política da identidade necessária para romper com a república da propriedade é lutar pela abolição de identidades fixas. Trata-se de um processo de autotransformação e metamorfose no qual se dá à luta por liberdades

⁶²⁵ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Bem-estar comum*. Trad. Clóvis Marques. 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 2016, pp. 78 - 79.

⁶²⁶ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Bem-estar comum*. Trad. Clóvis Marques. 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 2016, p. 359.

⁶²⁷ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Bem-estar comum*. Trad. Clóvis Marques. 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 2016, p. 361.

⁶²⁸ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Bem-estar comum*. Trad. Clóvis Marques. 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 2016, p. 362 (grifo dos autores.).

revolucionárias. Para tanto, é preciso compreender que uma vez abolida a identidade, abre-se espaço para as singularidades múltiplas. Hardt e Negri definem a singularidade como uma multiplicidade fora e dentro de si mesma que é vinculada a um processo constante de devir. Nesse sentido, o conceito de singularidade possui três características fundamentais: (a) toda singularidade *é* e *está* em relação com uma multiplicidade, uma vez que não há singularidade que se conceba por si mesma; (b) toda singularidade ressalta a multiplicidade que está em seu interior; (c) toda singularidade está em constante fluxo comprometido em um processo de se tornar diferente.⁶²⁹ A possibilidade de transformação de identidades fixas em singularidades múltiplas, através das quais se possa (re)pensar o discurso político-jurídico sobre o que se *é* e o que se pode *vir a ser* em um contexto democrático, é fundamental para romper com as estruturas de dominação e hierarquia. Segundo Matos:

Hardt & Negri reconhecem o valor e a importância da afirmação das identidades submissas (de gênero, raça e classe, especialmente) no contexto do capitalismo, mas essas lutas só se tornam realmente revolucionárias quando se voltam para a afirmação de uma nova humanidade em que não haja identidades, ou melhor, na qual não existam identidades fixas e seja possível o fluir e o devir identitário independentemente dos mecanismos de apropriação do Estado e do capital. Na linha de autores como Donna Haraway, Frantz Fanon e Paul Gilroy, Hardt & Negri entendem que mais do que se emancipar, as identidades precisam se libertar, quer dizer, tornar-se movimento, negando a fixidez que o Estado e o capital pretendem lhes impingir. Mais do que uma luta pela identidade, trata-se de uma luta contra a imutabilidade da identidade.⁶³⁰

É preciso compreender, portanto, que a propriedade privada estrutura não só a ordem social, mas opera no âmago do indivíduo a separação do sujeito de si mesmo, afastando o uso das coisas e privilegiando o consumo. Dessa forma, na sociedade do espetáculo as identidades pretensamente resistentes acabam sendo consumidas como propriedade. Quando as construções social e política de identidades que se referem, por exemplo, ao sexo, ao gênero ou à raça são naturalizadas como *propriedade*, ocorre a normatização de uma “natureza” humana a partir de dicotomias rígidas: homens e mulheres, feminino e masculino, branco e negro. Dessa forma, segundo Hardt & Negri, são aprofundadas divisões identitárias, perpetuando a violência e a hierarquia como discurso dominante. Por conseguinte, a luta por libertação se torna estanque e se resume em um simples problema de reconhecimento, expressão e tolerância de identidades em um âmbito

⁶²⁹ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Bem-estar comum*. Trad. Clóvis Marques. 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 2016, p. 370.

⁶³⁰ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica na multidão*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 159.

institucional. Tal contexto é reflexo do que Hardt & Negri denominam de *república da propriedade*, que revela um cenário no qual a política identitária se resume a uma política voltada para a *emancipação* e não para a *libertação* daquelas e daqueles que lutam contra a violência e a hierarquia sociais. Segundo os autores, enquanto a libertação tem por objetivo a autodeterminação e a autotransformação, a emancipação se encontra no âmbito da luta por liberdade identitária, ou seja, na esfera da adequação e inserção das lutas no plano de instituições político-jurídicas que delas se apropriam ao subordiná-las. Dessa forma, a política identitária acaba por se tornar uma manifestação da soberania. Deve-se observar que o corpo constitucional público (que é o corpo da república da propriedade) permanece enquanto corpo orgânico de poder.⁶³¹ O poder soberano unificado submete toda a subjetividade social e intensifica a hierarquia entre identidades. Portanto, a luta por liberdade e a abolição da identidade são fundamentais para se desconstruir o corpo político baseado na soberania dos Estados, que desempenha papel fundamental na manutenção do sistema capitalista, ou seja, da república da propriedade. O *homo proprietarius* é a identidade fixa universalizada na sociedade do espetáculo que privilegia o consumo como paradigma oikonômico-gerencial das instituições do Estado. Pode-se atualizar tal identidade a partir da compreensão de que a aparência como ponto notal da dessubjetivação contemporânea cria uma espécie de indivíduo, o *homo consumens*. Essa espécie ganha existência política enquanto mercadoria, uma vez que age e é regulada de acordo com as leis da economia.

No contexto da democracia representativa, os dispositivos da soberania e da propriedade se acentuam na medida em que se observa que a representação política na verdade é uma limitação à democracia. A violenta antinomia que se coloca entre representação política e democracia é investigada de maneira detalhada por Matos em sua Tese de Doutorado em Filosofia intitulada *Representação contra democracia radical: elementos para uma leitura (a)teológica do poder político na contemporaneidade*, de 2018. O autor demonstra a incompatibilidade entre as duas práticas, uma vez que representação política é um mecanismo que destrói e homogeneiza a multiplicidade social, formalizando-a a partir de valores esquemáticos, princípios partidários e ideias pré-

⁶³¹ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Trad. Clóvis Marques. Rev. técnica Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 210.

concebidas que não traduzem as diferenças sociais.⁶³² Além disso, Matos demonstra que a representação política constitui um dispositivo técnico de governo que, na medida em que objetiva fundir governantes e governados, paradoxalmente os mantém separados. A representação política, portanto, produz díades que a incompatibilizam com a democracia, apesar do quadro político contemporâneo a colocar como necessária experiência complementar e essencial à democracia.⁶³³

Não há espaço aqui para traçar uma genealogia histórico-conceitual da representação política ou da democracia, pois são conceitos que são estudados, criticados ou mesmo defendidos há muitos séculos. O que se pretende demonstrar é que a união entre representação política e democracia na contemporaneidade retrata como os dispositivos político-jurídicos da alienação no Estado espetacular são manejados de modo a encobrir o alijamento dos governados da experiência do poder político constituído e sua concentração nas mãos de elites governantes que são continuamente beneficiadas pela ordem do capital. Além disso, a democracia representativa é o dispositivo que suprime a expressão do poder constituinte, ou seja, a potência de experimentar novas possibilidades de vivência social opostas ao monólogo laudatório que a ordem do espetáculo faz sobre si mesma. Sob essa perspectiva, Matos demonstra que a democracia representativa é um dispositivo separador que, na díade entre poder constituído e poder constituinte, imobiliza a potência que envolve o poder constituinte. Em seu seminal artigo *Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte*, o autor afirma que o poder constituído se refere à existência político-jurídica de uma sociedade na forma Estado, na criação de um povo-sujeito que é substituído por seus representantes, tornando-se povo-objeto e gerando “uma fratura fundamental no sujeito democrático, que passa a não poder realizar ações e decisões reais, sendo a partir daí convertido em ‘representado’.”⁶³⁴

Matos explica que a díade entre povo-sujeito e povo-objeto representa uma divisão central no próprio corpo do poder que, entre poder constituinte e poder constituído, justifica-se na medida em que ganha densidade política quando se institucionaliza e se

⁶³² MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Representação contra democracia radical: elementos para uma leitura (a)teológica do poder político na contemporaneidade*. (2018). Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Letras, Departamento de Filosofia, Universidade de Coimbra, Coimbra, p. 215.

⁶³³ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Representação contra democracia radical: elementos para uma leitura (a)teológica do poder político na contemporaneidade*. (2018). Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Letras, Departamento de Filosofia, Universidade de Coimbra, Coimbra, pp. 216 – 218.

⁶³⁴ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte. In. *Direito & práxis*, vol. 7, n. 4, 2016, p. 67.

invisibiliza a *incômoda* potência que envolve o poder constituinte. Matos ainda demonstra que em sua versão constitucionalizada, o poder constituinte é transmutado em poder constituinte derivado, ou seja, em mecanismo de aperfeiçoamento de uma ordem jurídico-constitucional. O poder constituinte derivado pode revisar pontualmente a ordem constitucional, conservando, no entanto, as estruturas de poder constituídas. As emendas constitucionais⁶³⁵ são exemplo do exercício do poder constituinte derivado (reformador), assim como em Estados federados se trata do poder que cada Estado-Membro de uma federação tem para criar sua própria Constituição, gozando de liberdade limitada para autoadministração por meio do poder constituinte derivado (decorrente). Por fim, há o poder constituinte derivado difuso, ou seja, a possibilidade de alteração do sentido das normas constitucionais pela via meramente interpretativa, sem alteração formal do texto (como ocorre com a emendas), falando-se então em mutação constitucional. Em relação ao poder constituinte derivado, Matos alerta que

O poder constituinte passa então a sobreviver apenas na dimensão retórica, tendo por função ideológica indicar que um dia o Povo-sujeito teve o poder em suas mãos e, na impossibilidade de exercê-lo, o confiou a seus representantes, os quais agora podem inclusive fazer aos poucos o que os revolucionários fizeram de um só golpe: modificar a ordem constitucional e adaptá-la a seus desejos. Em uma configuração institucional como essa, qualquer expressão do poder constituinte enquanto tal é não apenas desnecessária, mas perigosa, pois atentaria contra os processos e procedimentos de autocorreção que a nova ordem criou para si mesma.⁶³⁶

O poder constituinte, segundo Matos, refere-se à potência criadora de mundos que não se divide, não se representa, não se especializa e, nesse sentido, é singular, indivisível e permanentemente operante.⁶³⁷ Todavia, o direito constitucional moderno insiste em justificar, na teoria e na prática, o dispositivo do poder soberano e sua estrutura oikonômica-gerencial. Para tanto, lança mão de estratégias retóricas que aprofundam

⁶³⁵ Na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, o exercício do poder constituinte derivado por meio de emendas constitucionais encontra previsão no artigo 5º, §3º (“Os tratados e convenções internacionais sobre direitos humanos que forem aprovados, em cada Casa do Congresso Nacional, em dois turnos, por três quintos dos votos dos respectivos membros, serão equivalentes às emendas constitucionais) e no artigo 60, §2º (“A proposta [de emenda constitucional] será discutida e votada em cada Casa do Congresso Nacional, em dois turnos, considerando-se aprovada se obtiver, em ambos, três quintos dos votos dos respectivos membros). Cf. BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Curiosamente, a Constituição brasileira de 1988 já foi emendada mais de 100 (cem) vezes.

⁶³⁶ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte. In. *Direito & práxis*, vol. 7, n. 4, 2016, p. 68.

⁶³⁷ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte. In. *Direito & práxis*, vol. 7, n. 4, 2016, p. 70.

dualismos que tendem a identificar poder constituinte com representação, submetendo-o ao poder constituído e criando formas despotencializadas de democracia, como a democracia representativa. Para Negri, o constitucionalismo não se fundamenta na democracia, uma vez que continuamente trata de criar e recriar formas e procedimentos jurídicos que limitam o exercício do poder constituinte pelo direito. É nesse sentido que o autor afirma que a práxis do poder constituinte é a expressão radical da vontade democrática que, uma vez estancada na constitucionalização, acaba sendo debilitada por poderes políticos e jurídicos que o constitucionalismo justifica. Se a ordem social e política é um conjunto articulado por meio de dispositivos jurídicos que legitimam a ação do poder soberano e de seu *nómos* proprietário, o paradigma constitucionalista torna-se antidemocrático, uma vez que, alinhado ao poder soberano, descaracteriza os atributos do poder constituinte. Como força democrática expansiva e ingovernável, o poder constituinte irrompe como potência ilimitada, indeterminada e absoluta. Por isso, para Negri há uma contradição intrínseca entre democracia e constitucionalismo, entre poder constituinte e as teorias e práticas dos limites da democracia. O filósofo afirma que

A pretensão do constitucionalismo em regular juridicamente o poder constituinte não é estúpida apenas porque que – e quando quer – dividi-lo; ela o é sobretudo quando quer bloquear sua temporalidade constitutiva. O constitucionalismo é uma doutrina jurídica que conhece somente o passado, é uma referência contínua ao tempo transcorrido, às potências consolidadas e à sua inércia, ao espírito que se dobra sobre si mesmo – ao passo que o poder constituinte, ao contrário, é sempre tempo forte e futuro. [...] Com efeito, o poder constituinte é, por um lado, uma vontade absoluta que determina o seu próprio tempo. [...] Sob esse ponto de vista, o poder constituinte está estreitamente ligado ao conceito de revolução. E ainda que o conceito de poder constituinte já esteja conectado ao conceito de democracia, ei-lo agora apresentado como motor ou expressão principal da revolução democrática. O que podem ter em comum o tempo do poder constituinte e o tempo inercial e tradicional do constitucionalismo?⁶³⁸

Aqui é interessante notar como os dispositivos da representação política e da propriedade estão alinhados em uma perspectiva seccionante desde sua gênese na Modernidade. Fazendo uma correlação entre representação política e propriedade, Costa demonstra que em sua origem moderna o voto foi concebido como instrumento de legitimação do exercício de um poder limitado a uma elite masculina proprietária na qual seus membros eram tratados como *iguais* e, desse modo, distinguem-se daqueles desprovidos de propriedade. Entre os séculos XVIII e XIX, a propriedade era a condição

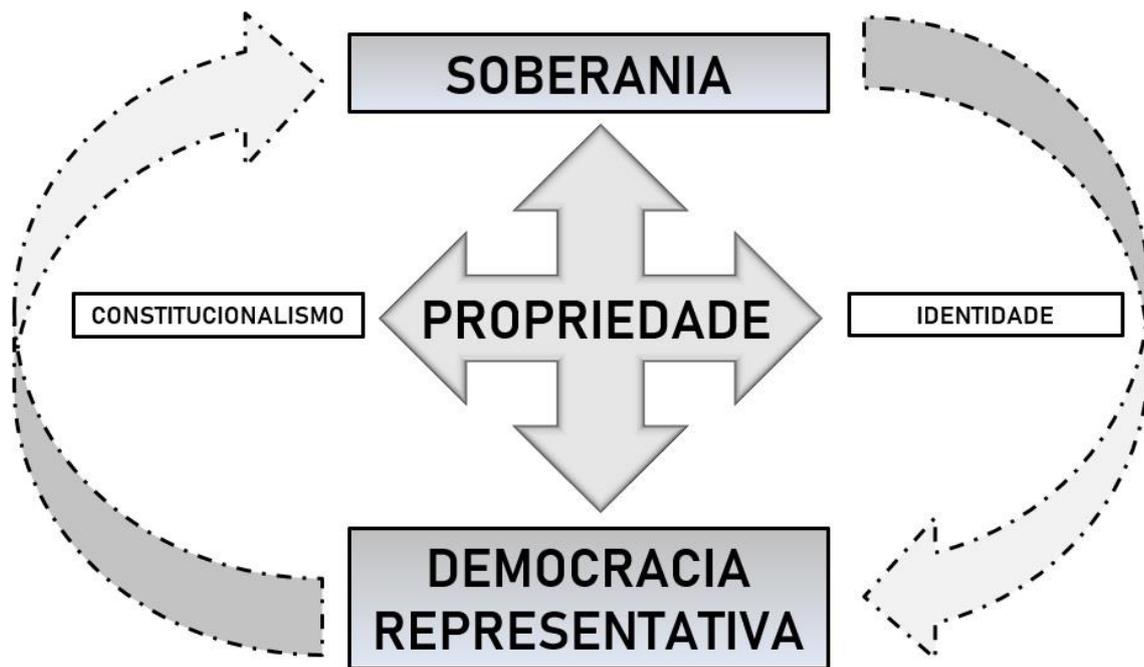
⁶³⁸ NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015, p. 12.

obrigatória para que se configurasse a capacidade política de escolher representantes em uma eleição e para ser candidato a cargos políticos. A propriedade não era considerada algo externo ao sujeito ou um dado unicamente econômico, mas constituía materialmente a subjetividade política dos proprietários. Nesse sentido, a propriedade era tida como expressão da racionalidade, responsabilidade e eticidade de sujeitos capazes de decidir o destino político de uma sociedade. Como condição de autonomia, independência e liberdade do indivíduo, a propriedade implicava atributos que eram considerados fundamentais para que se pudesse gozar de direitos políticos.⁶³⁹

Costa ainda esclarece que as lutas por direitos políticos que marcaram os séculos XIX e XX, apesar de “democratizar” o direito ao voto estendendo-o para mulheres, negros e cidadãos desprovidas de propriedade, ainda tinham na representação o dispositivo de conexão entre o soberano e os sujeitos. Dessa forma, apesar da reivindicação da identidade política culminar com sua universalização, tornando-a relativamente independente da propriedade, a representação ainda era o núcleo da correspondência entre Estado soberano e sociedade.⁶⁴⁰ A “democracia” representativa guarda em si o dispositivo proprietário, atingindo uma síntese que culmina com o constitucionalismo. Daí porque Negri vê na prática da representação democrática a instrumentalização jurídico-constitucional para o controle e a segmentação do poder constituinte. Ainda segundo o filósofo, a “democracia” representativa contém o espectro da soberania e cabe ao constitucionalismo refinar este conceito, realizando a articulação teórico-prática jurídica que opera a desnaturação do poder constituinte. A equação entre os dispositivos da soberania, da propriedade e da democracia representativa no esquema oikonômico-gerencial do Estado pode ser esquematizada da seguinte forma:

⁶³⁹ COSTA, Pietro. El problema de la representación política: una perspectiva histórica. Trad. Alejandro Agüero y Maria Julia Sola. In. *Anuario de la Facultad de Derecho dela Universidad Autónoma de Madrid*, n. 8, 2004, pp. 29 – 30.

⁶⁴⁰ COSTA, Pietro. El problema de la representación política: una perspectiva histórica. Trad. Alejandro Agüero y Maria Julia Sola. In. *Anuario de la Facultad de Derecho dela Universidad Autónoma de Madrid*, n. 8, 2004, p. 36.



ESQUEMA OIKONÔMICO-GERENCIAL DO ESTADO E SEUS PRINCIPAIS DISPOSITIVOS

Poder soberano, poder proprietário, poder constituído ou poder representativo são apenas metamorfoses jurídico-políticas do poder totalitário do espetáculo que, ainda que derive de formas ancestrais de poder calcadas na separação e na hierarquização, nos dias de hoje impõe tais pautas à própria tessitura social por meio de *sociedade do poder* em que, paradoxalmente, o poder parece não estar em lugar nenhum. Tal se dá, obviamente, porque o poder espetacular se tornou independente de qualquer *medida*, constituindo-se continuamente como força separadora e invisibilizadora, por mais que seus símbolos imediatos possam ser traduzidos nas contínuas imagens que o espetáculo gera. Conforme explica Matos:

O que se assiste nos nossos dias é a construção de narrativas imediatas sobre o mundo: irreflexivas, digeríveis e plenamente disponíveis, elas são capazes de superar os limites do espaço e do tempo, apontando para um futuro que se instalará entre a mudez animal e o para-além da linguagem, traduzindo-se talvez em grandes ideogramas de neon a invocar a proteção de uma companhia transnacional qualquer. As potencialidades desse sistema somente agora começam a ser descobertas em sua total magnitude pelas “democracias” ocidentais, que perceberam a possibilidade de, por meio do espetáculo, reescrever a história *como ela deveria ter sido*. Essa é uma consequência da forte atemporalidade do espetáculo, que não nega o tempo, mas une todos os tempos em um só, insípido e amorfo. De fato, o espetáculo inaugura uma nova maneira de vivenciar o tempo, conforme já notara Debord.⁶⁴¹

⁶⁴¹ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica na multidão*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 90.

Esta seção teve por função unicamente demonstrar que o surgimento desse novo tipo de poder espetacular, que já não pode ser lido por meio das clássicas tipologias, tais como as de Aristóteles (poder paterno, despótico e político) e de Max Weber (poder tradicional, carismático e racional-legal). O poder espetacular indica um tal grau de concentração totalitária que qualquer tentativa de analisá-lo como algo externo à sociedade se torna não apenas vã, mas também perigosa. Daí a necessidade de se desenvolver estruturas de crítica específicas diante do espetáculo, entendendo o modo como ele se amalgamou à sociedade, o que indica a urgência de uma reconstrução filosófica de todo o discurso sobre o poder, tarefa que só uma *filosofia radical* pode realizar. Todavia, esse tema é um assunto para o próximo capítulo.

IV. A FILOSOFIA RADICAL E A PRAXIS DESINS/CONS/TITUINTE: AN-ARQUIA, A-NOMIA E ANTICAMPO

4.1. O que é filosofia radical?⁶⁴²

Tendo em vista o arcabouço teórico-crítico desenvolvido até aqui, pretende-se contribuir para uma filosofia radical do direito e do Estado, demonstrando as possibilidades existentes para a construção de sociedades *an-áquicas*, *a-nômicas* e orientadas para a criação de *anticampos*, ou seja, para a forma contemporânea que assume a dimensão da situação pensada por Debord e seus aliados. Para tanto, conforme demonstra Andityas Matos, deve-se romper com as proposições dualistas que fundamentam toda filosofia conservadora que, desde Platão, vem negando o fluxo, o movimento, a mudança, a contingência e a impermanência, buscando justificar o poder constituído e suas práticas que governam de acordo com dispositivos oikonômicos-espetaculares.⁶⁴³

O pensamento filosófico conservador parte de uma perspectiva dual que coloca em oposição constante duas realidades, considerando-as substratos imodificáveis e produzindo hierarquias entre dois polos que, mesmo que estejam no mesmo ser, um deles controla e sobredetermina o outro. É nesse sentido que o pensamento antityano⁶⁴⁴ resgata a intuição de Heráclito ao compreender que uma crítica da totalidade é essencial para que a filosofia se radicalize na apreensão da realidade e não se perca em esquemas abstratos que não dialogam com uma práxis revolucionária, na qual as coisas são e não são ao mesmo tempo.⁶⁴⁵ Para o filósofo, o Direito é uma disciplina que cada vez mais tem realizado os ditames de uma filosofia conservadora, uma vez que o pensamento jurídico continuamente

⁶⁴² Parte do conteúdo desta seção foi discutido em 2017 no *II Congreso Latinoamericano de Teoría Social e Teoría Política* (Argentina, Buenos Aires), especificamente na Mesa 35 – *Política y subjetividad en el capitalismo neoliberal*. O debate e as discussões em torno da filosofia radical como fundamento crítico da democracia constituinte foram essenciais para que a pesquisa sobre o tema chegasse a esse ponto. Agradeço aos membros da mesa pela calorosa discussão e pelas críticas recebidas.

