

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP**

Douglas Aparecido Bueno

**GUY DEBORD E A NOVA FASE DO ESPETÁCULO**

**DOCTORADO EM FILOSOFIA**

**São Paulo  
2017**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP**

Douglas Aparecido Bueno

## **GUY DEBORD E A NOVA FASE DO ESPETÁCULO**

### **DOCTORADO EM FILOSOFIA**

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Antonio José Romera Valverde.

**São Paulo  
2017**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP**

Douglas Aparecido Bueno

**GUY DEBORD E A NOVA FASE DO ESPETÁCULO**

**DOUTORADO EM FILOSOFIA**

**BANCA EXAMINADORA**

---

---

---

---

---

**São Paulo  
2017**

*Dedico à*

*Gabriela Bueno*

## AGRADECIMENTOS

*A CAPES pelo auxílio.*

*Ao longo de toda essa jornada tenho sentimentos de gratidão para com inúmeros professores, amigos e familiares que me auxiliaram nessa longa travessia.*

*Em especial, a meu Orientador, Mestre e Amigo, Prof. Dr. Valverde, pela acolhida, generosidade, atenção, paciência e pelo estímulo ao prazer pedagógico! Todos os méritos do trabalho lhes são devidos.*

*Agradeço aos professores Dr. Marcelo Perine, Dr. Celso Favaretto, Dr. Peter Pál Pelbart, pelas orientações, sugestões e críticas no exame de qualificação.*

*As Professoras Conceição Pimenta e Dra. Simone Pelegrini, pelo auxílio na correção da linguagem, com as traduções, observações, leitura e críticas importantes.*

*A Profa. Dra. Constança Marcondes César e ao Prof. Tarcísio Moura pelo estímulo ao amor à Filosofia.*

*Ao amigo, Prof. Ângelo Zadra pelos conselhos, orientações acerca das escolhas difíceis da vida.*

*Aos amigos com quem convivi no Curso de Pós-Graduação em Filosofia: Marcelo Marin, Ronnielle, Fernando Monteiro e Ana Casoretti.*

*Aos meus amigos de trabalho, Ana Karine, Adriano, Dhionathan, Vanessa, Graziella, Carol Valério, Stephania e Poldi, que em todos os momentos me animaram com palavras e ações de estímulo.*

*Aos meus alunos, da Academia da Força Aérea, que me proporcionam momentos de análise e reflexão acerca das batalhas da vida.*

*Finalmente, a minha família, pelo amor incondicional, incentivo, confiança e paciência.*

*A todos,  
Muito Obrigado.*

*O espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas,  
mediada por imagens.*

*Guy Debord*

## RESUMO

BUENO, Douglas Aparecido. *Guy Debord e a Nova Fase do Espetáculo*. 2017. 236 f. Tese (Doutorado) - Programa de Estudos Pós-Graduados, Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo-SP, 2017.

A tese analisa a teoria do espetáculo de Guy Debord sob a égide de suas influências filosóficas, colocando em relevo as suas principais contribuições para a análise e superação do espetáculo. O espetáculo, para Debord, é uma relação alienada para a construção social e histórica, que sobrepuja a crítica da mídia, tal como é comumente assumido. A tese revela que a teoria do espetáculo, em sua origem, é uma reflexão filosófica sobre o tempo da história, e à luz dessa hermenêutica, interpreta a própria teoria nessa base. Analisar a teoria do espetáculo, sob o foco das ideias de tempo e história, oferece um caminho para se estudar o marxismo hegeliano de Guy Debord. O marxismo hegeliano de Debord se conecta, na tese, aos seus interesses teórico-filosóficos nos conceitos de estratégia e jogo, a partir dos princípios existenciais e com fundamento nestes temas, investiga e teoriza a práxis, a ação política no tempo e na história social como meios para se superar o espetáculo. Por outro lado, na medida em que se delimita a teoria sobre esse recorte epistemológico, ficam aparentes suas deficiências. A teoria do espetáculo está baseada na separação unificada das ações do sujeito histórico-social e na interpretação social sob a mesma rubrica, que por sua vez, substitui a análise marxiana do capital como uma relação social antagonica, em detrimento da oposição abstrata entre a consciência homogeneizada e alienada da história e do mundo. Muito embora essa vertente teorica, aparentemente, seja problemática, as noções de subjetividade, tempo e história assumem papel relevante para a análise social. Colocando em relevo as posições de Guy Debord de que toda ação social, bem como toda teoria devem ser analisadas como intervenções estratégicas, além de que toda teoria deve ser um convite à sua superação, a tese reveste-se do marxismo hegeliano de Debord para sugerir que a teoria do espetáculo é um momento *sui generis* dentro de uma concepção de ação histórica. Isso quer dizer que toda a teoria de Debord proporciona um modelo de vontade política coletiva, e sugere uma reflexão sobre a possibilidade dessa hermenêutica ser desenvolvida.

**Palavras-Chave:** Espetáculo, Mercadoria, Reificação, Tempo, História

## ABSTRACT

BUENO, Douglas Aparecido. *Guy Debord and the New Stage of the Spectacle*. 2017. 236 f. Thesis (Doctoral) - Program of Postgraduate Studies, Faculty of Philosophy, Pontifical Catholic University of São Paulo, São Paulo-SP, 2017.

The thesis deals with the spectacle of Guy Debord theory under the aegis of its artistic, political and philosophical influences, putting in relief their main contributions to the analysis and overcoming of the spectacle. The spectacle, to Debord, is a relationship alienated for social and historical construction, which overcomes the media criticism, as is commonly assumed. The thesis reveals that the theory of the spectacle, in its origin, is a philosophical reflection on the story time, and in the light of hermeneutics interprets own theory on that basis. Analyze the theory of the spectacle, from the standpoint of time and story ideas, it offers a way to resolve the hegelian marxism of Guy Debord. The hegelian marxism Debord connects, in theory, its theoretical and philosophical interests in the concepts of strategy, chance and play, from the existential principles and based on these issues, investigates and theorizes the practice, political action in time and social history as a means to overcome the spectacle, or give you a new phase. Furthermore, to the extent that delimits the theory of this epistemological framework, it is apparent deficiencies. The theory of the spectacle is based on the unified separation of the actions of the subject (historical and social) and social interpretation under the same heading, which in turn replaces the Marxian analysis of capital as an antagonistic social relationship rather than the abstract opposition between homogenized and alienated consciousness of history and the world. Although this aspect apparently theoretical problem is, the notions of subjectivity, time and history significant role for social analysis. Putting in relief the Guy Debord's position that all social action and every theory must be considered as strategic interventions, and that every theory must be an invitation to overcome them, the thesis takes up the hegelian marxism Debord to suggest spectacle that the theory is a sui generis moment within a historical action design. This means that all Debord's theory provides a collective political will model and suggests a reflection on the possibility of this hermeneutic be developed.

**Keywords:** Spectacle, merchandise, reification, time, history



## LISTA DE ABREVIACÕES

APL: *Associação Psicogeográfica de Londres.*

Enciclopédia: *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*

Comentários: *Comentários sobre A sociedade do espetáculo.*

De la misère.: *De la misère en Milieu Étudiant.*

Fenomenologia: *Fenomenologia do Espírito.*

I.S.: *Internacional Situacionista.*

IL: *Internacional Letrista.*

In girum: *In girum imus nocte et consumimur igni.*

Lógica: *Ciência da Lógica*

MIBI: *Movimento por uma Bauhaus Imaginista.*

Oeuv.: *Oeuvres.*

Pan.: *Panegirico.*

R.I.S.: *Internationale situationniste (revista publicada entre 1958 e 1969).*

Rapp.: *Rapport sur la construction des situations.*

Refutação: *Refutação de todos os julgamentos, tanto elogiosos quanto hostis, que foram feitos sobre o filme “A sociedade do espetáculo”.*

SB: *Socialismo ou Barbárie.*

SDE.: *Sociedade do Espetáculo.*

VS.: *La véritable scission dans l’Internationale.*

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>12</b>
<b>CAPÍTULO I.....</b>	<b>18</b>
<b>MATRIZES FILOSÓFICAS DE GUY DEBORD.....</b>	<b>18</b>
1 Contexto Histórico Filosófico da Teoria de Debord.....	18
1.1 Da Superação da Arte à Realização da Filosofia.....	18
1.2 De volta ao hegelianismo revolucionário.....	25
1.2.1 O significado da filosofia de Hegel para Marx.....	30
1.2.2 Hegel recuperado por Georg Lukács.....	38
1.2.3 Debord e o desvio da filosofia de Hegel.....	46
1.3 Debord e a construção de um antissistema dialético.....	53
1.3.1 Negatividade hegeliana e marxista.....	56
1.3.2 As raízes conceituais da teoria do espetáculo.....	70
1.3.3 <i>Socialismo ou Barbárie</i> e o retorno a Marx.....	79
1.3.4 O trágico da arte e do espetáculo.....	81
1.3.5 O momento e a situação: Lefebvre e Debord.....	88
<b>CAPÍTULO II.....</b>	<b>100</b>
<b>O ESTRANHO MOVIMENTO DA MERCADORIA AO ESPETÁCULO.....</b>	<b>100</b>
2 Arqueologia do Espetáculo.....	100
2.1 Feuerbach e o triunfo do ídolo.....	100
2.2 A teoria do espetáculo e a construção da História.....	109
2.3 Formas concentradas e difusas do espetáculo.....	117
2.4 Capital, aparência e fetichismo.....	127
2.5 O Marxismo como Ideologia e Espetáculo.....	137
2.6 O Estranho movimento da Mercadoria ao Espetáculo.....	151

<b>CAPÍTULO III.....</b>	<b>155</b>
<b>A NOVA FASE DA TEORIA DO ESPETÁCULO.....</b>	<b>155</b>
<b><i>Do Jogo à Guerra.....</i></b>	<b>155</b>
 3 Estratégias de superação do espetáculo.....	 155
3.1 Um interesse pouco conhecido: do jogo à guerra.....	156
3.2 O Estratégico, o Lúdico e a História.....	164
3.3 A Força ativa do espetáculo integrado.....	168
3.4 A Estratégia e o Sublime.....	181
3.5 Tática e estratégia na Teoria do Espetáculo.....	188
 <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	 <b>200</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>214</b>

## INTRODUÇÃO

*“O espetáculo é o capital a um tal grau de acumulação que se torna imagem.”*  
(DEBORD, 2006, p. 775)

Houve uma época em que a economia capitalista deixou de basear-se, fundamentalmente, na produção de mercadorias para passar a produzir *imagens*.<sup>1</sup> Assim se iniciou a era do “espetáculo”. A aparição desta nova fase, qualitativamente diferente do modo de produção capitalista, tem transformado as condições de vida para um modo substancialmente diferente daquelas descritas por Marx e Engels. As novas formas de comunicação contemporâneas, a influência da tecnologia nas relações sociais e as formas de politização que se deduzem disso têm sido só alguns exemplos da nova etapa que se tem aberto com esta “*sociedade do espetáculo*”.

A preponderância da imagem sobre a mercadoria, que é o centro desta nova época, tem “colonizado” todos os processos sociais. Do mundo da arte até a esfera da economia, a imagem tem se convertido em uma espécie de “mediação universal”, que tem transformado tanto o conhecimento como as práticas da contemporaneidade. A relação com a imagem tem se convertido no substituto da relação com a objetividade. Esta era do “espetáculo”, portanto, tem transformado radicalmente as condições de vida e o conhecimento que se tem dela.

Esse diagnóstico das modernas condições de produção e das formas de vida que se deduz dela é devido a Guy Debord e à I.S., que, retomando o conteúdo das vanguardas artísticas do Século XX, evoluíram do ativismo cultural à crítica filosófica e política do capital. Dentre a quantidade de membros, que formaram parte em algum momento ou outro da I.S., destacam-se nomes-chave para entender tanto o mundo da arte, como o mundo da ação política mais subversiva: Guy Debord, Raoul Vaneigem, Asger Jorn, Pinot Gallizio, Constant, Gianfranco Sanguinetti são apenas alguns dos seus membros mais proeminentes.

A Guy Debord e à I.S., não só se deve o nome das novas condições do capitalismo contemporâneo, por meio do conceito de “espetáculo”, como também a intenção em superar as mesmas condicionantes. Através da luta dentro do campo estético e do campo político, buscaram superar a “sociedade do espetáculo” por intermédio de um projeto radical de transformação da vida cotidiana. Portanto, a vigência de suas propostas - culminação de uma tradição que começou no final do século XIX e que percorre todo o século XX, como o lastro de um incêndio - obriga hoje a

---

<sup>1</sup> Note-se que a mercadoria não elimina a imagem e nem a imagem elimina a mercadoria. A mercadoria é suporte da imagem. Trata-se, em última análise, da substituição do valor de uso pelo valor de troca e este, por sua vez, pela imagem.

que se volte sobre ela, no momento em que a “sociedade do espetáculo” parece ter sofrido novas transformações qualitativas.

A importância política de Guy Debord resulta da relação, por vezes antagônicas, entre o mundo estético de vanguarda e o marxismo revolucionário. Debord concebeu e conduziu, em alguns casos, à prática, a necessidade de transformação social que superara em sua *totalidade* as condições de vida existentes. Toda a produção teórica de Debord foi direcionada para este projeto. Além dos conteúdos recolhidos da tradição das vanguardas artísticas e do marxismo revolucionário, Guy Debord foi capaz de dar uma nova abordagem, uma nova radicalização, renovando, de maneira essencial, tanto a teoria como a prática necessárias para a transformação da vida cotidiana.

Guy Debord e a teoria do espetáculo são os temas centrais da Tese, por dois motivos: primeiro, porque sabia nomear e descrever, às vezes em detalhes, as novas condições de vida determinadas pelo capitalismo, superando tanto o conteúdo do marxismo clássico, como a potência transformadora inserida nas vanguardas artísticas do Século XX; segundo, porque estabeleceu, de uma forma teórica e prática, a superação dessas condições, chegando a ter uma influência essencial no desenvolvimento e na transformação política radical.

Diante da descrição e da análise de Guy Debord das condições de vida na “sociedade do espetáculo”, o momento histórico em que se vive tem ignorado essa análise, reduzindo-a, em sua melhor versão, a uma teoria dos meios de comunicação. Mutilado, desta forma, o conteúdo emancipatório de Debord tem sido prejudicado por interpretações equivocadas. A potência que tinha sua produção teórica e prática não se resume ao espetáculo como uma incursão dos meios de comunicação na vida social, mas constitui uma nova “visão de mundo”, do mesmo modo que a Filosofia Iluminista ou o Marxismo inauguraram novas formas de se observar o mundo. Portanto, a novidade desta nova “sociedade do espetáculo” não se radica no que seja o produto de uma técnica determinada, mas numa ideologia que faz possível a própria técnica. Note-se que:

(...) os enganos dominantes próprios do nosso tempo estão prestes a fazer-nos esquecer que a verdade também pode ser contemplada nas imagens. A imagem que involuntariamente foi separada de seu significado adiciona um monte de precisão e certeza ao saber. É algo que ninguém duvidava até há poucos anos e eu me proponho a recordá-la agora. A Ilustração autêntica ilumina o discurso verdadeiro na forma de uma proposição subordinada que não é nem incompatível nem pleonástica (DEBORD, 2006, p. 1677).

Para Debord, a “sociedade do espetáculo” não era a aparição de uma imagem falsa como uma espécie de “mediação social universal”, mas o uso determinado da imagem, fruto de um modo de produção determinado, numa fase histórica determinada, que fez esse uso acabar por ser consensual e, em última análise, dominasse toda a vida social. A Filosofia tem eliminado em grande

parte, o elemento histórico da relação com a objetividade, chegando a uma “ontologização extrema”, a uma “reificação”, que advinha, em grande parte, da filosofia francesa posterior à Internacional Situacionista. Era a imagem, independente de sua origem econômica, social e ideológica, que já tinha cortado todos os laços com a verdade. Ao remover este vínculo, a sociedade converteu a imagem na expressão semiótica do poder, na tirania da imagem sobre o objeto.

Guy Debord representa a consciência de uma visão de mundo que tem transformado completamente a relação com a realidade, convertendo um aparente salto quantitativo do modo de produção capitalista em um salto qualitativo, fazendo necessária uma radical mudança social, que deveria provocar uma transformação igualmente radical das formas de se entender a sociedade e o pensamento que surge dela, além da prática que busca transformar.

A transformação, na relação com a objetividade, tem afetado, também, o modo de entender a subjetividade na contemporaneidade. Se o projeto da modernidade, que se poderia estabelecer na Filosofia que vai de Kant a Hegel, apontava a uma paulatina relação de identificação entre a subjetividade e a objetividade, superando o “ceticismo cartesiano” de Guy Debord e seu conceito de espetáculo, verifica-se como esse conceito retoma a perspectiva de que a dita relação de desconfiança entre sujeito e seu mundo não tem motivos filosóficos, epistemológicos, senão causas sociais, econômicas e políticas. Em suma: a retirada gradual que se tem experimentado, contemporaneamente, entre o sujeito e o objeto, entre o conhecimento e a prática, descobre um processo social de produção de uma vida cada vez mais alienada, mais estranha, mais despossuída, numa sociedade em que o “espetáculo” domina todas as relações sociais.

A imagem é exaltada e inserida em todas as relações sociais, dando lugar a “sociedade do espetáculo” de que fala Guy Debord. A imagem tem se convertido em uma instância mais real que a realidade. A imagem do espetáculo domina os intercâmbios de informação massiva, as formas de ócio, as formas de trabalho, produzindo um tipo de vida que desvirtua a relação humana com o mundo, resultando disso uma fragmentação de todas as experiências possíveis.

O espetáculo é o herdeiro de toda a fraqueza do projeto filosófico ocidental, que foi uma compreensão da atividade dominada pelas categorias do ver; assim como se baseia no incessante alargamento da racionalidade técnica precisa proveniente deste pensamento. Ele não realiza a filosofia, ele filosofa a realidade. É a vida concreta de todos que se degradou em universo especulativo (DEBORD, 2006, p. 770).

A aparição massiva da imagem, como mediadora de todas as relações sociais, proporciona um argumento de largo alcance, cuja centralidade se busca analisar nesta Tese. Assim, a partir dos problemas surgidos em torno da filosofia de Guy Debord, verifica-se a possibilidade de uma leitura contemporânea de sua teoria.

A intenção da Tese não será converter-se numa historiografia de um conjunto de teorias e práticas determinadas. O que tem de reconstrução ou o que pode ter de historiográfico está animado pela intenção de estudar quais elementos podem ser utilizados hoje, para retomar o projeto teórico e prático de transformação das condições de vida, desde a convicção que será explicada durante o desenvolvimento da Tese, que tem de passar, necessariamente, pelo ambiente histórico filosófico francês, pela Internacional Situacionista, posto que suas propostas, suas práticas, seus escândalos, seus textos, dizem muito mais do mundo contemporâneo e das possibilidades de sua transformação que o próprio marxismo ideologizado ou qualquer movimento por onde passou ou das vanguardas históricas.

Debord e a Internacional Situacionista tiveram uma intenção clara de mudar a vida social (I.S., 1997, p. 689). A pluralidade de campos em que se desenvolveram suas atividades, que abarcam da Teoria da arte até o Urbanismo, da Economia até a Sociologia, incluindo a criação de novos conceitos e práticas, impede que se possam tratar isoladamente todos os elementos da atividade da Internacional Situacionista. Por isso, se estabelecerá uma aproximação com esse grupo, cujo objetivo é analisar sua teoria e sua prática, partindo do convencimento de sua necessária intencionalidade emancipatória e do convencimento de que, atualmente, todo produto conceitual, intelectual, tem que poder relacionar-se, de alguma maneira, com as condições históricas e práticas da vida.

Assim, para analisar a teoria do espetáculo de Guy Debord, a Tese foi dividida em Três Capítulos. Os Capítulos I e II constituem a base teórica para a Tese, que encontra-se no Capítulo III.

O Primeiro Capítulo da Tese, reconstrói o cenário histórico-filosófico em que Debord está inserido. Para isso, recorre a duas fontes principais: de um lado, a Filosofia hegeliana, retomada, sobretudo, por Lukács. O Dadaísmo, o Surrealismo e o Letrismo constituíram toda uma série de práticas e conceitos que serviram para transformar paulatinamente as concepções vitais, espirituais e intelectuais do mundo artístico, levando este até suas expressões aporéticas. Todo o legado das vanguardas artísticas resume-se na ideia de “realização da arte”. Busca-se explicar em que consiste esta ideia e por que constituiu um dos eixos centrais da filosofia de Guy Debord. Para tanto, analisa-se em que consistiu a “realização da arte” na perspectiva da transformação da vida cotidiana.

De outro lado, a outra tradição que se pode entender e reconstruir a partir do projeto da filosofia debordiana é a do marxismo revolucionário. Do mesmo modo que se marca o Primeiro Capítulo com a passagem da “realização da arte”, fundamenta-se a teoria à luz da ideia de “realização da filosofia”. Esta ideia é proveniente da absorção de Marx por Debord e pela I.S. e resume seu projeto “político”. O conceito de “realização da filosofia” pretende indicar a necessidade de se passar do mundo conceitual ao mundo prático. Recordando a XIª das *Teses ad Feuerbach*, de

Marx, Debord levará a sério a necessidade e a possibilidade de o conjunto de ideias disponíveis, em seu tempo para transformar e libertar a vida cotidiana, desde que posto em prática. Num gesto hegeliano, Debord aposta, que os conceitos disponíveis na tradição política do marxismo revolucionário, não ideológico, e o movimento operário, ponham-se, efetivamente, a transformar a vida cotidiana.

Para se entender a filosofia de Guy Debord, é preciso determinar os elementos que ele toma da tradição filosófica, especialmente da filosofia hegeliana. A recuperação de Hegel, num sentido profundamente revolucionário, como se verá, busca dar nova vida à tradição filosófica ocidental, ou seja, procura verificar nela seu aspecto prático. Hegel é recuperado, por Debord e pelos situacionistas, sob a égide da filosofia de Lukács.

Uma vez analisada a contribuição, é possível reconstruir o que se cristalizará na filosofia de Debord como marxismo. Para tanto, recorre-se a Lukács, cuja obra *história e Consciência de Classes* foi determinante para o filósofo e muitos outros situacionistas, em que se cunham conceitos-chave como os de “reificação” e “contemplação”. Lukács é tomado como a via principal para a recuperação da filosofia hegeliana e marxiana, favorecendo uma conexão entre Debord, os situacionistas e a tradição filosófica.

No Segundo Capítulo, segue-se com a análise estrita do conceito de espetáculo. Tratará do “fetichismo da mercadoria”, conceito elaborado por Marx, no Primeiro Capítulo da obra *O Capital*, e desenvolvido por Lukács na obra *história e Consciência de Classes*, para conectá-lo com o de “reificação”, de origem lukacsiano, para uni-lo, por último, com o conceito básico de Debord, o de “espetáculo”. Estabelece-se a genealogia do espetáculo, através da obra *A Essência do Cristianismo* de Feuerbach; explica-se em que consiste esse conceito e por que ocupa um lugar central em Debord; e se relacionará essa ideia com o conceito de “fim da história”, que tem sido um dos modos pelo qual o conceito de “espetáculo” tem sido entendido.

O Terceiro Capítulo ocupará de um dos temas principais em Debord e que, de alguma forma, pode-se conceber como sua antropologia: o lúdico<sup>2</sup>. Por meio do estudo da relação desse conceito com o de guerra, procura-se analisar como a adoção desta categoria, e tudo o que se deduz dela, implica uma inversão essencial da forma de se entender a ação política e, do ponto de vista muito mais amplo, do próprio fim artístico, filosófico de Debord.

---

<sup>2</sup>Os principais elementos da obra de Debord que se buscarão desenvolver e compreender a este respeito são os conceitos hegelianos e marxistas sobre a práxis, e dar-se-á uma ênfase especial nas conexões entre estes e os seus interesses na temporalidade e na atividade estratégica estabelecida pelo conceito de jogo. É certo que o interesse de Debord na estratégia recebeu maior reconhecimento desde o relançamento de seu *Game of War* (2007), mas esse interesse permanece largamente inexplorado. Isso se deve a uma falha mais ampla ao se abordar as noções hegelianas de tempo, subjetividade e história que estruturam o trabalho de Debord.



Em síntese, a Tese não pretende ser uma mera reconstrução conceitual da teoria de Debord. O que se pretende é reconstruir um projeto teórico-prático, que visa à transformação da vida cotidiana. Frente a outras reconstruções cronológicas, que têm a vantagem de expor o desenvolvimento das ideias de Debord e dos situacionistas em sua implantação temporal, preferiu-se expor os elementos mais relevantes de sua teoria e prática e apresentá-los em toda a sua profundidade, com a intenção de analisar não apenas a sua potência crítica, mas a sua genealogia, sua pertença a um pensamento que possui uma longa tradição e que sempre esteve no centro da sua ação para a transformação social. Portanto, esta não será uma Tese que apresenta Guy Debord em sua heroicidade, em sua incompreensão dentro de sua época. A última perspectiva, a de voltar a articular a teoria e a prática emancipatória, torna necessária a recuperação crítica e desprejudicada da teoria e da prática de Guy Debord.

Em suma, esta Tese sustentará que: a) a teoria do espetáculo deve ser compreendida por meio das preocupações de Debord com o Tempo e a história; b) a teoria é inadequada como uma crítica da operação do capital; c) a noção de ação política coletiva, inferida a partir obra de Debord, oferece um meio de se repensar e reavaliar os aspectos “historicistas” de seu marxismo hegeliano; d) a teoria de Debord oferece três níveis de leitura - emancipatória, conscientizadora e estratégico-revolucionária - para superação do espetáculo.

## CAPÍTULO I

### MATRIZES FILOSÓFICAS DE GUY DEBORD

*Ao contrário do projeto resumido nas Teses sobre Feuerbach  
(a realização da filosofia na práxis que supera a oposição entre idealismo e materialismo),  
o espetáculo conserva ao mesmo tempo, e impõe no pseudo-concreto de seu universo,  
os caracteres ideológicos do materialismo e do idealismo.*  
(DEBORD, 2006, p. 857)

#### 1 Contexto Histórico Filosófico da Teoria de Debord

As teorias e intenções dos grandes pensadores nunca se transformam em realidade sem sofrerem modificações e influências profundas. Assim, é necessário e pertinente confrontar as “realizações” com as suas origens intelectuais. Não basta apenas citar a distância que as separa: é preciso investigar as razões desta evolução. A simples explicação de que a realidade fica sempre aquém dos ideais teóricos não satisfaz. No Capítulo presente, sublinha-se constante e enfaticamente, a proximidade e a distância que existe entre a filosofia de Guy Debord e dos autores que influenciaram sua teoria, mais precisamente, Hegel, Marx e Lukács. A ênfase não é apenas para mostrar as proximidades e disparidades das teorias que fundamentaram a teoria do espetáculo; ela acentua as proximidades e distâncias, a fim de escoimar a obra de Debord das deformações que a desfiguram, bem como para mostrar a originalidade deste grande teórico. Assim sendo, o Capítulo analisará o cenário histórico filosófico em que está inserido o filósofo francês, bem como explicitará as proximidades, distâncias e influências das filosofias de Hegel, Marx e Lukács na filosofia de Debord.