⁶⁴³ Conforme explica Andityas Matos “Desde Platão o pensamento ocidental se estrutura com base em dualismos que possibilitam uma leitura simplificada e mística do mundo, apresentando-o como um cenário no qual lutam o bem e o mal. Todavia, mais do que reduzir a complexidade do real ao apresentá-lo sob a forma estanque de duas forças opostas, os dualismos servem ao propósito fundamental de toda filosofia conservadora, seja antiga ou contemporânea: negar o fluxo e o movimento, a mudança, a contingência e a impermanência.” (MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte. In. *Direito & práxis*, vol. 7, n. 4, 2016, p. 65).

⁶⁴⁴ A partir deste ponto, chama-se “andityana” a filosofia desenvolvida por Andityas Soares de Moura Costa Matos. Assim chamada uma filosofia com nome e singular, e não algo indeterminado como nomear uma filosofia pelo sobrenome “Matos”.

⁶⁴⁵ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte. In. *Direito & práxis*, vol. 7, n. 4, 2016, p. 65.

se orienta por meio de estruturas duais – direito natural e direito positivo, pessoa e coisa, direito material e direito processual, direito público e direito privado, poder constituinte e poder constituído etc – que justificam as expressões de um poder que, de maneira reiterada, afasta a possibilidade da experiência, conforme demonstrou Benjamin. Na filosofia andityana, as lições iconoclastas dos situacionistas são retomadas e aprofundadas de modo que os dualismos do Estado espetacular e do direito que o fundamentam são desnudados e apresentados como efetivamente são: mecanismos que cumprem “uma função ideológica clara, qual seja, impedir a compreensão da contigência e da transformação, alinhando-se a uma interpretação conservadora das dinâmicas sociais que pretendem normatizar.”⁶⁴⁶

O horizonte limitador de quaisquer filosofias que procuram justificar os mecanismos político-jurídicos da alienação espetacular participa de maneira interessada do monólogo que o capital mantém consigo mesmo. Além disso, apresenta-se como epifenômeno do poder totalitário do espetáculo, que une separando e separa unindo. Sob tal perspectiva, as filosofias conservadoras não passam de especializações de um poder político não democrático e de cunho transcendente que, na passividade generalizada do capitalismo contemporâneo, apenas acumulam uma fraseologia obsoleta na justificação dos fundamentos de uma sociedade mercantil e espetacular. Desse modo, a leviandade metódica com a qual procuram compreender os fatos de uma sociedade do espetáculo voltada para o consumo faz com que suas categorias “críticas” dissimulem o fetichismo que a tudo transforma em mercadoria, inclusive os “sujeitos de direito” que gozam da “proteção” abstrata de direitos humanos fundamentais. Aliás, o discurso sobre direitos humanos universais, indivisíveis e interdependentes, apenas mascara a fratura da espetacularização e da reificação que na fase atual do capitalismo contemporâneo constantemente cria identidades, inclusive jurídicas, que absorvem e despotencializam as lutas por transformações sociais efetivas.

Todo arcabouço político-jurídico – e a “Filosofia do Direito” que o fundamenta – é um empreendimento meticulosamente planejado para criar justificações da estrutura oikonômica do Estado. Dessa forma, as teorias jurídicas dominantes calcadas nos dispositivos traduzem visões morais apologéticas do espetáculo, fantasiando uma suposta racionalidade argumentativa⁶⁴⁷ ou comunicativa⁶⁴⁸ que pretensamente aposta nos aparatos

⁶⁴⁶ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte. In. *Direito & práxis*, vol. 7, n. 4, 2016, p. 66.

⁶⁴⁷ Em especial as teorias jurídicas desenvolvidas por Ronald Dworkin e Robert Alexy, que tentam racionalizar a argumentação jurídica na figura do juiz, entendido como representante de uma comunidade de

político-jurídicos como limitação do poder estatal e concretização de processos democráticos. Nesse contexto, a perspectiva andityana demonstra que a dimensão conflitiva e rebelde da filosofia é perdida na medida em que pressuposições “comunicativas” e “tolerantes” se referem a *certa* sociedade organizada com base em *certo* direito, nunca apontando para a potência de experiências diferentes do meramente “real”.⁶⁴⁹ A religião capitalista, metamorfoseada em espetáculo, estrangula o uso da democracia, uma vez que eclipsa a possibilidade de superar a alienação que ocupou totalmente a vida social. Dessa forma, as filosofias conservadoras que justificam os dispositivos político-jurídicos da alienação retomam todas as características míticas do direito, mantendo a separação e fundamentando uma “verdade” oficial – quer dizer, econômica – que conserva o aparato burocrático do Estado como único meio de compensação das opressões históricas, individuais e sociais.

A democracia é politicamente radical. Somente a partir dessa constatação é possível traçar os fundamentos filosóficos da democracia. Para tanto, é preciso pensar uma filosofia que esteja ligada à prática democrática e que, por conseguinte, também seja radical. Radicalizar a reflexão filosófica desconstruindo o pensamento tradicional e aprofundando o pensamento crítico, desvinculando-o das discussões acadêmicas especializadas e relacionando-o às práticas libertárias da realidade social⁶⁵⁰ implica desenvolver um pensamento político de fronteira. O especializado ensino mecânico que as universidades oferecem pouco se conecta a qualquer espírito crítico. Ao contrário, trata-se de uma menopausa do espírito que, no diálogo de surdos entre diversos especialistas, traduz o ajustamento das necessidades do espetáculo.

valores ou de tradições nacionais. Esse assunto foi discutido criticamente no artigo *Sobrevivências do nazifascismo na teoria jurídica contemporânea e seus reflexos na interpretação judicial brasileira*. Cf. MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SOUZA, Joyce Karine de Sá. *Sobrevivências do nazifascismo na teoria jurídica contemporânea e seus reflexos na interpretação judicial brasileira*. In. *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito* (RECHTD), v. 9, n. 3, 2017, pp. 295 – 310.

⁶⁴⁸ A teoria da *ação comunicativa* desenvolvida por Jürgen Habermas afirma que a legitimidade de uma ordem jurídica se fundamenta na formação discursiva da opinião e da vontade dos cidadãos somada à juridificação da liberdade comunicativa. Dessa forma, a linguagem do direito seria o vetor transformador na circulação da comunicação e na institucionalização de processos democráticos. Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. Vol. 1. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

⁶⁴⁹ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica na multidão*. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 26.

⁶⁵⁰ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica na multidão*. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015. p. 15.

Se para Agamben o jogo desativa o poder inerente aos resíduos sagrados que caracterizam o direito, a economia e a política capitalistas,⁶⁵¹ uma filosofia do direito democrática precisa, além de negar resolutamente os dualismos que impossibilitam a experiência, ter o jogo como dimensão privilegiada da profanação, desviando-se da esfera do sagrado e assumindo a dimensão do uso negligente que ignora a separação. Para tanto, tal filosofia assume a profanação como meio de neutralizar aquilo que profana, desativando os dispositivos do poder que confiscaram a democracia, devolvendo-a ao uso comum que, na passagem do sagrado ao profano, desvia os dispositivos político-jurídicos por meio do jogo, ou seja, do uso. Dessa forma, é preciso desviar o “jogo” do direito de seus fins, privilegiando a dimensão da situação, dos meios e da vida. Portanto, compreende-se a crítica situacionista ao espetáculo, e ao direito que o justifica, como filosofia radical. A filosofia radical é a forma contemporânea que assume as tarefas históricas postas pelos situacionistas. Trata-se de uma crítica da separação e da representação dos absolutos que, por meio da valorização do jogo, rechaça a metafísica do ser, propondo em seu lugar um pesamento da potência e da imanência.

A filosofia radical se desenvolve a partir de uma deslocalização epistêmica. Em primeiro lugar, porque ela não se confunde com a chamada “filosofia acadêmica”, comprometida com os saberes que justificam o poder constituído. Como uma filosofia que se pretende realmente crítica e transformadora, relaciona-se intimamente com o poder constituinte e, nesse sentido, afasta-se da concepção academicista de filosofia preocupada com a descrição e justificação dos dispositivos oikonômicos do Estado espetacular. Esta é a posição filosófica que há tempos tem “domado” as Universidades e que se articula com um pensamento acríptico e interpretativo do mundo, principalmente porque transformou a filosofia em objeto restrito aos debates acadêmicos. Além disso, as Universidades cada vez mais têm alcançado o objetivo do empreendimento econômico ao transformar os estudantes em futuros especialistas e mão de obra qualificada que atende às necessidades do espetáculo, criando um contingente subordinado às exigências do sistema mercantil.⁶⁵² É nesse sentido que “o estudante, desde já, dá vontade de rir.”⁶⁵³ Ele se encontra na margem de liberdade individual permitida pelo espetáculo, podendo até se transformar em militante de qualquer coisa, desde que ignore a aventura do jogo e estreite suas ações nas

⁶⁵¹ MURRAY, Alex. Play. In. *The Agamben dictionary*. Alex Murray e Jessica Whyte (Orgs.). Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 153.

⁶⁵² VV. AA. *Da miséria no meio estudantil*. Trad. Júlio Henriques. Lisboa: Antígona, 2018, p. 31.

⁶⁵³ VV. AA. *Da miséria no meio estudantil*. Trad. Júlio Henriques. Lisboa: Antígona, 2018, p. 30.

barreiras desse mesmo espetáculo. Enquanto aos professores, transformaram-se em servidores modernos que adaptam o ensino para o uso mercadológico do consumo. Já não se ensina mais a ler, contenta-se em explicar como se consome com os olhos.

Apesar dessas críticas, por que governos autoritários e fascistas têm como arqui-inimigas as Universidades? Porque onde há sistema de ensino pode haver ensino *contra* o sistema e, assim, abrir as potencialidades de uma crítica radical às estruturas econômico-gerenciais que mantêm a separação generalizada. O que significa, em última instância, criticar a própria Universidade e sua estrutura hierárquica e especializadora⁶⁵⁴ na apreensão do mundo. Nesse sentido que os situacionistas demonstram a necessidade de *desviar* a ética kantiana de uma “*democratização real através de uma racionalização real do sistema de ensino*, quer dizer, do ensino do sistema.”⁶⁵⁵ Enquanto a Universidade agir como *representação diplomática* da sociedade do espetáculo, continuará sendo serva do poder separado.



Nesse cenário, a filosofia será radical apenas quando transformar o pensamento em realidade, não se contentando apenas em ser uma “ontologia do presente” ou uma

⁶⁵⁴ Segundo a crítica de Debord: “Assim, o espetáculo é uma atividade especializada que responde por todas as outras. É a representação diplomática da sociedade hierárquica diante de si mesma, na qual toda outra fala é banida. No caso, o mais moderno é também o mais arcaico.” (DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, § 23, p. 20)

⁶⁵⁵ VV. AA. *Da miséria no meio estudantil*. Trad. Júlio Henriques. Lisboa: Antígona, 2018, p. 26 (grifos dos autores).

“analítica da verdade”.⁶⁵⁶ A radicalidade da filosofia se revela na medida em que se realiza enquanto práxis humana, assim como compreende essa práxis. Esse é o matiz revolucionário da filosofia que Marx decifrou em suas teses contra Feuerbach.⁶⁵⁷ Daí porque Marx, como filósofo radical,⁶⁵⁸ afirma que “os filósofos só *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; do que se trata é de *transformá-lo*”.⁶⁵⁹ Portanto, a filosofia não se constitui como um mero fundamento ontológico-descritivo da vida social, mas sim como prática revolucionária.⁶⁶⁰ Caso contrário, tornar-se-ia atividade acadêmica domesticada, restrita aos especialistas com horizontes intelectuais, e sociais, estreitos.

A transformação da filosofia em realidade, engajada com as práticas sociais, abre espaço para a potencialidade constituinte. É nessa relação entre realidade e potencialidade que a filosofia se radicaliza. Deve-se frisar que não se trata de uma relação dialética, mas de um contínuo devir que não resulta em sínteses ou teleologias, mas em um *vir-a-ser*, ou seja, uma expressão das potências⁶⁶¹ contidas no ser.⁶⁶² Como alerta Negri, “devemos rechaçar toda filosofia que, mesmo heroicamente, chegue a conclusões institucionalistas”.⁶⁶³ Tal quer dizer que um dos pressupostos da filosofia radical é a potência do princípio constituinte e a negação do poder constituído.⁶⁶⁴ Desse modo, cabe à filosofia enquanto prática negar a continuidade orgânica do processo constitucional, debruçando-se criticamente sobre as teorias e os conceitos justificadores do poder constituído, abrindo possibilidades que *podem* (no sentido de serem “potências” e não

⁶⁵⁶ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica na múltidão*. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 23.

⁶⁵⁷ MARX, Karl. Teses sobre Feuerbach. In: ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *A ideologia alemã*. Trad. Luis Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998, pp. 99-103.

⁶⁵⁸ Segundo Matos, “Se não se pode dizer que Marx tenha fundado a filosofia radical – outros existiram antes dele –, é sem dúvida com ele que tal posição ganha foros de maturidade e autoconsciência, peso e carnadura.” (MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica na múltidão*. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 22).

⁶⁵⁹ MARX, Karl. Teses sobre Feuerbach. In: ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *A ideologia alemã*. Trad. Luis Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998, tese XI, p. 103.

⁶⁶⁰ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica na múltidão*. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 24.

⁶⁶¹ Negri alerta que “a indicação linguística ‘expressão da potência’ não pode significar em nenhum caso ‘instituição do poder’”. (NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015, p. 24).

⁶⁶² MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica na múltidão*. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 22.

⁶⁶³ NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015, p. 25.

⁶⁶⁴ Conforme constata Negri, “No momento em que se institucionaliza, a potência deixa de ser potência, declara jamais tê-lo sido.” (NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015, p. 24).

“poderes”) desativar o “jogo” retórico-acadêmico de fundamentação dos dispositivos político-jurídicos da alienação.

Em segundo lugar e sob tal perspectiva, a filosofia da radicalidade se desenvolve a partir de uma deslocalização epistêmica porque não se insere na matriz dominante da filosofia ocidental, centrada nas noções de representação, soberania, hierarquia, propriedade e poder separado, todos fundamentos da democracia representativa. Tais noções conformam a estrutura e os pontos nodais do poder constituído que, constantemente reconfigurado pela dialética, se apresenta enquanto uma ordem unitária, artificial e inevitável. A dialética do poder constituído se revela como um monólogo laudatório que a ordem faz sobre si mesma, para lembrar uma vez mais a ironia de Debord. Segundo o pensamento andityano, a dialética se organiza mediante a dominação, a superação e a absorção da multiplicidade, criando oposições binárias ideais ao negar as diferenças reais que presidem não a verdade, mas a sua *produção*. Esse é o fundamento da filosofia radical: constituir-se na “dimensão de um discurso autoconsciente capaz de se problematizar continuamente, negando a dialética da absorção que pretende tudo conjurar e concentrar em si e por si.”⁶⁶⁵

A filosofia radical não se limita a “pretender ser”, não se limita a “descrever o que é”, mas se realiza estando sempre vinculada à práxis social. A partir de um eixo provisório de *produção da verdade*, uma vez que a filosofia radical não se define como “âncora conceitual das coisas”,⁶⁶⁶ ela desnuda o poder separado e seus conceitos-chave, com os quais o espetáculo se articula na *distribuição da verdade* das estruturas de dominação contrárias à democracia. Nesse sentido, a filosofia domesticada se limita a justificar ou reformar os elementos que remetem servilmente ao poder constituído. Ao contrário, a filosofia da radicalidade toma o controle da verdade filosófica – sempre móvel e precária, mas autêntica no sentido de ser fiel a si mesma, como o parresiasta –, inserindo-se em um movimento contrário na relação produção-distribuição da verdade. Conforme afirma Matos:

E o que o primado da produção sobre a distribuição da verdade pode significar para a filosofia oficial, essa estrutura tão demobilizadora quanto conservadora, sempre resistente às mudanças e protetora dos santos valores do progresso, da razão e da unidade? A essa altura deveria estar claro que uma frase assim só

⁶⁶⁵ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade*: uma aposta an-árquica na multidão. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 25.

⁶⁶⁶ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade*: uma aposta an-árquica na multidão. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 25.

pode funcionar na dimensão da *blague*, já que em um contexto antidualético a filosofia não é nada; ou melhor, é tudo aquilo que quisermos que seja quando a produzimos discursivamente. Isso – e só isso – significa uma expressão como “filosofia radical”. Tomar o controle da produção da verdade filosófica equivale, portanto, a um contínuo ato de fundação, percebendo o potencial estritamente *antinatural* da experiência do pensar. Pois se as coisas fossem como deveriam ser, todo o pensamento naufragaria. Fazer filosofia radical é, como queriam os situacionistas, tornar as ideias novamente perigosas.⁶⁶⁷

Portanto, a filosofia da radicalidade se traduz em prática revolucionária e aqui se deve lembrar que as revoluções não são feitas por meio de procedimentos eleitorais.⁶⁶⁸ A eleição é o principal mecanismo da representação política que, na Modernidade, se materializou como democracia representativa. Para Hardt & Negri, a representação é uma *síntese disjuntiva*, uma vez que simultaneamente associa e separa as pessoas do poder.⁶⁶⁹ Para os autores, a representação é, por definição, “*un mecanismo que separa a la población del poder, a los mandados de los que mandan.*”⁶⁷⁰ Desse modo, a representação política concebe uma “democracia” que institucionaliza o poder constituinte na medida em que funciona como dispositivo que promete aproximar as pessoas do poder; todavia, as afasta e as isola enquanto objeto mistificado e sem acesso à ação política efetiva. Na filosofia antityana essa crítica é aprofundada na medida em que demonstra a incompatibilidade entre democracia e representação política, sendo esta um vetor de transformação dos *sujeitos* da política em meros *objetos* da política. Para o filósofo, a representação política é um dispositivo de despotencialização da democracia que cinde a unidade originária do poder, que não conhece a separação entre sujeito (representante) e objeto (representado).⁶⁷¹

Ainda que se observe um esforço teórico no pensamento conservador para demonstrar a suposta possibilidade de intensificar a relação entre representantes e representados, como se observa na tipologia weberiana da representação, não se pode

⁶⁶⁷ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade*: uma aposta an-árquica na múltidão. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 26.

⁶⁶⁸ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade*: uma aposta an-árquica na múltidão. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 151.

⁶⁶⁹ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão*: guerra e democracia na era do império. Trad. Clóvis Marques. Rev. técnica Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 306.

⁶⁷⁰ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Declaración*. Trad. Raúl Sánchez Cedillo. Madrid: Akal, 2012, p. 34.

⁶⁷¹ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Representação contra democracia radical*: elementos para uma leitura (a)teológica do poder político na contemporaneidade. (2018). Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Letras, Departamento de Filosofia, Universidade de Coimbra, Coimbra, p. 7.

olvidar que essas teorias se inserem na chamada filosofia liberal,⁶⁷² ou seja, não estão preocupadas em transformar a realidade, mas, no máximo, em reformá-la. A partir dos graus de separação, Max Weber identificou quatro tipos principais de representação política: apropriada, estamental, vinculada e livre. Segundo Weber, a representação é uma situação na qual determinados membros de uma associação imputam suas ações aos demais como sendo legítimas e vinculantes. Na representação *apropriada*, o dirigente adquire seu poder representativo em uma dimensão tradicional, como ocorre na relação entre os membros de um clã ou de uma monarquia, que recebem o poder político de acordo com determinados critérios culturais, como o *jus sanguinis*. A representação *estamental* se aproxima do tipo *apropriada*; todavia, diferencia-se na medida em que os dirigentes representam os próprios interesses, colocando-se como uma casta privilegiada de poder, como ocorre nas relações feudais. Já na representação *vinculada*, os representantes são escolhidos por meio de um processo eleitoral e são vistos como “funcionários” daqueles que representam, devendo agir de acordo com o *mandato imperativo* dos representados, ou seja, estão vinculados à vontade real dos representados. Por fim, a representação *livre* também opera por meio de processos eleitorais, mas não há vinculação entre o representante eleito e suas ações com a vontade dos representados. Dessa forma, o eleito age de acordo com suas próprias convicções e não de acordo com o interesse de seus delegantes. Segundo Weber, trata-se do tipo que caracteriza a quase totalidade das democracias representativas atuais.⁶⁷³

Mesmo que na topologia weberiana da representação haja tipos que proporcionam certa aproximação dos representados ao poder, a representação política continua sendo um mecanismo de alienação. Tal significa que a representação, necessariamente, é um dispositivo de separação dos representados em relação às decisões fundamentais da vivência social, sendo antagônica às estruturas radicais de democracia. Na democracia não se trata somente de fortalecer ou desenvolver mecanismos de deliberação para combater o

⁶⁷² “O léxico político do liberalismo moderno é um cadáver frio e sem sangue. Na realidade, o liberalismo nunca chegou sequer a pretender representar toda a sociedade – os pobres, as mulheres, as minorias raciais e o resto da maioria subordinada sempre foram excluídos do poder por mecanismos constitucionais explícitos ou implícitos. Hoje em dia, o liberalismo tende a não ser capaz sequer de representar adequadamente as elites. Na era da globalização, torna-se cada vez mais claro que passou o momento histórico do liberalismo.” (HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Trad. Clóvis Marques. Rev. técnica Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 345).

⁶⁷³ WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000, §21, pp. 193 – 198.

chamado *déficit democrático* da representação, como defendem Pinelli⁶⁷⁴ e Presno,⁶⁷⁵ mas, acima de tudo, trata-se de não alienar as pessoas do poder, separando uma instância de discussão e outra de decisão. Portanto, a filosofia radical não é conivente com a representação política, negando-a em sua inteireza e rechaçando a possibilidade de sua manutenção. Matos afirma que:

A única saída para tal dilema passa pela criação de estruturas radicais de democracia, nas quais seja impossível distinguir entre decisão e discussão, com o que tanto a representação liberal quando a “presentação” schmittiana [centrada em uma instância decisória autoritária executiva] se tornam inúteis. Toda discussão deve também expressar uma decisão e vice-versa, sem que nenhum dos polos seja privilegiado, garantindo-se assim a vivência da experiência democrática real, sem mediações (“presentações” ou representações).⁶⁷⁶

Tanto a representação política, caracterizada pelo exercício de um poder separado, quanto a soberania, caracterizada pela hierarquia, são rechaçadas pela filosofia radical. Em primeiro lugar, porque intensificam a utilização da violência e da força no domínio político.⁶⁷⁷ A exclusão dos cidadãos das decisões fundamentais da vivência política e a relação estabelecida mediante o poder de comando obstruem a realização democrática radical, na qual não há divisão entre sujeito e objeto do poder político-jurídico.⁶⁷⁸ Tal significa que a filosofia da radicalidade nega o mitologema da democracia representativa, assentada na alienação das pessoas do poder. Além disso, a filosofia radical abandona o paradigma da sagrada ordem da hierarquia (*hierós arquê*), uma vez que a hierarquia se estrutura como poder coercitivo e separador, características próprias da soberania.⁶⁷⁹

⁶⁷⁴ “*Van emergiendo formas y lugares de comunicación electrónica y de democracia deliberativa que, más allá de una determinada retórica, presentan modalidades de aprendizaje y transmisión del saber que requieren una profunda reflexión sobre los paradigmas de organización de los conocimientos en la esfera pública.*” (PINELLI, Cesare; PRESNO, Miguel. *Crisis de representación y nuevas vías de participación política*. Madrid: Fundación Coloquio Jurídico Europeo, 2014, p. 35).

⁶⁷⁵ “*Una de las exigencias propias de la democracia es que la toma de las decisiones más relevantes se lleve a cabo a través de un procedimiento que garantice la publicidad y el debate. En palabras de Habermas, el grado de vitalidad de una democracia se mide por el papel que desempeñan la deliberación, la reflexión y el espíritu crítico en la marcha de los asuntos públicos.*” (PINELLI, Cesare; PRESNO, Miguel. *Crisis de representación y nuevas vías de participación política*. Madrid: Fundación Coloquio Jurídico Europeo, 2014, p. 75).

⁶⁷⁶ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica na múltidão*. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 153.

⁶⁷⁷ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Trad. Clóvis Marques. Rev. técnica Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 416.

⁶⁷⁸ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica na múltidão*. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 177.

⁶⁷⁹ “Em uma democracia radical, os sujeitos que estão na base da pirâmide são exatamente os mesmos que governam e decidem, tornando inútil a estrutura representativo-hierárquica. Nessa hipótese, a hierarquia, agora excessiva e injustificada, aparece como o que realmente é: um dispositivo arquitetado para ocultar a

Em segundo lugar, porque ambas, representação política e soberania, inserem-se na matriz do poder constituído. A estrutura representativo-hierárquica garante que as comunidades sejam governadas a partir do exercício de um poder coercitivo. Ainda que esse poder tenha que ser legitimado por mecanismos jurídico-constitucionais, não nega a sua realidade: a desigualdade e a verticalidade intrínsecas à relação entre governantes e governados. Em outras palavras, a democracia é oposta à ideia de governo, uma vez que todo governo pretende representar a sociedade como uma unidade, assim como estabelecer uma identidade ficcional entre governantes e governados. No pensamento andityano, a representação política é um dispositivo do poder separado que justifica o “sistema político-jurídico-econômico que opõe ao desejo multitudinário de liberdade uma espécie de *transcendência reciclada* [e, dessa maneira, apresenta-se] sob formas aparentemente razoáveis e tranquilizadamente jurídicas.”⁶⁸⁰ Diante de tais constatações, observa-se que as eleições não traduzem o poder democrático.⁶⁸¹ Rancière explica que:

Na história da representação, são sempre os estados, as ordens e as possessões que são representados em primeiro lugar, seja porque se considera seu título para exercer o poder, seja porque um poder soberano lhes dá voz consultiva. E a eleição não é em si uma forma democrática pela qual o povo faz ouvir sua voz. Ela é originalmente a expressão de um consentimento que um poder superior pede e que só é de fato consentimento na medida em que é unânime. A evidência que assimila a democracia à forma de governo representativo, resultante da eleição, é recente na história. A representação é, em sua origem, o exato oposto da democracia.⁶⁸²

A democracia é ingovernável: não se trata de uma sociedade a governar ou de uma forma de governo da sociedade e, por isso mesmo, não serve de fundamento ao governo dos Estados.⁶⁸³ Conforme explica Rancière, a democracia formal que se esgota nas leis e instituições estatais é sacralizada como encarnação do poder do povo. Todavia, ela não

natureza absoluta do poder opressivo.” (MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade*: uma aposta an-árquica na múltidão. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 178).

⁶⁸⁰ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Representação contra democracia radical*: elementos para uma leitura (a)teológica do poder político na contemporaneidade. (2018). Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Letras, Departamento de Filosofia, Universidade de Coimbra, Coimbra, p. 168.

⁶⁸¹ “*La democracia [representativa] es la verdad de todas las formas de gobierno. La identidad del gobernante y el gobernado es el punto límite en el que el rebaño se vuelve pastor colectivo y en el que el pastor se disuelve en su rebaño, en el que la libertad coincide con la obediencia, la población con el soberano. La asimilación del gobernante y el gobernado el uno en el otro es el gobierno en su estado puro, ahora sin ninguna forma ni límite.*” (VV. AA. Nos quieren obligar a gobernar, no vamos a caer en esa provocación. In. Comité invisible. *A nuestros amigos*. Trad. Vicente E. Barbarroja, León A. Barrera y Ricardo I. Fiori. La Rioja: Pepitas de calabaza, 2015, pp. 73-74 [grifos dos autores]).

⁶⁸² RANCIÈRE, Jacques. *Ódio à democracia*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014, pp. 69-70.

⁶⁸³ RANCIÈRE, Jacques. *Ódio à democracia*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 66.

passa de uma medida para restringir esse poder, mobilizando indivíduos apáticos que são controlados pelos dispositivos separadores. Além disso, a democracia radical é reino do excesso, ou seja, seu poder não se limita a esquemas constitucionais que tentam contê-la dentro dos limites das normas estatais. Trata-se do excesso ontológico que, na forma da vida política e social, faz com que o poder constituinte seja constatemente temido pelo poder constituído. Daí a criação de inúmeros dispositivos para que se possa reprimir tal excesso, mecanismos que retoricamente tentam se associar a uma experiência democrática quando, na verdade, um sobredetermina o outro – nesse caso, o poder constituído limita e “ordena” o poder constituinte. Diante desse cenário, somente uma filosofia que nega a estrutura hierárquico-representativa do poder espetacular e o funcionamento oikonômico-gerencial do Estado pode ser o fundamento crítico da democracia. Esse é o principal objetivo da filosofia política da radicalidade proposta por Andityas Matos e seus aliados,⁶⁸⁴ como se demonstrará na próxima seção.

4.2. Filosofia radical contra sociedades monocéfalas: comunidade inapropriável, democracia ingovernável

É preciso esclarecer que filosofia radical é filosofia política. Tal significa que a filosofia radical está intimamente relacionada à realidade social sendo, portanto, filosofia do presente⁶⁸⁵ que, contudo, não pretende justificá-lo. É a partir dessa deslocalização epistêmica que a filosofia radical desenvolve pressupostos próprios, contrários à matriz hierárquico-representativa do poder espetacular e da filosofia conservadora que o justifica. Sob essa perspectiva, a filosofia da radicalidade está comprometida com a democracia radical da *comunidade inapropriável* multitudinária que, no pensamento andityano, é a “única forma de organização social capaz de fazer o poder – que não é algo diverso do desejo de igualdade – agir diretamente sobre o mundo”,⁶⁸⁶ sem as assimilações e cisões

⁶⁸⁴ Nesse sentido, esta tese faz parte de um esforço de investigação muito mais amplo que integra o escopo do projeto de pesquisa do qual faço parte, tendo por objetivo realizar uma crítica filosófica radical dos operadores conceituais básicos do pensamento jurídico (propriedade, legalidade, contrato, sujeito, exceção, normalidade etc.) com vistas à abertura de novas possibilidades de pensar e experimentar o direito (ou a normatividade social). Uma descrição sumária do projeto de pesquisa em tela – chamado Filosofia Radical e Teoria Crítica do Direito e do Estado – pode ser lida no sítio eletrônico do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais <https://pos.direito.ufmg.br/?page_id=1921>.

⁶⁸⁵ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade*: uma aposta an-árquica na multidão. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 15.

⁶⁸⁶ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade*: uma aposta an-árquica na multidão. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 179.

operadas pelos dispositivos da sociedade espetacular-mercantil. Portanto, a filosofia radical procura resgatar uma teoria política radical da democracia constituinte. Segundo Kalyvas, “a democracia constituinte consiste de um princípio revolucionário, [tal quer dizer que] ela é definida por um princípio de ruptura: autoautorizada, desgovernada, contra a firmeza e a permanência do *nomos* estatista”.⁶⁸⁷ Dessa forma, as expressões *democracia constituinte* e *democracia radical* são similares na medida em que ambas denotam *democracia* enquanto exercício do poder político independente das representações oficiais do *nómos*, conforme se verificará adiante.

Na filosofia andityana, a ideia de *comunidade inapropriável* é formada a partir das concepções filosóficas propostas por Agamben (*comunidade que vem*) e por Hardt & Negri (*multidão*). Agamben delinea a compreensão da *comunidade que vem* a partir de sua leitura de Bataille desenvolvida especificamente no texto *Bataille e o paradoxo da soberania*,⁶⁸⁸ no qual o autor pensa uma teoria da comunidade sob a perspectiva batailliana. Agamben reflete sobre a possibilidade de uma comunidade negativa, ou seja, que não se fundamenta sobre a participação em um pressuposto comum, uma vez que, para Bataille, a experiência da comunidade é impossível enquanto pensada a partir de vínculos fusionais ou hipóstase coletivas.⁶⁸⁹ Agamben observa o paradoxo de uma comunidade negativa em Bataille, ou seja, que não se funda por meio de vinculações comunitárias do tipo formal ou contratual. Segundo o filósofo:

A comunidade que está aqui em questão tem, por isso, uma estrutura absolutamente singular: ela assume em si a impossibilidade da própria imanência, a impossibilidade mesma de ser comunitária enquanto sujeito da comunidade. A comunidade repousa, nesse sentido, de algum modo, na *impossibilidade da comunidade* e a experiência desta impossibilidade funda ao contrário a única comunidade possível. É evidente que, nesta perspectiva, a comunidade poder ser simplesmente “comunidade daqueles que não têm comunidade”. E tal será na verdade o modelo da comunidade batailliana: trata-se da comunidade dos amantes, que ele frequentemente evocou, ou da comunidade dos artistas ou, mais insistentemente, da comunidade dos amigos, à qual ele procurou dar vida com o grupo *Acéphale*, do qual o *Collège de Sociologie* era a manifestação esotérica – em todo caso no centro desta comunidade está inscrita esta estrutura negativa.⁶⁹⁰

⁶⁸⁷ KALYVAS, Andreas. *Democracia constituinte*. Trad. Florência Mendes Ferreira da Costa. In: *Lua Nova*, São Paulo, n. 89, 2013, p. 71.

⁶⁸⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Bataille e o paradoxo da soberania*. Trad. Nilcéia Valdati. *Outra travessia*. Florianópolis, n. 5, 2º semestre de 2005, pp. 90 – 94.

⁶⁸⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Bataille e o paradoxo da soberania*. Trad. Nilcéia Valdati. *Outra travessia*. Florianópolis, n. 5, 2º semestre de 2005, p. 92.

⁶⁹⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Bataille e o paradoxo da soberania*. Trad. Nilcéia Valdati. *Outra travessia*. Florianópolis, n. 5, 2º semestre de 2005, p. 92 (grifos do autor).

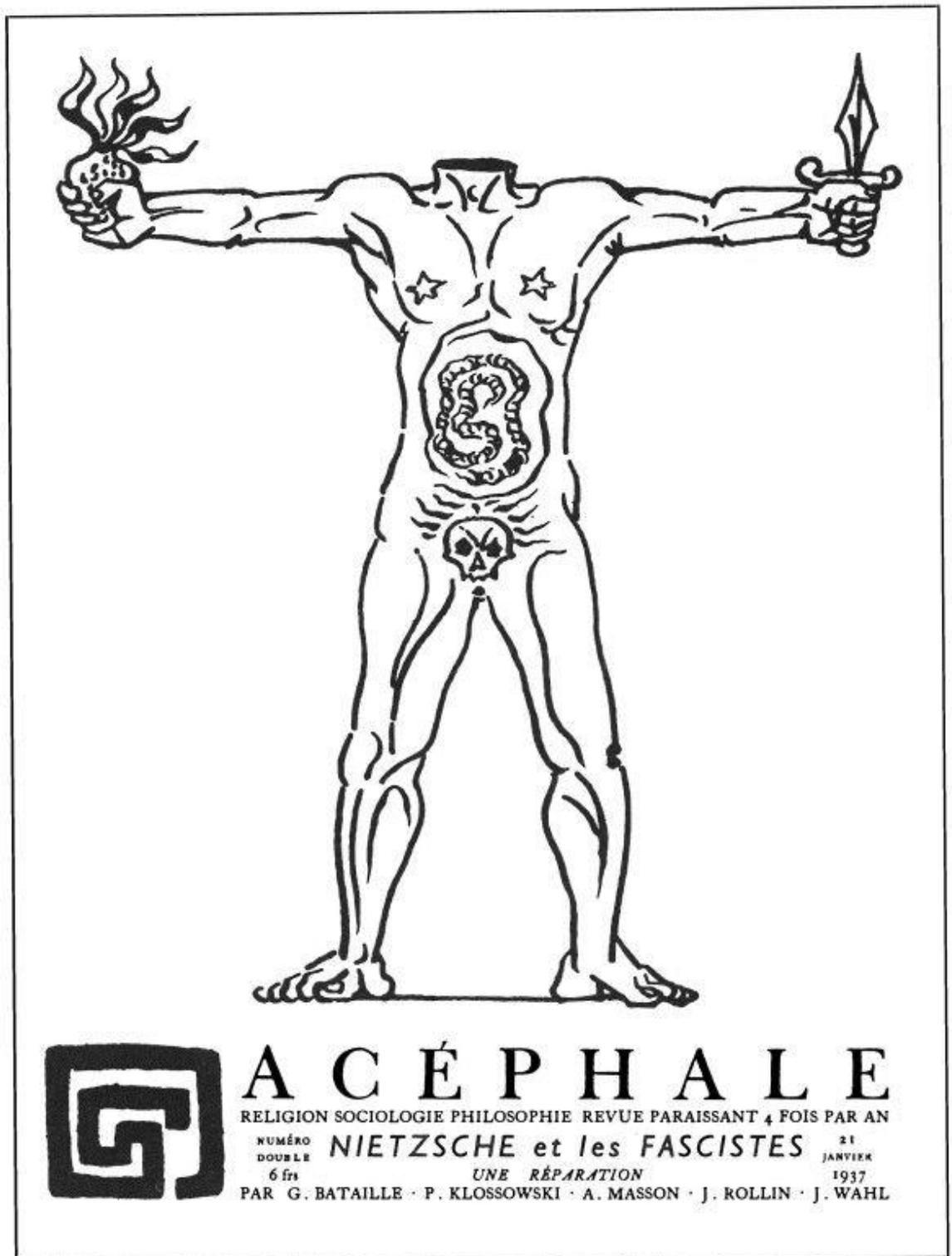
Acéphale foi o nome do grupo e da revista criados por iniciativa de Bataille em 1936 na França.⁶⁹¹ O frontispício da publicação trazia uma figura humana sem cabeça, remetendo à acefalidade. Como um monstro livre, o Acéfalo proporciona um princípio de desordem, criando uma forma outra de vínculo entre os membros da comunidade dos amigos. Trata-se de um vínculo que se articula enquanto ruptura, ou seja, que procura combater qualquer forma de servidão, características de sociedades *monocéfalas*.⁶⁹² Dessa forma, o caráter acéfalo da existência se desenvolve decapitando *a cabeça*, uma vez que esta representa a redução à unidade de uma pluralidade, verticalizando relações e hierarquizando funções servis, além de, obviamente, remeter ao domínio racional do corpo por parte da razão, ou seja, a cabeça. Historicamente e politicamente, Bataille se refere ao “escasso alcance da cólera democrática” de uma sociedade que não pode fazer frente ao crescimento e à afirmação de movimentos fascistas, que acabaram crescendo na Europa nos anos de 1930. Qualquer semelhança com a realidade brasileira atual *não é* mera coincidência. Em um sentido filosófico e (anti)teológico, com clara referência a Nietzsche, afirma Bataille:

*El acéfalo expresa mitológicamente la soberanía consagrada a la destrucción, la muerte de Dios, y en esto la identificación con el hombre sin cabeza se pone de acuerdo y se confunde con la identificación con lo sobrehumano que ES por completo “muerte de Dios”.*⁶⁹³

⁶⁹¹ O grupo contou com a participação de Georges Bataille, Pierre Klossowski, Jean Wahl, Jean Rollin, Jules Monnerot, Roger Caillois e André Masson. Tinha no *Acéfalo* um grito de guerra contra qualquer forma de servidão. Combatiam principalmente o fascismo, o socialismo stalinista e o cristianismo, considerados enquanto inimigos. Suas principais inspirações se encontravam em Nietzsche e Sade. Bataille explica de maneira ferina: “*Lo que hemos emprendido no debe ser confundido con ninguna otra cosa, no puede quedar limitado a la expresión de un pensamiento y menos aún a lo que es precisamente considerado como arte. Es necesario producir y comer: hay muchas cosas necesarias que no son nada todavía y lo mismo pasa con la agitación política. ¿Quién piensa, antes de haber luchado hasta el fin, en dejarles sitio a hombres que es imposible mirar sin experimentar la necesidad de destruirlos? Pero si no se pudiera encontrar nada más allá de la actividad política, la avidez humana sólo encontraría el vacío. SOMOS FERROZMENTE RELIGIOSOS y, en la medida en que nuestra existencia es la condena de todo lo que es hoy por hoy reconocido, una exigencia interior quiere que igualmente seamos imperiosos. Lo que emprendemos es una guerra.*” (BATAILLE, Georges. *La conjuración sagrada*. Trad. Isidro Herrera. In. *Acéphale* (edición facsimilar), n. 1, 24 jun. 1936. Madrid: Arena Libros, 2015, s/p). O grupo *Acéphale* foi dissolvido em 1939 devido a dissensões internas e tendo em vista a iminência da Segunda Guerra Mundial.

⁶⁹² BATAILLE, Georges. *Proposiciones: proposiciones sobre el fascismo*. Trad. Isidro Herrera. In. *Acéphale* (edición facsimilar), n. 2, 21 jan. 1937. Madrid: Arena Libros, 2015, s/p.

⁶⁹³ BATAILLE, Georges. *Proposiciones: proposiciones sobre la muerte de Dios*. Trad. Isidro Herrera. In. *Acéphale* (edición facsimilar), n. 2, 21 jan. 1937. Madrid: Arena Libros, 2015, s/p (grifo do autor).



Conforme interpretação agambeniana, o acéfalo simboliza a elisão da racionalidade e, por conseguinte, a exclusão da chefia, assim como a auto-exclusão dos membros do

grupo, uma vez que se fazem presentes por meio da própria decapitação.⁶⁹⁴ Segundo Bataille, “*El hombre ha escapado a su cabeza como el condenado a la prisión.*”⁶⁹⁵ Nesse sentido, segundo Andityas, Agamben procura compreender “a possibilidade de uma comunidade sem sujeitos soberanos, encontrando na reflexão de Bataille um encaminhamento inicial da questão e, ao mesmo tempo, uma fronteira que parece intransponível.”⁶⁹⁶ Trata-se da *comunidade que vem, comunidade qualquer* ou *comunidade inessencial*, que Agamben concebe como sendo uma comunidade de seres quaisquer (*qualunque*, no original), que não compartilham nenhuma essência, uma vez que são indiferentes às propriedades comuns (ser comunista, ser francês ou ser mulçumano, por exemplo), ou seja, às condições de pertença.⁶⁹⁷ Sendo indiferentes às propriedades que genericamente particularizam ou universalizam os indivíduos de acordo com determinadas características abstratas, os seres quaisquer se referem a singularidades quaisquer. A indiferença em relação às propriedades é o que dissemina as singularidades. Trata-se da inteligência de uma inteligibilidade.⁶⁹⁸ Daí porque Agamben afirme que as singularidades não se ligam por nenhuma propriedade identitária fixa; ao contrário, expropriam-se de toda identidade.⁶⁹⁹ É possível pensar tal realidade por meio da noção de *exemplo*, figura que ocupa um lugar topologicamente inverso ao de *exceção* no pensamento do filósofo italiano. Conforme define Agamben, o exemplo não caracteriza nem o particular nem o universal, referindo-se àquilo que é inqualificável, uma vez que se encontra na dimensão do *ser-dito*, que concerne ao ser puramente linguístico e que, portanto, não é definido por nenhuma propriedade externa a ele. O *ser exemplar* é um *ser-dito* porque esta é a única propriedade que conhece: “Ele é o Mais Comum, que subtrai a toda a comunidade real. Daí a impotente omnivalência do ser qualquer.”⁷⁰⁰ Andityas afirma que o ser qualquer agambeniano é o *ser que vem*, ou seja, o ser *singular* que não é definível com base em identidades fixas e, dessa forma, é à sua maneira potência de ser e de não ser, assim como também pode *não* não-ser.