##### 1.1 Da Superação da Arte à Realização da Filosofia

Todos os grupos de vanguarda<sup>3</sup> que confluíram no desenvolvimento da Internacional Situacionista (I.S.), como os outros grupos anteriores ou contemporâneos da formação da

---

<sup>3</sup>O conceito de vanguarda refere-se originalmente a estratégias e à logística militar. No livro V da obra “*Da Guerra*”, Carl von Clausewitz analisa o conceito de “*vanguarda*”. Segundo Clausewitz trata-se da divisão do Exército (o que em geral é chamado de elemento aritmético da guerra) no campo de batalha (o qual corresponde ao elemento geométrico). A partir dessa análise, pode-se compreender as seguintes características: há vanguarda em relação a uma fonte principal (dividindo o grupamento em um corpo central, um a direita e um a esquerda) e uma reserva, cujo objetivo é garantir a segurança em sua marcha para a frente; há reversibilidade entre vanguarda e retaguarda, no sentido de que o que é vanguarda quando na ofensiva se transforma em retaguarda em caso de defensiva - por isso a vanguarda pressupõe movimento para a frente. Finalmente, o resto do Exército, as tarefas de vanguarda se resumem a duas: traçar e descobrir a aproximação do inimigo

Internacional Letrista (I.L) constituíram a união de dois elementos de ação, ou seja, o elemento estético e o elemento político, na realização prática da transformação revolucionária da vida cotidiana.

Tradicionalmente, para o marxismo as aspirações do proletariado estavam baseadas na condição de exploração, à qual os trabalhadores estavam submetidos. O aumento da mais-valia, a desapropriação dos meios de produção e da própria atividade laboral, eram somente os elementos que articulavam a crítica, a prática de sua superação, da sociedade capitalista. Durante os anos 50 e 60, as condições da classe operária são outras, transformando o discurso clássico do proletariado em um discurso obsoleto, esvaziado de conteúdo. Este processo produziu, em parte, a transformação do materialismo histórico marxista em uma “ideologia revolucionária” nos países do “socialismo real”.

Enquanto isso, quando as sociedades ocidentais chegaram a garantir a conquista de todas as reivindicações históricas do proletariado através do Estado de Bem-Estar Social, o que restava a conseguir para o movimento operário clássico era bastante pouco. Aquilo que havia sido formulado como motor da luta operária, que devia servir de impulso infinito à ação, havia sido desativado por uma nova etapa do capitalismo, na qual as aspirações do movimento operário já não eram uma ameaça para ele, mas começou a ter alguma funcionalidade interna. Se o movimento operário queria seguir constituindo-se como sujeito histórico, só podia fazê-lo por meio de um salto qualitativo em suas reivindicações. Confrontados com as metas do trabalho digno, do pão, da justiça social e de outras demandas clássicas do movimento operário, as vanguardas artísticas, desde o Dadaísmo até o Situacionismo, levaram essas reivindicações a terrenos mais radicais, ampliando a crítica ao trabalho

---

antes que ele se adiante em ordem e estabelecer uma primeira batalha contra o inimigo, até que aconteça a guerra real e a aniquilação de uma ou outra parte. É por isso que na vanguarda se utilizam as considerações táticas (relacionadas com a utilização dos meios de guerra) e estratégias (para o uso da luta em batalhas). O papel da vanguarda, à luz da interpretação militar, visa proteger o avanço do corpo do Exército e na sua retirada; fornece a proteção enquanto retaguarda, favorecendo a proteção exploratória no combate. Em qualquer caso, deve-se lembrar de que a posição e os movimentos da vanguarda dependem de uma estratégia desenvolvida por uma equipe primária e as táticas devem ser desenvolvidas por um segundo escalão, ou seja, os estrategistas oficiais. Esta menção à equipe é importante para capturar a ambiguidade do conceito político de vanguarda, o que parece ter sido a primeira derivada do conceito original. No contexto político, o conceito de “vanguarda” se reveste da ideia militar, pois se vale dos benefícios simbólicos do Exército, em um contexto que valoriza a dimensão militante da luta enquanto potencialmente atingida por um modelo de obediência absoluta. Ou seja, na política de vanguarda permanece o desejo pela luta, pela batalha em liquidar o inimigo. Se olharmos agora para a forma como o conceito de vanguarda foi transposto no campo artístico, vê-se outras transformações interessantes, mas também uma série de questões problemáticas. Enquanto a vanguarda continua sendo “o andar na frente”, em outras palavras, é o destacamento que está indo à frente dos demais; no campo artístico ele iria superar as mudanças ou ainda, cumpriria a missão com o melhor da arte, que, por sua vez, seria pioneira para toda a sociedade - o que era, em regra, a ideia e direção original do conceito de viagem, significado que subjaz à maioria das vanguardas que alegam estar na proa da evolução social. Em ambos os casos, o conceito de vanguarda é preso a uma visão progressista da arte e da sociedade, o que pode, no entanto, tender a fazer desaparecer suas conotações polêmicas. Note-se que tanto no campo sócio-político, como no campo artístico, a luta de vanguarda aparece, em última análise, dirigida contra as tendências conservadoras ou reacionárias, não necessariamente contra um inimigo claramente identificado. Mas essa polêmica tem uma contrapartida positiva: é recuperada, na vanguarda artística, a dimensão exploratória do conceito, ou seja, a experimentação (Cf.: CLAUSEWITZ, 1996, p.156)

assalariado, como atividade central da ação social ou levando as análises políticas para além da crítica da economia política.

As vanguardas conseguiram deslocar o eixo da crítica acerca do liberalismo à vida cotidiana. Este é o elemento chave do deslocamento para se compreender o processo de “realização da arte”. O deslocamento da crítica, entendida como crítica econômica, à uma crítica das condições de vida, em geral, conseguiu alargar as reivindicações do movimento operário, uma vez que o capitalismo havia conseguido garantir essas reivindicações. Ao mesmo tempo, a centralidade do conceito de “vida cotidiana” estabelecia o laço definitivo entre o projeto das vanguardas e o movimento operário. Que elementos tinham em comum as aspirações do mundo do trabalho, do marxismo e do mundo da produção estética, das vanguardas artísticas? A libertação da vida cotidiana. Em verdade, o Dadaísmo, bem como o Surrealismo, apontavam para essa centralidade da vida cotidiana. As histórias particulares dos membros dessas vanguardas, enquanto devir de cada movimento apontavam a união entre política e arte, entre revolução política e transformação da vida cotidiana. Portanto, os projetos de “realização da arte” e da “realização da filosofia” não são mais do que o mesmo projeto de transformação da vida cotidiana por meios diferentes.

A centralidade do conceito de “vida cotidiana”, sem a qual não se pode entender grande parte deste projeto de convergência entre o mundo do marxismo revolucionário e o mundo da produção estética radical, explica-se sob a égide de dois eixos.

Primeiro lugar, a classe operária comprovou como o capitalismo havia se convertido em um sistema em que suas próprias reivindicações tinham um caráter funcional. O otimismo social que reinava nos anos 60, com as conquistas do Estado de Bem-Estar Social, desativou a capacidade revolucionária do proletariado. Esta funcionalidade da classe operária consistiu em que, longe de negar a satisfação das necessidades do movimento operário, o capitalismo começou a desenvolver sua capacidade de produzir novas necessidades, abrindo infinitas possibilidades de expansão.

Em segundo, do ponto de vista conceitual e, de modo certamente paradoxal, certos conceitos desenvolvidos na Filosofia no início do século, sobretudo a partir de Nietzsche ou Heidegger, a vida aparecia finita, limitada. A experiência das duas Guerras Mundiais, cuja sensibilidade ocupou o Dadaísmo, ademais do uso da bomba atômica, havia criado uma atmosfera apocalíptica que gerava, dialeticamente, um certo vitalismo que era o que se pode observar nas vanguardas artísticas e que vai do período de entre guerras até a II Guerra Mundial. A experiência traumática e nihilista da destruição de massa, resumida no Campo de Concentração de Auschwitz, teve sua contrapartida em um capitalismo que parecia ser o antídoto para os delírios dos sistemas fascistas. Sob tal contexto, a fase de esplendor que inaugurou o capitalismo, depois da II Guerra

Mundial, converteu o marxismo numa ferramenta defasada no mundo ocidental; por sua parte, no mundo oriental, ele havia se convertido numa “ideologia da revolução”.

Enquanto o capitalismo entrava nesta etapa triunfal, começou a gestar o conjunto de práticas e conceitos que dariam lugar aos situacionistas e às últimas vanguardas, sobretudo com o grupo CoBrA, cuja influência, no passo das vanguardas anteriores à guerra (Dadaísmo e Surrealismo), é crucial às posteriores. Considerando os anos 50 como a época de gestação desse novo assalto cultural e político, os anos 60 foram o período em que esta consciência havia se convertido em autoconsciência, para dizer em termos hegelianos e, portanto, já podia apresentar-se ao mundo em toda a sua radicalidade.

Portanto, o projeto de “realização da arte” se baseava na centralidade da vida cotidiana, a partir do qual a subjetividade política começa a expressar-se, uma vez que o marxismo começou a degenerar em sua capacidade de converter-se em teoria revolucionária. Ademais, é a categoria em que se resume o projeto de transformação das vanguardas. A “realização da arte”, portanto, é a transformação da vida cotidiana na tradição da produção artística de vanguarda do século XX.

Como categoria que resume o projeto das vanguardas artísticas de “transformação da vida”, Debord e a I.S. estabeleceram um programa necessário para superar a arte como forma histórica de expressão, por meio de toda uma série de técnicas como o “desvio”, a “pintura industrial”, a “construção de situações”, a “deriva”, a “psicogeografia”, e o “urbanismo unitário”. No entanto, a outra tradição que desemboca na I.S. e em Debord é a da transformação política do movimento operário e, dentro dela, a tradição que, desde o início do século XX, começou a ser crítica com o processo de ideologização da teoria marxista, que acabaria por materializar-se no marxismo ortodoxo soviético. Esse projeto de transformação política se resumiu na expressão “realização da Filosofia”. Para contextualizá-la, é necessário dizer que Debord e a I.S. tomaram a transformação política da vida cotidiana a partir da “recuperação” e “realização” daqueles conteúdos filosóficos que se concretizaram na teoria de Marx e Engels. Antes e mais importante, no entanto, havia sido Hegel quem havia posto as bases para um pensamento que partisse da historização da realidade, isto é, um pensamento cuja tarefa era a de explicar a mudança. Por isso, para compreender o projeto de “realização da filosofia” é necessário começar por aqueles elementos que Debord tomou da filosofia hegeliana, para estabelecer as bases conceituais de seu projeto de transformação consciente da vida cotidiana.

A influência também se pode rastrear no projeto de “realização da arte” a partir do Dadaísmo e Surrealismo. Contudo, este teve uma influência muito mais direta das vanguardas artísticas que da filosofia hegeliana. Embora já estivessem dados certos elementos da concepção estética das vanguardas, como o “fim da arte”, o certo é que o papel das vanguardas foi muito mais

decisivo quando do surgimento da I.S., como o momento máximo de realização das possibilidades emancipatórias da arte. Por esse motivo, é necessário começar por estabelecer as bases da “realização da filosofia”. Para isso, ocupar-se-á, em primeiro lugar, da filosofia hegeliana e o processo de “recuperação” que a I.S. e Debord realizaram. Longe de pretender apresentar a filosofia hegeliana em toda a sua complexidade, o qual excederia a intenção desta Tese, o importante dessa reflexão é situar a importância de certas noções hegelianas, para se compreender o todo do projeto filosófico de Guy Debord.

Um dos maiores méritos da filosofia hegeliana tem sido o de haver situado a Filosofia como um âmbito de reflexão e descrição do mundo, a partir do ponto de vista idealista, no qual, porém, estava incluído o momento prático como momento dessa mesma descrição idealista. Situando o trabalho da Filosofia nesse contexto, o sistema hegeliano se torna a estrutura intelectual a partir da qual se tem podido construir algumas das teorias de mudança social mais importantes dos últimos séculos. Em síntese: foi a incursão da *história* dentro do pensamento filosófico, e não como um objeto de conhecimento entre outros, o passo fundamental que deu a filosofia hegeliana, dentro da tradição filosófica ocidental. Este elemento histórico estava também expressado no método filosófico desenvolvido por Hegel, isto é, a *dialética idealista*. Através desse método, todo objeto do pensamento se inseria dentro de um “processo” pelo qual se via imerso sempre num contínuo processo de mudança, ou seja, todo objeto de pensamento estava inserido na história como processo no qual cada objeto não permanecia, nunca, igual a si mesmo. Essa história, contudo, era concebida dentro do paradigma ilustrado do progresso, porém, com o elemento essencial: o progresso implicava, necessariamente, a luta entre elementos contrários. Cada etapa do pensamento, cada organização social, é concebida do ponto de vista dialético, não só como uma positividade, isto é, como um objeto do pensamento; em seu devir, em sua inserção na história, cada elemento tem, em si, os elementos negativos, que farão com que se acumule em outro objeto diferente, em outro conceito, em outra organização social, etc. Portanto, essa concepção hegeliana do progresso implica a assunção da negatividade como momento necessário da história. A negatividade, aquela que ameaça o “ser”, é sempre o elemento sem o qual não haveria história.

A “historização” do pensamento unicamente relacionada com outro conceito, que será chave para o projeto de “realização da filosofia”: a categoria da *totalidade*. A categoria implica que o conjunto de contradições, em que se baseia o processo da história, vem-se reconciliada, no final do processo no qual essas contradições desapareceriam, em um estágio do conhecimento superior a essas etapas anteriores. Dessa perspectiva, as contradições do pensamento moderno são superadas. Já não há separação estrita na teoria e na prática. Por esse motivo, a filosofia hegeliana é a primeira que introduz, na história, a possibilidade de fazer da teoria, do conjunto de conceitos e

conhecimentos da filosofia ocidental, uma prática, ou seja, é a primeira que explica o passo historicamente determinado da teoria à prática e da prática à teoria. Como se sabe, foi Marx quem transferiu a dialética hegeliana para o âmbito materialista. Com a adoção da dialética idealista, por parte de Marx, agora encarnada em um pensamento materialista, o projeto de “realização da filosofia” se concretiza como um projeto histórico mais definido. Se, em Hegel, a Filosofia acabava sendo superada, “realizada” em certo sentido, em uma etapa do conhecimento superior, o que Hegel (1979, p. 422) denomina, na *Fenomenologia*, de “saber absoluto”, em Marx, a Filosofia se concretiza como a realização materialista da história, ou seja, como a transfiguração do processo descrito por Hegel, em termos idealistas, a um marco materialista. Por isso, em Marx a superação das contradições conceituais do ponto de vista idealista de Hegel se transformam na realização das figuras sociais dessa superação das contradições, isto é, na sociedade comunista, caracterizada pela socialização dos meios de produção e pela sociedade sem classes.

A “realização materialista da história” é um dos conteúdos conceituais que mais tem influenciado, na corrente marxista da qual provém a I.S. e o próprio Debord. É aqui que se insere o conceito de “fim da história” e se pode situar sua gênese. Tanto em Hegel como em Marx, a “realização da filosofia” implicava a inserção de um final ao processo histórico. Quando a Filosofia houvera realizado seus conteúdos, ou seja, quando houvera superado todas as separações, distinções, negatividades que têm dilacerado o pensamento moderno, nesse momento a Filosofia haveria terminado, como etapa determinada da história humana. Isto significava que chegaria um momento em que a própria história chegaria a seu fim, do ponto de vista da concepção da história como um *telos*. O que ocorreria depois de chegar a esse fim? Segundo esse esquema, as sociedades entrariam em um período de *gestão* das vitórias conseguidas, em um período de tempo, porém não da história. A história morreria para dar começo a uma sociedade, a uma realidade, sem contradições, reconciliada com suas potencialidades. O conteúdo progressivo do conceito moderno de “história” desapareceria para dar lugar a ideia de um presente, que demandaria sua própria autoconservação, como materialização da história.

Debord e a I.S. se colocam nesta perspectiva radicalmente hegeliana para compreender que tanto o projeto das vanguardas, como o do marxismo não ideológico eram formas históricas de expressão e transformação social. Por isso, são tão importantes as limitações e superações que se encontraram em cada esfera da ação humana. Seu esforço é o mesmo que o projeto hegeliano, por situar toda esfera da “consciência” como um passo dentro do processo mais geral do desenvolvimento da razão. O que significa, portanto, a “realização da filosofia” e a sentença do “fim da história” entendida como o fim da luta por uma vida cotidiana livre?

Dentro do campo marxista, a “realização da filosofia” encaminhou-se como a realização do Estado dos trabalhadores<sup>4</sup>, tal e como havia se proclamado a DDR (*Deutsche Demokratische Republik*), país vinculado ao “socialismo real”, cujo eixo central era a URSS. Esta forma de organização social implicava a ideia de que, com a União Soviética, a história já havia acabado. A filosofia do proletariado, ou seja, o conjunto de conceitos e categorias que se haviam desenvolvido para pensar as possibilidades de superação do sistema capitalista, já se havia realizado no Estado socialista. O proletariado já não tinha que seguir lutando por sua liberação, posto que já havia cumprido seu sonho.

Embora o Estado socialista estivesse sempre em conflito de relacionamento com o capitalismo ocidental, dentro de suas fronteiras, tanto teórico como práticas, o “socialismo real” foi entendido como uma organização social que, em essência, não poderia ser melhorado. A “realização da filosofia” marxista já era um feito, ou seja, havia passado de ser um “objeto do pensamento” a um feito social. O que restou, então, para realizar o Estado soviético? Gerenciar sua vitória contra as ameaças do capitalismo e do resto das “ideologias” marxistas (Maoísmo, Trotskismo, etc.). Com isso, desaparecia também a possibilidade de um pensamento crítico interior ao marxismo. Não podia existir crítica se o Estado soviético não pudesse ser melhorado em seus aspectos essenciais. A crítica só podia ter sentido no momento histórico no qual o proletariado se situava, ou seja, na relação negativa com a realidade capitalista. No momento em que esta desapareceu, assim também desapareceu a necessidade de um pensamento crítico. Toda atividade crítica tinha que aparecer, portanto, como uma traição ao projeto revolucionário marxista e um ataque ao conjunto, à totalidade, da “realização da filosofia” do proletariado.

Portanto, esta consciência de ser a realização, materialização de um projeto filosófico e político deu à luz um tipo de sociedade totalitária em que já não se podia ser qualquer elemento crítico. No momento em que o socialismo real concebeu a si mesmo como a “realização da filosofia socialista” demonstrou-se, de um modo eminentemente prático, que os conceitos hegelianos de “história” e “dialética” continham uma relação perversa, no que concernia a sua progressiva identificação. O *telos*, situado por Hegel ao final da história, era o limite à historicidade, isto é, o limite inerente a todo processo social. A consequência teórica do triunfo do “socialismo real” foi a comprovação de que todo sistema filosófico que pretende se situar além da história, ou seja, além do

---

<sup>4</sup> “Se Marx diz que o proletariado não pode ser eliminado sem a realização da Filosofia, isso significa que a sociedade burguesa elimina a classe proletária pela sua ação revolucionária, porque reconhece que a estruturação da sociedade é historicamente necessária. Em outras palavras: a teoria filosófica, no sentido de um conhecimento adequado das leis históricas realiza-se, transforma-se em prática revolucionária” (BERGNER; JAHN, 1960, p. 100) O próprio Marx explica o que ele considerava, no trecho citado, como filosofia: uma teoria, que declara o homem como ser supremo do homem, portanto um humanismo. A realização da Filosofia não significa a aplicação prática do conhecimento de leis históricas, mas a humanização do mundo.



processo de transformação das condições de produção de vida, acabava produzindo um tipo de organização social de corte totalitário. Esta *teleologia* do socialismo real o condenou a converter-se na materialização de uma “totalidade da história” que já se acreditava realizada e que, portanto, não deixava nenhuma alternativa a seu já predisposto final.

Debord e os Situacionistas estão presos também nesse objetivismo da história e de certa teleologia: supõe-se que estejam “vacinados” contra esta enfermidade que acusava o marxismo, através da assunção de uma “dialética negativa”, como método irrenunciável a toda teoria e prática. Concretamente, isto significava que toda categoria, todo conceito, tinha que ser posto sempre em questão, para poder se demonstrar assim sua verdade, para chegar a ser, realmente, a formulação de um projeto que podia realizar-se, materializar-se. A partir dessa consciência dialética, Debord pôde estabelecer uma crítica certa ao socialismo real, evidenciando que aquele que erguia a bandeira “socialismo”, esse não era mais que uma “ideologia revolucionária”, isto é, um modo falsificado de relação com a realidade que se pretendia passar por teoria revolucionária. O “socialismo real” não era a “realização da filosofia”, a realização de uma teoria marxista, cuja aspiração última tinha que ser a sociedade sem classes. Longe dessa promessa, o bloco do Leste não era aos olhos da I.S e de Debord uma forma diferente de “espetáculo”. Era uma organização social totalitária, disfarçada de ideologia revolucionária.

## 1.2 De volta ao hegelianismo revolucionário.

O peso que tem a questão da “realização da filosofia” descansava na *recuperação* do que se tem denominado “marxismo hegeliano”, que começa a se desenvolver logo no início dos anos 20 do Século passado, porém que vai ter sua época de máximo desenvolvimento durante os anos 60. Esta recuperação vem devido à necessidade de encontrar um modo de salvar o marxismo de todas suas deformações. Este se havia convertido numa nova ideologia, o *Diamat* (*Dialektischer Materialismus*) que serviu como uma *ciência* abrangente, pela qual se podia explicar absolutamente todo acontecimento social e natural. Diante disso, buscou-se recuperar uma base do marxismo, isto é a dialética hegeliana, para assim poder resgatar o materialismo histórico de sua conversão em mera ideologia, numa religião de Estado.

O papel que o *Diamat* designava à dialética era completamente diferente daquele que setinha na dialética hegeliana e marxista. Como método filosófico, para gerir o processo de realização do materialismo histórico, este não podia ser dialetizado, ou seja, não podia ser objeto de crítica, apontando, com isso, a um novo final da teoria. O processo de superação do modo de produção capitalista havia acabado com as contradições do dito processo. Isso supunha a

impossibilidade teórico-prática de estabelecer uma “negação determinada” ao mesmo final, ou seja, impossibilitava a aparição de novos elementos críticos dentro do pensamento.

A partir da dialética hegeliana só é possível negar um momento do processo se este, todavia, continua aberto. Ao negar a possibilidade de se estabelecer dita a “negação determinada”, negava-se, também, a possibilidade da crítica. Ao reintroduzir a dialética hegeliana na base do marxismo por parte desse “marxismo hegeliano” com que se queria reintroduzir Hegel na ciência da história de Marx, estava-se afirmando, com isso, que o *Diamat* não era o método filosófico correspondente ao final do processo do marxismo, senão, somente, um momento do dito processo.

Marx havia estabelecido o método dialético para a história acrescentando um elemento que será chave para compreensão desta recuperação de Hegel. A dialética aparece na teoria marxiana não só como o desenvolvimento de uma razão objetiva, mas como a inserção do elemento subjetivo dentro dela. Em outras palavras, Marx introduz a subjetividade dentro do processo da história. Com isto, não ficava eliminada a subjetividade como categoria, mas estava inserida no mesmo processo de descrição das estruturas capitalistas. Embora pareça um elemento sem muita importância, supõe a base com a qual se estabelece uma crítica a esse “objetivismo da história” que está inserido nesse processo de “ideologização” do marxismo, caracterizado pela ideia do “fim da história”. Se a história é um processo que pode chegar a sua conclusão e na qual desaparece a crítica a essas mesmas condições, então, esta fica reduzida a um domínio subjetivo: somente a partir da resistência de um pensamento que se situa, necessariamente, fora da realidade totalitária, é que pode seguir produzindo instâncias de pensamento crítico. Este pensamento não pode mais ser objetivo, enquanto a objetividade imanente se considera como a realização da Filosofia que, justamente, pretendia fazer da crítica o momento teórico da transformação prática. Portanto, o “objetivismo” aparece aqui como um dos elementos que, desde o problema da subjetividade dentro desta recuperação da filosofia hegeliana, foi posto no centro da crítica estabelecida pelo marxismo hegeliano.

Para Debord, a dialética é um método fundamental em que se operará a recuperação do marxismo como filosofia revolucionária. A dialética, para Debord, é caracterizada do seguinte modo:

(...) a dialética, a ideia que já não se detém na busca do sentido do sendo, mas que se eleva ao conhecimento da dissolução de tudo o que é; e no movimento dissolve toda separação (DEBORD, 2006, p. 793).

A dialética é o método que o proletariado deve tomar para levar adiante seu projeto revolucionário. Ou seja, “quando, por sua existência em atos, o proletariado manifesta que esse pensamento da história não foi esquecido, o desmentido da *conclusão* é também a confirmação do

método” (DEBORD, 2006, p. 794). Portanto, é necessário voltar a Hegel para encontrar nele o método que leve o proletariado à revolução. Isto por que:

O pensamento da história só pode ser salvo ao se tornar pensamento prático; e a prática do proletariado como classe revolucionária não pode ser nada menos que a consciência histórica agindo sobre a totalidade de seu mundo (DEBORD, 2006. p. 794).

A importância de Hegel consiste, para Debord, no fato de ele ter sido o último elo de uma tradição da Filosofia que, com ele, chegou a seu final, enquanto pura especulação para se converter em teoria da prática:

Hegel já não tinha de interpretar o mundo, mas a transformação do mundo. Ao interpretar apenas a transformação, Hegel nada mais é que a realização filosófica da filosofia. Ele quer compreender um mundo que se faz a si mesmo. Esse pensamento histórico ainda é a consciência que sempre chega atrasada, e que enuncia a justificativa *post festum*. Assim, ele só superou a separação em pensamento. O paradoxo que consiste em atrelar o sentido de toda realidade à sua realização histórica, e ao mesmo tempo revelar esse sentido constituindo-se como realização da história, decorre do simples fato de o pensador das revoluções burguesas dos séculos XVII e XVIII ter buscado em sua filosofia apenas reconciliar-se com o resultado dessas revoluções. “Até como filosofia da revolução burguesa, ele não expressa todo o processo dessa revolução, mas apenas sua conclusão derradeira. Nesse sentido, é uma filosofia não da revolução, mas da restauração” (Karl Korsch, *Thèses sur Hegel et la révolution*). 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 (DEBORD, 2006. p. 793).

Nessa perspectiva, por sua vez, a teoria de Marx aparece como uma história consciente:

A teoria só conhece aquilo que ela faz. Ao contrário, no pensamento dominante da sociedade atual, a contemplação do movimento da economia é a herança *não invertida* da parte *não dialética* da tentativa hegeliana de um sistema circular: é uma aprovação que perdeu a dimensão do conceito e que já não precisa de um hegelianismo para se justificar, pois o movimento que se trata de louvar é apenas uma parte do mundo, sem ideia, cujo desenvolvimento automático domina o todo. O projeto de Marx é o de uma história consciente. O quantitativo que surge no desenvolvimento cego das forças produtivas meramente econômicas deve transformar-se em apropriação histórica qualitativa. (DEBORD, 2006. p. 794-795).

Portanto, vê-se como essa reinvidicação de Hegel já está em Debord como um dos elementos filosóficos mais importantes do projeto de “realização da filosofia”. No entanto, embora a dialética desempenhe um papel central no desenvolvimento teórico da recuperação do marxismo como uma teoria crítica, o fato é que uma determinada experiência histórica ensina os limites e os

perigos de se colocar o método dialético no centro da teoria. Basear uma filosofia da mudança social em uma filosofia dialética, como a hegeliana faz da emancipação uma questão de conflitos entre entidades contrárias, ou seja, entidades que não se podem identificar entre elas, e que, por definição, não se podem reconhecer<sup>5</sup> mutuamente. No entanto, ao final do processo dialético se situa a reconciliação, em que o espírito acaba por voltar a si, de tal forma que o objeto de seu reconhecimento é ele mesmo. Em Hegel, isso significava a realização do Estado prussiano; em Marx, a sociedade sem classes; em Debord, a construção de conselhos deliberadores.