⁶⁹⁴ AGAMBEN, Giorgio. Bataille e o paradoxo da soberania. Trad. Nilcéia Valdati. *Outra travessia*. Florianópolis, n. 5, 2º semestre de 2005, p. 92.

⁶⁹⁵ BATAILLE, Georges. La conjuración sagrada. Trad. Isidro Herrera. In. *Acéphale* (edición facsimilar), n. 1, 24 jun. 1936. Madrid: Arena Libros, 2015, s/p.

⁶⁹⁶ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica na múltidão*. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 157.

⁶⁹⁷ AGAMBEN, Giorgio. Exemplo. In. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993, p. 15.

⁶⁹⁸ AGAMBEN, Giorgio. Qualquer. In. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993, p. 12.

⁶⁹⁹ AGAMBEN, Giorgio. Exemplo. In. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993, p. 17.

⁷⁰⁰ AGAMBEN, Giorgio. Exemplo. In. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993, p. 16.

Isso implica, segundo o filósofo, que “o ser qualquer se localiza fora das redes do universal e do particular, podendo assim fundar o *comum*.”⁷⁰¹

Sob essa perspectiva, Andityas desenvolve a noção de *comunidade inapropriável* na dimensão da filosofia política, na qual o *ser comum* não implica nem *ser* nem *dever-ser* comunitário, não podendo se confundir *comum* com *comunidade*, ou comum-unidade.⁷⁰² Segundo o filósofo, a partir da crítica de Hardt & Negri sobre as políticas identitárias, os Estados de Direito transformam as identidades em propriedades do sujeito, concedendo-lhes emancipação dentro das estruturas jurídicas, mas lhes negando liberdade. A política das singularidades da multidão, abordadas no capítulo anterior, é vista na filosofia andityana enquanto possibilidade de libertação dos sujeitos de propriedades que impõem certos modos de ser, conectando-os ao agir mutante, ao comum. Nesse contexto, o pensamento andityano aproxima as ontologias sociais de Agamben e Hardt & Negri ao compreender que não são irreconciliáveis, mas possuem “certas convergências que as localizam no mesmo lado das trincheiras.”⁷⁰³ O sujeito inapropriável pelo Estado na reflexão de Agamben, uma vez que integra uma comunidade qualquer, é alinhado com a noção de *commoner* desenvolvida por Hardt & Negri. Na compreensão hardtnegriana, o *commoner* se refere à subjetividade aberta, apondo-se às subjetividades produzidas pela crise contínua do capitalismo. Para os autores, as transformações econômicas e políticas dos últimos trinta anos criaram quatro “subjetividades da crise”: o endividado, constantemente incentivado a se endividar para consumir, tornando-se escravo do seu trabalho e se sentido amedrontado por não conseguir quitar suas dívidas; o midiaticizado, que corresponde a uma inteligência humana despotencializada, ou seja, absorvida pelo excesso de informação morta que não traz possibilidades de reflexão ou criatividade; o securitizado, subjetividade que é ao mesmo tempo objeto e sujeito de vigilância e disciplinamento pelas sociedades de controle; e, por fim, o representado, que aglutina todas as anteriores formas de subjetividade, confiando sem qualquer senso crítico as decisões sobre sua vida a representantes políticos.⁷⁰⁴ O desenvolvimento dessas subjetividades se deve à forma de ação do poder constituído, que continuamente impede as pessoas de

⁷⁰¹ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica na multidão*. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 158 (grifo do autor).

⁷⁰² MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica na multidão*. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 159.

⁷⁰³ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica na multidão*. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 160.

⁷⁰⁴ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Declaración*. Trad. Raúl Sánchez Cedillo. Madrid: Akal, 2012, pp. 17 – 36.

exercer o poder político fora dos contornos do sistema de partidos, dispositivo da estrutura oikonômica do Estado espetacular. Pode-se acrescentar aqui a subjetividade de consumidor-espectador que, em uma sociedade espetacular, sobredetermina todas as demais.

Contra tais subjetividades Hardt & Negri propõem a subjetividade *commoner*, profanando a noção surgida na Inglaterra medieval que designava aqueles que não pertenciam a nobreza ou ao clero, estamentos especiais e privilegiados. Um *commoner* era o trabalhador, um homem ou uma mulher qualquer e que, portanto, não tinha relevância social. Todavia, eram aqueles que trabalhavam sobre o comum. Hardt & Negri ressignificam a noção de *commoner* e a compreendem enquanto uma subjetividade que carrega a potência das singularidades que se comunicam mediante diferenças e, dessa forma, é a participante constituinte que, por meio da ação política, transforma-se na base de uma sociedade democrática fundada no compartilhamento aberto do comum.⁷⁰⁵

Na filosofia radical proposta por Andityas, o signo do comum e do qualquer é o signo da multidão. A noção de multidão recebe atenção especial do filósofo em sua pesquisa, uma vez que se opõe ao constitucionalismo, dispositivo do poder separado que na sociedade do espetáculo garante a justificação político-jurídica das estruturas oikonômico-gerenciais que controlam e minam o poder político constituinte. A noção de multidão é um conceito complexo, que vem sendo desenvolvido por Hardt & Negri em várias obras, principalmente na trilogia *Império*, *Multidão* e *Commonwealth*. Não há espaço aqui para esgotar a discussão sobre o conceito. Contudo, é importante compreendê-lo, ainda que brevemente, uma vez que é fundamental para a construção dos contradispositivos da *an-arquia*, da *a-nomia* e dos *anticampos*, desenvolvidos na filosofia andityana.

Enquanto potência constituinte, a multidão se refere a uma multiplicidade de singularidades que agem em comum e que desafiam a tradição da soberania porque não são unificáveis ou representáveis e, por conseguinte, não podem ser governadas. Nesse sentido, a potência da multidão não é determinada ou determinável por um poder constituído, sendo esta sua característica originariamente constituinte. Entretanto, Andityas esclarece que a multidão não traz consigo qualquer garantia democrática.⁷⁰⁶ Tal significa que não se pode

⁷⁰⁵ ⁷⁰⁵ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Declaración*. Trad. Raúl Sánchez Cedillo. Madrid: Akal, 2012, pp. 110 – 111.

⁷⁰⁶ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Desinstituição e desobediência civil: entre o estado de exceção e a democracia radical. In: *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 51, p. 34.

prever o que surgirá a partir da potência constituinte multitudinária devido ao seu caráter potencial, aberto e indeterminado. Contudo, pode-se afirmar que a multidão não se ordena a partir de características homogeneizantes como ocorre nas noções que criam um sujeito social baseado em “povo”, “classe”, “raça”, “gênero” ou qualquer outra identidade imobilizada, quer dizer, determinada por um agente externo a ela, seja o Estado, o mercado ou qualquer poder constituído sob as noções de hierarquia ou soberania, características da república da propriedade.

Sendo a multiplicidade social da multidão irreduzível, as singularidades que a constituem não formam uma unidade ou uma identidade, preservando, dessa forma, as diferenças que as compõem. Nesse sentido, as *multiplicidades da multidão* não podem “ser aplainadas na uniformidade, na unidade, na identidade ou na indiferença. A multidão não é apenas uma multiplicidade fragmentada e dispersa [...],”⁷⁰⁷ ao contrário, a multidão é uma multiplicidade viva em que os indivíduos se relacionam em uma espiral expansiva de cooperação e colaboração. É nesse horizonte polêmico que a base constitutiva da multidão, o comum, é também o seu resultado.

Proveniente das interações construídas através de relações biopolíticas, ou seja, “a produção de afetos e linguagens através da cooperação social e da interação de corpos e desejos, a invenção de novas formas de relação com o *self* e outros e assim por diante”,⁷⁰⁸ a multidão desenvolve uma inteligência de enxame que evidencia mais uma característica biopolítica, conforme pensada por Hardt & Negri, qual seja, a criação de novas subjetividades que resistem ao biopoder da república da propriedade, que está “sempre contra a atividade excedente da produção biopolítica”.⁷⁰⁹ Uma organização do tipo enxame consiste em diferentes agentes criativos que se comunicam sem um centro ou um agente externo que determine sua ordem, podendo se movimentar em todas as direções, em rede.⁷¹⁰ É nessa perspectiva que a multidão tem a potência para se organizar como uma democracia constituinte que, postulando a vivência do comum, baseia-se na “comunicação

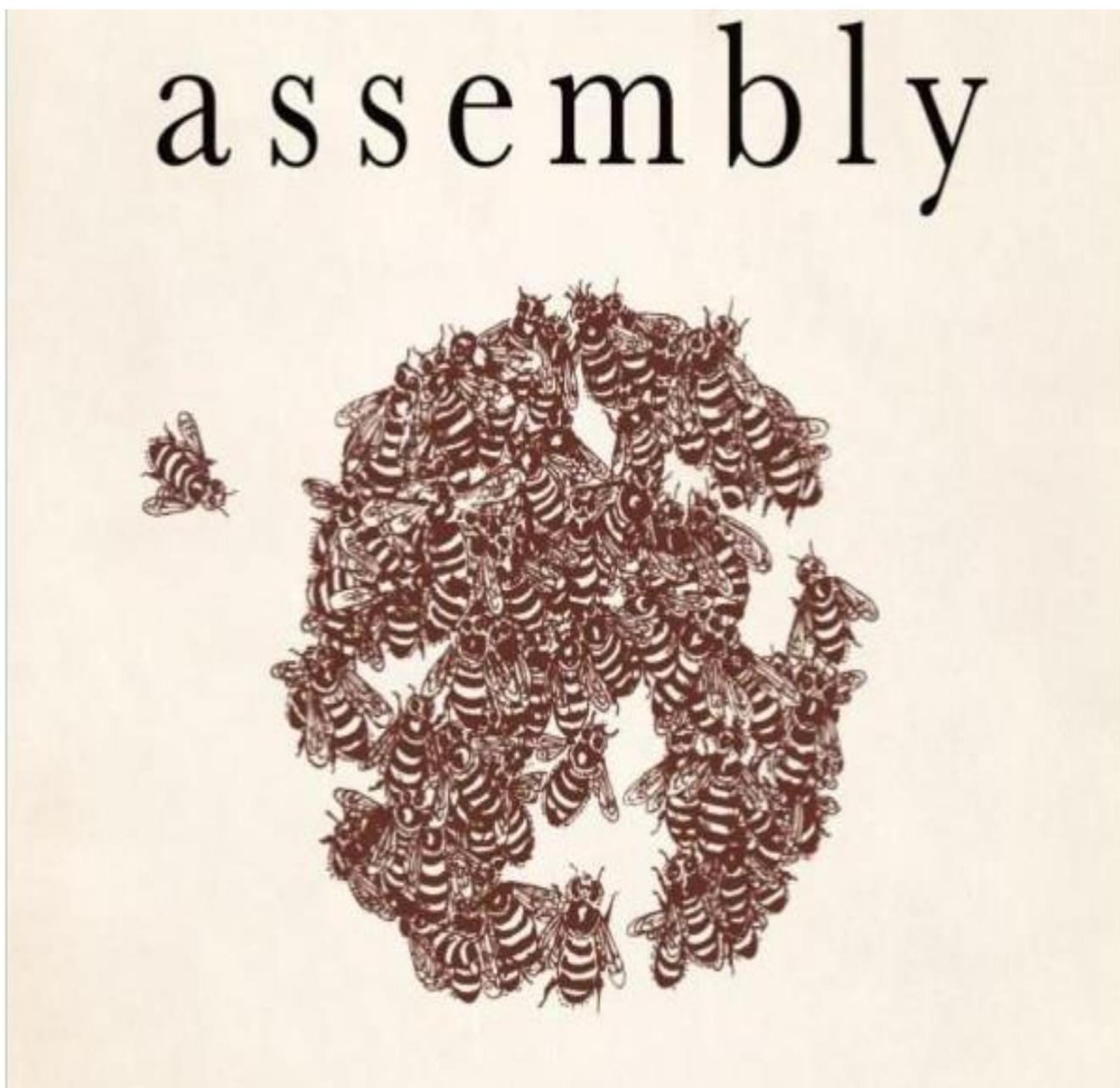
⁷⁰⁷ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Trad. Clóvis Marques. Rev. técnica Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro: Record, 2005, p.145.

⁷⁰⁸ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Bem-estar comum*. Trad. Clóvis Marques. 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 2016, p. 76.

⁷⁰⁹ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Bem-estar comum*. Trad. Clóvis Marques. 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 2016, p. 351.

⁷¹⁰ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Trad. Clóvis Marques. Rev. técnica Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro: Record, 2005, pp. 130 - 133.

entre singularidades e se manifesta através dos processos sociais colaborativos da produção.”⁷¹¹



É nesse sentido que Hardt & Negri afirmam que “uma multidão democrática não pode ser um corpo político, não pelo menos na forma moderna.”⁷¹² A noção de uma

⁷¹¹ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Trad. Clóvis Marques. Rev. técnica Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 266.

multidão composta por singularidades múltiplas é uma nova forma de pensar um ser social que não esteja enclausurado no corpo político proprietário, que a todo momento se apropria de identidades que podem ser controladas e que não representam perigo à ordem do capital. Os autores demonstram que “a multidão é algo como uma carne singular que recusa a unidade orgânica do corpo.”⁷¹³ Baseando-se na concepção de carne desenvolvida por Merleau-Ponty, Hardt & Negri demonstram que “a carne da multidão é puro potencial, uma força informe de vida, e neste sentido um elemento do ser social, constantemente voltado para a plenitude da vida.”⁷¹⁴ Tal significa que a multidão não reproduz as formas de vida da ordem proprietária, antes contém em si a potência da *forma-de-vida* que não está sujeita à apropriação. Tal significa que a multidão é uma estrutura social que desconhece os tipos hierárquicos e centralizados do poder soberano unificado.⁷¹⁵

A carne social viva da multidão é monstruosa e fugidia, uma vez que não pode ser totalmente absorvida nas redes da ordem capitalista. Hardt & Negri utilizam a figura do vampiro para expressar o caráter monstruoso da carne da multidão.⁷¹⁶ O vampiro é uma ameaça à ordem por viver sua sexualidade excessiva. Com efeito, o modo erótico como morde homens ou mulheres é uma afronta à tradicional forma heterossexual de sexo. Além disso, a reprodução do vampiro é totalmente alheia às formas naturalizadas de reprodução, uma vez que se trata de uma autorreprodução: “Novos vampiros surgem da mordida tanto de vampiros machos quanto de vampiros fêmeas, formando uma raça eterna dos que não morrem.”⁷¹⁷ A vida monstruosa do vampiro habita o imaginário do ser humano em um misto de reconhecimento e estranhamento.

A democracia ingovernável não se confunde, portanto, com uma democracia representativa, tratando-se de uma *democracia da multidão*. Nesse sentido, a multidão não é objeto da política, mas se constitui enquanto agente da política, uma vez que age ativamente na construção política do comum. Conforme a filosofia antityana, é possível ver na multidão a criação de um novo uso do poder, desativando-o e tornando-o

⁷¹² HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Trad. Clóvis Marques. Rev. técnica Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 211.

⁷¹³ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Trad. Clóvis Marques. Rev. técnica Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 211.

⁷¹⁴ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Trad. Clóvis Marques. Rev. técnica Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 251.

⁷¹⁵ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica na multidão*. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 168.

⁷¹⁶ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Trad. Clóvis Marques. Rev. técnica Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 252.

⁷¹⁷ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Trad. Clóvis Marques. Rev. técnica Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 252.

inoperante. A multidão está preta de uma *potência-do-não*, “capaz de possibilitar novos usos para a normatividade que sempre deriva do poder.”⁷¹⁸ Para Hardt & Negri, a multidão enquanto sujeito político “não só expressa o desejo de um mundo de igualdade e liberdade, não apenas exige uma sociedade global democrática que seja aberta e inclusiva, como proporciona os meios para alcançá-la.”⁷¹⁹ E dessa forma a multidão se relaciona com a forma mais radical de democracia, para além da mediação da representação e de processos hierarquizados de soberania. A multidão está em contínuo processo constituinte, uma vez que é sujeito desse processo.

Em uma espécie de anti-corpo, oposto ao corpo político da república da propriedade, a carne da multidão assume formas que rompem com a assimilação na estrutura da ordem capitalista espetacular. O corpo impossível da multidão está estabelecido no comum e abre passagem para que um novo mundo possa ser vivido sem as mediações do capital e para além da perspectiva da identidade. Dessa forma, Hardt & Negri demonstram que “identidades podem ser emancipadas, mas só singularidades podem se libertar”, alertando ainda que o “processo revolucionário de abolição da identidade é monstruoso, violento e traumático”.⁷²⁰ Nesse horizonte, só no campo das lutas biopolíticas a luta revolucionária pelo comum poderá ser constituinte e durável, na medida em que a tríade identidade-propriedade-soberania seja substituída por singularidade-comum-revolução, que está perpetuamente em fluxo. A singularidade é compatível com o comum na medida em que são mutuamente constitutivos. Dessa forma, a singularidade está sempre aberta à constituição do comum em uma dinâmica revolucionária.

A política identitária do Estado espetacular reage contra a atividade excedente da produção biopolítica característica da democracia constituinte, expropriando e privatizando o comum de acordo com a *lex mercatória* e outros dispositivos. Nesse sentido, os encontros das singularidades no comum são estratégias fundamentais contra a uniformidade e a unidade do espetáculo, que a cada vez mais desenvolve dispositivos de dessubjetivação. Para que o processo cosmopolítico e radical que a revolução da multidão proporciona seja ativado, é preciso pensar meios para que os monstros da carne social da multidão realizem sua potência disruptiva. Os situacionistas tinham na noção de situação a

⁷¹⁸ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. A multidão contra o estado: rumo a uma comunidade inapropriável. In: *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, n. 108, 2014, p. 180.

⁷¹⁹ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Trad. Clóvis Marques. Rev. técnica Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 9.

⁷²⁰ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Bem-estar comum*. Trad. Clóvis Marques. 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 2016, p. 370.

experimentação da utopia que identifica a arte com a vida e que, portanto, realizaria o jogo enquanto jogo. Para que as subjetividades multitudinárias realizem o jogo, é preciso “entender a nós mesmos como monstros.”⁷²¹ Segundo Hardt & Negri explicam:

Precisamos usar as expressões monstruosas da multidão para desafiar as mutações da vida artificial transformadas em mercadorias, o poder capitalista de pôr à venda as metamorfoses da natureza, a nova eugenia que dá sustentação ao poder vigente. É no novo mundo dos monstros que a humanidade tem de agarrar o seu futuro.⁷²²

Os dispositivos político-jurídicos da alienação são mecanismos do poder separado que uma utopia experimental deve enfrentar. Todavia, é necessário destacar que soberania, propriedade e democracia representativa são apenas alguns dos dispositivos espetaculares. Outros existem, é claro. Mas essa tríade informa poderosamente a matriz político-jurídica que objetiva justificar o Estado espetacular, assegurando a manutenção da sociedade mercantil. Para continuar o trabalho da teoria crítica revolucionária, sempre em *devoir*, é preciso pensar âmbitos não identitários que assumam a tarefa de desativar os dispositivos político-jurídicos da alienação que dividem papéis e impõem comandos. Nesse cenário se encontra a filosofia política andityana que desenvolve contradispositivos opostos à ordem espetacular, conforme se demonstrará na próxima seção.

4.3. Filosofia radical e contradispositivos: a deserção desinstituinte e a configuração constituinte de um léxico político não espetacular

A filosofia radical é antiestatal, ou seja, compreende o Estado enquanto mecanismo de domínio e exploração, aos quais se opõe.⁷²³ Trata-se de pensar, e realizar, uma comunidade *a-nômica*, pautada pela ausência de governo e de espaços separadores, na qual o individualismo possessivo do *nómos* é rechaçado em nome da comunidade. Segundo a

⁷²¹ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Trad. Clóvis Marques. Rev. técnica Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 253.

⁷²² HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Trad. Clóvis Marques. Rev. técnica Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 256.

⁷²³ “Ainda que em alguns momentos o Estado possa ter aparentemente aberto espaço e protegido os oprimidos, ele é essencialmente uma máquina de exploração a serviço dos poderosos que a dirigem. A *filosofia radical é, portanto, antiestatal*, o que não significa que seja anticomunitária [...]” (MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica na multidão*. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 150).

filosofia andityana, uma ordem nômica é “uma ordem calcada em um modelo viciado desde o nascedouro, dado que se funda na separação e na negação do comum”.⁷²⁴

Schmitt em *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europæum* demonstra que a palavra *nómos* tem origem grega e significa repartição e divisão do espaço, sendo entendida enquanto a primeira medição que funda as medidas subsequentes, ou seja, refere-se à primeira tomada da terra.⁷²⁵ Analisando o fragmento 169 de Píndaro, *nómos basileús*, ou seja, *nómos* como rei,⁷²⁶ Schmitt compreende que no sentido espacial originário, a palavra *nómos* e o ato de tomada da terra estão associados, uma vez que *nómos* designa uma medição concreta do espaço, tratando-se da expressão que qualifica a tomada de terras pela qual a ordem política e social de um povo se torna visível espacialmente. Schmitt ainda afirma que o substantivo *nómos* deriva do verbo grego *neméin*, que significa “dividir” ou “apascentar” e, nesse sentido, refere-se à primeira medição das pastagens, do chão no qual se desenvolverá determinada ordem.⁷²⁷ Trata-se, portanto, do domínio da propriedade do solo, repartido e estável, por uma comunidade que se conecta à primeira adjudicação espacial concreta e constitutiva. Sob tal perspectiva, originariamente *nómos* é o evento fundamental que divide o espaço, ou seja, é o ato de ordenação e localização constituinte (*ordo ordinans*) de um povo.⁷²⁸

Todavia, Schmitt observa que a palavra *nómos* acabou por assumir outros significados com o tempo, perdendo seu sentido originário ao passar a designar qualquer regulamento e prescrição de caráter normativista, com chance de obediência pela coação.⁷²⁹ Segundo o filósofo alemão, essa “decadência” do significado de *nómos* já estava

⁷²⁴ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica na múltidão*. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 173.

⁷²⁵ SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europæum*. Trad. Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá... [et al.]. Rio de Janeiro: Contraopondo: Editora PUC-Rio, 2014, p. 65.

⁷²⁶ “O *nómos* de todos soberano | dos mortais e dos imortais | conduz com mão mais forte | justificando o mais violento, | Julgo-o das obras de Hércules...” (PÍNDARO *apud* AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I: O poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2010, p. 195 [grifo no original]).

⁷²⁷ SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europæum*. Trad. Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá... [et al.]. Rio de Janeiro: Contraopondo: Editora PUC-Rio, 2014, p. 69.

⁷²⁸ SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europæum*. Trad. Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá... [et al.]. Rio de Janeiro: Contraopondo: Editora PUC-Rio, 2014, p. 78.

⁷²⁹ SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europæum*. Trad. Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá... [et al.]. Rio de Janeiro: Contraopondo: Editora PUC-Rio, 2014, p. 68.

presente na Grécia antiga.⁷³⁰ No entanto, é no século XIX, com os juristas positivistas, que o sentido de *nómos* é reduzido ao sentido de lei, desvinculando-se da real gênese que está contida no termo, ou seja, ordenação (*ordnung*) e localização (*ortung*) que se referem à terra, tomada por determinado agrupamento humano que se fixa em um território. Quando se converte o sentido de *nómos* em “lei”, no intuito de planificar seu entendimento enquanto decorrência racionalizada de imputações normativas, lei e medida irão se subsumir em uma única abstração esvaziada do seu real conteúdo topológico. A pretensão de superioridade das ciências jurídicas, segundo o pensamento schmittiano, tomou para si a lei enquanto parâmetro de ordenação normativa abstrata, encerrando o discurso científico-jurídico em normas positivadas, carentes em sua essência do conteúdo histórico-espacial que originalmente designa *nómos*, ou seja, a tomada da terra. Assim, o filósofo conclui que a tradução de *nómos* por “lei” nada mais é do que a decomposição medíocre do seu real significado que constitui os grandes atos originários dos quais decorrem todos os institutos jurídicos supervenientes.

Na atual sociedade do espetáculo, observa-se que a indignada constatação de Schmitt corresponde a uma realidade oikonômica-gerencial, e não ao legalismo dos positivistas. O *nómos* se refere ao conjunto de dispositivos político-jurídicos do Estado, operador central do direito e da política espetacular que, sempre alienantes, estabelecem díades que unem porque separam, separam porque unem. Trata-se da manifestação da *síntese disjuntiva da totalidade* na figura do Estado que assumiu o caráter aporético da economia, apropriadora do comum. Os dispositivos do direito se apresentam enquanto estruturas nômicas que garantem a hierarquia e a separação e, nesse sentido, impossibilitam vivências efetivamente democráticas, disruptivas em relação à representação porque podem se organizar em planos horizontais multitudinários.⁷³¹ Daí porque Andityas desenvolve o contradispositivo da *a-nomia*, ou seja, “uma ausência de

⁷³⁰ Segundo Schmitt, “Desde os sofistas já não parece claro que *nomos* e tomada de terra estão associados. Em Platão, *nomos* tem o sentido de um ‘*shedon*’, uma mera regra [Político, 294 b]. Os *nomoi* de Platão já têm, em certa medida, o caráter de plano utópico das leis modernas. Aristóteles distingue a ordem concreta como um todo, *politeia* [...], e os muitos *nomoi* particulares. Ele critica o livro de Platão intitulado *Nomoi* por tratar principalmente dos *nomoi* circunstanciais e muito pouco da *politeia*. Teofrasto, discípulo de Aristóteles, de cujos 24 livros *Nomoi* conservamos fragmentos, parece ter compreendido sob esse nome tão somente as numerosas regulamentações das diversas *politeie*. Xenofante, por sua vez nos *Memoráveis* [I, 2, 42 – 43], definiu como *nomos* cada prescrição [*Anordnung*] por escrito do governante, equiparando expressamente os decretos do povo [*psephismata*] ao *nomos*. (SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europæum*. Trad. Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá... [et al.]. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-Rio, 2014, p. 66 [grifos so autor]).

⁷³¹ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Representação contra democracia radical: elementos para uma leitura (a)teológica do poder político na contemporaneidade*. (2018). Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Letras, Departamento de Filosofia, Universidade de Coimbra, Coimbra, p. 32.

governo que desemboca em uma ausência de lei reguladora da partilha do comum.”⁷³² A *a-nomia* se refere a espaços não-separadores e não-apropriadores, espaços democráticos nos quais a partilha do comum não é capturada pela determinação nômica que garante a ordem hierárquica. Dessa forma, espaços *a-nomicos* também são *an-árquicos*.

O contradispositivo da *an-arquia* nega os mecanismos da representação e da hierarquia, caracterizando-se pela inexistência de qualquer ordem (*arkhé*) voltada para a “autorreprodução de sistemas hierárquicos e coercitivos”.⁷³³ Somente nesse sentido é possível falar em uma comunidade *an-árquica*, ou seja, uma comunidade constituída a partir de seres humanos *an-árquicos* que *con-vivem*⁷³⁴ e, por isso mesmo, conformam *comunidades inapropriáveis*. Tais comunidades já existem em *potência*, uma vez que “congrega[m] um tempo histórico alternativo pronto para se realizar aqui e agora.”⁷³⁵ Para a filosofia radical, a multidão tem em si mesma a potência de se constituir enquanto comunidade *an-árquica*, uma vez que se vincula diretamente ao exercício do poder constituinte, ou seja, a um poder que não pode ser institucionalizado pelo poder constituído nas suas expressões soberanas e representativas.⁷³⁶ Nessa perspectiva, é possível compreender que o poder constituinte em si mesmo é *an-árquico*, já que não se projeta para uma teleologia ou para uma ordem. Além disso, a multidão, como comunidade *an-árquica*, é ingovernável. A *an-arquia* desenvolve estruturas política não representativas, acêntricas e autogestionadas e, nessa perspectiva, “elas apontam para um *futuro já presente*, um futuro em potência, sem o que seria impossível pensá-lo.”⁷³⁷ Tais estruturas não instituem privilégios e posições sociais de dominação. Dessa forma, na filosofia andityana, a democracia radical não se fundamenta em uma *arkhé*, ou seja, em uma ordem originária das separações que caracterizam o capitalismo e o Estado espetacular que gerencia seus interesses. O espetáculo é e sempre será uma *arkhé*, criando dispositivos que garantam sua ordem, sua autoridade e sua hierarquia, ou seja, o seu *nomos*. A *síntese*

⁷³² MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade*: uma aposta an-árquica na multidão. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 163.

⁷³³ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade*: uma aposta an-árquica na multidão. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 165.

⁷³⁴ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade*: uma aposta an-árquica na multidão. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 166.

⁷³⁵ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade*: uma aposta an-árquica na multidão. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 170.

⁷³⁶ NEGRI, Antonio. *O poder constituinte*: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015, p. 13.

⁷³⁷ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Representação contra democracia radical*: elementos para uma leitura (a)teológica do poder político na contemporaneidade. (2018). Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Letras, Departamento de Filosofia, Universidade de Coimbra, Coimbra, p. 30.

disjuntiva que conforma as estruturas espetaculares guarda em sua gênese a *arkhé* que possibilita as díades que operam a alienação do poder separado. É contra a *arkhé* que democracia radical é definida na filosofia andityana:

Segundo nos parece, a democracia radical se define enquanto uma forma horizontal de organização social do poder político, sendo *an-árquica*, ou seja, não fundada em um poder *árquico* e *nômico* originariamente separador dos sujeitos e objetos desse mesmo poder. Nessa perspectiva, a democracia radical se opõe ponto por ponto ao *nómos árquico* identificado por Schmitt como fundamento originário do direito e da política ocidentais. A radicalidade dessa nossa maneira de compreender a democracia se revela quando percebemos que a democracia radical não se traduz enquanto forma ou sistema de governo. Mais do que uma simples estrutura institucional, a democracia radical conforma uma arte de construir cooperação social a partir de formações horizontais de base, conforme ensina Ángel Calle Collado. Resta-nos acrescentar que essa base não reconhece um ápice ou um “acima”, motivo pelo qual, diferentemente do autor citado [Collado], não admitimos que a democracia radical seja apenas mais um modelo de democracia que convive, ainda que de modo tensionado, com a democracia deliberativa ou a democracia liberal. Existem muitas maneiras de experimentar a democracia radical – na família, em um acampamento de trabalhadores sem terra, na universidade etc. –, as quais necessariamente assumem formas históricas próprias e inconfundíveis. Mas todas elas são declinações de uma mesma experiência fundada em certos traços característicos essenciais e que designa o que chamamos de democracia radical, ou seja, democracia de fato e não apenas retórica.⁷³⁸

Uma comunidade *an-árquica* e *a-nômica* é sempre precária, uma vez que não visa uma ordem a constituir ou um *nómos* ao qual se sujeitar. Nesse sentido, o processo *an-árquico*, ainda que gere decisões políticas, não cria instâncias que dele possam se apropriar ou que possam estatuir ou governar. Dessa forma, o processo *an-árquico* não se desdobra em instituições ou em táticas discursivas que tudo pretendem controlar na dimensão espetacular da sociedade do consumo. Daí porque a comunidade inapropriável realiza uma articulação entre poder constituinte e poder desinstituinte, conforme pensado na filosofia andityana. Segundo desenvolve Andityas, o poder desinstituinte não é uma garantia de que o poder constituinte se constituirá democraticamente, já que é impossível determiná-lo ou circunscrevê-lo a certos fins. A dinâmica entre poder constituinte e poder desinstituinte se realiza, portanto, como *puro meio*, para usar a expressão de Agamben. O *puro meio* é a forma da profanação, sua *negligência* que resulta de gestos que se emanciparam de relações teleológicas, ou seja, são capazes de desativar os fins impostos pelos dispositivos

⁷³⁸ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Representação contra democracia radical: elementos para uma leitura (a)teológica do poder político na contemporaneidade*. (2018). Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Letras, Departamento de Filosofia, Universidade de Coimbra, Coimbra, pp. 253 – 254.

que regulam a separação e, dessa forma, tornar a apropriação inoperante.⁷³⁹ Nesse sentido, a deposição do direito alude à possibilidade de se brincar com ele, desviando seus fins espetaculares e realizando a profanação daquilo que foi separado do uso comum dos viventes. O poder constituinte não é marcado por um destino a realizar, ao contrário do que a filosofia conservadora insiste em afirmar quando parte da suposta relação simbiótica e necessária entre poder constituinte e poder constituído. É preciso compreender, portanto, o que é uma *praxis desinstituinte*, conforme desenvolvida na filosofia radical andityana.

Em primeiro lugar, a ação política desinstituinte é uma aposta sob a forma da potência utópica, nunca *sub specie aeternitatis*. Tal significa, segundo Andityas, que a aposta em uma comunidade não determinada aponta para a possibilidade de “se refazer a cada momento em que decide sobre si mesma, negando os vínculos apresentados pela tradição como naturais e reconfigurando continuamente as identidades.”⁷⁴⁰ Em segundo lugar, o poder desinstituinte não significa que novas estruturas político-jurídicas não serão constituídas pelo poder multitudinário, o que pode vir a ocorrer, mas não necessariamente. Todavia, trata-se de um poder que fatalmente desinstitui as estruturas oikonômico-gereciais, indicando o surgimento de uma nova visão de mundo por parte das singularidades quaisquer que negam os dispositivos hierárquicos constituídos com base nas antigas formas capitalistas. Dessa forma, apesar de não haver garantia do *que vem* – ou seja, do que *está vindo* no presente, não do que virá em um improvável futuro –, o poder desinstituinte indica o êxodo dos mecanismos institucionais que expressam o poder espetacular. Assim, toda ação política constituinte envolve dinâmicas desinstituintes.⁷⁴¹ Portanto, não se trata de um momento lógico para instituições futuras, mas de um processo *an-árquico* que nega o *nómos* constituído, substituindo-o por um poder constituinte contínuo e permanente. Em terceiro lugar, a noção de poder desinstituinte não considera a relação poder constituinte/poder constituído ontológica, mas meramente histórica. Daí porque se possa pensar e realizar um poder constituinte que não seja apropriável pelo poder constituído.⁷⁴² Sendo histórica a relação poder constituinte/poder constituído, Andityas enxerga no poder desinstituinte uma força que libera o poder constituinte, avançando sobre

⁷³⁹ AGAMBEN, Giorgio. Elogio da profanação. In: *Profanações*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 67.

⁷⁴⁰ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade*: uma aposta an-árquica na múltidão. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 41.

⁷⁴¹ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte. In: *Direito & práxis*, vol. 7, n. 4, 2016, pp. 72 – 74.

⁷⁴² MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte. In: *Direito & práxis*, vol. 7, n. 4, 2016, p. 75.

as instituições do capitalismo e do Estado ao abrir espaço para que singularidades quaisquer floresçam e sejam produzidas novas subjetividades e novos usos, sempre não alienantes. Observa-se o tom profanatório que a filosofia andityana emprega ao construir a noção de prática desinstituinte. Em quarto lugar, o poder desinstituinte corresponde à criação de um novo léxico político no qual as noções e as experiências político-jurídicas calcadas na soberania sejam desativadas, apontando para a contingência e a indeterminação próprias das estruturas sociais.⁷⁴³ Por fim, apesar de ser um ponto de ruptura contra os dispositivos político-jurídicos da alienação, não se trata de uma aposta cega na indeterminação e na abertura do poder constituinte, uma vez que o poder desinstituinte não é totalmente aberto nem completamente indeterminado, sendo configurado pela realidade que nega. Andityas explica que:

Diferentemente do poder constituinte, que sob o paradigma moderno correspondia à ideia de soberania, traduzindo-se como potência imprevisível capaz de criar novas formas que não podem ser conhecidas de antemão, o poder desinstituinte se apresenta enquanto conteúdo negativo, ou seja, possibilidade que se atualiza à medida que nega as estruturas determinadas e concretas que integram os dispositivos institucionais de fato existentes. Com efeito, ainda que não saibamos como será um mundo pós-capitalista, pensá-lo exige necessariamente que abramos mão do projeto histórico de tomar as estruturas do Estado, envolvendo antes um ato de deserção em relação aos poderes que pretendem nos fazer crer que vivemos em “democracias respeitáveis”. [...] Nesse contexto, o poder desinstituinte se mostra como uma força que, mais do que abrir espaço ao novo, torna possível a historicização do capitalismo e, conseqüentemente, sua crítica radical e derrocada. Para cumprir esse papel o poder desinstituinte precisa ser pensado em sua radicalidade ontológica própria, e não como mero símile negativo do poder constituinte, em especial quando este é entendido enquanto afirmação soberana do povo ou do Estado, tal como fazem os constitucionalistas em geral. [...] Parece-me efetivamente perigoso conceber o poder constituinte de modo formal e vazio segundo o paradigma constitucionalista moderno da soberania, o qual tem em Schmitt seu último grande teórico. Por ser aberto e indeterminado, o poder constituinte poderia originar qualquer tipo de sociedade. Isso demonstraria que o poder constituinte não é uma panaceia para todos os males, visto que sua ação inclusive poderia levar os homens a se organizarem sob formas ainda mais autoritárias que aquelas impostas pelo capital. Tal consequência seria inevitável e constituiria propriamente o caráter político do poder constituinte. De fato, o político se identifica não com a definição e a caracterização do inimigo, mas com a tentativa de ordenar a contingência e a indeterminação próprias das estruturas sociais. Dessa maneira, agir politicamente significaria apostar. Esse seria o verdadeiro sentido trágico do poder constituinte.⁷⁴⁴

⁷⁴³ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte. In. *Direito & práxis*, vol. 7, n. 4, 2016, p. 77.

⁷⁴⁴ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte. In. *Direito & práxis*, vol. 7, n. 4, 2016, pp. 76 – 77.

É necessário destacar que a noção de poder desinstituinte não se define como uma limitação hierárquica ao poder constituinte, tratando-se antes de uma aposta em uma utopia experimental fundada na potência-do-não que desativa os signos da *arkhé* e do *nómos*. A deserção desinstituinte proporciona um princípio de desordem, mas, em contrapartida, cria um vínculo com o poder constituinte para que ambos se articulem em uma dinâmica disruptiva que nega os dispositivos oikonômicos do Estado espetacular.

Em *Teses para Ravachol – tempo suspenso, exceção e espetáculo*, Andityas desenvolve 18 teses inspiradas na figura do anarquista que incendiou a burguesia da Terceira República Francesa, François Claudius Koëningstein (1859 – 1892), mais conhecido como Ravachol.⁷⁴⁵ Nesse texto seminal, o pensamento andityano é desenvolvido de forma lúdica, demonstrando o filósofo as contradições do espetáculo e dos dispositivos que o justificam. Frases como “O Estado de Direito descrito nos manuais só existe nos manuais”⁷⁴⁶ e “O nosso anarquista [Ravachol] foi o horror de quem se sentia seguro. É para aí que a filosofia radical deve apontar”⁷⁴⁷ são lançadas como se a voz da dinamite estivesse ali presente, abrindo espaço para explodir as estruturas espetaculares. Na tese 15, Andityas ironiza e constata que:

É curioso notar como a maioria das pessoas demonstra ter grande simpatia por formas diretas de exercício do poder político, só se resignando a abrir mão da democracia direta sob o argumento ora de sua impossibilidade em sociedades complexas, ora afirmando ser necessário certo grau de previsibilidade e segurança nas relações sociais, objetivo que somente mecanismos como o Estado de Direito poderiam realizar. Quanto à primeira escusa, sequer merece contestação, já que os fatores “escala” e “complexidade” não são as causas do abandono do projeto de democracia direta, mas suas consequências. No que diz respeito à segunda justificativa, vale a pena notar a extrema e cruel ironia segundo a qual as pessoas desistem do livre uso de suas vidas em nome da segurança e da previsibilidade, situações subjetivas que, de fato e constantemente, lhes são negadas pelo sistema excepcional de democracia indireta que se diz justo e previsível. No contexto do estado de exceção em que hoje sobrevive a representação, toda regra geral se suspende em nome de medidas emergenciais. Estas, a todo o momento, mudam as regras do jogo, de modo que já não se pode falar em segurança como meta, mas sim em mera e razoável diminuição de riscos (sempre imponderáveis). Assim, as pessoas entregam suas liberdades a troco de nada; ou melhor, elas as trocam por uma

⁷⁴⁵ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Teses para Ravachol – tempo suspenso, exceção e espetáculo*. In. *Lugar comum*, n. 45, 2015, pp. 151 – 160.

⁷⁴⁶ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Teses para Ravachol – tempo suspenso, exceção e espetáculo*. In. *Lugar comum*, n. 45, 2015, § 3, p. 152.

⁷⁴⁷ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Teses para Ravachol – tempo suspenso, exceção e espetáculo*. In. *Lugar comum*, n. 45, 2015, § 8, p. 154.

única e previsível certeza: a de que aqueles que se beneficiam com o sistema capitalista sempre ganharão o jogo.⁷⁴⁸

Diante dessa constatação, conclui-se que a filosofia radical andityana aponta para as contradições intrínsecas ao sistema espetacular, assumindo a tarefa de levá-lo à explosão.⁷⁴⁹ Daí a prática de *anticampos* pensada por Andityas, que procura desviar o “jogo” do direito, profanando seus dispositivos. O filósofo constrói a noção de *anticampo* contrapondo-a ao conceito de *campo* pensado por Agambem. Para Agambem, *campo* é um espaço no qual as determinações jurídicas ordinárias que limitam a atuação do poder soberano se encontram suspensas. Dessa maneira, é topologicamente o espaço absoluto da exceção, ou seja, do poder que depõe o direito rompendo com o nexos entre localização e ordenação descrito por Schmitt. Agambem enxerga no *campo* “a crise do velho ‘*nómos*’ da terra”,⁷⁵⁰ uma vez que a esfera do direito, presumidamente garantidora das democracias ocidentais que se pretendem humanitárias, é suspensa pela exceção soberana que instaura uma zona de indiferença entre o não-jurídico e o jurídico, entre reino e governo, entre ser e dever-ser, entre lícito e ilícito, entre exceção e regra, entre *zoé* e *bíos* etc. Dessa forma, o *campo* é o espaço *absoluto* que desvela o paradigma oculto da soberania enquanto tanatopolítica, ou seja, a política não como gestão da vida, mas como gestão da morte.

Por conseguinte, o *campo* é o espaço político por excelência (*kath 'exokhén*),⁷⁵¹ uma vez que as górgonas do poder soberano são liberadas sem máscaras e sem limitações – sem garantias e direitos humanos fundamentais. O filósofo italiano vê nos campos de concentração nazistas o paradigma histórico do *campo*, nos quais o poder soberano nazista tinha diante de si a pura vida dos inimigos políticos e biológicos do regime, sem qualquer mediação do direito. Todavia, Agambem afirma que se encontra virtualmente a presença de um *campo* toda vez em que é criada, de maneira intencional ou não, uma estrutura cuja função é permitir espacialmente a atuação do poder soberano e sua tanatopolítica. Ele cita

⁷⁴⁸ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Teses para Ravachol – tempo suspenso, exceção e espetáculo. In. *Lugar comum*, n. 45, 2015, § 15, pp. 157 – 158.