Longe de cumprir-se essa definição teórica, o que a história do século XX ensina é que a teórica realização do Estado socialista na União Soviética se converte, ao final, na ditadura do proletariado. Não parece razoável pensar que, ao situar Hegel uma reconciliação ao final do processo dialético, o que faz é conceber dito processo como *limitado*. Nesse sentido, o antagonismo acaba por dissolver-se de uma forma ditatorial, ou seja, através da realização de um saber que, por ser absoluto, não pode mais que ser obedecido em sua condição infalível. A filosofia hegeliana, portanto, tem servido para justificar, através da recuperação de certos elementos de sua filosofia, um tipo de organização social que, longe de cumprir a promessa emancipatória, tem se convertido em algo impossível.

Poder-se-ia perguntar, legitimamente, se não seria necessário estabelecer uma dialética que não tivesse uma resolução feliz, uma resolução racional, uma reconciliação situada ao final do processo. Claramente, isso suporia deixar aberto o dilema da modernidade, entendido de forma filosófica como a identidade da relação sujeito-objeto, a introdução de uma instância “dramática”, trágica, na consciência social. Com isso, ganhar-se-ia uma relatividade histórica em que toda organização social não poderia mais que ser concebida como parte de um processo sem fim, da perspectiva geral de que toda sociedade, inclusive a supostamente revolucionária, que deve ser também transitória.

Para Hegel, todo saber se demarca dentro de uma perspectiva unitária, em que cada elemento do sistema forma parte do todo. Deste modo, Hegel procurou superar a divisão de esferas de conhecimento, construídas pela filosofia de Kant e que daria lugar à ciência burguesa, exemplificada pelo Positivismo do Século XIX. Marx, por sua vez, também se situa na necessidade de superar a compartimentação do conhecimento. De sua perspectiva, a separação das esferas do conhecimento é o resultado da divisão social do trabalho, a qual afeta tanto o trabalho industrial, como o trabalho intelectual. Um dos desafios do marxismo era, justamente, vencer esta divisão das

---

<sup>5</sup> O reconhecimento é o conceito que Hegel usa na *Fenomenologia do Espírito* para referir-se ao reconhecimento mútuo que se busca na “dialética do senhor e do escravo” e que, formalmente, é a luta histórica entre o proletariado e a burguesia. Cf. (HEGEL, 1977, p. 109-116.)

tarefas sociais através da reapropriação dos meios de produção, ou seja, dos meios pelos quais o proletariado poderia garantir a sua subsistência e transformar o mundo em seu benefício.

Para Debord, a categoria da “totalidade” tem um sentido parecido ao hegeliano e ao marxista, porém adaptado às circunstâncias materiais de seu contexto. Parte da separação de esferas, para afirmar a desfragmentação da experiência, isto é, o feito de que cada esfera da cotidianidade, da forma de vida do “espetáculo”, havia se separado completamente do resto. A novidade da recuperação dessa categoria é que não só a deixa circunscrita a uma mera perspectiva epistemológica, nem tampouco considera a sua aplicação ao mundo do trabalho; é o conjunto de todas as esferas de ação disponíveis as que se têm visto separadas, alienadas umas das outras. A “totalidade” é a categoria pela qual Debord busca recuperar a unidade da experiência de toda a vida cotidiana, dividida em muitas áreas diferentes, reduzindo o conjunto de experiências disponíveis à própria esfera de ação. É nessa perspectiva que se busca voltar a introduzir a possibilidade de acesso a todas as experiências disponíveis, ou seja, é a categoria pela qual se busca recuperar uma vida cotidiana não amputada em diferentes esferas separadas uma das outras. É, portanto, o instrumento filosófico, a ferramenta conceitual com que se supera a separação de esferas a que o “espetáculo” havia reduzido a experiência contemporânea.

Apesar dessa recuperação, por parte de Debord e dos situacionistas, o conceito de “totalidade” teve uma materialização social no mesmo contexto dessa recuperação. Esta materialização está relacionada com a própria organização da URSS, como exemplo de organização social “marxista”. O *Diamat* havia ocupado o lugar do modelo teórico da transformação social. Uma de suas características era a perspectiva adquirida da sociedade soviética, como a realização da filosofia marxista. Essa “realização” implicava a ideia de “fim da história” como o acabamento do processo dialético descrito por Hegel e materializado por Marx. Esquematicamente: o *Diamat* se converteu no método filosófico do marxismo, no momento em que este se converteu em “ideologia da revolução” e, portanto, suspendeu a possibilidade de seguir produzindo “história”.

Se esta história já havia terminado, a realização de seus conteúdos emancipadores, isto é, já havia realizado seu *telos*, então a União Soviética tinha que aparecer como uma sociedade em que todos os elementos da dita organização social emancipada já estavam dados. A materialização da revolução era um feito. Neste acontecimento, não se pode ver a constituição de uma sociedade, em que o conjunto de elementos que a conformam têm uma relação determinada entre si, não podendo ficar nenhum destes elementos separados? A possibilidade de uma esfera não integrada dentro do sistema, como ocorre no conceito kantiano de “arte”, implicava a possibilidade de converter-se numa esfera de produção de elementos críticos dessa mesma sociedade, ou seja, que podia converter-se numa ameaça, sancionada como “contrarrevolucionária”.

Portanto, o que se quer afirmar é que a URSS é a realização invertida da categoria hegeliana de “totalidade”. Da ideia de uma perspectiva globalizadora da experiência social que fosse reflexo do conjunto de conhecimentos disponíveis, pode-se conceber um tipo de sociedade caracterizada pelo férreo controle do Estado, o qual era a encarnação do desenvolvimento do conhecimento. É, em definitivo, o passo da “totalidade” ao “totalitarismo” o que marca a materialização invertida da categoria hegeliana. Se, para Hegel, Marx, I.S. e Debord, a perspectiva da totalidade pretendia superar a “alienação”, a “separação” do sujeito com respeito a seu mundo, no *Diamat*, essa distância se cobriu completamente. A distância se converteu em identificação absoluta, eliminando a possibilidade de permanência de certas esferas de produção de pensamento crítico.

### 1.2.1 O significado da filosofia de Hegel para Marx

A influência de Marx<sup>6</sup> na I.S. e em Debord não teve como eixo central tão somente a análise da economia política, mas a recuperação de certas categorias filosóficas. Tal influência se concretiza na análise que fez em seus *Manuscritos Econômicos Filosóficos*, de 1844. Apesar de não ser um dos textos mais influentes de Marx, o certo é que não só Debord e a I.S., mas também muitas correntes marxistas tiveram, nesses textos, as ferramentas com que procuraram renovar o próprio marxismo. Os textos do jovem Marx se caracterizam por uma marcada influência da filosofia hegeliana, especialmente pela ênfase que faz da dependência que tem todo momento crítico da filosofia em relação à dialética hegeliana.

É importante salientar que Marx<sup>7</sup> foi também um continuador crítico de Hegel, em dois campos centrais, para o conjunto de sua teoria: no campo da Filosofia da história e no campo da Antropologia.

---

<sup>6</sup> Depois de ver quais elementos da filosofia hegeliana eclodiram em Debord e na I.S., ver-se-á agora os elementos propriamente ditos da filosofia marxista. A recuperação de Hegel no âmbito teórico e prático, que terá sua exposição na I.S. e em Debord, foi paralela a uma “recuperação” de um Marx “humanista”. A recuperação se produziu junto a toda uma série de transformações sociais, sobretudo de tipo econômico, que lançando por terra não somente os dogmas do leninismo, mas inclusive os dogmas da maturidade ou época “científica”, de Marx, ou seja, a época da análise da economia política representada pelo *O Capital*.

<sup>7</sup> “No período recente, tem crescido a literatura sobre a conexão entre as dialéticas de Hegel e Marx, destacando-se, em primeiro lugar, aqueles autores que, como Erwin Marquit, George Boger, Igor Narski, James Lawer, Ronald Rieve e Sean Sayers, aceitam a inversão marxista da dialética hegeliana, assim como os esforços de Lênin para lê-la materialisticamente. Outro movimento tem sido levado a cabo pela chamada escola de Uno-Sekine, que inclui John Bell, Robert Albrittone Thomas Sekine, os quais, inspirados na obra do economista japonês Kōzō Uno, propõem uma leitura hegeliana singular de *O Capital*. Um terceiro movimento é composto pelos partidários da Nova Dialética, que, como Christopher Arthur, Enrique Dussel, Geert Reuten, Mario Báez, Patrick Murray e Tony Smith, pretendem “construir uma dialética sistemática de forma a articular as relações do capitalismo, em oposição à dialética histórica que estuda a ascensão e a queda de sistemas sociais” e, assim, “reconstruir” a obra de Marx (ARTHUR, 2004, p. 3 e 4). Isso em falar na contribuição de autores independentes, tais como, por exemplo, Bertell Ollman, Jacques Bidet, Moishe Postone e Norman Levine. Embora talvez se possa identificar, em cada um desses movimentos e autores independentes, contribuições positivas ao marxismo, essa proliferação de interpretações tem trazido perplexidade e consternação, em

Marx é venerado como grande economista, como autor de *O Capital*, em que provou cientificamente a necessidade da queda da economia capitalista. Como na maioria dos grandes pensadores, também na obra de Marx existe um núcleo, um problema fundamental, com que, em última análise, relacionam-se todas as tentativas de conhecimento e ordem para a ação. O problema central é a indagação sobre o motivo por que a revolução burguesa não conseguiu os objetivos ideais por ela proclamados e por que os indivíduos na sociedade moderna, com divisão de trabalho e dominada por mecanismos de mercado, a despeito da liberdade legítima, tornaram-se dependentes de normas superiores a eles, que impedem, em cada um, individualmente, o desenvolvimento de sua humanidade. Ora, o reconhecimento central de Marx foi que esta nova dependência não era consequência da má intenção de indivíduos ou de grupos sociais particulares, mas a inevitável consequência de determinada estrutura econômica. Note-se que o fundamento central da filosofia de Marx, sobretudo do jovem Marx, é fruto da influência de Hegel. A relação entre Marx e Hegel determina os modelos marxistas, ou seja, a história das flutuações de opinião, sobre as relações entre Marx e Hegel, apresenta, sob um aspecto específico, a própria história evolutiva do marxismo. Por outro lado, o problema apresenta também um ângulo filosófico. Os primeiros escritos de Marx carregam uma roupagem eminentemente hegeliana; daí a recusa do jovem Marx por parte dos marxistas ortodoxos. Somente Lukács e Karl Korsch souberam analisar e interpretar o teor hegeliano da filosofia do jovem Marx, pois estavam acostumados com a gnoseologia neokantiana, mas também a obra de Hegel, pelo menos em esboços. Lukács estava familiarizado com o problema

---

razão das diferenças de interpretação, muitas das quais contraditórias entre si. Num certo sentido, talvez se possa dizer que a confusão criada por essa miscelânea de ideias contraditórias faça parte do processo de “desconstrução do marxismo”, para utilizar a expressão de Michael Ryane. Ainda que, conforme mencionado na Introdução, a Nova Dialética - termo cunhado por Christopher Arthur, um de seus criadores - consista num movimento de releitura de *O Capital* a partir da *Ciência da Lógica* de Hegel, existem importantes diferenças entre seus defensores. De um lado, se colocam aqueles que, como, Arthur, Moişte Postone, Patrick Murray e Robert Albritton, aceitam a tese marxista de que Hegel, em vez de apenas reproduzir o concreto como concreto pensado, teria caído no erro de “conceber o real como resultado do pensamento que, partindo de si mesmo, se concentra em si mesmo, aprofunda-se em si mesmo”, (MARX, 1857-1858, v. I, Cap. III, p. 433-477). De outro lado, estão os que, como Tony Smithe Ali Shamsavari, rejeitam a “leitura de Hegel que vê a realidade reduzida a pensamento” (ARTHUR, 2004, p. 6). Na visão de Smith, por exemplo, “a *Lógica* é simplesmente a progressão das categorias de que necessitamos para dar sentido a objetos-domínios de crescente complexidade” (idem). Os dois grupos, contudo, concordam na rejeição do materialismo histórico, ou seja, negam a concepção de que a histórica segue um movimento dialético necessário. Também sustentam que a teoria marxista precisa, de algum modo, ser reconstruída a partir da sistematização da dialética do capital. Certamente que “[a] conexão entre Hegel e o marxismo tem sido objeto de extensa controvérsia” (LAWLER, 1982, p.11). Não obstante, a publicação dos *Grundrisse* não só tornou impossível, conforme salienta Rosdolsky (2001, p. 11-14), contestar a íntima conexão entre as dialéticas marxista e hegeliana, mas também tornou claro que “uma interpretação correta e, assim, uma avaliação efetiva da teoria de Marx têm de ser baseadas numa compreensão abrangente da dialética hegeliana e em seu uso por Marx, especialmente em *O Capital*” (LIKITKIJOSOMBOON, 1992, p. 405), em que “formas dialéticas, seja de modo explícito ou implícito, constituem uma presença constante” (BIDET, 2008, p.375). Têm razão, portanto, os defensores da Nova Dialética em sustentar, com Tony Smith (1993, p.1), que “em *O Capital* e outros escritos, Marx foi claramente influenciado pela teoria dialética de Hegel”. Mais do que isso, estão corretos em salientar que essa obra se estrutura segundo a exposição sistemática (*Darstellung*) de Hegel, assim como em apontar o caráter central do conceito de totalidade - reino “portador do princípio revolucionário da ciência”, conforme afirma Lukács (1919-22, p. 41) (Cf.: GONTIJO, 2011, p. 6-7).

da distinção entre as ciências humanas ou culturais e as ciências naturais, através dos mais importantes representantes alemães da escola neokantiana de Baden, isto é, Emil Lask e Max Weber. Essa informação fundamenta a ideia de que Debord tomou a filosofia de Hegel e Marx via Lukács.

A doutrina do homem está estreitamente relacionada com a da comunidade ideal, que corresponde ao “ser do homem”. Ele não aceitou como instrumento abstrato o chamado “método dialético”, cuja particularidade é precisamente não poder separar-se do seu objeto; estudou o método dialético na sua aplicação aos mencionados campos e examinou-o na sua realização concreta, aplicando-o, finalmente, também à análise da estrutura econômica da sociedade. Marx concorda com Hegel numa série de concepções histórico-filosóficas fundamentais: ambos veem no processo histórico um racionalismo objetivo. Hegel formula isto ainda como condição de sua filosofia da história, ao passo que Marx já considera esta condição como natural.

Mas este racionalismo objetivo do processo histórico não realiza em linha reta e continuamente o estado adequado à humanidade, que deve surgir no fim da evolução; realiza-o num caminho dialético, quer dizer, por meio de momentos negativos, de momentos que, considerados isoladamente, contém miséria, necessidade, provação, portanto algo de “irracional”, que como momentos do processo total mesmo assim realizam uma função “racional”, necessária e sensata. Hegel justifica, por exemplo, a existência de guerras com o argumento de que elas elevam a coletividade estatal a um grau de unidade mais alto, ajudam a superar as tendências de isolamento dos indivíduos e do egoísmo. Karl Marx justifica da mesma forma a época do capitalismo, porque, a despeito de toda miséria e empobrecimento do proletariado, produz um aumento imenso das forças produtivas, pelo ilimitado esforço a caminho do lucro; e este aumento um dia será a condição prévia da superação da sociedade capitalista. O momento negativo justifica-se por querer transcender o imperfeito estado atual “negando-se” a si próprio.

Para Hegel, o núcleo do processo histórico é o “Espírito Universal”, que na sua marcha de evolução da humanidade adquirirá a sua “consciência adequada”, de modo que todo o sentido da história é, em última análise, teológico. Marx, no entanto, substitui o espírito universal pela sociedade humana, que só gradativamente se torna uma unidade. Portanto, o sentido da história é, para Marx, puramente humano. Assim também não é válida a garantia do sentido teológico do seu sistema, que Hegel tentou dar especulativamente.

O espírito universal de Hegel serve-se dos diversos espíritos nacionais para progredir, gradativamente, na marcha da evolução; de modo muito parecido, a humanidade serve-se das grandes classes, que se tornam, por assim dizer, os suportes do progresso histórico num determinado



grau de evolução da sociedade. Em Hegel, a história universal aproxima-se da sua perfeição no espírito nacional cristão, ao passo que, em Marx, isso sucede na ação revolucionária do proletariado.

Evidencia-se também a diferença essencial. Hegel pensava que a filosofia surge só quando uma forma de vida fica velha; portanto, a compreensão da história e sua interpretação só pode ser posterior ao fato, uma filosofia histórica verdadeira e definitiva só será possível quando a história estiver “terminada”, não trazendo nada de novo. Marx, ao contrário, pensava que o passo decisivo para realização da evolução da humanidade podia ser dado com plena consciência e já antes compreendido e racionalmente planejado. Contrapôs à compreensão posterior da razão na história, puramente passiva, a consciência tornada ativa da classe revolucionária do proletariado. A sua filosofia da história representa, assim, uma dupla superação da de Hegel.

A razão humana não só sabe interpretar e compreender o passado, mas também o futuro, não só sabe realizar, com plena consciência do seu alcance e da sua importância, a compreensão passiva, mas também a ação.

Em Hegel, a “substância” da história, que é ao mesmo tempo seu sujeito, chega ao fim do caminho através dos espíritos nacionais, chega à consciência adequada de si própria; o espírito universal consegue, em Hegel, a ideia máxima de sua filosofia.

Em Marx, a “substância” da história, isto é, a humanidade em constante transformação, no fim da sua pré-história chega à consciência de si própria; em virtude desta consciência, chega à ação revolucionária, ou seja, a prática revolucionária que tomou consciência de si. Assim a humanidade se conscientiza nesta ação revolucionária da classe da humanidade. A humanidade, até então condicionada a um processo histórico objetivo superior a ela, torna-se agora ela própria dona destas condições que a condicionam. Fica totalmente soberana. Doravante pode fazer a história real e formá-la livremente, ao passo que o espírito universal de Hegel, segundo Marx, no fundo apenas fez a história aparentemente, porque como próprio espírito consciente só apareceu pós-fato e foi projetado só para o passado pelo filósofo especulativo.

O passo decisivo além de Hegel consiste, portanto, na superação da consciência posterior sobre o sentido da história passada, pela formação consciente da história futura, que inaugurará a revolução proletária. Filosoficamente, nesse ponto Marx não divergiu de Hegel, apenas deu uma versão prático-revolucionária ao seu pensamento.

Marx continua a Antropologia de Hegel, sendo isso quase tão importante quanto a continuação da filosofia da história hegeliana. Geralmente indica-se a este respeito apenas a influência de Feuerbach, que sem dúvida teve importância para Marx quando este se distanciou do espiritualismo de Hegel, mas esquece-se de investigar até que ponto já no próprio Hegel se antecipou a imagem de Marx do indivíduo na sua estrutura principal. Por outro lado, não se trata de

simples aceitação por Marx, mas uma estranha transformação e evolução, que só se entende em toda sua importância quando se baseia na doutrina hegeliana sobre o homem.

Hegel, como Marx, concebe o homem como um ser, que deve fazer de si o que é. Mas este processo da humanização pelo homem se integra, em Hegel, novamente num quadro especulativo-teológico e aparece, então, como a elevação do ser humano, que, para o espírito absoluto, existe inicialmente como simples animal. Dado que toda realidade se origina, em última análise, do espírito, sendo, portanto, o mesmo espírito numa forma diferente, essa elevação é chamada uma volta do espírito a si próprio. O que aparece, portanto, como obra do homem é, na verdade, uma obra do espírito absoluto, que volta a si próprio dentro do homem.

Não levando em conta este quadro especulativo surge o trabalho como essência, como a essência que se realiza no homem. O homem confirma, segundo Hegel, sua superioridade sobre a natureza, quer dizer, sua humanidade somente no trabalho e pelo trabalho.

A essência do trabalho consiste em que um indivíduo tira o aspecto natural de algo meramente existente, a seu alcance e lhe dá, em compensação, uma forma de acordo com a vontade humana, conforme projeto em sua cabeça. Hegel relacionou este processo de antemão humanizante, com uma determinada situação social. Considera que só o servo, o homem dependente de um senhor a quem teme, parece disposto e capaz de reprimir, de tal modo, seu desejo natural do consumo dos produtos naturais, que renuncia a uma satisfação imediata, e só elabora o objeto. Um trabalho, pois, que não realiza em primeiro lugar sua própria ideia, mas a do seu senhor. Trabalho, assim o define Hegel, é o desejo adiado, satisfação retardada. Mas para Hegel o servo que trabalha não permanece neste grau de desenvolvimento. A contemplação de sua realização faz com que tome gradualmente consciência de sua superioridade sobre a natureza e assim desperta nele a consciência da sua humanidade e liberdade que até então pareciam representadas exclusivamente pelo senhor soberano. Mas cedo ou mais tarde sentirá então sua escravidão como incompatível com sua humanidade, e tentará livrar-se dela para se libertar também exteriormente, nas condições sociais. Mas o senhor, que ficou dependente do serviço do servo e incapaz de dominar a natureza sozinho, a longo prazo não pode resistir aos esforços de emancipação do servo que trabalha.

Marx não apresentou o trabalho humano como oriundo principalmente da situação social do servo. Aparece para ele como uma atividade originalmente livre e criadora dos indivíduos. É importante saber que Hegel acha que o trabalho não precisa ser sempre realizado na dependência que originalmente lhe era próprio. A condição da sua libertação é, para ele, a espiritualização do indivíduo, a supressão independente e voluntária da sua natureza animal, que é transmitida pelo hábito do trabalho, quer dizer, pela repressão repetida das necessidades imediatas. Assim se

apresenta a ideia fundamental de Hegel sobre a libertação do indivíduo pela espiritualização: uma libertação que Marx julga puramente imaginária.

Destacam-se os pontos comuns dos dois princípios antropológicos: o homem é, para Hegel, como para Marx, um ente que se realiza a si próprio, que se faz homem. Em ambos os pensadores esta auto-realização, que é em Hegel também uma “espiritualização”, se realiza pelo trabalho. Só o trabalho proporciona ao homem a consciência de si próprio e a consciência da humanidade. O homem deve primeiro concretizar-se no seu produto de trabalho e só depois, pela contemplação deste produto, pode chegar ao conhecimento da sua propriedade humana, da sua superioridade específica sobre a natureza e da consciência da liberdade, como diria Marx, ou também da sua espiritualidade, no sentido de Hegel. O indivíduo é o ser concreto, o ser que se deve concretizar a si próprio, antes de chegar a ser o que pode ser.

Depois de ter salientado estes decisivos pontos comuns, deve-se assinalar também a mudança crítica essencial que Marx realiza em oposição a Hegel. Já foi anteriormente insinuada: Marx não reconhece a identificação hegeliana do homem com o “espírito subjetivo”. O homem é para ele um ser de carne e osso, que não pode ser reduzido à simples espiritualidade, a qual é apenas um de seus atributos. A transformação do objeto mediante o trabalho não tem o sentido, para Hegel, de evidenciar que tudo é espírito e que não existe alienação entre indivíduo que trabalha e o objeto que ele trabalha porque ambos se suprimem na unidade superior do processo dialético do espírito. O trabalho serve, pois, antes à apropriação da natureza pelo homem, à humanização da natureza natural e originariamente “estranha”, que assim se deve transformar em cultura e meio ambiente para o indivíduo. A diferença entre Hegel e Marx não é tanto que Hegel veja a forma máxima do trabalho na dominação puramente intelectual e espiritual e na interpretação da realidade, ao passo que Marx pensa primeiro no trabalho concreto; a diferença é que Hegel procura um sentido diferente de Marx, mesmo no tratamento material, que Hegel considera o trabalho como um meio de espiritualização do indivíduo, em virtude da ascese com ela relacionada, e como um meio de comprovar a estrutura espiritual da natureza, ao passo que em Marx serve à aquisição e humanização da natureza pelo homem.

Em oposição a Hegel, Marx acentua o fato de que o trabalho, mesmo o intelectual, apresenta sempre um lado material natural que não é uma criação pura, independente do material existente, mas transformação, assimilação da natureza. Marx salientou mais uma vez este estado de dependência da natureza do trabalho humano nas suas observações sobre o *Programa de Gotha*:

O trabalho não é a fonte de toda riqueza. A natureza é tanto fonte dos valores de consumo quanto o trabalho, que é apenas a expressão de uma força da natureza, da força de trabalho humana. Um programa socialista não pode permitir que frases burguesas possam ocultar as

condições que lhe dão um sentido. O trabalho do homem transforma-se em fonte de valores de consumo, portanto também de riqueza, enquanto ele se comporta, desde o início, como proprietário em relação à natureza, a primeira fonte de todos os meios e objetos de trabalho, tratando-a como se fosse dependente dele. Os burgueses têm boas razões para atribuir força criadora sobrenatural ao trabalho, pois resulta precisamente do estado natural de dependência do trabalho que o indivíduo, não tendo outra propriedade a não ser sua força de trabalho, será em todos os estados sociais e culturais o escravo dos outros homens, que se fizeram proprietários das condições concretas de trabalho (MARX, 1971, p. 65).

Mas não só o próprio trabalho; igualmente a aquisição do que foi concretizado é um ato consciente e material. Não basta reconhecer a espiritualidade ou a humanidade de um produto de trabalho, de um bem cultural, para apropriar-se deles como homens. A aquisição realiza-se com todos os sentidos desenvolvidos e cultivados pela história da humanização do indivíduo. Trata-se de uma aquisição consciente universal e de uma produção consciente universal.

O indivíduo que é para Marx e Hegel essencialmente trabalhador, produtor, só será livre, para Marx, se puder trabalhar livremente e apropriar-se do produto do seu trabalho livremente. A pura abolição das relações de dependência legais e dos privilégios dos “senhorios” não basta, pois permite continuar a dependência dos que não tem posse em relação aos proprietários dos meios de produção. Ao servo, politicamente livre, falta ainda a liberdade do indivíduo da sociedade burguesa. Não pode dispor livremente da natureza e dos meios de produção como seus meios de trabalho indispensáveis, nem pode apropriar-se livremente do produto do trabalho comunitário.

Marx chama de alienação a consequência desta relação de dependência, segundo a expressão de Hegel. O trabalhador não pode apropriar-se do seu produto, que lhe é estranho e hostil, pois pertence a outrem. Assim, também não pode conceber seu trabalho como livre expressão da sua humanidade; parece-lhe um “trabalho escravo” a que está obrigado pela necessidade material, embora sendo completamente livre juridicamente. Finalmente, aliena-se então da sua própria humanidade porque o trabalho se transforma para ele em simples meio de continuar sua existência física.

Dentro da influência de Marx, em Debord, destaca-se, ainda, o papel de Feuerbach como passo intermediário entre a dialética hegeliana e a perspectiva materialista. Para Marx, Feuerbach é o verdadeiro atualizador da filosofia hegeliana, a partir de uma postura materialista, ademais de constituir a superação da Filosofia enquanto Metafísica. É o único, pensa Marx, que entendeu a relação entre Filosofia e Religião do ponto de vista materialista; o único que viu na Filosofia uma continuação da Religião. É nessa perspectiva que Feuerbach pôde fundar o “verdadeiro materialismo”, ao passo que fez da “relação social do homem ao homem o princípio fundamental da teoria” (MARX, 1979, p. 184). A relação entre Filosofia e Religião expressada, pensava Feuerbach, na dialética hegeliana, tinha que ser posta em questão para ganhar um ponto de vista realmente

materialista. O problema fundamental nesta relação entre Filosofia e Religião é que se introduz uma “alienação” entre sujeito e o mundo do que tem experiência:

O estranhamento, que constitui, portanto, o verdadeiro interesse desta alienação e da supressão desta alienação, é a oposição do *em-si e para-si e autoconsciência*, do objeto e sujeito, ou seja, a oposição dentro do próprio pensamento, do pensamento abstrato e a realidade sensível ou o sensível real. Todas as demais oposições e movimentos destas oposições são só aparência, o invólucro, a forma *esotérica* destas oposições, as únicas interessantes, que constituem o sentido das restantes profanas oposições. O que passa por essência estabelecida do estranhamento e o que há que superar não é o fato de que o ser humano se objetive de forma humana, em oposição a si mesmo, mas que se objetive a diferença de e em oposição ao pensamento abstrato (MARX, 1979, p. 188).

Portanto, um dos pontos centrais que Marx tomou da dialética hegeliana é esta contraposição entre o pensamento e a realidade, ou seja, a instância de separação, de alienação que analisou Feuerbach, na relação entre Filosofia e Religião. Se em Hegel, a consciência estava imersa dentro do pensamento abstrato, em Marx é a realidade sensível e material onde se transforma o pensamento. Não é pensamento abstrato o que influi na realidade material: é esta que influi no conteúdo do pensamento. Se em Hegel, a confrontação dialética fica superada só de uma forma abstrata, ou seja, na forma idealista, em Marx essas contradições encontram seu lugar dentro de um processo social, dentro de uma organização material.

Posto que a superação dos conflitos, descritos na dialética de Hegel, está inserida no movimento abstrato do pensamento, a descrição que faz este movimento do espírito é a verdade separada só em sua forma abstrata. Por esse motivo, a dialética hegeliana é o momento do pensar em que se produz a reapropriação das “forças essenciais humanas”, ou seja, é o momento em que o pensamento descobre a potencialidade do pensar na superação das negatividades da realidade e do pensamento. É o momento em que o método dialético demonstra sua superioridade em relação a outros métodos de pensamento, enquanto é capaz de superar problemas conceituais que o pensamento anterior não havia podido resolver. A dialética de Hegel é o princípio formal da possibilidade de um pensamento crítico, que vai além disto e que entende que todo conhecimento já é crítico.

Em suma, a dialética de Hegel pôs as bases formais para o estabelecimento do método crítico de Marx, no qual há que se entender o projeto de “realização da filosofia” de Debord. É nessa perspectiva de superação da separação, a “alienação” do conhecimento e da realidade, a que tem que se pôr em perspectiva, para poder entender a tradição que demarca a filosofia de Debord. Embora esse esquema seja conhecido, o certo é que convém recordá-lo, uma vez que, no contexto de Debord, esta base hegeliana da filosofia marxista havia sido esquecida, devido ao processo de

“ideologização” do marxismo, caracterizado, entre outras coisas, pelo passo da dialética hegeliana ao Positivismo.

Na década de 20, aparecem duas obras que constituem o intento teórico de recuperar a filosofia hegeliana no sentido revolucionário. Essas duas obras são o *Marxismus und Philosophie* (1923) de Karl Korsch e *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923) de Georg Lukács. É especialmente importante a influência que tem tido a segunda no desenvolvimento do “marxismo hegeliano”, durante grande parte do século XX. Paradoxalmente, essa influência se contrapõe ao papel que o próprio Lukács deu à obra dentro de sua trajetória. Nos anos 60, escreve um famoso “Prólogo” em que critica ferozmente muitas das análises desta obra. No entanto, Lukács já havia engrossado as filas do stalinismo e, portanto, havia abandonado o componente dialético do marxismo.

Não é casual a influência que teve essa obra em Debord. É Lukács quem desenvolve alguns dos elementos-chave do “marxismo situacionista”. Conceitos como de “fetichismo da mercadoria” ou a historização do conceito de “luta de classes” - a consciência de classe se adquire na luta histórica, não é consubstancial ao proletariado - abriram linhas de investigação, nas quais Debord e a I.S. foram, em muitos casos, seus melhores expoentes, que, até esse momento, haviam ficado sem ser tratados dentro do movimento operário. Poder-se-ia dizer que Debord e o situacionismo seguiram, de uma forma bastante importante, as análises realizadas por Lukács em *história e Consciência de Classe* estabelecendo, com isso, um marxismo crítico em relação ao Bolchevismo.

### 1.2.2 Hegel recuperado por Lukács

*História e Consciência de Classe* é a obra mais influente de toda a recuperação que se fez, nos anos 20, da filosofia hegeliana, a partir de uma perspectiva marxista. Esse trabalho levou ao renascimento de uma série de temas marxistas que serão cruciais para todo o período das lutas dos anos 60, em que a I.S. e Debord estão enquadrados, assim como para as discussões teóricas que aconteceram nesse período. Apesar disso, Lukács nos anos 60, já se havia situado em uma posição teórica muito diferente, que lhe fez escrever o famoso Prólogo para reedição da obra em 1967. Do ponto de vista da recuperação da filosofia hegeliana para a causa revolucionária, esse Prólogo constitui o rechaço de todos os elementos teóricos que, durante os anos 60, estavam em plena atualidade e que, em grande parte, estavam inspirados em *história e Consciência de Classe*.

Nesse Prólogo, Lukács localiza a obra na discussão sobre o que há que se entender por “marxismo autêntico”. Não há que se duvidar que esta questão passa, em Lukács, por uma reivindicação da filosofia hegeliana, ou seja, por reivindicar a “filosofia” de Marx, diante de sua

perspectiva cientificista, que era a base do chamado “socialismo real”. Por isso, a mera intenção de entender o que era marxismo autêntico, tanto nos anos 20 como nos anos 60, era também a questão de compreender o que restava de Hegel em Marx. O marxismo “ortodoxo” se concebe em Lukács como a adesão a certo método de conhecimento. É só este método, descrito por Marx e Engels, a essência, a estrutura do que se pode denominar como “marxismo ortodoxo” (LUKÁCS, 1969, p. 2). Esse método caracteriza-se por situar a dialética materialista em seu centro. Para Lukács (1969, p. 3), a problemática da dialética materialista é, principalmente, a relação entre a teoria e a prática. Enquanto a dialética materialista é revolucionária somente quando coloca o problema e a solução, entre teoria e prática, essa relação é entendida como a tendência da teoria à realidade e da realidade ao pensamento. Ao mesmo tempo, relaciona-se com o fato de que o *sujeito cognoscente tem de ser, ao mesmo tempo, sujeito e objeto do conhecimento*, superando a tragédia moderna da separação entre o sujeito e o objeto.

O método dialético, portanto, não pretende deixar a realidade tal e como a percebe, não pretende reduzir o conhecimento à mera contemplação, mas pretende transformar a realidade, *dialetizar a relação entre pensamento e realidade*. Esta transformação do conhecimento, em ação e da ação em conhecimento, elimina a distância que, tradicionalmente, a história da Filosofia havia atribuído à relação sujeito objeto. A distância eliminada, por sua vez, supera a possibilidade da crítica num sentido metafísico, no sentido do sujeito ideal, que tende em direção ao conhecimento de um mundo que, por definição, lhe é estranho. Por isso, o método marxista não é crítico num sentido tradicional, isto é, metafísico, enquanto que toda crítica parte de dita separação entre ser e pensar. Na unidade metodológica entre o “ser” (realidade) e seu modo de conhecimento correspondente (pensar), só existe a possibilidade de uma *crítica imanente*, que tem como objetivo último explicitar a relação dialética, superando de uma forma materialista o problema tipicamente moderno da separação sujeito-objeto. A partir dessa posição, Lukács estabeleceu uma das teses que desenvolveria nas suas últimas obras: as categorias econômicas e as categorias de toda ciência social, expressam, pela anterior, determinações do ser, condições de existência. A crítica da economia política de Marx aparece como a explicitação das determinantes ontológicas do social. Esta crítica imanente aparece como uma análise das determinações do ser, neste caso de suas determinações no âmbito materialista, por meio da análise do modo de produção capitalista.

Dentro do modo de produção capitalista, não existe esta unidade entre ser e pensar, entre teoria e prática. O modo em que os fatos sociais aparecem separados uns dos outros, dando lugar à divisão de campos de conhecimento, relaciona-se, segundo Lukács, com uma particularidade histórica do capitalismo. Devido à divisão social do trabalho, os fatos aparecem separados uns dos outros, favorecendo o empirismo que nega uma organização teórica dos elementos que se

conhecem. O que parece escapar de todo conhecimento não dialético é o caráter histórico de todos os fatos e sua conexão com a totalidade concreta da vida social.

Ao ignorar o caráter histórico de todo acontecimento social, passa-se por alto o caráter perecível do mesmo, pelo que se aceita, mais ou menos veladamente, as leis e condições da sociedade capitalista. As contradições que se podem encontrar entre diferentes teorias, que querem explicar um mesmo fenômeno, são explicadas a partir do método dialético materialista como contradições do modo de produção e não como consequência de uma falta de cientificidade, na hora de entender o todo social. A teoria dialética se mostra superior enquanto não nega as contradições efetivas de todo processo de produção, mas que as assume como contradições sociais, não pretendendo negá-las, sob a suposta objetividade científica. Ao negar as ditas contradições como inerentes ao modo de produção, o pensamento se vê revertido à filosofia kantiana do homem enfrentando a natureza. O drama do homem moderno, enfrentando seu objeto, é fruto de uma filosofia, a kantiana, que não pode conceber a união do sujeito e objeto, dentro da perspectiva da totalidade. Para Lukács (1969, p. 12), o método dialético é o único que pode captar o movimento do social. As transformações sociais ficariam explicadas em sua própria complexidade, ganhando uma perspectiva que não é reducionista e, por sua vez, que não elimina a necessidade metodológica de converter a teoria em prática e a prática em teoria.

A perspectiva dialética do Materialismo histórico leva necessariamente à perspectiva da luta do proletariado por sua libertação. Quando a classe operária, por suas condições de existência, está em condições de entender os fatos sociais, a partir da contradição dos elementos sociais, isso significa que se situa a si mesma como elemento de transformação social. Ao situar-se aí, essa fica inserida no processo dialético, isto é, o proletariado se concebe, também, como um sujeito feito de contradições a se superar, de elementos negativos que tem que ir se superando através de sua luta.

O que não significa, e é o outro dos pontos proporcionado ao marxismo por Lukács, que mesmo com a consciência adquirida, com o conhecimento certo de sua exploração generalizada, o proletariado se converta necessariamente em um sujeito político revolucionário. Somente por meio da luta de classes, o proletariado será conscientizado de sua missão histórica, daquilo que tem que realizar, à medida que desenvolve seus conhecimentos dentro do materialismo dialético. Esta leitura de Lukács supõe uma mudança revolucionária, dentro da mesma história do marxismo, tendo em conta a situação deste, nos anos 20. O proletariado não podia ser concebido ontologicamente como um sujeito revolucionário. Sem o materialismo histórico, no campo da teoria e sem a luta de classes no campo prático, o proletariado não poderia chegar à sua verdadeira consciência como sujeito explorado, ficando na mera expressão de sua miséria.



O outro elemento que se tem definido como caracterização do método marxista, do materialismo histórico, é a categoria da *totalidade*. Lukács circunscreve essa reivindicação da categoria da “totalidade” numa luta contra o cientificismo. A categoria da “totalidade” torna possível um conhecimento revolucionário da sociedade, superando todas as esferas de conhecimento, alienadas da subjetividade. A ciência burguesa tem situado erroneamente o sujeito do conhecimento no indivíduo, separado de seus condicionantes sociais. Da perspectiva da “totalidade” é a classe social, isto é, o sujeito imerso em suas relações sociais, o sujeito histórico, em cujo conhecimento encontrará o elemento teórico para sua libertação. O sujeito, determinado por sua situação de classe, é o sujeito cognoscente. A um sujeito isolado e fragmentado corresponde um conhecimento igualmente fragmentário. É o proletariado a classe que pode chegar a um conhecimento da “totalidade”, porque tem superado o isolamento do indivíduo da sociedade burguesa. Lukács (1969, p. 34) observa na obra de Rosa Luxemburgo, *Die Akkumulation des Kapitals*, a exemplificação perfeita do uso desta perspectiva, em relação à questão da acumulação originária do capital. Do ponto de vista metodológico, a categoria da “totalidade” supera a visão do economicismo vulgar que concebe a esfera econômica como um momento separado da atividade social.

A perspectiva da totalidade, entretanto, degenerou, em Lukács, numa posição totalizante, através da problemática da *organização*. É por meio do partido, e somente através dele, que o proletariado consegue despertar sua consciência de classe, como aquele meio através do qual este proletariado se conscientiza de quem é e onde encontra suas armas de luta. O partido foi, na filosofia de Lukács, a materialização da categoria da “totalidade”. Este é o elemento negativo de sua concepção, o qual será superado por Debord. Para Debord, o partido revolucionário, como única organização do proletariado, será uma forma alienada de organização revolucionária, uma vez que, nela, os trabalhadores estariam privados do controle de suas vidas, de suas ações. A uma forma alienada de sociedade não podia corresponder uma forma alienada de organização revolucionária. É por esta razão que, para Debord, a forma de organização do proletariado será a dos conselhos operários, de clara tradição anarquista.

Um dos elementos que Lukács designa como base de seu marxismo é o que ele chamou de orientação hegeliana, o idealismo ético, com todos os seus elementos romântico-capitalistas que “facilitou muita coisa positiva para a imagem do mundo que nasceu daquela crise”, compreendendo a ética como a perspectiva do indivíduo isolado, o resultado de uma forma de conhecer que divide os fatos e isola o indivíduo de seu mundo e de outros sujeitos (LUKÁCS, 1969, XI). A partir da perspectiva hegeliana, Lukács aprendeu que o marxismo teve de superar a perspectiva do sujeito

isolado, desse romanticismo que produzia o distanciamento do sujeito com respeito do mundo que o determina.

É sintomático que Lukács fale aqui de “elementos romântico-capitalistas”, para designar o ambiente “espiritual” na perspectiva em que surgiu a *história e Consciência de Classe*. Os elementos que logo se recuperaram de Lukács, sendo justos estes elementos de que se fala nos anos 20, são aqueles que voltariam a surgir no contexto da I.S., em um novo Romantismo, na esteira do vitalismo que se circunscrevia a “realização da arte”, que remonta ao Dadaísmo e ao Surrealismo, e aparecerá como base da nova teoria revolucionária diante ao Cientificismo e ao Positivismo das correntes oficiais do marxismo nos países do Leste. A reivindicação da *vida cotidiana*, por parte de Debord e da I.S., nesse contexto, localiza-se na mesma corrente. É a reivindicação do que o Cientificismo deixou fora da teoria revolucionária, ou seja, aquilo que é buscado como motor revolucionário. A vida cotidiana se inseria na perspectiva que Lukács chama de “romântico-revolucionária”. Não é que Lukács estivesse se referindo a que os ditos elementos fossem exatamente aqueles que apareceriam no contexto dos situacionistas. É o conjunto de novos conceitos e categorias que desenvolveu a I.S. o que pode entender-se dentro dessa tradição “romântico-capitalista”. Em suma, a relação entre esses elementos que Lukács negou em sua obra é um dos pontos centrais na tradição em que a I.S. se localiza e segue como continuadora de um certo marxismo.

Não obstante, Lukács molda este romanticismo anticapitalista dentro de um processo em que o descobrimento do marxismo como ciência representava um avanço. Com isto, Lukács não faz mais que afirmar, no Prólogo de 1967, a existência de uma corrente única do marxismo, no começo dos anos 20, aquela que identificava o “marxismo autêntico” com sua descrição positivista do mundo.

Porém essa afirmação é posterior à redação da obra, ou seja, ao contexto de conversão do marxismo em ideologia nos anos 60; o marxismo mais “hegeliano” de Lukács de *Geschichte* (história) tinha que aparecer, necessariamente, como um marxismo repleto de elementos “romântico-capitalistas”. A importância do Prólogo de Lukács reside, no que diz respeito a esse tema, em que é a demonstração da necessidade de uma linha argumentativa, que foi hegemônica na segunda metade do século XX, a qual tinha que conceber os elementos hegelianos da filosofia marxista como elementos do dito passado “romântico-capitalista”. É, portanto, sintomático o trabalho de Debord, no mesmo contexto em que escreveu Lukács. Diante dessa assimilação do marxismo da ideologia e da ciência, os situacionistas e, conseqüentemente, Debord, situaram-se numa perspectiva completamente heterodoxa, fora da corrente fundamental do marxismo.

A influência de Lukács não só se limitou à recuperação das categorias de “totalidade” e “dialética”. Outro dos elementos pelo qual a obra de Lukács é retomada, nos anos 60, é a reformulação do papel da prática revolucionária em relação à teoria. Lukács lamenta, em seu Prólogo, o excessivo papel que deu à prática:

(...) a necessidade de superar radicalmente o caráter meramente contemplativo do pensamento burguês. Por isso, a concepção de prática revolucionária é neste livro misticamente desafiada, como corresponde ao utopismo messiânico do esquerdismo comunista da época, porém não a autêntica teoria de Marx (LUKÁCS, 1969, p. 19).

A tendência, que Lukács descreve aqui, é pela reivindicação de uma prática do marxismo como elemento fundamental da mudança revolucionária, muito além de conceber o marxismo como uma mera teoria do conhecimento, converte-o num subjetivismo radical que não tem em conta as condições objetivas da prática revolucionária. Como bem observa Lukács, essa análise era insuficiente, como base material para ação prática. O subjetivismo, por si só, não podia estabelecer as condições da ação prática, porque não situava a mediação pela qual o sujeito se convertia em um ser prático. O subjetivismo radical de Lukács localizava o sujeito numa fase burguesa do pensamento, enquanto não o circunscrevia nas condições materiais que tal prática realizava.

É a categoria do “trabalho” de que se serviu Marx para situar materialmente a relação entre sujeito e seu mundo. A burguesia não se relacionava com a prática por meio do trabalho, mas através da posse dos meios de produção, isto é, não transformava diretamente seu mundo. O trabalhador, ao contrário, em sua relação com a natureza, conhece as condições de sua prática, ou seja, possui a mediação com que se converte em um ser prático. É interessante destacar o problema do papel da prática, dentro da obra de Lukács, porque é uma afirmação que se poderia aplicar também à Guy Debord. Note-se que Debord se relaciona com o tema do “trabalho” como categoria prática, como um modo de relação com a natureza, que podia ser superado pelo desenvolvimento dos meios de produção. Sua posição estava além do trabalho como mediação entre o sujeito e seu mundo, de tal modo que recai nesse subjetivismo radical de que fala Lukács. Se o sujeito, se o proletariado, não está atado às contradições do trabalho, tampouco está com disposição de ter uma relação direta com seu mundo. Em certo sentido, a possibilidade da transformação prática do mundo se distancia da mesma forma em que se distancia a possibilidade da transformação prática do mundo burguês.

A concepção do trabalho, como uma atividade residual própria de etapas prévias de um desenvolvimento tecnológico, aproxima Debord desse “subjetivismo revolucionário” de que falava Lukács. Ora, a razão disso se explica pela influência das vanguardas, no que respeita ao conceito de “experiência”. As vanguardas não tinham, no “trabalho”, a mediação com que se transformariam as

condições da vida. Em vez disso, a sua atividade foi limitada ao âmbito poético, ao da “produção espiritual”, em definitivo, situava-se numa esfera diferente da que havia estabelecido o marxismo: a experiência da transformação do mundo. Não é que Debord se localizou nessa abstração do pensamento em que se negava o papel do trabalho como mediação com a prática; sua posição *a priori* da superação do trabalho assalariado, sem haver se aprofundado tanto teórica como praticamente nessa superação, relaciona-o com esse conceito de experiência relacionada com uma prática que, em certo sentido, transforma a relação que o marxismo havia estabelecido entre a prática e o trabalho.

Esse papel da prática transformou também o conceito tradicional de outro dos pilares do marxismo: a “consciência de classe”. Como a “consciência de classe” do proletariado chega a uma organização social, na qual a experiência do mundo está relacionada com a categoria “trabalho”? Para Lukács, o papel do trabalho sob o marxismo faz com que a relação se torne histórica, isto é, que o processo pelo qual o proletariado chega à consciência de sujeito explorado não é meramente causado por sua localização dentro do modo de produção capitalista, mas por sua relação prática com ele. A “consciência de classe” se adquire historicamente. Essa ideia, que Lukács já observa em Lenin, afirma a concepção do caráter histórico da consciência de classe. O proletariado só pode ter consciência de sua situação dentro do modo de produção capitalista, via sua relação prática com o mundo. O marxismo não pode chegar a ela teoricamente. É através do processo histórico que se adquire a consciência de como se pode esperar que o proletariado tenha o papel que deve ter, segundo a teoria marxista.

Essa ideia é central em Debord. Debord e a I.S. mantinham uma fé, por momentos exagerada, no proletariado como portador da consciência revolucionária. Contudo, são numerosos os textos em que se critica a falta de desenvolvimento de consciência de classe, ou seja, critica-se a falta de maturidade de certo setor do proletariado que, em vez de radicalizar-se de acordo com a radicalização das condições de vida, o que fazem é manter-se dentro de algumas versões do “marxismo ideológico”. Os situacionistas, logo o próprio Debord, em um gesto que recorda o das vanguardas marxistas do início do século, justamente aquelas as quais Lenin destacou e em que Lukács se baseou para formular seu conceito de “consciência de classe”, identificava o ótimo grau de maturidade da consciência de classe com as suas próprias posições. Debord e a I.S. viam que suas próprias análises, suas próprias concepções eram o nível mais desenvolvido da teoria e da prática revolucionária. Verdade ou não, o certo é que Debord e a I.S. faziam abstrações das condições sociais, materiais, de cada setor do proletariado. Suas abstrações os faziam julgar todo o proletariado, em geral, desde as condições sociais mais determinadas. Portanto, a postura de Debord e da I.S. coincide com a postura que, em seu prólogo, Lukács definiu como “subjetivista”.

Se *história e Consciência de Classe* é importante, é porque resgatou para o centro do debate marxista uma das categorias pontuais de toda a produção de Debord e da I.S. e de grande parte da produção teórica dos anos 60, como é a questão da alienação. Embora se tenha explicitado um pouco a contribuição de Marx e Lukács, para o desenvolvimento da filosofia de Guy Debord, o certo é que é necessário explicar a novidade do resgate da tradição hegeliana, dentro da recuperação da filosofia de Hegel, que, por sua vez, é a base de toda a filosofia debordiana. Desde os *Manuscritos* de Marx, a questão da alienação não havia sido colocada no centro do debate crítico marxista. Para Hegel, a alienação era o produto da distância entre sujeito e objeto, ou seja, entre o sujeito que conhece e o mundo produzido por ele. Era, ademais, a superação dessa distância, de tal forma que a superação teria que identificar a consciência, entendida como “autoconsciência”, com o objeto (sendo este a própria “autoconsciência”), de tal forma que o conhecimento ficaria identificado com o objeto, que é si mesmo. Ao contrário, para Lukács a “alienação” implicava um processo social: será o proletariado o que, com a realização da sociedade sem classes, se identifica com o objeto de sua atividade, de tal forma que supere a distância sujeito-objeto, podendo chegar a *reconhecer* o objeto como produto de seu trabalho.

No entanto, no Prefácio, da edição de 1967, Lukács afirma que a sua concepção inicial de “alienação” sofria por ter igualado o processo de desapropriação ao que refere a “alienação” com o de “objetivação”. A concepção inicial era definida como essencialista. Para que haja um mundo de objetos, é necessário que o trabalho se objetifique, ou seja, que se converta em objeto. Isso não significa que todo objeto apareça *a priori* em contraposição ao sujeito, ao produtor. Este é o erro essencial que, segundo Lukács, estava, todavia, em sua primeira concepção da “alienação”. A superação da distância entre sujeito e objeto tem um caráter insuperável naquilo que tem de superar o caráter objetivo do trabalho. Como tal, o objeto nunca poderia se identificar completamente com o sujeito. O reconhecimento do produtor do objeto produzido está inserido no conceito de alienação, com o qual é impossível falar de superação do caráter objetivo do trabalho, se este é uma característica insuperável do mesmo objeto produzido. Portanto, só no plano idealista poderia o objeto identificar-se com o sujeito; no plano histórico-social, o objeto não pode renunciar nunca à sua materialidade (LUKÁCS, 1969, p. 24).

Desta constatação, Lukács viu como *história e Consciência de Classe* havia se convertido em uma influência básica para todo o Existencialismo do Século XX. Ao ignorar o caráter material da “alienação” e situá-lo dentro de um marco geral, o Existencialismo pode tomar esta categoria como meio no qual fundamenta o desgaste da vida diante de um mundo estranhado, alienado. É o passo para uma explicação material de um processo de desapropriação crescente da realidade, que acabou por tomar uma posição abstrata no Existencialismo.

É surpreendente que Lukács haja relacionado a obra de Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, com suas posições sobre a “alienação”. A partir da ideia de que a “alienação” se relaciona com um elemento essencial da subjetividade moderna, certamente a relação com o Existencialismo parece clara. Dito isto, fica patente e aparente a possibilidade de relacionar essas influências ao trabalho de Guy Debord.

### 1.2.3 Debord e o desvio da filosofia de Hegel

A reapropriação das técnicas disponíveis para a organização das condições da vida cotidiana se expressou através de um conceito cuja importância é fundamental na história da I.S. e de Debord: o “desvio” (*détournement*). O “desvio” é definido da seguinte forma:

Abreviação da fórmula: tergiversação (desvio) de elementos estéticos pré-fabricados. Integração de produções atuais ou passadas da arte, numa construção superior à média. Ou seja: não há pintura nem música situacionista, mas um uso situacionista desses meios. Num sentido mais primitivo, a tergiversação (desvio) no interior das antigas esferas culturais é um ato de propaganda que testemunha a mesquinhez e a perda de importância dessas esferas (I.S., 1957, p. 18).

Nesta definição vê-se que o “desvio” consiste na recuperação de certos elementos da cultura burguesa, cujo uso pode ser orientado a construção de uma vida cotidiana livre. Essa forma de ação que recupera os elementos da cultura burguesa para a transformação da vida cotidiana. O “desvio” teve muitos campos de aplicação: cômica, fragmentos de livros, filmes. Em definitivo, qualquer elemento da cultura existente, cuja recontextualização levava a produção de um sentido diferente. Assim, a cultura dominante aparecia sob uma dimensão nova, desconhecida. Os valores culturais tradicionais produziam novos significados, indo além de sua determinação como “mercadoria” dentro dessa cultura burguesa.