⁷⁴⁹ O filósofo ainda afirma que “A tarefa de tal filosofia só pode ser então pensar o não-lugar da utopia na mesma medida que o constrói, o que significa abrir mão do papel de mediadora entre idealidade e realidade. Somente assumindo sem fissuras ou resíduos o plano da imanência e desconsiderando o vão discurso das “possibilidades reais” é que a filosofia pode funcionar como uma *máquina produtora de novas subjetividades*, reproduzindo *anticampos* no espaço social.” (MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade*: uma aposta an-árquica na múltidão. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 59 [grifos do autor]).

⁷⁵⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I*: O poder soberano e a vida nua. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2010, p. 27.

⁷⁵¹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I*: O poder soberano e a vida nua. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2010, p. 160.

como exemplos de *campo* o estádio de Bari onde a polícia italiana concentrou os imigrantes clandestinos albaneses para deportá-los ao seu país em 1991, o *Velódrome d'hiver* em Paris que foi utilizado para aglomerar os hebreus antes de entregá-los ao regime nazista, entre outros.

Pode-se entender como *campo*, na realidade brasileira, as senzalas que, antes do nascimento dos campos de concentração nazistas do século XX, já eram espaços nos quais os negros escravizados eram tratados como mera *vida nua*;⁷⁵² as favelas nas quais a polícia age como polícia soberana;⁷⁵³ o Carandiru, no qual em 1992 Fleury e sua gangue nadaram numa piscina de sangue;⁷⁵⁴ a cela masculina de uma delegacia em Abaetetuba, Pará, na qual uma adolescente de 15 anos foi mantida presa por decisão da magistrada Clarice Maria de Andrade por mais de 20 dias em 2007, tendo que compartilhar o cárcere com cerca de 30 homens, pelos quais foi diariamente estuprada;⁷⁵⁵ as ruas do Brasil nas quais mulheres, homens trans, gays, lésbicas e travestis são assassinadas e assassinados diariamente devido à LGBTfobia que se alimenta do ódio ao gênero e às sexualidades que não sejam heteronormativas.⁷⁵⁶ Enfim, exemplos de *campo* no Brasil e na história do mundo é o que não faltam.

⁷⁵² Tese desenvolvida por Nascimento e Nogueira na qual procuram “compreender a senzala em correlação com o conceito de *campo*, como definido pelo filósofo italiano Giorgio Agamben. Comparação essa que se estabelece, no registro das considerações sobre um mundo onde não há improfanáveis, tendo como mote o fato da exposição sem medida à violência e à morte. Se o escravo está na histórica senzala brasileira absolutamente abandonado à violência e ao cálculo sobre a vida, o que nos impediria de identificá-la como outra realização do projeto biopolítico ocidental? O senhor de escravos era também um senhor de soberania e na senzala vigorava a exceção soberana. Trata-se aqui de salientar, para além dos balizamentos filosóficos propostos pelo filósofo da profanação, como a escravidão e a senzala realizaram, antes do nascimento dos campos do século vinte, a conversão do homem em recurso biológico, em *vida nua*, na ondulação da fina linha de mão dupla que se estende, e sempre retorna, da biopolítica à tanatopolítica.” (NASCIMENTO, Daniel Arruda; NOGUEIRA, Patrick Farias. A senzala brasileira enquanto campo biopolítico. In. *Profanações*, ano 2, n. 2, 2015, p. 84 [grifos dos autores]).

⁷⁵³ Tema tratado por mim e por Andityas Matos no artigo *Exceção na polícia e exceção da polícia: esplendor e violência de uma tropa de elite*. Cf. MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SOUZA, Joyce Karine de Sá. Exceção na polícia e exceção da polícia: esplendor e violência de uma tropa de elite. In. *Representações da violência: direito, literatura, cinema e outras artes*. Mônica Sette Lopes, Andityas Soares de Moura Costa Matos e Eder Fernandes Santana (Orgs.). Belo Horizonte: D'Plácido, 2017, pp. 239 – 259.

⁷⁵⁴ Faço referência ao verso “Rátátátá, Fleury e sua gangue | vão nadar numa piscina de sangue” que compõe a letra da música *Diário de um detento*, escrita por Mano Brown e Jocenir. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=_CZunqkl_r4>.

⁷⁵⁵ Cf. POMPEU, Ana. Negligência e lentidão: 1ª Turma mantém punição a juíza envolvida em prisão de menina em cela masculina. *Consultor Jurídico*, São Paulo, 5 de fev. 2019. Disponível em <<https://www.conjur.com.br/2019-fev-05/stf-confirma-punicao-juiza-manteve-menina-cela-masculina>>.

⁷⁵⁶ Segundo o relatório do Grupo Gay da Bahia publicado em 2019, “A cada 20 horas um LGBT é barbaramente assassinado ou se suicida vítima da LGBTfobia, o que confirma o Brasil como campeão mundial de crimes contra as minorias sexuais. Segundo agências internacionais de direitos humanos, matam-se muitíssimo mais homossexuais e transexuais no Brasil do que nos 13 países do Oriente e África onde há pena de morte contra os LGBT. E o mais preocupante é que tais mortes cresceram assustadoramente nas últimas duas décadas: de 130 homicídios em 2000, saltou para 260 em 2010, 445 mortes em 2017 e 420 no

Segundo explica Agamben:

*O campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se regra. Nele, o estado de exceção, que era essencialmente uma suspensão temporal do ordenamento com base numa situação factícia de perigo, ora adquire uma disposição espacial permanente que, como tal, permanece, porém, estavelmente fora do ordenamento normal.⁷⁵⁷ [...] Por isso, observando-se bem, no campo a *quaestio iuris* não é mais absolutamente distinguível da *quaestio facti* e, neste sentido, qualquer questionamento sobre a legalidade ou ilegalidade daquilo que nele sucede é simplesmente desprovido de sentido. *O campo é um híbrido de direito e de fato, no qual os dois termos tornaram-se indiscerníveis.*⁷⁵⁸*

Nesse cenário sombrio, a filosofia radical assume sem fissuras ou resíduos o plano da imanência ao propor o contradispositivo *anticampo* que, ao contrário da noção de *campo*, refere-se ao *não-lugar* que a utopia experimental situacionista havia pensado. Conforme desenvolvido por Andityas,⁷⁵⁹ um anticampo surge a partir de uma relação de pura negação com o campo, não podendo ser assimilado por ele, uma vez que se trata de um excedente de sentido que aponta para um *depois-de* da superação do sistema capitalista, que atualmente assume a faceta do poder total espetacular, ou seja, o espetacular integrado. Assim, o princípio da democracia radical *pode* se realizar pelo excesso constituinte da ação política em conjunto. Dessa forma, um anticampo congrega os *não-lugares* em lugares físicos e reais nos quais a impossibilidade de o poder constituído agir se remete ao *vir-a-ser*⁷⁶⁰ que conjuga todas as gramáticas da resistência. Tal significa que um anticampo não é um mero projeto vanguardista, como idealizam os marxistas vulgares, mas uma deposição

ano passado. Durante os governos de FHC mataram-se em média 127 LGBT por ano; na presidência de Lula 163 e no governo Dilma 296, sendo que nos dois anos e 4 meses de Temer, foram documentadas em média 407 mortes por ano. Enquanto nos Estados Unidos, com 330 milhões, mataram-se no ano passado 28 transexuais, no Brasil, com 208 milhões de habitantes, registraram-se 164 mortes: o risco de uma trans brasileira ser assassinada é 9 vezes maior do que as americanas.” (MICHELIS, Eduardo; MOTT, Luiz; Paulinho. *Mortes violentas de LGBT+ no Brasil: relatório 2018*. Grupo Gay da Bahia (GGB) [Org.]. Disponível em <<https://grupogaydabahia.files.wordpress.com/2019/01/relat%C3%B3rio-de-crimes-contra-lgbt-brasil-2018-grupo-gay-da-bahia.pdf>>).

⁷⁵⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I: O poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2010, pp. 175 -176.

⁷⁵⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I: O poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2010, p. 177.

⁷⁵⁹ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica na múltidão*. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, pp. 59 – 66.

⁷⁶⁰ Andityas esclarece que “O vir-a-ser expressa as potências contidas no ser, revelando-se no processo da história de maneira imprevisível e plural e tornando possível que, para além da realidade e da idealidade, exista uma categoria irreduzível a ambas: a utopia. Daí porque não existe apenas um mundo que é e a fútil imaginação que exige que ele deva ser, mas também as potencialidades reais de seu ser. Sem compreender isso é impossível escapar de uma caracterização mecânica e progressista da história, graças à qual o ser geraria continuamente mais ser em uma linha que vai do real ao ideal.” (MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica na múltidão*. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, pp. 22 – 23).

dos dispositivos espetaculares, já que se trata de uma deserção desinstituinte que não se tranforma em mercadoria. Sob tal perspectiva, Andityas esclarece que a exigência de mudanças efetivas na sociedade como um todo e de forma permanente que comumente se faz em relação aos *anticampos* não tem sentido, já que um anticampo conta com uma estruturação acêntrica, sem líderes e descomprometida com planos fixos, por isso é normal que aparentemente gere poucas mudanças concretas na sociedade capitalista.⁷⁶¹ O filósofo ainda explica que:

Ademais, trata-se de formações sociais absolutamente descrentes das instituições políticas tradicionais, motivo pelo qual não podem interagir com elas. Por fim, há que se notar que a exigência de “produtividade da ação social” – ou seja, a ideia de que um movimento social deve necessariamente gerar resultados concretos e imediatos na sociedade – faz parte da lógica de produção do capital, que não admite qualquer inoperatividade. A inoperosidade dos anticampos pode ser pensada enquanto estratégia anticapitalista de ação revolucionária, que se não transforma a atualidade, prepara potencialmente um “tempo de agora” ao subjetivar os indivíduos enquanto entidades desejanter de profundas transformações sociais.⁷⁶²

Anticampos apostam em formas de *con-vivência* que não se orientam pelos princípios da certeza e da previbilidade que os dispositivos político-jurídicos da alienação oferecem enquanto salvaguarda da democracia representativa, da propriedade ou da soberania.⁷⁶³ Nos anticampos as singularidades estão *já e desde sempre* umas em relação às outras na “vivência utópica de todos os lugares do futuro em um lugar real e desafiador,”⁷⁶⁴ visto que o imenso montante de energia humana sufocada é liberado de modo *an-árquico*, desativando a *síntese disjuntiva* que opera na separação espetacular e experimentando “uma porção de futuro inscrustada no presente.”⁷⁶⁵ Sob tal perspectiva, um anticampo é

⁷⁶¹ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade*: uma aposta an-árquica na múltidão. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 65.

⁷⁶² MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade*: uma aposta an-árquica na múltidão. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, pp. 65 – 66.

⁷⁶³ Apesar de não manter relação com os dispositivos político-jurídicos da alienação, Andityas esclarece que: “É claro que os anticampos são ferozmente combatidos pelas forças de manutenção do sistema capitalista. Lançando mão de uma cruel ironia, elas costumam trasladar os arquitetos de anticampos para campos, como no caso dos agricultores sem terra e dos anarquistas gregos, assassinados ou detidos, sem qualquer procedimento minimamente judicial, em verdadeiros campos de concentração. Isso significa que a filosofia radical tem como uma de suas principais missões o favorecimento e a multiplicação de anticampos, tornando a reação do sistema cada vez mais custosa e difícil de ser justificada pelos mecanismos ideológicos do espetáculo [...]” (MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade*: uma aposta an-árquica na múltidão. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 66).

⁷⁶⁴ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade*: uma aposta an-árquica na múltidão. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 65.

⁷⁶⁵ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade*: uma aposta an-árquica na múltidão. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 65.

descontínuo, impermanente e reflexivo, uma vez que escapa do horizonte limitado e retórico do espetáculo – que é contínuo, permanente e irreflexivo –, realizando a experiência democrática enquanto *praxis* desinstituinte. Assim, um anticampo se manifesta como expansão revolucionária da democracia. É nesse sentido que deve ser retomada a afirmativa: a democracia é politicamente radical. A democracia somente pode ser compreendida como excesso. E esse excesso democrático só pode ser compreendido por uma filosofia radical, dado que ela desenvolve um léxico político não espetacular.

Andityas cita como exemplos de anticampos os espaços ocupados em *Wall Street* pelos manifestantes do movimento *occupy* (2011), a Praça Tahrir no Cairo na qual manifestantes contra a ditadura de 30 anos de Hosni Mubarak se reuniam (2011), os imóveis abandonados e *okupados* por grupos anarquistas em Barcelona e Atenas, o Espaço Comum Luiz Estrela em Belo Horizonte, entre outros.⁷⁶⁶ Observa-se que a prática desinstituinte, além de *an-árquica* e *a-nômica*, é também profanatória, uma vez que confere novos usos a espaços que, antes separados pelos dispositivos espetaculares, são restituídos ao uso comum. A ação política desinstituinte não resgata os usos antigos dos espaços profanados, mas inaugura novos usos que quebram com a exaltação contemporânea do espetáculo.

Aqui se pode citar outro exemplo de anticampo. Em outubro de 2016, mais de mil escolas brasileiras foram ocupadas por estudantes secundaristas contrários às medidas de austeridade que estavam sendo elaboradas pelo Governo Federal de Michel Temer.⁷⁶⁷ Os estudantes protestavam contra a reforma do ensino médio e a Proposta de Emenda à Constituição (PEC) nº 241 na Câmara dos Deputados (e nº 55 no Senado), que estabeleceu um teto para os gastos públicos brasileiros durante vinte anos, prejudicando a educação, a saúde e outras políticas públicas que protegem direitos sociais. A proposta acabou gerando a Emenda Constitucional nº 95, de 15 de dezembro de 2016.⁷⁶⁸ As ocupações estudantis que ocorreram pelo Brasil demonstraram mais do que a insatisfação em relação às medidas de “austeridade” e reformas educacionais impostas pelo governo brasileiro. Revelaram que

⁷⁶⁶ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica na multidão*. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 65.

⁷⁶⁷ Cf. ROSSI, Marina. PEC 241: Com quase 1.000 escolas ocupadas no país, ato de estudantes chega a SP. *El País Brasil*, São Paulo, 25 out. 2016. Disponível em <http://brasil.elpais.com/brasil/2016/10/24/politica/1477327658_698523.html> e CORRÊA, Murilo Duarte Costa. A escola contra o Estado: A escola tornou-se o útero de um mundo que está por vir. *Brasil de Fato*, Ponta Grossa, 13 out. 2016 Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2016/10/13/a-escola-contra-o-estado/>>. Acesso a ambos em 21 abr. 2017.

⁷⁶⁸ BRASIL. *Emenda Constitucional nº 95 de 15/12/2016*. Disponível em <<https://legis.senado.leg.br/norma/540698>>.

a escola deixou de ser um espaço de adestramento dos corpos, para lembrar o poder disciplinar analisado por Foucault, tornando-se um espaço de desinstituição. A ação profanatória de ocupação das escolas pelos corpos indóceis dos estudantes que questionaram e se insurgiram em face da política estatal demonstraram a autonomia política dos secundaristas em face do poder espetacular. Ao se insurgirem contra medidas de governo oikonômico-gerencial que lhes negaram a educação, ocupando os estabelecimentos de ensino, temos a profanação do dispositivo “escola”. O poder *indisciplinar* e profanatório das ocupações estudantis revela que somente corpos indóceis podem construir uma realidade radicalmente democrática. Em cada escola ocupada uma comunidade inapropriável se ergueu, singularidades sem identidade negaram a privatização do comum imposto pelo Estado espetacular e desinstituíram seus dispositivos, realizando uma promessa de felicidade que há tanto tempo é negada pelo processo capitalista de mercantilização, que a transforma em mero consumo.

Em tempos nos quais o pensamento crítico se encontra seriamente ameaçado, assumir uma postura filosófica radical implica demonstrar que o espírito *parresiasta* não se desvincula de uma *praxis* desinstituinte. Além de proporcionar uma nova interpretação do mundo, a filosofia radical desenvolvida por Andityas realiza a filosofia como *gesto*. O ato de filosofar se vincula à prática político-crítica que leva o pensamento ao *front* de batalha. Conforme diz Agamben, “lá onde os gestos se tornam palavras, as palavras se tornam fatos.”⁷⁶⁹ Trata-se de um gesto de escárnio diante dos dispositivos do espetáculo que em sua faceta político-jurídica adoçam uma filosofia conservadora adestrada nos circuitos oikonômico-gerenciais do poder espetacular. A filosofia radical se põe em jogo nos seus gestos na medida em que desvia o “jogo” do espetáculo de seus fins. Os contradispositivos pensados por Andityas – *an-arquia*, *a-nomia* e *anticampo* – podem profanar o que parecia teoricamente sagrado e isto o espetáculo não consegue suportar. A filosofia radical é filosofia de SITUAÇÃO.

Nossa tarefa contra a alienação será continuada.

⁷⁶⁹ AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer*, II, 2. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 118.

CONCLUSÕES

I

O casaco e o qualquer

“Há uma semana cheguei ao agradável ponto no qual não posso sair por causa dos casacos que tive que penhorar.” Sem seu casaco de inverno, ele não podia ir ao Museu Britânico. Não penso que haja uma resposta simples para a causa pela qual ele não podia ir. Sem dúvida, não era aconselhável que um homem doente enfrentasse um inverno inglês sem um casaco de inverno. Mas os fatores sociais ideológicos eram, provavelmente, tão importantes quanto o frio. O salão de leitura não aceitava simplesmente qualquer um que chegasse a partir das ruas: e um homem sem um casaco, mesmo que tivesse um passe de entrada, era simplesmente qualquer um. Sem seu casaco, Marx não estava, em uma expressão cuja força é difícil de reproduzir, ‘vestido em condições em que pudesse ser visto.’⁷⁷⁰ A narração de Peter Stallybrass sobre o casaco de inverno de Marx nos leva a refletir sobre como nos relacionamos com uso que fazemos das coisas, das pessoas e das relações nas quais imprimimos nossa marca humana. Durante a escrita de *O capital*, entre os anos de 1850 e o início dos anos de 1860, a situação financeira de Marx era desesperadora, a ponto de ter sido obrigado a penhorar seu casaco de inverno reiteradamente. A perda sistemática nas idas e vindas à loja de penhores, a alienação do uso do casaco e a angústia da espera em retomá-lo fez com que suas reflexões sobre a sociedade capitalista tomassem uma potente forma epistemológica. O casaco de inverno determinava se sua pesquisa para *O capital* poderia ser finalizada ou não, já que para entrar no Museu Britânico e fazer suas leituras e investigações era necessária a relação material com uma coisa cuja existência lhe parecia fantasmática. É na loja de penhores que Marx vê a transformação do íntimo casaco em mercadoria, bem como a sobredeterminação do valor de troca sobre o valor de uso, que o esvazia de qualquer função útil, transformando-o em mero universal abstrato. Ao analisar a propriedade privada e o fetichismo da mercadoria, entre outros temas abordados em suas obras, Marx revela como o modo de produção

⁷⁷⁰ STALLYBRASS, Peter. *O casaco de Marx: roupas, memória, dor*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, pp. 47 – 48.

capitalista reina: “como uma imensa acumulação de mercadorias.”⁷⁷¹ Para além das perspectivas biográficas e poéticas, Stallybrass sinaliza algo além: Marx era um *qualquer*.

II

A herança e o suicida

“Cuidadosamente preparado, o seu suicídio não encerra nenhum segredo: Debord recusou à doença o direito de lhe arrebatara a independência. Não era um homem ‘misterioso’: era um ser raro, impossível de domar, coagir ou manipular. A ninguém alienava a sua liberdade – nem à vida, que amava, nem à morte, que dominou.”⁷⁷² Em sua autobiografia, *Panegírico*, Debord narra como a pobreza lhe proporcionou grandes ócios. Por não ter que gerir bens – “aniquilados” por seus genitores, que não lhe deixaram qualquer herança – nem sonhar em restaurá-los, dedicou-se ao jogo, combateu o tédio e não foi submetido à servidão. Por ter vivido o ócio tão bem, Debord conheceu de perto sua espetacularização, ou seja, sua transformação em mais-valia numa sociedade na qual a economia tomou todos os aspectos da vida e os transformou em imagens. Ele constatou que o sistema econômico capitalista é a realidade que domina o conjunto das relações humanas, coisificando-as a partir da lógica da mercadoria. O princípio da produção mercantil é o responsável pela alienação da criatividade, pela transformação da vida em mercadoria, pela fratura abissal entre o ser e a vida na qual tudo o que antes era diretamente vivido se esvai na fumaça da separação. Nas relações sociais entre pessoas mediatizadas por imagens, Debord identificou o horror da totalidade espetacular: a vida social se transformou em uma incessante busca de acumulação de espetáculos, ou seja, dos produtos alienados e sacralizados pelas indulgências da mercadoria. Somente no espaço dinâmico do jogo no qual todo elemento competitivo desapareça é possível a criação comum de ambientes lúdicos que se oponham a uma construção estática da existência. O jogo é a experimentação da vida, e sua existência marginal e desviante é revolucionária. A cada momento da vida construído, um jogo de acontecimentos se realiza no excesso da experiência. A civilização do ócio se organiza pela deriva experimental. A situação

⁷⁷¹ MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão popular, 2008, p. 51.

⁷⁷² PASEYRO, Ricardo. O meu último encontro com Guy Debord. In. *Panegírico*. Tomo Primeiro. Trad. Júlio Henriques. Lisboa: Antígona, 1995, p. 80.

realizada é a perspectiva do futuro no presente. No lugar da estática, Guy nos deixou como herança uma estética. Uma estética da vida.