O “desvio” foi possível porque descobriu uma característica básica da cultura que não havia sido identificada anteriormente: se uma obra cultural qualquer podia ser “desviada” era porque seu conteúdo não estava completamente definido. Se a obra cultural podia ser recontextualizada e, portanto, podia dar lugar a um novo sentido, uma nova mensagem, é porque o produto cultural mesmo possuía em si uma certa ambivalência em seu significado. Deste modo, a possibilidade de “desvio” do produto cultural demonstrava a existência de uma produção de sentido. Isto significava que longe da ideia burguesa de cultura que, em certo sentido, dotava um significado determinado a cada objeto cultural, este aparecia relativizado, recontextualizado. Num sentido que recorda o auge da hermenêutica filosófica no século XX, a obra de arte aparecia como um objeto sujeito a interpretações e a usos múltiplos. A cultura, em definitivo, perdia seu elemento reverencial, seu

conteúdo determinado e determinante. Não é de se estranhar, portanto, que Debord e a I.S. não tiveram nenhum reparo em atacar os símbolos culturais de sua época, através do desvio de pinturas famosas e obras literárias que gozavam de grande prestígio. Sem entender esse ataque como a destruição das bases culturais de uma sociedade determinada, os situacionistas demonstraram que o sentido que produziam essas obras era, simplesmente, fruto de um processo de produção de sentido. Essas mesmas obras, desviadas da forma correspondente, podiam expressar conteúdos que, de certo modo, pareciam não estar nelas. Em síntese, poder-se-ia dizer que o “desvio” é uma técnica de dessacralização da cultura sem que, por isso, se adote uma postura próxima ao nihilismo cultural.

A técnica do *détournement* tinha um duplo objetivo: a) por um lado, destacar o caráter ideológico da cultura na sociedade de capitalismo avançado, demonstrando, por meio de sua contextualização, e a subsequente recontextualização, que cada cultura é insere de uma forma funcional à organização social atual; b) por outro lado, reutilizar esses mesmos elementos culturais para, em primeiro lugar, um uso político crítico e, em segundo lugar, para construir novos comportamentos experimentais, isto é, novas formas de comportamento na vida. O “desvio” se insere na perspectiva que se tem apontado de uma “realização da arte e da filosofia”, pois o que se buscava não era somente a crítica do sistema capitalista. Se buscavam novas formas de vida que superariam a organização da vida cotidiana.

A filosofia de Debord, segundo Toledo (2015), concretiza um modelo de sistema muito peculiar, isto é, um desvio global de todos os elementos proposicionais, considerados em conjunto, quando deles emerge uma imagem concreta da totalidade, revisados e revertidos pelo próprio desvio do sistema. Para tanto, um sistema prévio reaproveitado é tomado como mapa, dentro do qual se constroem diversas possibilidades. Trata-se, na verdade, de uma configuração sistemática de um modelo desviado por um antissistema. A filosofia de Debord é um macro-desvio da filosofia hegeliana. A reversão e a superação do sistema instauram em seu interior uma complexa relação de signos, compondo uma relação complexa de significados derivantes, conseqüentemente obtendo um resultado de inversão crítica do modelo desviado, pelo qual o texto se configura como um sistema de sistemas deslocados em seus referenciais atualizados por sua reversão crítica. A filosofia de Debord elimina, portanto, conservando e superando a filosofia de Hegel.

Note-se que o sistema filosófico de Hegel constitui a maior tentativa de elaborar uma compreensão sistemática do destino humano, norteado pelos esforços históricos da razão. É a partir do sistema hegeliano que Debord constrói sua crítica e opera reestruturando uma crítica antissistemática. O que Debord realiza é um tipo de paródia do sistema, pois, quando dois objetos são unidos, não importa quão distantes os seus contextos originais, uma relação é sempre formada. “A interferência mútua de dois mundos sensíveis, ou a união de duas expressões independentes,

supera os elementos originais e produz uma organização sintética de grande eficácia” (DEBORD, 1956). A obra corrigida pelo desvio assume novas configurações, significações.

Novamente, *A Sociedade do Espetáculo* é um desvio de Hegel, de sua Lógica e do sistema da história. Em contraponto com o sistema hegeliano, Debord elabora uma inversão do todo que cria uma confrontação estilística, um mapa a partir do qual novos rumos são estabelecidos, como uma forma de superação do próprio sistema. O interesse abrangente de Debord em atacar o problema, desde uma ampla frente de combate, uma vez que o espetáculo diagnostica, denuncia e contra o qual luta, possui o caráter da totalidade e do absoluto. O texto e seus capítulos são como partes de um mapa reconstruído dentro de cujas relações as proposições desviadas extraem possibilidades concretas de liberdade, pela qual se realiza o trânsito dialético do pensamento e da imaginação. O sistema só pode constituir o sonho de uma organização espacial hierárquica das categorias regidas internamente pela ideia de uma circularidade, como momento predominantemente da dinâmica que presidiria suas relações.

O antissistema é como um espelho do qual tira, pela força da inversão de perspectivas, a dinâmica de seu mecanismo crítico. É uma máquina sistematicamente desviada. A construção de um antissistema dialético não poderia realizar-se senão dentro do quadro espetacular do sistema, com o qual compõe um diálogo tenso através do desvio (TOLEDO, 2015, p 179). Não basta negar o sistema, o que constituiria uma ação espetacular, porquanto a negação pura se situa em um espaço ideal exterior ao negado, portanto, reproduz a separação no movimento que busca superar o separado. Assim sendo, em *A Sociedade do Espetáculo*, o desvio mostra-se uma poderosa arma da dialética. Um desvio tridimensional, no qual o sistema de Debord usa o sistema-referência hegeliano como elemento universal desviado, contra o qual projeta seu sentido. Por meio do desvio antissistemático do sistema, a dialética opera a crítica de seu próprio proceder, mediante a qual se atualiza.

A teoria crítica deve comunicar-se em sua própria linguagem, a linguagem da contradição, que deve ser dialética na forma como o é no conteúdo. É crítica da totalidade e crítica histórica. Não é um grau zero da escrita, mas sua inversão. Não é uma negação do estilo, mas o estilo da negação (DEBORD, 2006, p. 853).

A linguagem da crítica deve se apropriar de todos os elementos historicamente dispostos pelo espetáculo e subvertê-los do projeto original. Hegel acreditava na realização da razão na história. O projeto de compreender sistematicamente a história, planejado com o otimismo daquele que acreditava na astúcia da razão em saber fazer cumprir o seu destino, apesar dos descaminhos, dos desvios, das ilusões planejadas e das ingerências do poder cego e irracional, revelou-se impossível (TOLEDO, 2014, p. 186). O sonho da unidade deparou-se com a astúcia do espetáculo,



a dura verdade da separação consumada, da injustiça mundializada, do império da destruição, vestido com a máscara da conservação do mundo. Debord não poderia construir um projeto de sistema externo ao próprio sistema. O projeto estava dado, era preciso apenas desviá-lo. Tem-se, então, pelo desvio do sistema um texto fundado, apoiado sobre uma estrutura que se desconstrói, conservando e reconstruindo. Debord realiza esse projeto, pois uma crítica analítica ou descritiva, apenas reduziria a lógica do espetáculo. Uma crítica sintética, como presença poética pela produção da imagem espetacular do sistema, na qual o sistema encontra sua verdade revertida e se encaminha para o seu fim. Daí Debord recorrer à arte, ao jogo, à guerra, tramados no texto, como instrumentos para a realização da Filosofia.

Fora do domínio das estruturas e dentro do espaço amplo da dialética restaurada, Debord diz: “eu tento aqui uma abordagem muito seca da forma: um conjunto de teses, cuja leitura é provavelmente fatigante, mas que resultam em muito a se pensar” (DEBORD, 1956). Na elaboração da obra, Debord relata a Vaneigem o seu plano, isto é, que a obra seria dividida originalmente em 12 capítulos, cujos títulos e a ordenação estariam dispostos como segue:

1- Generalidades sobre o espetáculo. Sua Onipresença; 2- Fundamentos econômicos do espetáculo; 3-história do movimento operário; 4- O ambiente de objetos e seu perfeito controle; 5- A representação do homem na sociedade do espetáculo; 6- As relações do espetáculo e do tempo; 7- As contradições internas da ‘mensagem espetacular’; 8- Estudo espetacular do espetáculo (a crítica sociológica moderna); 9- A superação da cultura; 10- A sobrevivência da cultura; 11- As condições de contestação na sociedade do espetáculo e, por fim; 12- Limites deste livro. (DEBORD, 1965)

Depois, a ordem dos Capítulos e Títulos mudaram substancialmente. A obra foi reestruturada em 9 Capítulos com os seguintes títulos:

1- A separação consumada; 2- A mercadoria como espetáculo; 3- Unidade e divisão na aparência; 4- O proletariado como sujeito e como representação; 5- Tempo e história; 6- O tempo espetacular; 7- O planejamento do espaço; 8- A negação e o consumo da cultura; 9- A ideologia materializada.

Toledo (20015, p. 189) questiona o por que Debord constituiu a obra em nove capítulos, dispondo-os em tríades, cuja soma compõem exatamente nove subdivisões temáticas? Ora, note-se que o sistema da lógica e a lógica da história de Hegel, quando sobrepostos, impressionam a imaginação com afigura concreta da totalidade processual. O sistema idealista, lado a lado com a totalidade do texto debordiano, por outro lado, reduzido a lugares essenciais de sua organização em capítulos e, mais, ao ordenar os capítulos em tríades e observar a figura que emerge de suas relações com o projeto da história e a divisão fundamental da Lógica, facilita a compreensão do projeto filosófico de Debord e, conseqüentemente, o que se está propondo nesta Tese. Duas categorias

gerais permitem classificar esse tipo de desvio, segundo sua forma e função: o espelhamento da forma sistêmica e a inversão do sentido. *A Sociedade do Espetáculo* divide-se em nove capítulos, cada qual segundo o tema geral que aborda. Cada capítulo possui uma dinâmica interna própria, que emerge dos desvios proposicionais, nos quais as alusões subvertem o sentido original. As proposições dialogam, internamente, com a tradição, com a qual estabelecem relações problemáticas. É construído como um grande desvio, espelhamento de Hegel, Marx, Lukács e outros que contribuíram ao projeto de Debord. O vasto diálogo Hegel-Marx, mediado pelo desvio sistêmico, totaliza a dinâmica essencial do estilo de Debord.

O primeiro projeto de sistema de Hegel, em sua tentativa de apreender o movimento histórico, caracteriza-se por ser refém do tempo linear. Na *Fenomenologia*, o curso do desenvolvimento é retomado, porém sua maturidade se dá na Lógica, na qual Hegel apresenta as tríades fundamentais de desenvolvimento dialético (TOLEDO, 2015, p. 200). Debord, espelhando o sistema de Hegel, constrói um desvio, pelo qual o Tempo e a história são recuperados em sua constituição dialética. O desvio de Debord se dá a partir da comparação dialética entre a Ciência da Lógica, a Filosofia da história e a dinâmica de composição de *A Sociedade do Espetáculo*. Dois movimentos, em Hegel, que Debord desvia, ou seja, a estrutura da *Ciência da Lógica* e o *telos* da *Filosofia da história*. Para Michael Inwood:

A lógica é um exame das determinações do pensamento ou categorias abstratas que constituem o núcleo do espírito humano e estão envolvidas em nossa experiência e em nossos discursos usuais, em nossas atividades práticas e instituições, em nossa maneira sistemática de compreender o mundo - como a religião, as ciências e a filosofia - e na própria estrutura do mundo (INWOOD, 2002, p. 608).

O caminho trilhado pelas categorias da lógica hegeliana dirige-se do universal abstrato para a singularidade concreta. Debord reflete o movimento hegeliano, mediante um espelhamento que subverte a lógica de seu desenvolvimento, revelando, no movimento do desvio textual sistêmico, o verdadeiro trajeto das categorias, não no interior do processo ideal, mas na realidade concreta da vida. O sistema hegeliano aparece formalmente invertido na dinâmica composicional de *A Sociedade do Espetáculo*. Na lógica hegeliana há um movimento.

**A primeira seção da Lógica**, a “Doutrina do Ser”, examina as categorias relacionadas aos aspectos superficiais das coisas: inicia-se com o puro ser (o ponto de partida obvio, de uma vez que pode ser tudo menos um conceito vazio, algo mais do que o espaço em branco em nosso pensamento), que “se transforma” em nada, e suscita assim o “ser determinado”, a qualidade determinada que torna algo “distinto de outra coisa. Daí prossegue para “quantidade”. As características quantitativas de algo, como o tamanho de um campo, são de início vistas como independentes de sua qualidade, do fato de ser um campo, mas na terceira fase dessa seção, “medida”, qualidade e quantidade são interdependentes. **A segunda seção**, a “Doutrina da Essência”, considera os pares de

conceitos em termos dos quais os cientistas e metafísicos tradicionais compreenderam a relação entre a superfície externa das coisas e sua natureza intrínseca: entre estes se incluem essência e aparência, coisa e propriedades, substância e acidente, causa e efeito e a interação recíproca de substâncias. **A seção final**, a “Doutrina do Conceito”, inicia-se com o “conceito”, em parte como resposta à dificuldade de explicar, por exemplo, o crescimento de uma planta, em termos causais, sem fazer referência ao conceito codificado na semente. Mas ela se expande numa descrição das formas da lógica “subjativa”: conceitos universais, particulares e individuais; os tipos de juízo; e os tipos de inferência ou silogismo. Em seguida, Hegel se volta para a “Objetividade” e considera três maneiras cada vez mais sofisticadas pelas quais se concebem os objetos: mecanismo, quimismo e teleologia ou finalidade. Enfim, ele chega à “ideia”, à unificação da subjetividade e da objetividade. Daí ele examina nossas tentativas de alcançar a unidade num plano superior, na cognição “do verdadeiro” e na realização “do bem”. O clímax da Lógica é a “ideia absoluta”, que representa a unificação última entre sujeito e o objeto. Na lógica de Hegel o Ser contém a quantidade, qualidade e medida; a Essência é mantida pela reflexão, aparência e atualidade, e o Conceito, pela subjetividade, objetividade e ideia.

Segundo Papaioannou (1964, p. 68) “o mundo supra-sensível é apenas uma fuga para fora do mundo sensível”. Os pares de conceitos opostos - Ser e Nada, Conceito e Ser, Finito e Infinito - entre os quais se debate a consciência moderna e cuja “síntese absoluta é, para a razão, um além” não são produtos negativos da razão destruidora, mas manifestações essenciais do próprio Absoluto. A sua oposição rígida provém, afinal, do fato de estarem isolados do Absoluto e se encontrarem fixados como elementos independentes: suprimir as oposições assim fixadas é o interesse único da razão. A tarefa da filosofia consiste precisamente em unificar os opostos. 1º, estabelecer o Ser no Não-Ser e interpretar a sua síntese como transformação; 2º, estabelecer a cisão no Absoluto considerando-a como manifestação fenomenológica deste; 3º, estabelecer o finito no infinito e considerar a sua unidade como vida. Estas três mediações apontam os três momentos da *Ciência da Lógica*: 1º - a passagem do ser ao nada e ao vir a ser, que põe em movimento toda a progressão dialética da qualidade à quantidade e à medida, constitui a esfera do Ser; 2º - a reflexão ou a cisão do Ser em fundamento e em aparência fenomênica e a sua união dentro da realidade, constitui a esfera da Essência; 3º - finalmente, no Conceito subjetividade e objetividade apresentam-se como uma e a mesma união do infinito e do finito. A transformação do espírito é um movimento circular em três tempos: o primeiro momento é o momento da verdade imediata, da substancialidade que é preciso negar; o segundo momento é o momento do trágico, da infelicidade e da perda da substância; o terceiro momento é o momento da reconciliação, da volta à unidade primitiva, da felicidade reencontrada.

Ora, note-se que as divisões de *A Sociedade do Espetáculo*, quando consideradas em paralelo, também formam tríades lógicas. No todo, cada grupo ternário articula três subdivisões que se completam, traçando um mapa conceitual não formal. Comparando-se com as divisões triádicas da *Ciência da Lógica* hegeliana, o **Ser** seria composto pelos Capítulos 1, 2 e 3 (*I- A separação*

*consumada*; 2- *A mercadoria como espetáculo*; 3- *Unidade e divisão na aparência*); a **Essência** refletida pelos capítulos 4, 5 e 6 (4- *o proletariado como sujeito e como representação*; 5- *Tempo e história*; 6- *O tempo espetacular*); e o **Conceito** está para os três capítulos finais (7- *O planejamento do espaço*; 8- *A negação e o consumo da cultura*; 9- *A ideologia materializada*).

O **Ser** da sociedade capitalista é o espetáculo, que é, por seu turno, o contrário do Ser, uma vez que nele o ser se dissolveu na imagem. A **Essência** desse ser espetacular é o movimento abstrato, figurado no tempo da produção; o tempo mercantil, medido no relógio pelo qual a rotina do trabalho é controlada e o valor de seus produtos avaliado. O **Conceito** é a estrutura definitória do sentido do todo. Essa é a ideologia, o limite ideal da cultura que se sustenta pela economia. O núcleo ontológico do espetáculo, seu Ser universal se divide, também em três determinações fundamentais.

A primeira consiste em *A separação consumada*, que representa a pseudo-qualidade, que orienta as relações alienadas desde sua base econômica. A segunda é *A mercadoria como espetáculo*, que explicita a transformação da qualidade das relações alienadas como quantidade de objetos-produtos desvinculados da força produtora. Por outro lado, tal movimento não pode se tornar visível em sua separação, o que despertaria a consciência crítica do espectador, comprometendo a ilusão de movimento autônomo que sustenta a lógica do sistema, em sua aparência imediata, ou seja, *A unidade e divisão na aparência*. A próxima subdivisão considera, a princípio, o papel do proletariado, cuja força de trabalho deveria constituir a Essência da totalidade sistêmica, que se sustenta sobre a força produtiva. Por sua vez, o tempo da história reduz-se à forma abstrata do tempo de produção. Tudo o que parece ser absoluto torna-se histórico, terminando a segunda tríade anti-hegeliana. O segundo desvio da lógica, em sua composição, é o “desvio da forma pela forma do desvio”, ou a anti-lógica do sistema, espelhada em sua negação estrutural. O terceiro movimento trata da reprodução ideológica do sistema, através da ocupação do espaço e da urbanização, cujos efeitos foram discutidos por Debord em *A negação e o consumo na cultura* e a *Ideologia materializada*. A última tese de *A Sociedade do Espetáculo* aponta para um futuro possível, uma última esperança: a organização dos conselhos. Debord, ao usar a estrutura da lógica hegeliana, exhibe na imagem dialética o anti-espetáculo.

Enfim, resta arrematar a série de aproximações de Debord a Hegel. O retorno ao movimento de construção do texto permitirá concluir o Capítulo, realizando a revitalização debordiana da filosofia hegeliana como um antissistema dialético.

### 1.3 Debord e a construção de um antissistema dialético

O exercício estratégico e filosófico de Debord visa concretizar um modelo de sistema, modelado pelo desvio sistemático da estrutura hegeliana, transformando-se dialeticamente num antissistema. Desse modo, as premissas essenciais da teoria do espetáculo são rastreadas a partir das preocupações de Debord e da I.S. com a “realização da arte e da filosofia”. Note-se que, nessa construção filosófica, Debord elimina \* conservando a estrutura filosófica de Hegel, de modo que alguns dos aspectos do seu marxismo se tornam hegelianos e seu hegelianismo se torna marxismo e podem ser encontrados a partir dos primeiros escritos da I.S. sobre a “construção de situações”. A principal preocupação, neste último aspecto, é a de se indicar as influências que correspondem ao processo perpétuo que Debord atribui ao Tempo e a história, ou seja, aqueles que dizem respeito à natureza e ao *status* do sistema hegeliano aparentemente “encerrado” e ostensivamente resolvido. Portanto, as influências do hegelianismo francês, do Surrealismo e do Existencialismo - influências que permanecem largamente inexploradas dentro da literatura existente sobre Debord - vão repousar, em termos gerais, sobre a criação e desenvolvimento das noções de “situação” e de “espetáculo” de Debord, entre 1952 e 1961. Este é um período que se inicia com a adesão de Debord ao Movimento Letrista e termina com a adoção da I.S. e com a sua própria postura teórica, cada vez mais marxista, no início de 1960.

Muitos dos autores a serem discutidos são comprometidos, de várias maneiras, com a natureza e as possíveis implicações da dialética hegeliana. De particular interesse a este respeito serão aqueles que sugeriram que a negatividade hegeliana poderia ameaçar o “encerramento” ou torná-lo problemático e se utilizará o tema comum da tragédia<sup>8</sup>, como conexão de alguns dos elementos mais díspares da Tese. Para ser claro, contudo, não se está afirmando que a tragédia seja uma preocupação particularmente premente de Debord e nem seu trabalho deve ser considerado como trágico em si. A tragédia é simplesmente um tema útil, em parte, pela simples razão de que ela é frequentemente invocada pelos autores, bem como permite uma análise crítica de algumas das posturas de oposição, tomadas no sentido de neutralização da negatividade “inquieta” que o trabalho de Hegel descreve. O próprio Hegel estava entusiasmado com a arte trágica. Em seus primeiros anos, em Tübingen e Frankfurt, tornou-se, particularmente, interessado nas apresentações de protagonistas humanos submetidos aos ditames do destino e dos deuses; tais obras uniam o finito (humanidade) e o infinito (destino, o divino) dentro de um conjunto artístico coerente e isso o levou

---

<sup>8</sup> Foi a tragédia a primeira tomada de consciência da subjetividade depois dos tempos pré-históricos do “senhor e do escravo”, e esta tragédia findou em comédia: a negatividade do Ele acabou por arrancar a “máscara” do herói trágico e mostrar a nulidade dos homens e dos deuses.

a considerar a arte trágica como um paradigma para a unidade especulativa que sua Filosofia procurou encarnar. Essa medida foi posteriormente rejeitada em favor da busca de uma lógica imanente, ou seja, um modo de expressão que seria um com o seu objeto; ao contrário de descrevê-la artisticamente, mas como é frequentemente observado, a tragédia se apresenta dentro do trabalho maduro de Hegel.

A maneira pela qual se vai empregá-la está em dívida com o trabalho de Theodor George (2006), cujo estudo da *Fenomenologia* se volta para o tema da tragédia em relação ao do “encerramento dialético”<sup>9</sup>. A abordagem é esclarecida pela alegação de Nietzsche (1992, p. 45) de que a arte trágica conheceu “um desejo ardente (...) para a redenção através da ilusão”. Para Nietzsche, as figuras da arte trágica, o impulso ‘dionisíaco’ através de sua racional contraparte, o ‘apolíneo’, racionalizam e potencializam uma força perigosa e subversiva; e, como se verá, o surrealista Georges Bataille lê efetivamente a filosofia de Hegel através dessa noção de racionalização.

Para Bataille (1990, p. 20), o sistema hegeliano oferece um “espetáculo trágico” de negatividade. Tal espetáculo, em sua opinião, é inerentemente resistente à utilidade, ordem e racionalização, e, como consequência, na filosofia de Hegel, os “estágios” do encerramento, nunca podem ser alcançados. Da mesma forma, Breton e os surrealistas consideram que o sistema hegeliano sufoca excessiva e ilimitadamente a negatividade que ele descreve. Em consequência, a tragédia proporciona um elemento útil: notabilizar que o encerramento hegeliano pode, potencialmente, sufocar a negatividade infinita da arte, dentro de um sistema fechado. O tema da tragédia, na tese, forma uma narrativa, através da qual se torna possível compreender o marxismo hegeliano de Debord.

A teoria de Debord fundamenta-se no seu próprio processo histórico, aberto à negação, não sobre o adiamento constante de uma resolução final, mas sobre a figura que define a própria resolução. O absoluto hegeliano, portanto, se torna um ideal, uma representação filosófica das condições e requisitos da ação histórica. A resolução hegeliana da diferença negativa pode, assim, ser compreendida como trágica, embora com a qualificação adicional de que agora não é o negativo *em si* que é equiparado ao perigoso e dionisíaco, senão a figura da própria unidade: uma representação espetacular da unidade impede a sua instanciação real na práxis.

Se Hegel descreve uma unidade prática de pensamento, enquanto sanciona sua real ausência, e se o seu sistema pode ser análogo à arte trágica, então, dessa forma a Filosofia e a Teoria

---

<sup>9</sup> Cf. A leitura de George (2006), em última análise, defende as virtudes de se encarar a tragédia como um tropo de renúncia a um mundo que não se pode controlar; meu próprio uso do conceito enfatiza as implicações “contemplativas” de tal posição.

podem defender a necessidade de se adiar a unidade ausente ou mesmo a sua impossibilidade. Ora, se esta conexão pode ser feita, logo é possível relacionar Debord e a crítica da I.S. à filosofia existencial. Dentro deste esquema, de acordo com a I.S., a angústia, supostamente, inevitável e a angústia da subjetividade existencial apresentam os sintomas da sociedade espetacular, como se elas fossem atributos eternos da condição humana. De particular importância é a leitura de Wahl acerca da “consciência infeliz”<sup>10</sup> e a consideração idiossincrática do “fim da história” de Kojève, que introduz o sentido em que a filosofia de Hegel pode ser interpretada, ou seja, sendo caracterizada pela diferença perpétua, por um lado<sup>11</sup>, e última resolução sobre o outro<sup>12</sup>. A tensão entre essas duas posições pode ser observada sob a égide do interesse dos surrealistas na negatividade dialética, desprovida de qualquer resolução final, e esta reflexão pode ser observada à luz da afirmação de Bataille de que o sistema de Hegel constitui um espetáculo trágico. Logo, esse interesse numa “abertura” dialética transgressiva, pertence à compreensão dos situacionistas, enquanto temporalidade negativa da “situação construída”, sobretudo quando ligadas às preocupações do hegelianismo francês com o tempo, e as chamadas para a unificação da arte e da vida dos surrealistas. Note-se que o tempo para Debord não é só dialético, mas, de alguma forma, excessivo e transformador, consequentemente confirmando que o espetáculo constitui a restrição de tal tempo.

Ao se examinar a “vida cotidiana” e o conceito de “situação” da I.S. verificam-se algumas das características marcantes das dívidas de Debord e da I.S. para com o Existencialismo, bem como, as ligações entre subjetividade existencial e a ‘consciência infeliz’ hegeliana, ou seja, a famosa ligação identificada pelo próprio Sartre (2003, p. 114): “realidade humana é por natureza uma ‘consciência infeliz’, sem possibilidade de ultrapassar o seu estado infeliz”. A similar problemática entre a resolução e a unidade pode ser encontrada em Lefebvre, e a sua teoria do

---

<sup>10</sup> À medida em que a “consciência infeliz” é um pouco menos famosa do que a relação “senhor e escravo”, algumas palavras de explicação podem ser úteis. Em suma, a “infelicidade” desta forma decorre da consciência de sua própria finitude, particularidade, contingência e de sua busca infrutífera de estabilidade, universalidade e necessidade; continuamente persegue um absoluto que sempre lhe escapa, mas que não deixa de ser seu próprio ser auto-alienado. É introduzido, no final do capítulo sobre a autoconsciência da *Fenomenologia*, ao longo do qual se desenvolve a tese de Hegel - introduzida no final do capítulo anterior - que a autoconsciência surge e é caracterizada pela negação. Essa negatividade impulsiona a luta até a morte entre o senhor e o escravo, para que cada um possa reconhecer o outro como uma autoconsciência, cada um deve negar o outro; e mais tarde solicita uma consciência estoica que nega o mundo, recuando para si mesma, que provoca uma consciência cética de modo a declarar que só ela é verdadeira, necessária e existente. No entanto, essa consciência cética é caracterizada pela seguinte contradição: ela havia se tornado segura de si mesma através da negação de um mundo supostamente falso; ainda que isso exija que ela seja condicionada a declarar ser secundária à sua própria necessidade. A consciência infeliz surge como uma nova forma que traz essa contradição à tona: ela reconhece a si mesma como necessária e contingente, e localiza a sua própria necessidade, permanência e estabilidade dentro de um objeto separado além de si mesmo; a universalidade que perpetuamente ilude a sua própria finita particularidade. Toda tentativa que faz para compreender este “absoluto imutável” falha, porque cada tentativa surge - e, assim, demonstra - a sua própria separação do último.