III

O dispositivo e o profano

“Ivan Illich observou que a noção corrente de vida (não ‘uma vida’, mas a ‘vida em geral’) é percebida como ‘fato científico’, que não tem mais relação nenhuma com a experiência de cada ser vivo. Ela é algo anônimo e genérico, que pode designar um espermatozoide, uma pessoa, uma abelha, uma célula, um urso ou um embrião. Desse ‘fato científico’, tão genérico que a ciência renunciou a defini-lo, a Igreja fez o último receptáculo do sagrado, e a bioética o transformou no termo-chave de seu impotente conjunto de tolices. Em todo caso, ‘vida’ tem a ver hoje mais com a sobrevivência do que com a vitalidade ou a forma de vida do indivíduo. Na medida em que nela se insinuou dessa maneira um resíduo sacral, a clandestina que Guy perseguia tornou-se ainda mais incompreensível. A tentativa situacionista de devolver a vida à política se choca com uma dificuldade a mais, mas não por isso menos urgente.”⁷⁷³ Para realizar uma profanação é preciso devolver o que está separado ao uso comum dos seres viventes. A constatação de Agamben é elucidativa: é preciso assumir a vida como jogo, profanando os dispositivos que de forma míope e distorcida espetacularizam o uso, transformando-o em propriedade. Livre dos nomes sagrados, a vida assume novas formas na profanação, abrindo a possibilidade de um tipo especial de uso: a negligência. A passagem do sagrado ao profano ocorre por meio do jogo que desvia a humanidade de seu “destino”, daquilo que foi petrificado pela religião capitalista. O que então foi tomado pelo consumo é restituído a um novo e possível uso. Os dispositivos da sociedade do consumo encontram sua *arkhé* na oikonomia que separa ontologia e práxis, cujo objetivo é gerir, controlar, administrar os gestos humanos. Daí porque o Estado espetacular constitui uma estrutura técnico-formal que cumpre um papel imprescindível na acumulação de dispositivos. Soberania, propriedade e democracia representativa são sínteses disjuntivas por meio das quais o *nómos* opera na totalidade da vida, garantindo a ordem, a autoridade e a hierarquia do espetáculo, mantendo o uso do poder constituinte alienado de si mesmo. A profanação é o contradispositivo por meio do qual aquilo que foi separado e dividido é devolvido ao uso comum. O paradigma

⁷⁷³ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 16.

oikonômico-gerencial dos dispositivos político-jurídicos na sociedade espetacular é uma máquina de subjetivação dessubjetivante. Nele o poder constituinte se encontra sob forma espectral, canalizado e limitado pela metafísica da contemplação do separado enquanto separado; ou seja, da aparência.

IV

O excesso e o acúmulo

Um aspecto em comum que correlaciona o pensamento teórico de Marx, Debord e Agamben é a crítica à acumulação. Nesses três filósofos se compreende que os processos de acumulação econômica cada vez mais têm refinado a alienação. Seja a acumulação de mercadorias, de espetáculos ou de dispositivos, a acumulação é o resultado de um processo econômico que visa somente à sua própria autoreprodução. Nesse contexto, a máquina oikinômica-gerencial do Estado espetacular, em sua repartição jurídica, também realiza acúmulos: são acúmulos de direitos. Temos vários. Da Declaração Universal dos Direitos Humanos às Constituições dos Estados são assegurados em nível abstrato-espectral inúmeros direitos reconhecidos enquanto fundamentais para uma vida digna. Todavia, cotidianamente o exercício desses direitos é negado pelo poder constituído. A institucionalização das lutas faz com que esqueçamos o *index* que o passado traz consigo. Negamos assim a redenção de todas as gerações caídas que nos antecederam.⁷⁷⁴ O excesso da atividade democrática é fatal para a autoridade do Estado, que não admite processos constituintes que atuem (ou desatuem) *ultra legem*. É preciso assumir, portanto, que a vitalidade democrática não se encontra nos processos estatais, mas fora deles. Hobbes encontrou na figura bíblica do Leviatã, o Rei dos Soberbos, a metáfora para explicar o que é o Estado: “Porque pela arte é criado aquele grande *Leviatã* a que se chama *Estado*, ou *Cidade* (em latim *Civitas*), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado. E no qual a *soberania* é uma *alma* artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro; os *magistrados* e outros *funcionários* judiciais ou executivos, *juntas* artificiais; a *recompensa* e o *castigo* (pelos quais, ligados ao trono da soberania, todas as juntas e membros são levados a cumprir seu dever) são os *nervos*, que fazem o mesmo no corpo natural; a *riqueza* e

⁷⁷⁴ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In. *Walter Benjamin: o anjo da história*. João Barrento (Org.). Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, Tese sobre o conceito de história II, p. 10.

prosperidade de todos os membros individuais são a *força*; *Salus Populi* (a *segurança do povo*) é seu *objetivo*; os *conselheiros*, através dos quais todas as coisas que necessita saber lhe são sugeridas, são a *memória*; a *justiça* e as *leis*, uma *razão* e uma *vontade* artificiais; a *concordia* é a *saúde*; a *sedição* é a *doença*; e a *guerra civil* é a *morte*. Por último, os *pactos* e *convenções* mediante os quais as partes deste Corpo Político foram criadas, reunidas e unificadas assemelham-se àquele *Fiat*, ao *Façamos o homem* proferido por Deus na Criação.”⁷⁷⁵ É diante de tal descrição que o espanto frente às coisas que assistimos o Estado fazer ao violar direitos humanos, indignando-nos porque *ainda* podem ser assim no século XXI, não é um espanto filosófico.⁷⁷⁶ O monstro assim descrito somente pode ser enfrentado por uma carne monstruosa multitudinária, sem corpo, pura potência disforme e singular que recusa a unidade orgânica do corpo político estatal. A potência disruptiva e desinstituinte dos processos multitudinários é o excesso democrático. Só dessa maneira o processo de conhecimento poderá ser deflagrado e a revolta da democracia poderá ser profanada pela democracia da revolta.

V

Anticampo: *potlatch* democrático

O consumo é um ato de acumular. O dinheiro é o *fiat* da sociedade do espetáculo. O *homo economicus* é nosso antepassado. O *homo consumens* é o retrato da nossa existência política enquanto mercadoria. O Estado é a expressão do governo da *lex mercatoria*. Direitos humanos estão empilhados numa vala coletiva. A filosofia conservadora é o aporte teórico do poder espetacular. Aqui é interessante relembrar o conceito de fetiche. No dicionário ordinário, ele remete à noção de objeto a que se atribui poder sobrenatural ou mágico e ao qual se presta culto. Na psicologia, designa um objeto inanimado ou parte do corpo considerada como possuidora de qualidades mágicas ou eróticas.⁷⁷⁷ Em sua etimologia, fetiche deriva da palavra francesa *fétiche*, que significa “sortilégio, amuleto”.

⁷⁷⁵ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 5 (grifos do autor).

⁷⁷⁶ Remeto à ideia de Benjamin: “O espanto por as coisas a que assistimos ‘ainda’ poderem ser assim no século vinte não é um espanto filosófico. Ele não está no início de um processo de conhecimento, a não ser o de que a ideia de história de onde provém não é sustentável.” (BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In. *Walter Benjamin: o anjo da história*. João Barrento (Org.). Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, Tese sobre o conceito de história VIII, p. 13).

⁷⁷⁷ HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. Fetiche. In. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Elaborado pelo Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia e Banco de Dados da Língua Portuguesa S/C Ltda. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009, p. 889.

Esta, por sua vez, deriva da palavra portuguesa *feitiço*, como demonstra Agamben em um denso texto.⁷⁷⁸ Na dimensão teológica, em oposição às hóstias e às imagens da Igreja Católica que, apesar de manufaturadas eram consideradas “verdadeiras”, os objetos de fetiche popular assinalavam a desconfiança em relação às manufaturas “falsas” porque designavam a corporificação material de uma coisa que sujeitava o corpo humano à influência de determinados objetos que, mesmo separados do corpo, funcionavam como instâncias controladoras. Nesse contexto, o conceito de fetiche remetia à demonização do poder que os “objetos estranhos” possuíam.⁷⁷⁹ Stallybrass ainda esclare que “o que era demonizado no conceito de fetiche era a possibilidade de que a história, a memória e o desejo pudessem ser materializados em objetos que fossem tocados e amados e carregados no corpo.”⁷⁸⁰ Para o sujeito europeu ocidental e cristão, os objetos de fetiche remetiam às culturas de territórios colonizados ou eram característicos de religiões primitivas. Com Mauss em seu *Ensaio sobre o dom*, vimos que as sociedades “primitivas” não capitalistas realizam o *potlatch*, cujo objetivo é aprofundar a colaboração entre coletividades que se obrigam mutuamente, estabelecendo prestações totais. Para além de implicar a obrigação de dar e a de receber, o *potlatch* configura um momento de escárnio diante da possibilidade de acumulação de bens materiais, que são todos exterminados em uma grande festividade comum. Nesse sentido, Marx ridicularizava a sociedade capitalista burguesa que acreditava ser superior às sociedades “primitivas” quando, na verdade, apenas fetichizava a mercadoria. O problema na crítica marxiana não é o fetiche, mas “uma *forma* específica de fetichismo que tomava como seu objeto não o objeto animado do amor e do trabalho humanos mas o não-objeto esvaziado que era o local de troca.”⁷⁸¹ No campo político-jurídico, os dispositivos da alienação são constantemente fetichizados. Longas discussões em plenários de Paramentos, inúmeros seminários e eventos acadêmicos que esmiuçam os processos econômico-estatais, partidos políticos que fundamentam seus discursos na promessa de resgatar a soberania “popular”, longos estudos jurídicos sobre a necessidade de democratização e de constitucionalização das medidas estatais etc. Para tudo isso há uma *certa* filosofia a justificar o poder espetacular – trata-se de uma técnica que,

⁷⁷⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

⁷⁷⁹ STALLYBRASS, Peter. *O casaco de Marx: roupas, memória, dor*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, pp. 43 – 44.

⁷⁸⁰ STALLYBRASS, Peter. *O casaco de Marx: roupas, memória, dor*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 45.

⁷⁸¹ STALLYBRASS, Peter. *O casaco de Marx: roupas, memória, dor*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 46.

ironicamente, jamais conseguiu superar a teologia. Debord afirmou na *Sociedade do espetáculo* que “à medida que a necessidade se encontra socialmente sonhada, o sonho se torna necessário. O espetáculo é o sonho mau da sociedade moderna aprisionada, que só expressa afinal o seu desejo de dormir. O espetáculo é o guarda desse sono.”⁷⁸² A filosofia é radical quando leva o pensamento crítico a seus extremos analíticos/desconstrutivos. Andityas explica o que é uma filosofia radical: “Ao possibilitar um pensamento descomprometido com os dualismos que recortam o corpo da experiência humana nas antípodas do ser e do não-ser, do sujeito e do objeto, do senhor e do escravo, a filosofia radical propõe-se enquanto *experimentum* do pensar capaz de instaurar não apenas uma nova cognição do mundo centrada na periferia, na fratura, no fluxo e na descontinuidade, correspondendo também ao processo que, passeando incessantemente entre os seres vivos, lhes revela possibilidades políticas de convívio *an-árquicas*, ou seja, baseadas em uma justiça que não é virtude nem lei, mas estado do mundo em que floresce o inapropriável bem do bem. Surge assim, já não mais como destinação histórica inequívoca, mas enquanto possibilidade de uma potência, a cifra ingovernável do amor político, a felicidade.”⁷⁸³ Os contradispositivos pensados por Andityas nos oferecem a possibilidade de filosofar sobre a democracia e o estado de coisas que a circunda sem cair no sono do espetáculo, identificando a retórica que governa seu paraíso ilusório. Dessa forma, a *an-arquia* e a *a-nomia* denunciam as estruturas hierarquizantes e separadoras do Estado espetacular, indicando que elas se articulam na tautologia do *nómos*. À medida que justificam a *comunidade inapropriável*, sem divisões verticais entre oprimidos e opressores, os contradispositivos andityanos abrem a possibilidade de uma comunidade viva na qual se realizam experiências democráticas sem se encapsular seu excesso. O *anticampo* é o *potlatch* da democracia que presentifica a potência, reinventando relações de colaboração “fundadas em posturas existenciais descentralizadoras e indeterminadas, agonísticas e adversariais [...] comprometidas com um projeto radical de democracia, próprio de uma *contra-sociedade potencial* que não aceita os atalhos e as mentiras da politicagem, sempre travestida com o respeitável manto da democracia liberal

⁷⁸² DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, §21, p. 19.

⁷⁸³ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Representação contra democracia radical: elementos para uma leitura (a)teológica do poder político na contemporaneidade*. (2018). Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Letras, Departamento de Filosofia, Universidade de Coimbra, Coimbra, p. 392 (grifos do autor).

representativa.”⁷⁸⁴ Em *anticampo*, os seres vivos aprofundam as prestações totais da potência, do amor e da vida. A filosofia de situação é a situação da filosofia.

NÃO BASTA QUE O PENSAMENTO PROCURE REALIZAR-SE, É PRECISO QUE A REALIDADE DESCUBRA O SEU PENSAMENTO.⁷⁸⁵

⁷⁸⁴ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade*: uma aposta an-árquica na multidão. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 72 (grifos do autor).

⁷⁸⁵ VV. AA. *Da miséria no meio estudantil*. Trad. Júlio Henriques. Lisboa: Antígona, 2018, p. 39.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. Qualquer. In. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993, pp. 11 – 12.

AGAMBEN, Giorgio. Exemplo. In. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993, pp. 15 – 17.

AGAMBEN, Giorgio. Shekhina. In. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993, pp. 61 – 65.

AGAMBEN, Giorgio. Bataille e o paradoxo da soberania. Trad. Nilcéia Valdati. *Outra travessia*. Florianópolis, n. 5, 2º semestre de 2005, pp. 90 – 94.

AGAMBEN, Giorgio. Infância e história: ensaio sobre a destruição da experiência. In. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005, pp. 19 – 78.

AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. Elogio da profanação. In. *Profanações*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, pp. 58 – 71.

AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo?. In. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009, pp. 25 – 51.

AGAMBEN, Giorgio. Forma-de-vida. In: *Medios sin fin: notas sobre la política*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos, 2010, pp. 13 – 20.

AGAMBEN, Giorgio. Más allá de los derechos del hombre. In: *Medios sin fin: notas sobre la política*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos, 2010, pp. 21 - 30.

AGAMBEN, Giorgio. Glosas marginales a los “Comentarios sobre la sociedad del espectáculo”. In. *Medios sin fin: notas sobre la política*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos, 2010, pp. 63 – 77.

AGAMBEN, Giorgio. Notas sobre la política. In. *Medios sin fin: notas sobre la política*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos, 2010, pp. 93 – 100.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I: O poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer, II, 2*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.

ARGÜELLO, Luis Rodolfo. *Manual de derecho romano: historia e instituciones*. Buenos Aires: Astrea de Alfredo y Ricardo Depalma, 2004.

BADERNA, Marietta. Apresentação. In. *Situacionista: teoria e prática da revolução / Internacional Situacionista*. Trad. Francis Wuillaume e Leo Vinicius. São Paulo: Conrad, 2002.

BAKER, Keith Michael. Soberania. In. *Dicionário crítico da Revolução Francesa*. François Furet e Mona Ozouf (Orgs.). Trad. Henrique Mesquita. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989, pp. 882 – 895.

BATAILLE, Georges. La conjuración sagrada. Trad. Isidro Herrera. In. *Acéphale* (edición facsimilar), n. 1, 24 jun. 1936. Madrid: Arena Libros, 2015, s/p.

BATAILLE, Georges. Propositiones: proposiciones sobre el fascismo. Trad. Isidro Herrera. In. *Acéphale* (edición facsimilar), n. 2, 21 jan. 1937. Madrid: Arena Libros, 2015, s/p.

BATAILLE, Georges. Propositiones: proposiciones sobre la muerte de Dios. Trad. Isidro Herrera. In. *Acéphale* (edición facsimilar), n. 2, 21 jan. 1937. Madrid: Arena Libros, 2015, s/p.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica. In: ADORNO *et al.* *Teoria da Cultura de massa*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Paz e Terra, 2000. pp. 221 – 254.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In. *Walter Benjamin: o anjo da história*. João Barrento (Org.). Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, pp. 9 – 20.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In. *Walter Benjamin: o anjo da história*. João Barrento (Org.). Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, pp. 85 – 90.

BENJAMIN, Walter. O capitalismo como religião. In. *O capitalismo como religião*. Michael Löwy (Org.). Trad. Nélío Schneider e Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013, pp. 21 – 25.

BERNSTEIN, Michèle-I ; CONORD, André-Frank ; DAHOU, Mohamed; DEBORD, Guy; FILLON, Jacques ; Véra ; WOLMAN, Gil J.. Le bruit et la fureur. In. *Potlatch (1954 – 1957)*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, n° 6 – 27 de julho de 1954, pp. 43 – 45.

BERNSTEIN, Michèle-I ; DEBORD, Guy; FILLON, Jacques ; Véra ; WOLMAN, Gil J.. La jeunesse pourrie. In. *Potlatch (1954 – 1957)*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, n° 12 – 28 de setembro de 1954, pp. 76 – 77.

BÍBLIA. Português – Inglês. Trad. João Ferreira de Almeida. Filadélfia: Companhia Nacional de Publicidade, 1995.

BODIN, Jean. *Os seis livros da república*. Livro I. Trad. José Carlos Orsi Morel. São Paulo: Ícone, 2011.

BOZAL, Valeriano. *El tiempo del estupor: la pintura europea tras la Segunda Guerra Mundial*. Madrid: Ediciones Siruela, 2004.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>.

BRASIL. *Emenda Constitucional nº 95 de 15/12/2016*. Disponível em <<https://legis.senado.leg.br/norma/540698>>.

BUNYARD, Tom. “History is the spectre haunting modern society”: temporality and praxis in Guy Debord’s hegelian marxism. In. *PARRHESIA*, nº 20, 2014, pp. 62 – 86.

CANJUERS, Pierre; DEBORD, Guy. *Preliminares para una definición de la unidad de un programa revolucionario*. Disponível em <https://sindominio.net/etcetera/PUBLICACIONES/PUBLICACIONES/minimas/28_Debord_-_D_Blanchard.pdf>. Acesso em 29 jan. 2019.

CARONE, Edgard. As origens da III Internacional Comunista. In. *Revista Estudos de Sociologia*. V. 5, n. 8, 2000, pp. 129 – 141.

CATANZARO, Michele; CALDARELLI, Guido. *Redes: una breve introducción*. Trad. María Hernández Díaz. Madrid: Alianza, 2014.

CLARK, T. J.; NICHOLSON-SMITH, Donald. Why art can’t kill the Situationist International. In. *Guy Debord and the Situationist International: texts and documents*. Tom McDonough (Org.). Cambridge; London: MIT, 2002.

COLLADO, Francis García. Filosofía radical: la tarea del *parresiasta*. In. MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofía radical y utopía: inapropiabilidad, an-arquía, anomia*. Trad. Francis García Collado. Bogotá: Siglo del Hombre, 2015, pp. 11 – 18.

CORRÊA, Murilo Duarte Costa. A escola contra o Estado: A escola tornou-se o útero de um mundo que está por vir. *Brasil de Fato*, Ponta Grossa, 13 out. 2016 Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2016/10/13/a-escola-contra-o-estado/>>.

COSTA, Pietro. El problema de la representación política: una perspectiva histórica. Trad. Alejandro Agüero y Maria Julia Sola. In. *Anuario de la Facultad de Derecho dela Universidad Autónoma de Madrid*, n. 8, 2004, pp. 15 – 61.

D'ABBIERO, Marcella. A “alienação” em Hegel: usos e significados de Entäußerung, Entfremdung, Veräußerung. In: *Verinotio*, n° 19, Ano X, abr, 2015.

DEBORD, Guy ; FILLON, Jacques. Résumé 1954. In. *Potlatch (1954 – 1957)*. Bulletin d’information du groupe français de l’Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, n° 5 – 20 de julho de 1954.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

DEBORD, Guy. Advertência da edição francesa de 1992. In. DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, pp. 9 – 12.

DEBORD, Guy. Comentários sobre a sociedade do espetáculo. In. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, pp. 165 – 237.

DEBORD, Guy. Encore um effort si vous voulez être situationnistes: L’I.S. *dans et contre la décomposition*. In. *Potlatch [1954 – 1957]*. Bulletin d’information du groupe français de

l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, n° 29 de 5 de novembro de 1957, pp. 269 – 277.

DEBORD, Guy. Informe sobre las construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización e la acción de la tendencia situacionista internacional. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). N° 6 ago. 1961. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, pp. 205 – 220.

DEBORD, Guy. Le grand sommeil et ses clients. In. *Potlatch (1954 – 1957)*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, n° 16 de 26 de janeiro de 1955, pp. 104 – 107.

DEBORD, Guy. *Panegírico*. Tomo Primeiro. Trad. Júlio Henriques. Lisboa: Antígona, 1995.

DEBORD, Guy. *Panegírico*. Tomos primeiro y segundo. Trad. Tomás González López, Amador Fernández-Savater y Álvaro García-Ormaechea. Madrid: Ediciones Acuarela, 2009.

DEBORD, Guy. Perspectivas de modificación consciente de la vida cotidiana. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958 - 1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). N° 6 ago. 1961. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 192.

DEBORD, Guy. Posiciones situacionistas sobre la circulación. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958 - 1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). N° 3 dez. 1959. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 94.

DEBORD, Guy. Présentation. In. *Potlatch (1954 – 1957)*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, pp. 7 – 9.

DEBORD, Guy. Teoría de la deriva. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958 - 1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 2 dez. 1958. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, pp. 50 - 53.

DEBORD, Guy. Tesis sobre la revolución cultural. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958 - 1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 1 junio 1958. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, pp. 23 - 24.

DEBORD, Guy. Un pas en arrière. In. *Potlatch (1954 - 1957)*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, nº 28 de 22 de maio de 1957, pp. 262 - 265.

DEBORD, Guy; NIEUWENHUYIS, Constant Anton. Declaración de Amsterdam. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958 - 1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 2 dez. 1958. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, pp. 61 - 62.

DEBORD, Guy; WOLMAN, Gil J.. Modeste préface à la parution d'une dernière revue surréaliste. In. *Potlatch (1954 - 1957)*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, nº 26 de 7 de maio de 1956, pp. 239 - 241.