<sup>11</sup> Um fluxo que, para Wahl (1951, p. 194), é precisamente perigoso e quebra os limites do sistema hegeliano, e, para Koyré (1971, p. 188) significa que a história deve ser “eternamente inacabada”, correndo o mesmo perigo.

<sup>12</sup> Afirmação enfática de Kojève (1980, p. 98) de que para Hegel “a história está concluída”.

“cotidiano” se distingue da teoria da “situação construída” pela I.S. O próprio Lefebvre (2008b, p. 347) afirma que sua teoria dos momentos - intimações do absoluto - são “trágicos”, porque são instâncias finitas dentro do tempo, e passam assim que surgem. Por outro lado, as situações da I.S. foram uma tentativa de passar *com o tempo*; o absoluto não se torna um ponto finito, mas um processo temporal contínuo.

### 1.3.1 Negatividade hegeliana e marxista

De início, deve-se fazer algumas observações propedêuticas sobre a negatividade hegeliana e sua apropriação marxista; um ponto de partida pertinente é encontrado na predileção de Hegel em uma declaração que ele incorretamente<sup>13</sup> atribui a Espinosa: “a base de toda determinação é a negação”. O objetivo de Hegel é muito simples: a fim de ter uma identidade distinta, positiva, é preciso diferenciar e distingui-la por meio da negação, ou seja, “isto é isto, porque não é *aquilo*”. Essa diferenciação fornece um exemplo do movimento característico da filosofia hegeliana, na definição *disto* por meio de sua diferença, isto é, *daquilo*, uma identidade inicial, abstrata e indeterminada torna-se “outra” a si mesma, antes de retornar *a si*, a partir da diferença, incorporando a nova determinação fornecida. O fim desse movimento é o seu próprio ponto de partida, embora dada uma expressão “superior” e mais completa. Isso demonstra que a negatividade hegeliana não é uma negação abstrata que simplesmente apaga uma positividade existente, mas “substitui de modo a preservar e manter o que está ultrapassado”. Um exemplo grosseiro: ao se criticar algo por meio de uma negação abstrata, está-se simplesmente o rejeitando; com Hegel, no entanto, ao apontar suas falhas, necessariamente, elabora-se um meio pelo qual esse algo pode ser melhorado.

Como Magee (2001, p.14-5) aponta, as recentes tendências, no sentido de uma “leitura não-metafísica” de Hegel, contradizem os aspectos explicitamente cosmológicos e teológicos do seu trabalho, e o Hegel discutido na Tese é certamente o metafísico. Nesse último aspecto, a negatividade não é apenas uma função epistemológica, mas uma força ontológica que gera a diferença e a destruição, e, assim, promove a criação.

Dentro do âmbito da história humana isto significa oposição, conflito e revolta; dentro da própria natureza, que para Hegel é desprovida de história; a razão permanece latente e implícita dentro dela, o que significa o colapso contínuo das formas existentes. É neste sentido que ele notoriamente associa a negatividade com a “morte”, “desmembramento” e “devastação” e a infame história do “banco de abate” sobre a qual a “Divina Providência” funciona (HEGEL, 1977, p. 19).

---

<sup>13</sup> Esta citação é equivocada. O equivalente mais próximo em textos sobreviventes de Espinosa está na Carta 50, onde “figura não é nada mais, senão determinação e determinação é negação” (HEGEL, 1991, p. 326).



Como a metáfora pode ilustrar, a negação em Hegel é uma expressão da razão “divina” que molda e dirige o mundo; e, embora a natureza esteja desprovida de *telos* do Espírito, é do Espírito que ela emerge, tal como é impulsionada pela negação, a fazer o implícito ser explícito, razão “onto-lógica” fundamental e, assim, trazer o ser ao nível da autoconsciência. Isso corresponde ao padrão “circular” do sistema hegeliano. A pura abstração do “ser” com a qual a *Lógica* começa revelar a razão. Essa razão torna-se outra a si mesma, como a natureza. A natureza dá origem ao Espírito, que, em seguida, sobe ao ponto em que é capaz de compreender a lógica inerente do ser, ou seja, o ponto onde ele pode realizar a filosofia especulativa hegeliana. Assim, enquanto o movimento da negação dá origem a novas formas positivas, ele faz isso seguindo a lógica definida pela razão absoluta, que se encontra imanente no circuito, no ponto de partida que se manifesta em sua conclusão.

Além disso, embora essa conclusão não apague a negatividade em favor de uma positividade final, antes a suprassume e a mantém dentro de si mesma<sup>14</sup> e, ainda que Hegel sustente que a negação permanece para sempre “inquieta”, mesmo após atingir a autoconsciência do Espírito, seu movimento permanece “encerrado” dentro de suas próprias condições de existência, ou seja, das estruturas necessárias da razão ontológica fundamental expressa pelo sistema hegeliano. Daí a observação de alguns dos comentadores de que a negação pode perturbar ou subverter a unidade estável.

Para voltar a Marx: a relação com Hegel é complexa e se desenvolve ao longo de sua vida. Arthur e os defensores da teoria da forma valor, são menos preocupados com a antropologia filosófica do jovem Marx. No entanto, oferecem informações úteis sobre o grau em que as dimensões negativas da lógica hegeliana se referem à sua economia (ARTHUR, 2004).

No que diz respeito às preocupações desta Tese, a questão mais importante situa-se na posição que Marx adota, ainda que com cautela: uma posição em que o progresso histórico pode ser gerado através da crítica, da hostil oposição. Daí a afirmação feita, enquanto ridicularizava Proudhon: “no final, é sempre o lado ruim [da história] que triunfa sobre o lado bom” e que “produz o movimento que faz a história, proporcionando uma luta” (MARX, 2000, p. 227). Debord (2006, p. 1089) levou a sério essa posição de Marx, muitas vezes identificando-se com o “lado ruim” da história. O que torna este tema particularmente importante, em Debord, é o nível em que esse movimento negativo se alia ao de tempo.

É importante observar que a obra de Hegel foi traduzida e discutida na França, a partir de uma data muito precoce, 1850, e, portanto, muito antes do que as leituras orientadas para a história centrada na *Fenomenologia*, na década de 1920, com as quais se está mais familiarizado.

---

<sup>14</sup> A razão absoluta é “essencialmente processo, porque a sua identidade é (...) a negação absoluta e, portanto, dialética” (HEGEL, 1991, p. 290).

Para Kelly (1992, p.71), essas últimas leituras eram, de fato, respostas a um conjunto anterior de interpretações e preocupações. O foco inicial do hegelianismo francês não estava sobre a *Fenomenologia*, mas sobre a *Enciclopédia*, e, assim, envolveu uma preocupação com a natureza e a estrutura do sistema hegeliano como um todo; de uma forma que prefigurava muitas queixas, apresentou muito cedo o abrangente “pan-logicismo” do sistema como preocupante e implicitamente imperialista. Isso deu origem a duas respostas opostas. Em primeiro lugar, a de rejeitar a filosofia da história de Hegel e sua interpretação das fases ascendentes do desenvolvimento mantendo sua epistemologia; e de, em segundo lugar, uma vez que se reconheceu a sua epistemologia como a origem do problema, salvar sua concepção de história de sua epistemologia, uma vez que esta assegurava a conclusão e a finalidade da própria história. O foco passou para a análise de Hegel sobre a história e a ação histórica, e o interesse em extrair o desenvolvido na negação do movimento dialético da positividade de um sistema completo. Isso foi promovido pelo influente estudo, de Jean Wahl, das seções da *Fenomenologia* sobre a “consciência infeliz”<sup>15</sup>, um texto que “estabeleceu”, as “fundações hegelianas” para um “movimento existencialista nascente” (KELLY, 1992, p. 33).

Uma tendência para a leitura centrada na *Fenomenologia* foi dada pelo novo ímpeto das palestras seminais de Kojève, em 1930. Com a presença de algumas das figuras mais significativas, dentro do pensamento francês do Século 20<sup>16</sup>. Essas palestras, apesar das idiossincrasias da interpretação de Kojève, que foram camufladas pela ausência de uma tradução francesa completa da *Fenomenologia*, antes da versão de Hyppolite em 1939, contribuiu muito para colorir a teoria e a filosofia francesa dos anos seguintes. Kojève enfatizou o notório “fim da história” e a relação dialética entre “senhor e escravo” da *Fenomenologia*, acrescentando muito impulso à equivocada suposição de que essa relação serviria como uma chave para Marx. As dívidas de Marx à Hegel já haviam sido destaque, em 1932, com a publicação dos *Manuscritos* de 1844.

O partido Comunista, talvez sensível à compreensão de que a crítica da alienação não precisava se referir unicamente às sociedades capitalistas autoconfessas<sup>17</sup>; afirmou que Marx não tinha desenvolvido ou apropriado Hegel, mas o superado completamente; abordar os aspectos hegelianos de Marx poderia, assim, ser compreendido como reacionário.<sup>18</sup> Assim, a oficial condenação promoveu as credenciais supostamente subversivas de um Marx hegeliano, dando

<sup>15</sup> *Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel*, de 1929, de Jean Wahl.

<sup>16</sup> Entre os participantes estavam: Aron, Breton, Bataille, Lacan, Merleau-Ponty, Weill e outros; Sartre, ao contrário do que se acredita, não compareceu. (Cf.: ARTHUR, 1983)

<sup>17</sup> “Não podemos limitar o uso do conceito de alienação ao estudo das sociedades burguesas” (LEFEBVRE, 1968, p. 16).

<sup>18</sup> Após a detenção de Isaak Rubin - um economista russo, cujo excelente *Ensaio sobre a teoria do valor de Marx* (1924) - em 1930, um filósofo oficial soviético escreveu: “os seguidores de Rubin e os idealistas Menshevics (...) tratam o método revolucionário de Marx no espírito do hegelianismo. (...) O Partido Comunista destruiu essas tendências estranhas ao marxismo” (RUBIN, 1972, p. 277). Rubin foi preso, forçado a confessar e, finalmente, executado.

credibilidade à visão de que abordar o uso de Hegel por Marx pode permitir uma leitura mais “autêntica”.

Nos anos após a morte de Stalin, a proibição de Hegel pelo partido relaxou um pouco. Lukács e Korsch, os quais tinham desenvolvido formas deliberadamente antidogmáticas do marxismo hegeliano, na década de 1920, foram traduzidos e discutidos na França, consequentemente criticados pelo partido. Ensaios de Lukács começaram a aparecer na França a partir do final de 1950; *história e Consciência de Classe* apareceu na França, em 1960 e recebeu uma reedição em 1967; a tradução de *marxismo e a Filosofia* de Korsch apareceu em 1964. Os primeiros trabalhos de Lefebvre sobre Hegel, como o seu *Materialismo Dialético* de 1940, também foram republicados. A consequente reação, provocada por esta onda de interesse, tomou a forma de ‘estruturalismo althusseriano’<sup>19</sup>, justamente na época em que Debord e a I.S. formularam suas ideias.<sup>20</sup> A filosofia hegeliana foi, assim, não só muito presente no meio intelectual, como, além disso, seu caráter potencialmente subversivo, atribuído a um marxismo hegeliano, nas décadas de 1920 e 1930, que foi promovido, por sua distinção, aos gostos acadêmicos e modas da época.

Debord e a I.S. viram em Hegel e no marxismo hegeliano um ar de radicalismo, mas o que se torna importante é que a adoção de Hegel por Debord foi colorida por tendências dentro dos estudos franceses de Hegel.

Ao final de *Ser e Tempo*, Heidegger (1962, p. 480) tenta esclarecer a sua própria concepção de temporalidade, contrastando-a com a de Hegel, com o fundamento de que Hegel oferece “a forma mais radical em que foi dado o entendimento conceitualmente comum do tempo.” Essa concepção ‘comum’ de tempo é a de uma série de finitos “agoras” (agora-tempo), e difere da própria versão de Heidegger da temporalidade, onde o “Ser do *Dasein*” é “esticado” entre o nascimento e a morte. Heidegger baseia suas observações sobre uma seção inicial da “*Filosofia da Natureza*” de Hegel, que constitui a segunda parte da *Enciclopédia*; uma obra que compreende diretamente, a partir do momento final da *Lógica*, que a ideia torna-se “outra” de si mesma como natureza. Como a negação foi mostrada, na *Lógica*, sendo um aspecto da unidade positiva da ideia, quando esta última torna-se outra para-si, o mesmo acontece com a negação dentro dela. Isto dá origem ao aparecimento imanente de determinações negativas do espaço e torna-se “por si mesmo”, como tempo, ou seja, a negatividade é posta para si como tempo. (HEGEL, 1990). Tempo e espaço tornam-se um como “matéria”, como “ser” que dá origem ao “nada” e, assim, “torna-se” não lógico. Há também o tempo como presente, passado e futuro. É nesse momento que, se concentra em

<sup>19</sup> Por Marx apareceu em 1965; *Para ler O Capital*, em 1968.

<sup>20</sup> “Eu estava feliz por ter tentado, em 1967 - e completamente contrariado à demência sombria de Althusser - a uma espécie de resgate por transferência do método marxista, adicionando-lhe uma grande dose de Hegel” (DEBORD, 2008, p. 212).

Heidegger, a subsequente diferenciação dos momentos de tempo como uma sucessão de pequenos e discretos instantes.

Se o tempo é considerado como sendo composto de tais instantes, afirma ele em seguida, a temporalidade continua ‘esticando’ o Ser do *Dasein* que é mascarado, ou melhor, torna-se inautêntico, assim como a verdadeira identidade do *Dasein*, ao longo do tempo, não pode ser acessada. O Espírito hegeliano não é realmente um “com” o tempo, mas simplesmente coincide com ele. Hegel, para Heidegger (1962, p. 484), foi incapaz de mostrar uma identidade entre o Espírito e o Tempo além de sua “conexão dialética formal”, ou seja, o seu movimento compartilhado, por meio da negação de negações.

Em reforço a essa proposição, Heidegger afirma que Hegel relaciona o Tempo ao desenvolvimento do Espírito, na medida em que o Tempo oferece ao Espírito um meio pelo qual ele pode se tornar mais “concreto”; um ponto que Hegel (1977, p. 487) esclarece através da alegação de que “o tempo (...) aparece como o destino e a necessidade do Espírito, que ainda não está completo em si mesmo”. Desse modo, Heidegger (1962, p. 486) considera que Hegel apresenta o Tempo como o meio mais importante do Espírito ascender ao autoconhecimento; um veículo que pode ser lançado fora, no ponto em que tal conhecimento é alcançado. Para Heidegger, por outro lado, o *Dasein* é sempre a “fatalidade” de sua “lançada existência”, que envolve a “primordial temporalização da temporalidade”. Faz-se referência à leitura de Heidegger, não para contestá-lo, mas para se fazer duas observações. Em primeiro lugar, que o Tempo não deve ser separado do Espírito, na medida em que ambos são aspectos do “Ser” ao que o sistema de Hegel dá voz; em segundo lugar, que o Tempo não chega ao seu fim com a obtenção de conhecimento absoluto, mas permanece apegado ao absoluto.

O primeiro ponto é tratado por meio da referência à circularidade do sistema hegeliano e o segundo ponto, discute o trabalho de Jean Hyppolite, o autor francês hegeliano a quem Debord está muito próximo.<sup>21</sup>

Quanto à primeira questão: se o tempo hegeliano é de fato composto por uma série interminável e linear de momentos finitos e se, como Heidegger indica, esses momentos são distintos da circularidade concluída de “conhecimento absoluto”, então, o verdadeiro infinito do absoluto é separado do finito, a partir do “espúrio” infinito do tempo sucessivo de discretos momentos. Isso significa que o absoluto não pode ser verdadeiramente de todo infinito, uma vez que

---

<sup>21</sup> Debord esteve realmente em contato com Hyppolite por um tempo. Merrifield afirma que em momento anterior à publicação de *A Sociedade do Espetáculo*, Debord “estava preparado para ajudar com uma palestra (...) até Hyppolite mudar de ideia e convidar outra pessoa” (MERRIFIELD, 2005, p. 50). CLARK; NICHOLSON-SMITH (2004, p.479) também contam que visitaram uma palestra de Hyppolite com Debord. HUSSEY (2002, p. 115), no entanto, vai mais longe ao afirmar que “Debord encontrou pela primeira vez Hegel via a obra de Jean Hyppolite, no Collège de France”. Isso está incorreto: Hyppolite assumiu essa posição em 1963, e Debord leu as obras de Hegel muito antes.

seria limitado pelo que não é. Parece, portanto, mais preciso, para ler Hegel, a afirmação de que o fluxo negativo de tempo cai dentro da verdade que a auto-consciência plena do Espírito revela e isso pode ser sustentado pelo seguinte: todas as determinações apresentadas na *Lógica* e no resto da *Enciclopédia* não substituem o ‘ser’ com o qual a *Lógica* inicia, mas são aspectos sofisticados de que o ponto de partida inicial, que a autoconsciência do Espírito<sup>22</sup> implica, revela a compreensão da própria identidade verdadeira do Espírito com todas as outras determinações do ser<sup>23</sup>. Isso leva a concluir que o tempo resulta da imanente determinação do espaço.

O segundo ponto é mais complexo. Hegel (1977, p. 487) certamente afirma que, quando o conceito “agarra-se”, ou seja, retorna para si, a partir da exterioridade da natureza, através da atividade do Espírito, “deixa de lado a sua forma-tempo”; uma posição que reforça a afirmação de Heidegger. Para Hegel, o tempo é “o próprio conceito existente”, ou seja, sua manifestação externa no mundo físico e só pode ser reconhecido como uma aparência exterior. A consequência, dada pela negação hegeliana implica superação: é que o tempo não é abandonado pelo Espírito no ponto do absoluto conhecimento; em vez disso, a unidade absoluta do sujeito e do objeto é entendida como a identidade compreendida entre o mundo temporal físico e a lógica que o funda. Isso significa que o absoluto, como a autoconsciência vívida do Espírito, constitui um processo temporal efetivamente infinito<sup>24</sup>, o Tempo ainda existe, mas a sua verdadeira natureza e identidade subjacente com o Espírito é compreendida.

Hyppolite (1969, p. 6) faz a mesma alegação. Reconhecendo as correntes quase-vitalistas de Hegel, ele sustenta que o retorno circular ao ‘si’ do conceito constitui a verdadeira infinitude e que os “conceitos de vida e infinito de Hegel são idênticos”. Isso o leva a afirmar que a vida do Espírito é tanto infinita como necessariamente temporal; porque, se o conceito é um estado de contínua auto-separação e, portanto, sistemático e processual, consequentemente, a fim de tornar-se presente a si mesmo, na consciência, exige a continuidade da existência temporal deste último. A história, portanto, não chega ao seu fim, mas se concretiza, na medida em que envolve a realização da Filosofia em uma vida auto-determinada e totalmente autoconsciente. Hyppolite (1974, p. 598) afirma que a famosa décima primeira tese de Marx *ad* Feuerbach, isto é, “os filósofos só têm

<sup>22</sup> Tal como Houlgate coloca, a explicação de Hegel não avança, “simplesmente substitui uma definição incorreta inicial com outra mais adequada (...) [mas], especificando de forma mais clara, está implicado pelo pensamento indeterminado do próprio ser” (HOULGATE, 2006b, p. 45).

<sup>23</sup> “(...) O Espírito absoluto (...) revela-se como o Concreto e Verdade Absoluta final de todo Ser, e (...) no final do desenvolvimento é reconhecido como livre de exteriorização de si (...) para a criação de um mundo em que contém todos os que estão em desenvolvimento e que precede o resultado final” (HEGEL, 1969, p.71).

<sup>24</sup> É importante notar que Hegel descreve a atualização do conceito como uma tarefa que deve ser atualizada continuamente. Conforme Fackenheim (1996, p. 49), a realização da razão no mundo, uma vez alcançada, não é uma condição permanente; e como Harris (1995, p. 107) diz, “não há nada na teoria lógica [de Hegel] para justificar a crença de que o movimento da consciência sempre deve ser progressivo”. Pode-se, em suma, regredir.

interpretado o mundo de diferentes maneiras; o ponto é mudá-lo”, é absolutamente infiel ao pensamento hegeliano.

Essa noção de absoluto, como processo temporal contínuo, informa os principais aspectos da filosofia de Debord. A ênfase de Hyppolite sobre a retenção da negatividade dentro do absoluto leva à questão da tragédia.

Para Hyppolite (1969, p. 7), as “divisões absolutas se rompem a fim de ser absoluto”. Assim como observa Butler (1999, p. 83), o absoluto, na concepção de Hyppolite “não é uma conquista em si, mas a dialética da conquista de resultados”; é, de fato, um estado de ruptura contínuo que Hyppolite sustenta ser o “pan-logicismo” de Hegel equivalente a um “pantragedismo”. Isso diz respeito a uma teodiceia em Hegel, ou seja, uma justificação de crueldades aparentes de Deus. Para Hegel, a existência é a “vida de Deus” como um “exercício de amor consigo mesmo”, mas ele salienta que é somente na medida em que implica “a seriedade, o sofrimento, a paciência e o trabalho do negativo”; para se analisar como Hegel e Hyppolite, vale observar que, o Espírito “apenas ganha a sua verdade quando se encontra no desmembramento absoluto” (HEGEL, 1977, p. 19).

Conforme explica Hegel, as condições estruturais necessárias dentro das quais esse sofrimento tem lugar, apresenta uma coesão subjacente e de unidade: o indivíduo, como uma entidade finita dentro de uma realidade fraturada, que excede muito dela, pode encontrar consolo e propósito, reconhecendo, aceitando e alinhando-se com este motivo subjacente. A ordem divina pode ser apreendida e, do próprio lugar dentro de si, ser compreendida. Daí a filosofia hegeliana ser interpretada como análoga, em alguns aspectos, à arte trágica, pois ela oferece uma imagem “apolínea” que aplaca os seus observadores e neutraliza a negatividade “dionisiaca”, que serve para racionalizar. Hegel apresenta apenas uma resolução injustificada e conservadora, enquanto a ‘negação’, que ele descreve corretamente, deverá ultrapassar quaisquer limites, mesmo incluindo a do próprio sistema.

Essa visão é esclarecida por meio da leitura de Jean Wahl, acerca da ‘consciência infeliz’. A ‘consciência infeliz’ diz respeito a essa noção de negatividade dialética ‘aberta’ e a sua constante insatisfação e auto-alienação que acarretam a perpétua re-constituição da oposição. Para aqueles que veem o absoluto como um estado de repouso estático ou como uma imposição totalitária, tal consideração continua sendo atraente. No entanto, para Wahl, a consciência infeliz exemplifica a força motriz de toda a *Fenomenologia*<sup>25</sup>, “os riscos constantes da auto-separação quebram os limites

---

<sup>25</sup> “Se alguém estuda uma passagem em Hegel, por exemplo, as páginas da *Fenomenologia* sobre a ‘consciência infeliz’, não pode deixar de ficar impressionado com a transferência permanente de contrário ao contrário, que é um dos traços mais profundos do pensamento hegeliano” (WAHL, 1951, p. 1).

do sistema [hegeliano]”<sup>26</sup>. Assim, reforça os aspectos anteriores do trabalho mais romântico de Hegel, subsistindo dentro da “teologia apologética” do seu sistema maduro (WAHL, 1951, p. 6).

Aproveitando da contribuição da obra de Bruce Baugh, *Hegel Francês: Do Surrealismo para o pós-modernismo* (2003), nessa obra, ele traça os ecos da ‘consciência infeliz’ por uma série de autores franceses utilizados por Wahl, através dos surrealistas até Deleuze, discutindo, assim, as diferentes abordagens para a questão da dialética do encerramento. De acordo com Baugh, a leitura de Wahl, derivada em parte da obra de Victor Delbos, observou que a síntese que une tese com a antítese, deve situar-se na tese original em si. Isto pressupõe que a síntese, de alguma forma, deve preceder em si, o que, por sua vez, implica, no momento final da unidade, dar origem à sua própria ruptura e divisão. Isso, claramente, reflete as próprias conclusões de Hegel (1977, p. 488), mas, para Koyré, que assumiu as ideias de Delbos, a dialética da história está impedida de qualquer “conclusão”.

A influência exercida pela leitura de Wahl foi tão contundente que Koyré (1971, p. 149) observou, em 1934, que a moderna interpretação de Hegel foi caracterizada pela tentativa de encontrar a “forte paixão” da juventude de Hegel sob o “gelo” de suas “fórmulas dialéticas” posteriores. Koyré, estudando o trabalho maduro de Hegel, através de seus primeiros escritos, arriscou uma interpretação; em seguida traduziu e discutiu a explicação do tempo apresentada na *Jenenser Realphilosophie* de 1805 de Hegel; um texto que mostra uma transição entre o início e o final de Hegel, e trouxe à luz uma contradição importante. Sustenta que o tempo hegeliano exige a precedência do futuro em relação ao passado. Se a verdade do presente é seu futuro, então o passado, a partir do qual emerge, é o presente em si definido pelo futuro. Isto significa que uma consciência ligada a tal movimento seria perpetuamente redefinida a partir de seu próprio futuro. É possível já verificar os elementos nascentes do Existencialismo de Sartre e, também, algumas impressões de Debord sobre a subjetividade e a temporalidade; ora, ecos que se tornam mais fortes quando se observa que, para Koyré, o ponto de vista sobre o tempo torna a resolução histórica de Hegel praticamente insustentável.

É porque o homem diz “não” a seu presente - ou para si mesmo - que ele tem um futuro. E por isso nega a si mesmo que tem um passado. É porque ele é o tempo - e não simplesmente temporal - que ele tem um presente (...). [No entanto] se o Tempo é dialético e *construído* a partir de *fora do futuro*, isto está - o que diz Hegel - eternamente inacabado (KOYRÉ, 1971, p. 188).

---

<sup>26</sup> “Nós sempre podemos redescobrir, contudo, ainda vivos, os elementos primitivos de seu pensamento, aqueles que, para nós, descobriram a maior parte de seus méritos [como um filósofo], embora correndo o mesmo risco de quebrar os limites do sistema [hegeliano]. Porque talvez eles são mais preciosos do que o sistema” (WAHL, 1951, p. 194).

Isso é análogo à controvérsia problemática de Debord de que “a aporia central” do sistema hegeliano é que “o tempo não tinha terminado”. A fim de esclarecer a relação entre essa alegação e os argumentos anteriores da tese sobre a perpetuidade do tempo no absoluto, é preciso se voltar para Kojève. Kojève (1980, p. 134), de fato, afirma que o ensaio de Koyré desde a “fonte como a base” serviu para a sua “interpretação da *Fenomenologia*”.

Debord parece ter evitado o equívoco do pós-kojèveiano ao ler ambos, Hegel e Marx, sob a rubrica da relação ‘senhor e escravo’. Dito isto, seu trabalho certamente evidencia uma preocupação com a conexão entre a auto-consciência e a negação, a atividade histórica que esta seção da *Fenomenologia* enfatiza e que realça a interpretação de Kojève.<sup>27</sup> A influência mais patente, porém, é a sua compreensão da resolução histórica de Hegel, a fama de que desmente o fato de que o termo “fim da história” aparece apenas uma vez em toda a obra de Hegel; ela serve como uma ilustração metafórica na *Filosofia da história*<sup>28</sup>, uma obra que Hegel não chegou a escrever diretamente, mas que foi compilada postumamente, a partir de suas próprias notas e das de seus alunos.

Hegel observa os vários indícios de que a tarefa do Espírito ainda não está totalmente completa, por exemplo, *A Filosofia do Direito* afirma que “a unidade do divino e do humano” é um princípio “cobrado sobre as nações germânicas para levar a bom termo” e “o futuro não é absoluto, mas continua a ser exposto a acidentes”; a *Enciclopédia* indica que nem tudo o que existe está em conformidade com o Conceito (HEGEL, 1991, p. 29).

Kojève, não obstante, assegura que para Hegel, a história humana estava no fim, e sustenta sua alegação por meio da seguinte exposição:

(...) se o homem é o tempo, ele mesmo é o nada ou a aniquilação do ser espacial. E nós sabemos que para Hegel é precisamente nesta aniquilação do ser que consiste a negatividade que é o homem, que a ação de luta e trabalho pela qual o homem preserva-se em ser espacial enquanto o *destrói* (...) e esta negatividade - que é, este nada como aniquilação do tempo no espaço - é o que constitui o próprio fundamento da existência especificamente humana - isto é, verdadeiramente ativa ou criativa, histórica, individual e livre (KOJÈVE, 1980, p.155).

A humanidade, em outras palavras, é uma negação, um processo temporal, uma entidade que, portanto, não coincide com o mundo em que ela funciona. O próprio Debord compreende que o sujeito humano é negativo e “um com o tempo”. Kojève, em seguida, argumenta:

O Homem contrário de ser espacial único e homogêneo (...) é necessariamente erro e não Verdade. Para um pensamento que não coincide com o Ser é falso. Assim, quando

<sup>27</sup> Por exemplo: de acordo com Hegel, através de sua “atividade formativa” o fiador “postula-se como um negativo na ordem permanente das coisas, e, assim, torna-se para si, alguém existente por conta própria” (HEGEL, 1977, p. 118).

<sup>28</sup> Como o movimento do sol, “A história do Mundo viaja de leste a oeste, para a Europa é absolutamente o fim da história, para a Ásia o começo” (HEGEL, 2004, p. 103).



o erro especificamente humano é finalmente transformado na verdade da ciência absoluta, o homem deixa de existir como homem e chega ao fim da história. A superação do Homem (ou seja, do tempo, da ação) em favor do ser imóvel, estático (ou seja, o espaço, a natureza), é a superação do erro em favor da verdade (KOJÈVE, 1980, p. 156).

Em suma: se a humanidade é uma negação, um processo temporal que se baseia na diferença do ser objetivo e, se a conclusão desse processo implica a erradicação dessa diferença, então, essa conclusão deve significar que a humanidade e a história chegam ao seu fim. Salvo por Hyppolite, certamente Debord não leu ou estudou os autores, aqui discutidos individualmente; contudo, o seu trabalho reflete os temas que eles expressam. A prisão histórica do espetáculo é modelada pelo fim da história e a importância do Tempo e da subjetividade anti-espetacular refletem a opinião de Koyré sobre a maneira com que a continuidade do tempo torna o encerramento hegeliano insustentável.<sup>29</sup> Para reafirmar, não se está sugerindo que Debord adota a auto-alienação contínua da ‘consciência infeliz’ como uma estrutura para a temporalidade; se há alguma coisa, a ‘consciência infeliz’ é mais semelhante ao espectador, um ponto que será importante em relação ao Existencialismo. Em vez disso, tem-se argumentado que Debord segue Hyppolite ao associar o absoluto como uma forma de unidade sujeito-objeto, o que implica um processo de autodeterminação contínuo no tempo.

O nível ao qual o conceito de espetáculo se liga, ao fim da história hegeliana, corresponde ao sentido em que a filosofia hegeliana é, em si, representada de forma separada, alienada, à verdadeira unidade da práxis histórica; da mesma forma, o espetáculo representa a atividade autodeterminada, neutralizando-a e racionalizando-a, é também “trágico”. O espetáculo é uma espécie de realização invertida da filosofia hegeliana, não realização desta última na práxis, mas numa forma que mantém o seu afastamento da realidade vivida. Como pensa Debord (2006, p. 770): “longe de realizar a filosofia, o espetáculo filosofa realidade, e transforma a vida material de todos em um universo de especulação”. Ora, a unidade que o espetáculo proporciona, serve apenas para manter o isolamento, a separação, pois, embora ele se apresente como um mundo de desejo satisfeito e ação significativa, surge a partir da perpétua separação entre sujeito e objeto. “O espetáculo, assim, une o que é separado, mas une-os *apenas em sua separação*” (DEBORD, 2006, p. 774).

A maior contribuição, em outras palavras, é verificar que a atualização, na práxis vivida da unidade sujeito-objeto que a filosofia hegeliana descreve, constitui o verdadeiro desafio à sua prisão supostamente estática, e que também se opõe a uma sociedade que espelha a resolução meramente ideal da Filosofia. Isto, contudo, continua sendo o caso em que, para muitos autores, o adiamento

<sup>29</sup> Os comentários de Koyré sobre a ‘prisão temporal’ são muito semelhantes aos de Debord. “Para o movimento incessante da dialética temporal”, escreve Koyré, “somos confrontados com (...) o tempo das coisas (...) tempo que se torna coisa, uma *res*. Esse tempo, com efeito, é o espaço” (KOYRÉ, 1971, p. 178).

contínuo ou a rejeição da resolução dialética provou-se atraente, e a ‘consciência infeliz’ e o ‘mau infinito’ podem ser encontrados na importante influência exercida sobre a I.S. pelo Surrealismo. Esta influência pode ser interpretada à luz das referências de Bataille.

Os surrealistas foram particularmente atraídos pela maneira pela qual a negação hegeliana constituiu uma força de criação e destruição. Presenteada com o poder de transformar e apagar identidades fixas, ela emprestou-se a preocupação do surrealismo em dissociar significados fixos, via combinações novas, inesperadas e poéticas de elementos existentes. Para Breton e seus companheiros, a negação da negação implicava, necessariamente, a superação das eventuais limitações fixas, até mesmo os limites estabelecidos pelo próprio sistema hegeliano; qualquer tipo de imposição sobre fluxo dialético, era totalmente inadmissível.

Bataille assumiu uma posição semelhante, mas, em sua opinião, essa rejeição de limites significava a impossibilidade de impor utilidade, finalidade e função à negação. A negação articulada dentro do sistema hegeliano deveria adequadamente ser livre de qualquer racionalização. Isso se expressa, de forma particularmente clara, em um ensaio de 1955 intitulado “*Hegel, Morte e Sacrifício*”, no qual Bataille constrói sobre as ideias avançadas de trabalhos anteriores<sup>30</sup>, e que é de particular importância para esta interpretação e ideias, uma vez que associa a negação racionalizada com o “trágico” e o “espetacular”. O ensaio centra-se na famosa afirmação de Hegel (1977, p. 19) de que o Espírito não “recua diante da morte”, nem “se mantém intocado pela devastação”, mas “ganha sua veracidade no desmembramento total”. Fortemente influenciado por Kojève<sup>31</sup> e Heidegger, a quem ele havia lido no início dos anos 1930, Bataille avança na alegação de que a verdadeira profundidade de Hegel residia no seu entendimento do sujeito humano como uma criatura fundamentalmente *negativa*, como uma “morte em vida”, impulsionada pela negação para a sua própria morte final. Para Bataille, Hegel tinha esquecido o fato de que tal “morte em vida” poderia - na medida em que a morte constitui a sua verdadeira identidade - atingir unicamente a autoconsciência plena, no ponto exato da morte em si e que, assim, a negação estaria completa. Como a ‘consciência infeliz’, o sujeito humano de Bataille está em constante oposição ao seu próprio “eu”; um “eu” que se esforça, mas que nunca se alcança.

Na visão de Bataille, esta movimentação para a unidade subjacente, própria das ambições filosóficas de Hegel, na medida em que o seu desejo em domar a negação ligando-a dentro da unidade positiva e racionalidade do seu sistema, reflete uma característica humana fundamental. Para Bataille, somos conduzidos para a morte; nós encontramos prazer na morte; todavia, na medida em que estamos vivos, queremos permanecer sempre afastados dela. Como resultado dessa

<sup>30</sup>A *Noção de Dispendio*, de 1933 e *La Part maudite: Essai d'économie générale*, de 1946.

<sup>31</sup>Bataille e Breton também participaram dos famosos seminários de Kojève na *École des Hautes Études*.

separação constante da morte somos obrigados, segundo ele, construir “espetáculos” e “representações” dela. A arte trágica, para Bataille (1990, p. 20), é um exemplo dessa compulsão; “na tragédia”, escreve ele, “é uma questão de se identificar com algum personagem que morre, e de acreditar que nós morreremos, ainda que estejamos vivos”. Suas análises estão próximas às de Nietzsche. Como a tragédia proporciona uma comunhão segura, neutralizada com a negação, ela assegura ao sistema hegeliano apresentar apenas uma “representação da negação”.

Não se evoca qualquer influência direta entre essas análises e a própria noção de espetáculo de Debord, mas a explicação de Bataille acerca das “representações” trágicas em Hegel, não deixa de ser análoga à representação do espetáculo da atividade histórica; Debord, sem dúvida, leu Bataille, que por sua vez, pode ter ajudado a formar suas opiniões. Além disso, Debord e a I.S. compartilham com Bataille o entendimento de que a negação pode envolver um excesso. Bataille (1990, p. 25) argumenta que uma negação verdadeiramente “soberana” deve estar completamente isenta de utilidade ou propósito construtivo e, embora ele pareça indicar que a “representação” da morte e da negatividade nunca possa ser totalmente superada, faz alusão à necessidade de uma gloriosa, sem propósito, negação e destruição, ou seja, “um luxuoso esbanjamento de energia em todas as formas!” Essa noção de “*excesso*” traz à influência exercida sobre Debord às objeções do Surrealismo ao encerramento hegeliano.

O segundo volume do *Panegírico*, peculiar e complexa autobiografia de Guy Debord, foi publicado postumamente em 1997. Ela incluía um esboço cronológico dos acontecimentos significativos na vida de seu autor, que antecederam a publicação do primeiro volume em 1989. Em 1994, a linha do tempo destaca a seguinte redação: “no dia 30 de novembro, Guy Debord realiza uma última *Potlatch*” (DEBORD, 2006, p. 1760).

Comparar o suicídio de Debord como “*potlatch*”<sup>32</sup> pode parecer grosseiro, mas contém um elemento verdadeiro. Debord foi diagnosticado com a polineurite alcoólica, uma condição que o filósofo coloca em termos de desafio negativo: “é o oposto de uma doença que se pode contrair

---

<sup>32</sup> O termo “*potlatch*” ganhou valor comum através da influência generalizada do estudo antropológico *The Gift*, de Marcel Mauss (1923), que usou a palavra para se referir a uma ampla variedade de sistemas de troca de presentes. A palavra é tirada da língua Haida, uma tribo indígena norte-americana, e significa “alimentar”, “consumir” (MAUSS, 2004, p. 7); isso favoreceu a associação do conceito à noção de dialética, particularmente para Bataille e os Surrealistas, no que se refere às dimensões negativas da *Aufhebung*. Mauss descreve diferentes variações de troca de presentes, mas a mais significativa a esse respeito é a do grupo Haida, em que cada partido tenta superar o outro na destruição da respectiva riqueza, ao invés de simplesmente doá-la. Para Haida, de acordo com Mauss, trata-se de “matar a riqueza” (MAUSS, 2004, p. 111), ora, isto deveria ser alcançado através da destruição da própria propriedade; no extremo, os participantes dão fim a todos os seus bens, o que significa que eles não se importam em nada com a resposta auto-destrutiva de seu oponente. A revista da *Internacional Letrista*, grupo de Debord antes da I.S., produziu um jornal intitulado “*Potlatch*” a qual era distribuída gratuitamente; ela era enviada para os endereços escolhidos aleatoriamente, mas “nunca foi vendida” (DEBORD, 2006, p. 130). Este último ponto pode, no entanto, ser qualificado por Marcus como “anedota”: “você escolheu os nomes em uma lista telefônica”, perguntei [ao Letrista] Wollen? “Não vamos exagerar”, disse ele. “Nós não temos uma lista telefônica. Para essa matéria, nós não temos [nem] telefone” (MARCUS, 1989, p. 391).

através de uma imprudência lamentável. Pelo contrário, deve-se ver nela a obstinação fiel de toda uma vida”, e algo semelhante pode-se detectar em seu próprio suicídio (DEBORD, 2006, p. 1878). Sua viúva, Alice Becker-Ho, descreveu seu suicídio como um “belo presente” e, quando tomado em conjunto com o seu pedido para que se queimasse postumamente o inédito terceiro volume de *Panegírico*, isto pode ser interpretado como um ato final de recusa (HUSSEY, 2002, p. 375).

O interesse de Debord em *potlatch* deve muito a figuras como Bataille, cujo interesse próprio em seus aspectos negativos pode resultar das preocupações de Dadá com a negação e a recusa da sociedade burguesa. A recusa de Dadá se estende, por vezes, à própria existência. O suicídio tinha sido trágico, um ideal romântico do século 19, mas nas mãos dos dadaístas tornou-se uma negação gloriosamente absurda de um mundo inerentemente absurdo. Arthur Cravan, um dos grandes heróis de Debord, tratou do suicídio como arte<sup>33</sup>. Rigaut atirou em si mesmo no coração em 1929, como faria Debord há cerca de 65 anos mais tarde. Jacques Vaché impressionou muito Breton e os surrealistas contemporâneos, não só com sua poesia, mas também, com a sua atitude antissocial e seu suicídio final. A edição de *La Revolution Surréaliste* de janeiro de 1924, foi ainda mais longe a ponto de perguntar: “é o suicídio uma solução?”

Definitivamente a negação absoluta e a recusa de Dadá se extinguíram em virtude de seu próprio nihilismo, posteriormente foi dada uma clareza e articulação, pelos surrealistas, de que a negação se tornou uma força de mudança positiva. Este ponto de vista foi diretamente informado pela importância de Hegel na França na época, em parte como resultado das interpretações dos surrealistas, quando adotam a interpretação de que a negação pode ser capaz de ultrapassar os “limites” do sistema. “Parece impossível”, escreveu Breton (1996, p. 447), “atribuir quaisquer limitações (...) ao exercício de um pensamento que trata da negação e, finalmente, da negação da negação”.

Essa postura informa o seu interesse na dissociação infinita e na reinvenção de significados e identidades em novas combinações poéticas. Daí o elogio a Lautréamont, um dos poetas favoritos de Debord, e seu entusiasmo pelas palavras famosas em *Maldoror*: “tão bonito quanto o encontro casual de uma máquina de costura e um guarda-chuva em uma mesa de operação” (LAUTRÉAMONT, 1978, p. 193).

A excessiva negação transgressora seria determinada por uma forma abertamente politizada. O Surrealismo tinha encontrado uma causa comum com o projeto comunista, já que ambos procuravam a plena realização do potencial humano. No segundo *Manifesto Surrealista*, lançado em

---

<sup>33</sup> “As pessoas que eu respeitava, mais do que qualquer outra pessoa viva, eram Arthur Cravan e Lautréamont” (DEBORD, 2006, p. 1662). Cravan, uma vez atraiu para sua casa uma multidão para assistir o seu próprio suposto suicídio: “beber uma garrafa de absinto e coberto sobre a mesa, embriagado, discursou ao público por ter feito um evento social da morte” (HALE, 2005, p. 20).

1929, Breton promete fidelidade tanto ao Surrealismo como ao materialismo dialético e ao Comunismo. Ambos, “o surrealismo e o materialismo histórico”, declara ele, “tomam como ponto de partida o colossal fracasso do sistema hegeliano” (BRETON, 1996, p. 447). Sustentando que a própria natureza da negação hegeliana impede a sua limitação para as esferas tradicionais de transformação social, ou seja, produção e distribuição, ele argumenta que a tarefa de emancipar o trabalho deve ser aliada à dos sonhos libertadores e da imaginação. Isto está muito próximo das tentativas da I.S. em repensar o projeto comunista, como é a sua proposta de uma relação dialética entre o sonho e a vida de vigília: “o poeta por vir”, afirma Breton (1990, p. 146), “vai superar a ideia deprimente do irreparável divórcio entre a ação e o sonhar”.

A negatividade surrealista, com as suas aspirações a subversão, a libertação e uma arte capaz de unificar o pensamento e a prática, estão diretamente próximas as ambições da própria I.S. Onde os Surrealistas tinham procurado superar a disjunção entre o sonho e a realidade, a I.S. teve como objetivo dar mais um passo, abolindo a arte completamente através da sua realização na prática vivida<sup>34</sup>; e, portanto, em vez de produzir arte, a I.S. iria criar instâncias de experiência: “nós nos importamos em nada sobre a permanência da arte ou de qualquer outra coisa” (DEBORD, 2006, p. 326). Como resultado, o constante movimento negativo, admirado pelo Surrealismo passou a ser atualizado conforme o tempo vivido de forma criativa.

A identidade entre a consciência e a negação do tempo foi qualificada como transgressora por autores como Wahl e Koyré, tornando-se infundida, via Surrealismo, a uma dimensão artística e criativa igualmente transgressivas. A importância da influência dos surrealistas deve, de fato, ser sublinhada. A primeira grande questão da *Internationale Situationniste* continha a observação de que “o Surrealismo foi apenas o começo de uma experiência revolucionária na cultura, uma experiência que fundamenta quase imediatamente um impasse prático e teórico. Temos de ir mais longe” (I.S., 2006, p. 48); mas isso acabaria por exigir um compromisso com o capitalismo e com a vida cotidiana, e um afastamento progressivo das primeiras preocupações de vanguarda da I.S., em favor de uma noção explicitamente marxista hegeliana da atividade histórica.<sup>35</sup>

Retornando ao estudo da tragédia de George na *Fenomenologia*, mostra a “profunda preocupação com a tragédia” hegeliana, e aponta para uma “felicidade” que pode ser encontrada por “aqueles que aprendem aceitar que pertencem a um mundo que não podem dominar” (GEORGE, 2006, p. 133). Tal resignação, na medida em que implica uma renúncia da atividade, serve para

<sup>34</sup> “O Dadaísmo procurou abolir a arte sem realizá-la, o Surrealismo procurou realizar a arte sem aboli-la. A posição crítica, uma vez elaborada pelos situacionistas demonstra que a abolição e a realização da arte são os aspectos inseparáveis da mesma superação da arte” (DEBORD, 2006, p. 848).

<sup>35</sup> A base de tal posição está, naturalmente, ligada à própria noção de vanguarda. Como disse o dadaísta alemão Richard Huelsenbeck: “a arte mais elevada será a que em seu conteúdo consciente apresente os problemas de mil vezes do dia” (MARCUS, 1989, p. 234).

ilustrar a homologia entre o espetáculo e a racionalização da negação do sistema hegeliano. Em contraposição, acompanhando Bataille, os elementos trágicos da obra de Hegel podem ser vistos em um sentido mais crítico, como uma tentativa de encontrar a contingência, a mudança e a exceção dentro da coerência ordenada e necessária de um conjunto estável. Onde Bataille rejeita a racionalização e a utilidade, onde Wahl opta pelas formas correspondentes à ‘consciência infeliz’, Debord associa a transgressão e os aspectos negativos da negação hegeliana à atualização dessa unidade.

### **1.3.2 As raízes conceituais da teoria do espetáculo**

As raízes conceituais da teoria do espetáculo são identificadas na oposição inicial da I.S. para com a arte burguesa e a cultura. Tanto a arte burguesa quanto a cultura deveriam passar por transformações substanciais, de modo a libertar o homem de seus aprisionamentos. Numa carta enviada por Debord (2009, p. 262) a Asger Jorn, em 1959, ele escreve que “a filosofia como a arte” tende em direção ao “desaparecimento na práxis”. Onde a realização da Filosofia era desenvolver um pensamento sobre o mundo, esta deveria se tornar pensamento que muda o mundo; a arte seria, então, deixada de ser feita sobre a vida, mas abolida e percebida como a própria vida. Isso significava que o projeto revolucionário, no início, era para ser re-concebido.

Isso, porém, conduz de volta às peculiaridades da concepção de proletariado de Debord. O proletário de Marx era um indivíduo desprovido de qualquer controle sobre os seus próprios meios de sobrevivência; para Debord, o “novo proletariado” era composto de todos aqueles privados de controle sobre suas próprias vidas. Esta nova pobreza tinha crescido, a partir da melhoria de seu antecessor e sua substituição, oferecida através da abolição do trabalho e à recuperação das capacidades técnicas da sociedade como um famoso slogan, permitiria a tomada dos desejos para a realidade.

Na forma hegeliana, o projeto situacionista, assim como objetivo de que o presente carecia, havia feito o possível, pois, “a humanidade”, afinal de contas, “se propõe sempre apenas as tarefas que pode resolver” (MARX, 2000, p. 426). Como o resultado certamente não seria uma versão mais equitativa do presente, os aspectos mais utópicos dos objetivos da I.S. não eram um brilho romântico sobre um projeto comunista, essencialmente tradicional, mas o marcador de sua oposição ao “socialismo realmente existente”. Lukács (1971, p. 292), discutindo sobre a ditadura do proletariado, advertiu que “a liberdade não pode representar um valor em si mesma”, e deve “servir a regra do proletariado, e não o contrário”; a I.S. (1997, p. 327), no entanto, revertendo a afirmação famosa dos surrealistas de que a poesia deve ser posta a serviço da revolução, afirma que “o ponto”,

era de fato, “colocar a revolução a serviço da poesia”; fazendo isso, eles mantinham a garantia de que “a revolução não trairia seu próprio projeto”.

A ideia de que o trabalho poderia se tornar obsoleto foi fundamental para as aspirações da I.S. Por exemplo, os planos de Constant para a “Nova Babilônia”, um experimento do início da arquitetura situacionista, representado por uma cidade do futuro com base nos princípios psicogeográficos<sup>36</sup> e orientada para infinitas “derivas”<sup>37</sup>; composto por corredores intermináveis de ramificação de ambientes interligados, seus habitantes iriam vagar por capricho, reorganizando seus ambientes de acordo com os seus mais íntimos desejos. A “*psicogeografia*” e a “*deriva*” são, talvez, os mais conhecidos elementos da obra da I.S. e, certamente, os mais discutidos. Contudo, por mais banal que pareça ser sua “recuperação” contemporânea, eles refletem uma das principais virtudes do grupo, ou seja, uma reação contra a redução do marxismo a uma ideologia estatista. “A próxima forma de sociedade não será baseada na produção industrial, será uma sociedade de arte realizada” (I.S., 1997, p. 257).

Debord e a I.S. se posicionam de forma superior acerca da espiral dialética de Marx e seus sucessores. Este posicionamento não somente aprecia o *status* de um suposto penúltimo estado da separação entre o poder social e seus produtores; além disso, constituía conclusão de outra linha de desenvolvimento teleológico, ou seja, da cultura e da unidade da arte para a sua própria auto-abolição como uma esfera separada da vida cotidiana.

(...) assim como na primeira metade do século XIX, a teoria da evolução surgiu da filosofia, então, agora vai se elevar, mais uma vez, fora da arte moderna e da poesia, de sua superação, a partir do que a arte moderna tem procurado e prometido, fora da varredura limpa que fez de todos os valores e regras do comportamento cotidiano (I.S., 1997, p. 307).

O espetáculo ilusório do fim da história foi, assim, o fim real da arte. Debord começou a usar o termo “espetáculo” logo no início dos anos 1950 e as referências a diversas situações podem ser encontradas em seu trabalho tão cedo quanto 1952.<sup>38</sup> O conceito emergiu e permaneceu intimamente ligado à sua oposição ao destacamento da “cultura burguesa”, como evidenciado por seu seminal *Relatório sobre a construção de situações* de 1957, um texto que foi preparado e aceito pela Conferência inaugural da I.S., e que compara a vida moderna como um todo a uma tendência

<sup>36</sup>*Psicogeografia*: um termo utilizado pela I.S. retirado do Movimento Letrista (Letrismo e Internacional Letrista) por Debord. Foi definido na primeira edição da *Internationale Situationniste* como “o estudo dos efeitos específicos do ambiente geográfico (se conscientemente organizado ou não) sobre as emoções e comportamentos dos indivíduos” (I.S., 1997, p.13).

<sup>37</sup> A “*deriva*”, ou “*desvio*” - essencialmente uma forma freudiana de livre-associação em termos de experiência arquitetônica - envolve um vaguear através de um ambiente, navegando e interagindo com ele em termos de efeitos psicológicos que engendraram.

<sup>38</sup> “O futuro das artes será revoltas de situações, ou nada” (DEBORD, 2006, p. 62).

cultural para o “espetáculo”. “A construção de situações”, escreve Debord (2006, p. 325), “começa além do colapso do moderno conceito de espetáculo. É fácil de ver que o aspecto da alienação do velho mundo está ligado ao próprio princípio do espetáculo. Não-intervenção”.

Como os nomes, eventos e datas envolvidas no nascimento da I.S. foram ensaiados muitas vezes<sup>39</sup>, tomar-se-á como leitura muito do que já foi feito. A I.S. foi formada em 1957, na cidade italiana de Cosio d’Arroscia, na sequência da primeira reunião de vários grupos de vanguarda em Alba, em 1956<sup>40</sup>. A I.S. surgiu da união de grupos de vanguarda - ex-membros do grupo CoBrA, da Internacional Letrista de Debord (IL), do Movimento Internacional para uma Bauhaus Imaginista e a Associação psicogeográfica de Londres (uma ‘associação’ formada por apenas um membro)<sup>41</sup> - com o fundamento de que todos estavam se movendo em uma direção similar. Cada grupo foi caracterizado pela visão de que a arte, a cultura e a arquitetura deveriam ser empregadas na construção criativa da experiência vivida, ou, para usar a expressão empregada por Debord, na construção de um “urbanismo unitário”<sup>42</sup>, levando à fusão a vida e a arte. Esta, porém, só poderia ser alcançada através da supressão da cultura contemporânea; essa visão certamente deve muito ao Dadaísmo e ao Surrealismo, como também às ideias de Isidore Isou e o seu Letrismo.

Debord se reuniu a Isou e aos Letristas no Festival de Cinema de Cannes, em 1951, quando estavam tentando causar escândalo suficiente para merecer a exibição do *Traité debave et d'éternité* de Isidore Isou. Debord, que tinha apenas 19 anos de idade na época, ficou suficientemente impressionado para ir a Paris - pretensamente para estudar Direito na Sorbonne - a fim de se juntar a eles. Em outubro de 1952, o que equivalia a ala esquerda do Letrismo de Isou se dividiu para formar um novo grupo, chamado de Internacional Letrista. A ruptura foi motivada pela sabotagem da conferência de imprensa de Charlie Chaplin. Em um papel entregue no evento, intitulado “*Finis les pieds plats*”, Debord e três outros signatários, Serge Berna, Jean-Louis Brau, Gil J. Wolman declararam ser Chaplin um “vigarista de emoções e um mestre do sofrimento”, cujos filmes apresentam uma ideologia sentimental e reacionária que servia para abafar a revolta.<sup>43</sup> Isou

<sup>39</sup> Cf.: por exemplo, BRACKEN, 1997; FORD, 2005; GRAY, 1998; HUSSEY, 2002; MERRIFIELD, 2005; SADLER, 1988. Para Ford (1995, p. 8): “o tipo familiar do início, a I.S. foi formada em 1957 (...), é desnecessário aqui”.