DEBORD, Guy; WOLMAN, Gil J.. Pourquoi le lettrisme? In. *Potlatch (1954 - 1957)*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, nº 22 - 9 de setembro de 1955, pp. 174 - 187.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Maio de 68 não ocorreu. In. *Revista trágica*, vol. 8, nº1, 2015, pp. 119 - 121. Trad. Mariana de Toledo Barbosa.

DEUTSCHER, Isaac. *O profeta armado, 1879 - 1921*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

DEUTSCHER, Isaac. *O profeta desarmado, 1921 - 1929*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

DEUTSCHER, Isaac. *O profeta banido, 1929 - 1940*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

DEUTSCHER, Isaac. *Stalin: uma biografia política*. Trad. Luiz Sergio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

DEVAUX, Frédérique. *Le cinéma lettriste: (1951-1991)*. Paris: Editions Paris expérimental, 1992.

ELGER, Dietmar. *Dadaísmo*. Trad. João Bernardo Boléo. Lisboa: Taschen, 2005.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Manifesto do Partido Comunista*. Trad. Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 1998.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011.

ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA. *Emenda II: direito do povo de possuir e usar armas*. Ratificada em 1791. Disponível em <<http://www.uel.br/pessoal/jneto/gradua/historia/recdida/ConstituicaoEUAREcDidaPESSOALJNETO.pdf>>. Acesso em: 01 fev. 2018.

FAUSTO, Ruy. Trotski, a democracia e o totalitarismo (a partir do *Trotsky* de Pierre Broué). In: *Lua Nova: revista de cultura e política*. nº. 62, São Paulo, pp. 113 - 130, 2004.

FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da filosofia do futuro*. Trad. Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

FISHER, Lothar; KUNZELMANN, Dieter; LAUSEN, Uwe; PREM, Heimrad; STURM, Helmut; ZIMMER, Hans-Peter. Sobre la represión social en la cultura. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 6 ago. 1961. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, p. 195.

FOUCAULT, Michel. Sobre a história da sexualidade. In. *Microfísica do poder*. Roberto Machado (Org.). Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979, pp. 243 – 276.

FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. Curso no Collège de France (1982 – 1983). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

GIANNOTTI, José Arthur. Considerações sobre o método. In. MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro I: o processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.

GILMAN, Claire. Asger Jorn's Avant-Garde Archives. In. *Guy Debord and the Situationist International: texts and documents*. Tom McDonough (Org.). Cambridge; London: MIT, 2002.

GROSSMAN, Vanessa. *A arquitetura e o urbanismo revisitados pela Internacional Situacionista*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006.

GRUPO KRISIS. *Manifesto contra o trabalho*. Trad. José Paulo Vaz. Lisboa: Antígona, 2003.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. Vol. 1. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Trad. Clóvis Marques. Rev. técnica Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro: Record, 2005.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2012.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Declaración*. Trad. Raúl Sánchez Cedillo. Madrid: Akal, 2012.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Bem-estar comum*. Trad. Clóvis Marques. 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 2016.

HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm. *Fenomenologia do espírito*. Parte I. Trad. Paulo Meneses. Rio de Janeiro: Vozes, 1992.

HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo/São Paulo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos/Loyola, 2010.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HOME, Stewart. *Assalto à cultura: utopia subversão guerrilha na (anti)arte do século XX*. Trad. Cris Siqueira. São Paulo: Conrad, 1999.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. Fetiche. In. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Elaborado pelo Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia e Banco de Dados da Língua Portuguesa S/C Ltda. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*. Trad. Eugenio Imaz. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

HYPOLITE, Jean. *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*. Trad. Francisco Fernández Buey. Barcelona: Península, 1974.

INWOOD, Michael. Alienação e externalização. In. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 2013, s/p (edição digital).

ISOU, Isidore. *Introduction à une nouvelle poésie et à une nouvelle musique*. Paris: Librairie Gallimard, 1947.

JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Trad. Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008.

JAY, Martin. Henri Lefebvre, the Surrealists and the reception of hegelian marxism in France. In. *Marxism and totality: the adventures of a concept from Lukács to Habermas*. Berkeley and Los Angeles: University of California, 1984, pp. 276 – 299.

KALYVAS, Andreas. *Democracia constituinte*. Trad. Florência Mendes Ferreira da Costa. In: *Lua Nova*, São Paulo, n. 89, 2013, pp. 37 – 84.

KELSEN, Hans. Foundations of democracy. *Ethics*, v. 66, n. 1, oct. 1955, pp. 1 – 101.

KORSCH, Karl. Thèses sur Hegel et la révolution. In. *Marxisme et philosophie*. Trad. Claude Orsoni. Paris: Les éditions de Minuit, 1964, pp. 183 – 184.

LAFARGUE, Paul. *El derecho a la pereza*. Trad. Julia Bucci. Bogotá: Icono, 2017.

LE LETTRISME. *Les théories du lettrisme*. Disponível em <<https://www.lelettrisme.org>>. Acesso em 27 set. 2017.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Apresentação: A significação da fenomenologia do espírito. In. HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm. *Fenomenologia do espírito*. Parte I. Trad. Paulo Meneses. Rio de Janeiro: Vozes, 1992, pp. 9 – 19.

LOCKE, John. *Segundo tratado do governo civil*. Trad. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 1994.

LOUREIRO, Isabel Maria. *Rosa Luxemburg: os dilemas da ação revolucionária*. São Paulo: Editora UNESP: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004 p. 165.

LUKÁCS, György. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MANO BROWN; JOCENIR. *Diário de um detento*. Álbum: Sobrevivendo no inferno. São Paulo: Cosa Nostra, 1997. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=_CZunqkl_r4>.

MARX, Karl. *A miséria da filosofia*. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Global, 1985.

MARX, Karl. Teses sobre Feuerbach. In: ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *A ideologia alemã*. Trad. Luis Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998, pp. 99-103.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão popular, 2008.

MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857 – 1858: esboços da crítica da economia política*. Trad. Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010.

MATEUCCI, Nicola. Soberania. In: BOBBIO, N. et al. *Dicionário de Política*. Trad. de Carmen C. et al. 11ª ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2002. pp. 1179 - 1188.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Thomas Hobbes, avatar do positivismo jurídico: uma leitura jusfilosófica do *Leviatã*. In. *PHRONESIS*, vol. 1, n. 1, jan. 2006, pp. 9 – 28.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. ΝΟΜΟΣ ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΡ?: apocalipse, exceção violência. In. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. n. 105, 2012, pp. 277 – 342.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *As jornadas de junho foram revolucionárias? Crítica, marxismo e pós-modernismo nas ruas do Brasil (e do mundo)*. Conferência proferida nas X Jornadas Internacionales de Filosofía Política da Universidade de Barcelona, 2013.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. A Multidão contra o Estado: rumo a uma comunidade inapropriável. In. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, n. 108, 2014, pp. 145 – 183.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica na multidão*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Teses para Ravachol – tempo suspenso, exceção e espetáculo. In. *Lugar comum*, n. 45, 2015, pp. 151 – 160.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte. In. *Direito & práxis*, vol. 7, n. 4, 2016, pp. 43 – 95.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SOUZA, Joyce Karine de Sá. Sobrevivências do nazifascismo na teoria jurídica contemporânea e seus reflexos na interpretação judicial brasileira. In. *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito* (RECHTD), v. 9, n. 3, 2017, pp. 295 – 310.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SOUZA, Joyce Karine de Sá. Exceção na polícia e exceção da polícia: esplendor e violência de uma tropa de elite. In. *Representações da violência: direito, literatura, cinema e outras artes*. Mônica Sette Lopes, Andityas Soares de Moura Costa Matos e Eder Fernandes Santana [Orgs.]. Belo Horizonte: D'Plácido, 2017, pp. 239 – 259.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Representação contra democracia radical: elementos para uma leitura (a)teológica do poder político na contemporaneidade*. (2018). Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Letras, Departamento de Filosofia, Universidade de Coimbra, Coimbra.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosacnaif, 2003.

MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2016.

MICHELS, Eduardo; MOTT, Luiz; Paulinho. *Mortes violentas de LGBT+ no Brasil: relatório 2018*. Grupo Gay da Bahia (GGB) [Org.]. Disponível em <<https://grupogaydabahia.files.wordpress.com/2019/01/relat%C3%B3rio-de-crimes-contra-lgbt-brasil-2018-grupo-gay-da-bahia.pdf>>.

MONTEIRO DE ANDRADE, Carlos Roberto. Prefácio: Situações e derivas. In.: GROSSMAN, Vanessa. *A arquitetura e o urbanismo revisitados pela Internacional Situacionista*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006, pp. 13 - 19.

MOURELO, Alberto Aparicio. "*Construir una pequeña situación sin futuro*". *La Internacional Situacionista: de la liquidación del arte a la crítica revolucionaria de la vida cotidiana*. (2003). Tese (Doutorado em História da Arte) – Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Arte III (Contemporáneo), Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

MURRAY, Alex. Play. In. *The Agamben dictionary*. Alex Murray e Jessica Whyte (Orgs.). Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, pp. 152 – 153.

MUSEO REINA SOFIA. *Los letristas*. Disponível em <http://www.museoreinasofia.es/sites/default/files/salas/informacion/403_esp.lettrismo.pdf>. Acesso em 27 set. 2017.

NASCIMENTO, Daniel Arruda; NOGUEIRA, Patrick Farias. A senzala brasileira enquanto campo biopolítico. In. *Profanações*, ano 2, n. 2, 2015, pp. 84 – 96.

NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Trad. Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

OCRA - STUDIES ON THE EUROPEAN AVANT-GARDES. *Le creazioni del Lettrismo di Isidore Isou*. Disponível em < <http://www.ocra.it/isoucrea.html>>. Acesso em 27 set. 2017.

ORLANDI, Luiz B. L. Sobre os autores. In. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010, pp. 557 – 558.

PASEYRO, Ricardo. O meu último encontro com Guy Debord. In. *Panegírico*. Tomo Primeiro. Trad. Júlio Henriques. Lisboa: Antígona, 1995, pp. 79 – 81.

PAYNE, Christopher. *The consumer, credit and neoliberalism: governing the modern economy*. Abingdon: Routledge, 2012.

PERNIOLA, Mario. *Los situacionistas: historia crítica de la última vanguardia del siglo XX*. Trad. Álvaro García-Ormaechea. Madrid: Acuarela y A. Machado Libros, 2007.

PIANCIOLA, Cesare. Alienação. In: BOBBIO, N. et al. *Dicionário de Política*. Trad. de Carmen C. et al. 11ª ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2002, pp. 20-23.

PINELLI, Cesare; PRESNO, Miguel. *Crisis de representación y nuevas vías de participación política*. Madrid: Fundación Coloquio Jurídico Europeo, 2014.

PIRES, Rogério Brittes Wanderley. *O conceito antropológico de fetiche: objetos africanos, olhares europeus*. (2009). Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

PLANT, Sadie. *El gesto más radical: la internacional situacionista en una época postmoderna*. Trad. Guillermo López Gallego. Madrid: Errata naturae, 2008.

POMPEU, Ana. Negligência e lentidão: 1ª Turma mantém punição a juíza envolvida em prisão de menina em cela masculina. *Consultor Jurídico*, São Paulo, 5 de fev. 2019. Disponível em <<https://www.conjur.com.br/2019-fev-05/stf-confirma-punicao-juiza-manteve-menina-cela-masculina>>.

RAMOS, Marcelo Maciel. A Liberdade no pensamento de Hegel. In. *Hegel, liberdade e Estado*. Joaquim Carlos Salgado et al. (Orgs.). Belo Horizonte: Fórum, 2010, pp. 139 – 152.

RANCIÈRE, Jacques. *Ódio à democracia*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

RANIERI, Jesus José. Alienação e estranhamento em Hegel: a objetivação do espírito e a importância da categoria trabalho. In. *Novos Rumos*, ano 13, nº 27, 1998, pp. 43 – 50.

RANIERI, Jesus José. *Alienação e estranhamento em Marx: dos Manuscritos econômicos-filosóficos de 1844 à Ideologia Alemã*. (2000). Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

REIS, Daniel Aarão. *A revolução que mudou o mundo: Rússia, 1917*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

ROSSI, Marina. PEC 241: Com quase 1.000 escolas ocupadas no país, ato de estudantes chega a SP. *El País Brasil*, São Paulo, 25 out. 2016. Disponível em <http://brasil.elpais.com/brasil/2016/10/24/politica/1477327658_698523.html>.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

SADE, Marquês de. *A filosofia na alcova, ou, Os preceptores imorais*. Trad. Contador Borges. São Paulo: Iluminuras, 2008.

SADLER, Simon. *The situacionist city*. Cambridge: MIT Press, 1998.

SÁNCHEZ, José Carlos Ruiz. *De Guy Debord a Gilles Lipovetsky: el tránsito de la categoría de lo social hacia la categoría de lo individual*. (2010). Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Ciencias Sociales y Humanidades. Universidad de Córdoba, Córdoba.

SCHMITT, Carl. *Legalidade e legitimidade*. Trad. Tito Lívio Cruz Romão. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

SCHMITT, Carl. *Teología Política*. Trad. Francisco Javier Conde e Jorge Navarro Perez. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europæum*. Trad. Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá... [et al.]. Rio de Janeiro: Contraopondo: Editora PUC-Rio, 2014.

SCHÜTZ, Anton. Profanation. In. *The Agamben dictionary*. Alex Murray e Jessica Whyte (Orgs.). Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, pp. 163 – 164.

SERRA, Joaquim Mateus Paulo. Alienação. In. *Artigos LUSOSOFIA*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008, pp. 1 – 18.

SOUSA, Erahsto Felício de; BLUME, Luiz Henrique dos Santos. Urbanismo Unitário: contribuição da Internacional Situacionista (IS) para compreensão do meio urbano. In: *ANAIS do III Encontro Estadual de História: Poder, Cultura e Diversidade*. Caetité: Univesidade do Estado da Bahia, 2006. Disponível em <http://www.uesb.br/anpuhba/artigos/anpuh_III/erahsto_felicio.pdf>. Acesso em 20 out. 2017.

STALLYBRASS, Peter. *O casaco de Marx: roupas, memória, dor*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

STOECKER, Christoph W. O. The “Lex mercatoria”: to what extent does it exist?. In. *Journal of International Arbitration*, v. 7, Issue 1, 1990, pp. 101 – 125.

SZABLUK, Juliana. *Letrismo*. Disponível em <<http://pt.calameo.com/read/000294325443fab42798e>>. Acesso em 27 set. 2017.

TERENZI, Juan Manuel. *In memoriam: Mario Perniola*. In. *Revista Landa*. V. 6, n. 2, 2018, pp. 367 – 372.

VANEIGEM, Raoul. *A arte de viver para as novas gerações*. Trad. Leo Vinicius. São Paulo: Veneta, 2016.

VV. AA. *Da miséria no meio estudantil*. Trad. Júlio Henriques. Lisboa: Antígona, 2018.

VV. AA. Nos quieren obligar a gobernar, no vamos a caer en esa provocación. In. Comité invisible. *A nuestros amigos*. Trad. Vicente E. Barbarroja, León A. Barrera y Ricardo I. Fiori. La Rioja: Pepitas de calabaza, 2015, pp. 43 – 85.

VV.AA. *Diccionario etimológico de la lengua castellana*. Soberanía. Disponível em <<http://etimologias.dechile.net/?soberani.a>>. Acesso em 13 jul. 2016.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

WOLMAN, Gil J.. À la porte. In. *Potlatch [1954 – 1957]*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, n° 2 – 29 de junho de 1954, pp. 21 – 22.

ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário Deleuze*. Trad. André Telles. São Paulo: Versão eletrônica e digitalizada pelo Centro Interdisciplinar de Estudo em Novas Tecnologias e Informação da Universidade Estadual de Campinas, 2004.

TEXTOS SEM ATRIBUIÇÃO DE AUTORIA DA REVISTA POTLATCH.

VV. AA. *Potlatch (1954 – 1957)*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996.

VV. AA. Sans commune mesure. In. *Potlatch (1954 – 1957)*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, n° 2 – 29 de junho de 1954, n° 2 – 29 de junho de 1954, pp. 17 – 18.

VV. AA. Deuxième anniversaire. In. *Potlatch (1954 – 1957)*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, n° 2 – 29 de junho de 1954, p. 11.

VV. AA. Les Gratte-ciel par la racine. In. *Potlatch (1954 – 1957)*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, n° 5 – 20 de julho de 1954, pp. 37 – 39.

VV.AA. La ligne générale. In. *Potlatch [1954 – 1957]*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, n° 14 – 30 de novembro de 1954, pp. 86 – 90.

VV.AA. Le choix des moyens. In. *Potlatch [1954 – 1957]*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, n° 16 de 26 de janeiro de 1955, pp. 108 – 109.

VV.AA. Le “réseau Breton” et l'achasse aux reouges. In. *Potlatch (1954 – 1957)*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, n° 13 de 23 de outubro de 1954, pp. 80 – 81.

VV.AA. Réponse à une enquête du groupe surréaliste belge. In. *Potlatch (1954 – 1957)*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, n° 5 – 20 de julho de 1954, pp. 41 – 42.

VV.AA. Contradictions de l'activité Lettriste-Internationaliste. In. *Potlatch (1954 – 1957)*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, n° 25 – 26 de janeiro de 1956, pp. 226 – 229.

VV. AA. La valeur éducative. In. *Potlatch (1954 – 1957)*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, n° 16 de 26 de janeiro de 1955, pp. 113 – 115.

VV. AA. Une idée neuve en Europe. In. *Potlatch (1954 – 1957)*. Bulletin d'information du groupe français de l'Internationale lettriste. Paris : Gallimard, 1996, n° 7 – 3 de agosto de 1954, pp. 50 – 51.

TEXTOS SEM ATRIBUIÇÃO DE AUTORIA DA REVISTA *INTERNATIONALE SITUATIONNISTE*.

VV. AA. Contribución a una definición situacionista de juego. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). N° 1 jun. 1958. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, pp. 14 – 15.

VV. AA. Crítica del urbanismo. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). N° 6 ago. 1961. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, pp. 174 – 178.

VV. AA. Definiciones. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). N° 1 jun. 1958. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, pp. 17 – 18.

VV. AA. El momento de la verdad. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). N° 5 dez. 1960. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, pp. 132 – 133.

VV. AA. El urbanismo unitário a finales de los 50. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). N° 3 dez. 1959. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, pp. 75 – 78.

VV. AA. Formulario para un nuevo urbanismo. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 1 jun. 1958. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, pp. 19 – 22.

VV. AA. Manifiesto. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 4 jun. 1960. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, pp. 127 – 128.

VV. AA. Sobre el empleo del ocio. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 4 jun. 1960. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, pp. 99 – 100.

VV.AA. Amarga victoria del surrealismo. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº jun. 1958. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, pp. 7 – 8.

VV.AA. El sentido de la descomposición del arte. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 3 dez. 1959. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, pp. 65 – 69.

VV.AA. La caída de los intelectuales revolucionarios. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 2 dez. 1958. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, pp. 41 – 42.

VV.AA. La nostalgia por debajo de todo. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 1 (La realización del arte). Nº 2 dez. 1958. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, pp. 35 – 36.

VV.AA. Problemas preliminares a la construcción de una situación. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste* (1958-1969). Vol. 1 (La realización del arte). Nº 1 jun. 1958. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, pp. 15 – 17.

VV.AA. Qué son los amigos de "COBRA" y qué representan. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste* (1958-1969). Vol. 1 (La realización del arte). Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, pp. 37 – 39.

VV.AA. Supremo levantamiento de los defensores del surrealismo en París y revelación de su valor efectivo. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste* (1958-1969). Vol. 1 (La realización del arte). Nº 2 dez. 1958. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 1999, pp. 62 – 64.

VV. AA. Dominación de la naturaleza: ideologías y clases. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste* (1958 - 1969). Vol. 2 (La supresión de la política). Nº 8 jan. 1963. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 2000, pp. 275 – 284.

VV. AA. La vanguardia de la presencia. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste* (1958 - 1969). Vol. 2 (La supresión de la política). Nº 9 ago. 1964. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 2000, pp. 285 – 293.

VV. AA. Cuestionario. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste* (1958 - 1969). Vol. 2 (La supresión de la política). Nº 9 ago. 1964. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 2000, pp. 359 – 364.

VV. AA. Ahora, la I.S.. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste* (1958 - 1969). Vol. 2 (La supresión de la política). Nº 9 ago. 1964. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 2000, pp. 337 – 340.

VV. AA. Reflexiones sobre la violencia. In. *Internacional Situacionista*. Textos íntegros en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958 - 1969)*. Vol. 2 (La supresión de la política). Nº 9 ago. 1964. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 2000, pp. 348 – 349.

VV. AA. El urbanismo como voluntad y como representación. In. *Internacional situacionista*. Textos completos en castellano de la revista *Internationale Situationiste (1958-1969)*. Vol. 2 (La supreción de la política). Nº 9 ago. 1964. Trad. e coord. Luis Navarro. Madrid: Literatura Gris, 2000, p. 347.

TEXTOS SEM ATRIBUIÇÃO DE AUTORIA DA REVISTA *SOCIALISME OU BARBARIE*.

VV. AA. II. – Bureaucratie et proletariat. In. *Socialisme ou Barbarie: organe de critique et d'orientation révolutionnaire*. 1^{re} Année, mars-avril 1949.

VV. AA. Lettre ouverte aux militants du P.C.I. et de la “IV^e Internationale”. In. *Socialisme ou Barbarie: organe de critique et d'orientation révolutionnaire*. 1^{re} Année, mars-avril 1949.

VV. AA. Socialisme ou barbarie. In. *Socialisme ou Barbarie: organe de critique et d'orientation révolutionnaire*. 1^{re} Année, mars-avril 1949.

VV. AA. La suspension de la publication de Socialisme ou Barbarie. In. *Socialisme ou Barbarie*. Disponível em <<http://www.agorainternational.org/suspsoub.pdf>>. Acesso em 29 jan. 2019.