<sup>40</sup> Como Ralph Rumney diz em uma entrevista: “o que foi decidido em Cosio? O que vocês inventaram?” (“...”) Coletivamente, nós criamos uma síntese usando Rimbaud, Lautréamont, e alguns outros, como Feuerbach, Hegel, Marx, os futuristas, dadaístas, surrealistas, e os vândalos de que Jorn gostava tanto. Sabíamos como colocar tudo isso junto” (RUMNEY, 2002, p. 37).

<sup>41</sup> “Para fazer com que o nosso movimento internacional ressoasse, eu sugeri que devíamos mencionar Comitê Psicogeográfico de Londres. O que foi isso? Nada de nada. Era só eu. Eu disse: OK, eu sou o Comitê Psicogeográfico de Londres. “Foi uma pura invenção, uma miragem” (RUMNEY, 2002, p. 37).

<sup>42</sup> Como na declaração da I.L. na conferência: “um urbanismo unitário - em síntese chamamos para incorporar as artes e as tecnologias - deve ser criado em conformidade com os novos valores da vida, valores que agora precisam de distinção e difusão” (I.S., 1997, p. 687).

<sup>43</sup> “(...) atrás da cana-de-rattan, alguns sentiram o cassetete de um policial (...), mas nós que somos jovens e bonitos, respondemos a Revolução quando vemos sofrimento” (DEBORD, 2006, p. 84).



inicialmente tolera este episódio, mas, em seguida, reconhecendo-o como um trabalho de uma facção dissidente, denuncia-os, oferecendo seu apoio a Chaplin. A I.L. denuncia Isou, por sua vez, e se estabelece como um movimento independente.<sup>44</sup> Apesar da antipatia declarada de Debord, em relação a Isou, alguns dos princípios centrais de Isidore Isou repercutem nos trabalhos de Debord: por exemplo, a afirmação de que a verdadeira fonte de potencial criativo da sociedade estava na “juventude”, em vez de em um proletariado clássico.

Talvez a mais pertinente influência de Isidore Isou resida na alegação de que a arte e a cultura possuem duas fases cíclicas, a que ele se referiu como “*amplique*” e “*ciselant*”: primeiro, a cultura se expande e se desenvolve, até que se atinja o maior estágio possível de desenvolvimento; uma vez que tenha feito isso, o progresso cultural tem lugar através de um “cinzelamento”, processo que se nega até que seja capaz de expandir-se mais uma vez de uma forma totalmente nova.

Os letristas de Isou acreditavam estar inseridos em um ponto onde esse processo de “cinzelamento” estava em vias de conclusão; eles partiriam para completá-lo ao transformar as palavras em letras individuais; por meio disso, a esperança em inaugurar uma nova modalidade de poesia. Como Debord (2006, p. 36) dispõe em uma carta de Abril de 1951, a “poesia só vai sobreviver na sua destruição”; uma visão que ecoa na I.S. desde a sua formação, em 1957, até a sua morte em 1972.

Essa preocupação com a negação da arte e da cultura guarda relação direta com a noção de fim da história, sobretudo no que diz respeito à preocupação inicial da I.S. com a “decomposição cultural”. O último conceito resultou do letrismo ao compreender que a cultura estava estagnada, tendo crescido para a destruição e revigoramento, seria revitalizada pela I.S. e empregada por muitos anos vindouros; ela pode de fato ser observada nos escritos, de Debord, da década de 1990 (DEBORD, 2008, p. 237).

O termo “decomposição” foi definido na primeira edição da *Internationale Situationniste* como a maneira pela qual as “formas culturais tradicionais têm se destruído como resultado do surgimento de meios superiores de controlar a natureza que, por sua vez, tornam possíveis e necessárias construções culturais superiores” (I.S., 1997, p. 14). Ele, portanto, refere-se à manifestação progressiva e o reconhecimento da inadequação da cultura no que diz respeito às novas possibilidades oferecidas pela evolução econômica e a base tecnológica da sociedade; possibilidades que foram realizadas para ter muito tempo e que atingem um ponto, necessariamente, de reconstrução.

---

<sup>44</sup> Hussey (2002, p. 66) comenta um pouco mais dos movimentos táticos de Debord.

Anteriormente chamou-se a atenção para a afirmação de Debord de que o surgimento completo do espetáculo poderia ser datado por volta do final de 1920, e é, portanto, interessante notar que a I.S. alega que a “decomposição” começou “por volta de 1930” (I.S., 1997, p. 14).

Debord (2006, p. 195) faz alegações semelhantes, anteriores à criação da I.S., em 1955; enquanto ainda pertencia a I.L., observou que “o movimento da descoberta [cultural] culminou por volta de 1930”, tendo sido preso pela “retirada, muito grave, da política revolucionária, ligada à falência ofuscante da estética dos trabalhadores”. Na falta de qualquer um desses avanços e de qualquer “nova estética”, a cultura tinha se rebaixado em um estado de repetição que apenas reforçava a sua própria obsolescência. “Basta dizer”, escreve Debord e Wolman em 1956 (2006, p. 221), “que na nossa visão, as premissas para a revolução (...) não são apenas maduras, elas começaram a apodrecer”. Muito mais tarde, em 1966, Debord e a I.S. vão dizer, na “Miséria da vida estudantil” que “a arte está há muito tempo morta, o aluno é necrofilia” (I.S., 2006, p. 413). Consequentemente, o trabalho da arte demonstrou ou refletiu a inadequação da cultura contemporânea, ou que - seguindo os letristas - exacerbando seu colapso, foi favorecida e prosseguida pelo início da I.S.

De nota particular, é o seu interesse no *détournement*: uma técnica que envolvia a subversão de formas culturais existentes em novas configurações por atualização do potencial negativo dentro delas. Exemplos de *détournement* incluem os filmes de Debord anti-cinematográficos, que foram compostos de material existente e destinados a contrariar uma audiência passiva e a “pintura industrial” de Pinot Gallizio; pinturas produzidas por máquinas e fornecidas em rolos, como papel de parede. Nesse último aspecto, pode-se observar que o desvio não deve ser exclusivamente relacionado com a subversão de anúncios e filmes. Entretanto, em termos mais gerais, como uma espécie de *Aufhebung* estratégica da força do adversário. É importante observar que Debord inclui um trecho do texto da I.S. no início dos “*Détournement como negação e Prelúdio*”, como apêndice a *The Split real in Internacional*, de 1972, texto em que ele anuncia o encerramento da I.S. em si, a fim de evitar a recuperação e a estagnação.

Assim, enquanto o hegelianismo é certamente menos evidente nos primeiros anos da I.S., de nenhuma maneira é ou está ausente, e vale notar a esse respeito, a congruência entre o conceito de decomposição e as referências de Hegel sobre a estética. Notória e discutivelmente<sup>45</sup>, Hegel afirma

---

<sup>45</sup> As *Conferências Introdutórias* de Hegel sobre Estética concluem com a afirmação de que “é como a realização externa da ideia de que o amplo panteão da arte [ou seja, seus vários estilos, formas e praticantes] está sendo erguido, cujo arquiteto e construtor é o espírito de beleza, pois desperta para o auto-conhecimento, e para o fim que a história do mundo vai precisar de sua evolução do tempo” (HEGEL, 1993, p. 97). Isto pode ser tomado em conjunto com as muitas outras observações da obra de Hegel em que ele parece indicar que o trabalho da história está incompleto. Inwood, no entanto, alega que Hegel está falando de uma perspectiva localizada no início de arte, e está olhando para a sua conclusão dentro de seu próprio presente.

que o desenvolvimento da arte chega ao fim com a conclusão da unidade do Espírito, no sentido da autoconsciência, com o fundamento de que a arte é uma expressão do próprio absoluto. A Filosofia proporciona a concepção mais evidente deste último, mas há representações e insinuações que ainda podem ser obtidas através da arte, assim como da Religião. Ademais, nas sociedades em que a Filosofia não se desenvolveu o suficiente para que possa agarrar o absoluto, de forma evidente, clara e auto-consciente por meio da própria Filosofia - e em que a “religião revelada” do cristianismo não está presente - a arte oferece o mais próximo possível da meta última do Espírito. Por isso, a predileção de Hegel para a cultura grega antiga, em que o estatuto dos deuses como alienados, expressões separadas da razão humana é mitigada pela sua forma humana, pelos princípios e traços da vida humana, ou seja, um ponto que também pertence ao interesse de Hegel na fusão trágica da arte do destino universal e da particularidade humana.

Uma vez que o “conhecimento absoluto” foi alcançado pela Filosofia, qualquer papel para a arte desaparece, assim como a capacidade da arte para o desenvolvimento. Ela não acrescenta nada de novo, já que sua meta já foi alcançada. Ela só pode, portanto, ensaiar temas antigos em novas combinações e formas; daí a correspondência entre essas ideias e a noção de decomposição. Em *A Sociedade do Espetáculo* Debord, de fato, fala do fim da história da arte e da cultura:

O fim da história da cultura manifesta-se sob dois lados opostos: o projeto de sua superação na história total e sua manutenção organizada como objeto morto, na contemplação espetacular. Um desses movimentos ligou seu destino à crítica social; o outro, à defesa do poder de classe (DEBORD, 2006, p. 884)

O antigo conceito de decomposição se tornou um sintoma cultural mais objetivo que os problemas econômicos que a noção de espetáculo tentou solucionar. Afinal de contas, a decomposição, uma perpetuação da arte separada da vida, mantida pelo aprisionamento do capitalismo à sua tendência à unificação, rende ao seu presente um momento congelado da história cultural; o papel da arte acabou exigindo a sua abolição e superação através da realização da arte como práxis vivida.

Na primeira edição da *Internationale Situationniste* a I.S. definiu a cultura como:

(...) a reflexão e prefiguração das possibilidades de organização da vida cotidiana em cada momento histórico; um complexo de estética, sentimentos e costumes através do qual uma coletividade reage sobre a vida que está objetivamente em forma por sua economia. (I.S., 1997, p. 14).

A homologia com o Espírito hegeliano que esta formulação implica torna-se mais evidente nos últimos trabalhos de Debord. Lembrando que o Espírito é, em essência, a autoconsciência de

uma comunidade<sup>46</sup>. Em *A Sociedade do Espetáculo*, enquanto referenciava *Differenzschrift* de Hegel, por meio de Lukács, Debord descreve a cultura como sendo a esfera geral do conhecimento e de reflexões sobre a experiência vivida e como o poder generalizador. Para ele:

(...) toda história de vitórias da cultura pode ser compreendida como a história da revelação de sua insuficiência, como uma marcha para sua autossupressão. A cultura é o lugar da busca da unidade perdida. Nessa busca da unidade, a cultura como esfera separada é obrigada a negar a si própria (DEBORD, 2006, p. 838).

Assim, como a ideia hegeliana se torna outra para si, como natureza e Espírito, a fim de voltar ao para-si da alteridade, assim é a cultura, apresentada como um meio pelo qual a humanidade alcança o “si-reflexivo” do pensamento, antes suprasumido no destacamento proporcionado por essa reflexão.

A partir da perspectiva da I.S., onde o Espírito hegeliano apenas ascende ao ponto em que é capaz de “interpretar” o mundo, a consciência de si “cultural” é atualizada numa tentativa de mudar o mundo. Esta disposição é reforçada na medida em que a cultura, na perspectiva de Debord, parece corresponder a “compreensão” hegeliana, bem como à “imagem-pensamento”, ou seja, aos modos de pensamento que ficam aquém da identidade na diferença apreendida pela especulação, pela filosofia dialética.

A separação da arte e da cultura da vida quotidiana é análoga à distinção entre o sujeito cognoscente e o objeto cognoscível, separado da pesquisa; e, como o “objeto” em questão é a história e a experiência vivida, isto levanta duas questões. Em primeiro lugar, tem-se uma compreensão de que a separação das representações artísticas da vida, da própria vida, constitui uma base conceitual preliminar para a teoria do espetáculo. Em segundo lugar, na medida em que o objeto a ser conciliado com a vida e com a história, a realização de arte seria alcançada através da unificação e esta, necessariamente, seria uma com a temporalidade vivida. Note-se que essa interpretação é semelhante à visão de Hyppolite de que a natureza do conceito de “auto-divisão” só poderia tornar-se presente para si na consciência, através da temporalidade. Assim, segundo Debord, “a questão é tomar posse efetiva da comunidade do diálogo e do jogo com o tempo, que até agora foram apenas *representadas* por obras poéticas e artísticas”, ou seja, “qualquer espírito do ‘pictórico’ deve ser erradicado” (Debord, 2009, p. 149).

Essas formulações decorrem diretamente das primeiras preocupações da I.S. Em 1958, Debord afirma que a arte deve deixar de ser “um relatório sobre as sensações e tornar-se uma

<sup>46</sup> O Espírito é “a unidade do individual e universal” (HEGEL, 2004 p. 82); “A unidade da diferente e independente auto-consciência que, em sua oposição, desfruta de perfeita liberdade e independência: “Eu” que está em “Nós” e “Nós” que “somos” “Eu” (HEGEL, 1977, p. 110).

organização direta de sensações mais avançadas” (I.S., 1997, p.21). De fato, esses textos iniciais podem, às vezes, indicar a realização da arte na prática por meio da noção de fetichismo da mercadoria. Novamente, em 1958, e na primeira grande questão da *Internationale Situationniste*, Debord defende que se deve “produzir a nós mesmos, ao invés de coisas que nos escravizam” (I.S., 1997, p. 21). Isso remete à rejeição da I.S. em relação à produção de obras de arte duráveis e estáticas, em favor da criação de momentos transitórios de experiência.

“O objetivo dos situacionistas”, explica Debord, “é a participação imediata em uma apaixonante abundância de vida por meio de variações deliberadamente arranjadas de momentos efêmeros” (I.S., 1997, p. 20). É importante colocar especial ênfase na noção de *efemeridade*, a fim de relacioná-la às ideias de tempo e negação. Note-se que isso exige que tais momentos não possam ser representados, pois seria introduzir a própria dualidade que a situação se destina a superar; conseqüentemente, “o sucesso desses momentos pode residir apenas em seu efeito fugaz”. Debord (2006, p. 326), assim, afirma em seu *Relatório sobre a Construção de Situações* que, “a nossa situação vai ficar sem um futuro, elas serão passageiras, assim como “nós não nos importamos em nada sobre a permanência da arte ou de qualquer outra coisa”.

Em *A Sociedade do Espetáculo*, mais uma vez, verifica-se que estes aspectos da *situação construída* comunicam a identidade com o tempo, nomeadamente, no que respeita à afirmação de Debord de que “o homem - ‘ser negativo’ que é, na medida em que ele abole sendo ‘é um [identique] com o tempo” (DEBORD, 2006, p. 820). A citação decorre da tradução da *Fenomenologia* de Hyppolite. É possível que Debord tenha encontrado o prefácio de Kostas Papaioannou para uma edição francesa das palestras de Hegel sobre a Filosofia da história<sup>47</sup> e do contexto em que Papaioannou o emprega, o que pode muito bem ter flexionado a apropriação de Debord. No mínimo, ela serve como ilustração de alguns dos pontos em discussão. Isso ocorre porque Papaioannou emprega a citação durante a apresentação de um conjunto de explicações que apresentam como Hegel descreve a ação humana, ou seja, como um processo de mudança, destruição e criação.

Papaioannou começa por sustentar que o significado de Hegel, como um filósofo, reside na sua superação da clássica separação de Deus e homem, pensamento e mundo, etc. Ele observa que o Conceito hegeliano, que perpetuamente se torna outro para-si, a fim de se tornar mais plenamente

---

<sup>47</sup> Debord não indica a proveniência da frase citada, nem a inclui na lista de *détournements* que ele produziu para ajudar os tradutores, em 1973. Esta ausência é bastante apropriada, dado o fato de que a citação em questão é uma referência e não um *détournement*. Contudo, Bill Brown (2007) tem interpolado, sem sinalizar a adição, o que ele toma para ser sua fonte em sua própria tradução da lista de Debord. Brown rastreia-o até Papaioannou, talvez porque todas as pesquisas na internet levam a essa fonte, e porque o próprio Papaioannou deixa de fornecer uma referência dentro de seu próprio texto. No entanto, pode ser o caso de que Debord tenha encontrado a citação no livro de Papaioannou, pois, na época, era a única tradução francesa dessas palestras.

em-si, é um com a humanidade, e que Hegel lança, assim, o sujeito humano como uma força negativa, transformadora e auto-constitutiva: “porque ele é o Conceito”, explica Papaioannou (1965, p. 12), “o homem deve, por sua própria essência, negar a natureza e abolir a matéria, a fixidez e a finitude, até que deixe o Espírito de resistir; até que eles entrem no tumulto do movimento da via”. Como o movimento do Conceito dá lugar ao Tempo, Papaioannou - tal como Hyppolite, Koyré e Kojève - afirma que a identidade da humanidade com o Conceito exige que ele também seja um, com o fluxo temporal.

A *situação construída* faz eco na noção de constante agitação temporal. Isso fundamentava os muitos “momentos efêmeros” e o “efeito fugaz” que Debord e a I.S. atribuíam à situação, como o sentido que funcionava como um meio de se “acompanhar o fluxo do tempo”. Embora isso possa parecer tacitamente no interior dos anos da formação da I.S., certamente vem à tona com os últimos trabalhos de Debord. Daí se encontra claramente a compreensão de que a identidade humana reside na transformação temporal, conseguida através de um processo contínuo de auto-separação, negação e alteridade. Assim, uma forma de separação, em que o sujeito se mantém em si nas suas próprias ações externalizadas, em oposição ao desprendimento contemplativo do espectador. Daí *A Sociedade do Espetáculo* alegar, referindo-se e conectando-se aos problemas com a reificação de Lukács, que “o tempo é uma *alienação* necessária, como o mostrava Hegel; o meio em que o sujeito se realiza perdendo-se em si, tornando-se outro, a fim de tornar-se realmente ele mesmo”; daí, também, o sentido de o espetáculo, na medida em que mantém a separação de pensamento e prática, constituir um “abandono de qualquer história fundada no tempo histórico”; tal como acontece com o sistema filosófico de Hegel, o espetáculo é uma mera imagem da real unidade do pensamento e da prática oferecida pela práxis situacionista (DEBORD, 2006, p. 834).

Isso retoma as questões da contingência e da estratégia. A realização da arte como experiência temporal, possibilita um entendimento do próprio tempo, que se torna “lúdico em caráter”; com esta noção de lúdico tem-se, também, a estratégica. Para mover-se com o tempo, é necessário o envolvimento da negociação e do acaso. Em uma nota inédita sobre o acaso, escrito em 1957, Debord (2006, p. 296) afirma que “em condições normais e conhecidas, o papel do acaso é conservador”; porém, ele afirma que todo “progresso, toda a criação, é a organização de novas condições de acaso”. Assim, a fim de constituir uma prática situacionista verdadeiramente lúdica, é necessário criar constantemente, negociar e, em seguida, criar novamente uma sucessão de novos campos de acaso. Cada situação construída, em outras palavras, envolve a contingência, tornando a subjetividade situacionista um projeto histórico e estratégico.

Enquanto se observam alguns dos temas característicos do marxismo hegeliano de Debord, verificam-se as raízes dos problemas da teoria do espetáculo. Como já anotado, sugere-se que essa

preocupação com a separação das obras de arte de seus observadores serviu de paradigma para uma sociedade marcada por uma separação igualmente redundante, a partir de sua própria atividade; como resultado, encontra-se um fundamento para a problemática da ênfase na alienação da consciência subjetiva da teoria do espetáculo, e, assim, para a consequente alienação da atividade objetiva da relação assalariada. Esses temas artísticos e culturais refletem a romantização da luta política, que sempre se ajusta a algo parecido com o sublime ou o absoluto na passagem do tempo, a luta política considerada em movimento no mesmo passo com o tempo, assume os atributos de uma força teológica (DEBORD, 2006, p. 1669).

### 1.3.3 *Socialismo ou Barbárie* e o retorno a Marx

Embora sempre dispostos a manter a dimensão internacional da I.S., Debord e a seção francesa rapidamente ganharam destaque e estabeleceram Paris como sede do grupo. As ideias de Debord, consequentemente, ganharam terreno, e os membros do grupo que insistiram em continuar os trabalhos, dentro das artes plásticas tradicionais, passaram a ser, cada vez mais, marginalizados. Isso culminou na cisão de 1962, em que os artistas, principalmente, escandinavos da I.S., o chamado ‘Nashists’, em homenagem ao situacionista dinamarquês Jørgen Nash, foram expulsos. A ruptura foi motivada pelo discurso de abertura de Vaneigem à Quinta Conferência da I.S. em Gotemburgo, realizada em agosto de 1961, quando emitiu afirmações deliberadamente provocativas:

A questão não é a elaboração de um espetáculo de recusa, mas a recusa do espetáculo. Para a elaboração artística no novo e autêntico sentido definido pela I.S., os elementos da destruição do espetáculo devem precisamente deixar de ser obras de arte. Não existe tal coisa como o *situacionismo*, ou uma obra de arte situacionista, e não há vantagem em [ser] um espetáculo situacionista; uma vez por todas (I.S., 1997, p. 266).

Continuar a produção de arte era o mesmo que perpetuar a decomposição e reduzir o projeto revolucionário situacionista a um mero espetáculo de si mesmo. Ao retornarem da Conferência de Gotemburgo e antes da expulsão do ‘nashists’, Debord, Kotanyi e Vaneigen formularam as teses inéditas da I.S., enquanto em uma ‘deriva’ através de uma série de bares, escolhidos aleatoriamente em Hamburgo. Essas teses resumem muitas das alegações anteriores; segundo Debord, em 1989, as teses poderiam ser encapsuladas em uma única frase: “a I.S. deve agora realizar a filosofia” (I.S., 1997, p. 703). Os comentários de Debord sobre essa conclusão são pertinentes.

(...) a partir desse momento, já não se podia conceder a menor importância às ideias de qualquer um dos grupos revolucionários que continuam a subsistir, na medida em que são herdeiros do velho movimento pela emancipação social, que fora aniquilada na primeira metade do século; e que se pode, portanto, apenas contar com a I.S. para

começar uma outra época de contestação, renovando todas as bases de partida, constituídas na década de 1840, a partir da qual tais grupos tinham surgido. Este ponto não implica na ruptura que se seguiria com a ala artística de “direita” da I.S., mas tornou-o extremamente provável. Assim, pode-se reconhecer que as “teses de Hamburgo” marcaram o fim, para a I.S., da sua primeira época - a busca de um verdadeiro terreno da arte (1957-1961); eles também fixaram o ponto de partida da operação que levou ao movimento de maio de 1968, e o que veio depois (I.S., 1997, p. 703).

Por conseguinte, com a expulsão e a saída dessas facções situacionistas, que não conseguiram aceitar plenamente a obsolescência da arte, os temas que se tem procurado destacar dentro dos primeiros anos da I.S., ou seja, a preocupação com a separação da arte da vida e o desejo de superar essa separação, na prática, veio à tona, levando ao desenvolvimento de uma postura explicitamente revolucionária. O retorno ao jovem hegeliano Marx, já evidente nos primeiros anos da I.S., passaria ser cada vez mais explícito.

Estes temas têm levado alguns estudiosos de Debord e da I.S., comentadores e curiosos, a lamentar a separação de 1962, marcando o eclipse dos aspectos mais interessantes do projeto situacionista pelo ascendente “espectro-situacionista” de Debord. A posição desta tese é significativamente oposta; a divisão marca o retorno da I.S. para uma maior profundidade teórica e clareza, e, assim, para uma postura mais sofisticada e política.

A tendência para a última posição pode, contudo, ser facilmente identificada durante os anos que antecederam a divisão. Debord tinha consciência da importância das figuras como Georg Lukács e Lucien Goldmann<sup>48</sup> desde 1959, e em 1960 ele começou a sua amizade, de curta duração, com Lefebvre.

Debord envolveu-se numa afiliação<sup>49</sup>, ainda mais breve, com o grupo *Socialismo ou Barbárie* (SB) entre o final de 1960 e maio de 1961; apesar da proibição da participação simultânea de outros grupos da I.S.<sup>50</sup> e da atitude hostil que ele uma vez manteve em relação ao SB<sup>51</sup>. A razão

<sup>48</sup> Em uma carta a Jorn, em julho de 1959, Debord inclui um Artigo de Lucien Goldmann sobre “reificação”, que tinha sido publicado em *Les Temps Modernes*, e aconselha-o a abordar tanto isso, quanto a obra “*história e Consciência de Classe*” de Lukács, em um panfleto sobre o valor que Jorn mais tarde publicou. “Lukács”, observa Debord, “está se tornando muito na moda aqui” (DEBORD, 2009, p. 264). *História e Consciência de Classe* não receberia uma tradução francesa completa até o ano seguinte.

<sup>49</sup> A influência que teve SB na I.S. e em Debord é chave para se compreender suas posições políticas, chegando inclusive a colaborar com os grupos em várias ocasiões. Um dos pontos essenciais em que SB se centrou foi seu conceito de socialismo. Para eles, o socialismo não tinha nada que ver nem com o aumento do consumo, nem com o aumento da produção, nem com a nacionalização dos meios de produção, nem com o planejamento da economia, nem com o partido único. O socialismo era, fundamentalmente, a reapropriação por parte do proletariado não só dos meios de produção, senão todos os aspectos de sua vida cotidiana. Era uma concepção que surgia, diretamente, da teoria da alienação de Marx que será tão importante para definição de espetáculo. A colaboração entre Debord e SB ficou expressa na elaboração conjunta do texto *Préliminaires pour une définition de l'inité du programme révolutionnaire* junto com Pierre Canjeur, pseudônimo de Daniel Blanchard. (Cf.: DEBORD, 2006, p. 511)

<sup>50</sup> Khayati, que renunciou em 1969, seria atacado por sua dupla filiação a I.S. e a Frente Popular Democrática para a Libertação da Palestina (DEBORD, 2006, p. 1136).



que Debord deu para se desligar da SB foi simplesmente que ele não se sentia à altura da tarefa; ele comentou, ironicamente, que “deve ser muito cansativo organizar uma organização revolucionária”. Por mais tênue que a sua adesão possa ter sido, foi sintomática, e, de fato, informa o seu crescente aspecto militante e teórico da posição situacionista. O grupo SB buscou investigar a modernização do capitalismo e as novas condições de luta militante; eles estavam preocupados com a própria capacidade do marxismo em funcionar como uma ideologia repressiva.

Para Castoriadis (1974), teórico preliminar do grupo, a economia marxista clássica já não era capaz de explicar o capitalismo contemporâneo, e tendia a conceder uma primazia às “leis abstratas, impessoais e econômicas” ao invés de autonomia subjetiva; uma depreciação do indivíduo que correspondeu, em sua opinião, à nova contradição fundamental do capitalismo moderno. O capitalismo moderno, para Castoriadis, reduzia os indivíduos a “meros consumidores de ordem” na produção e na cultura, e satisfazia as suas necessidades e desejos de consumo. A alienação resultante deste engendrado processo foi a responsável por transformar todos em iguais e livres dentro do modo de produção existente, assim, nivelando todo o modo de vida contemporâneo.

### 1.3.4 O trágico da arte e do espetáculo

Quando se discute a arte na *Fenomenologia* de Hegel, do drama trágico grego, reflete-se e comenta-se sobre o que Hegel se refere com a “consciência-espectadora do coro trágico (HEGEL, 1977, p. 445). Para Hegel, o coro é uma representação no palco da audiência do drama e constitui um reflexo em “espiral” da *Fenomenologia*, da separação da “consciência infeliz” de sua verdadeira essência; o refrão é separado de sua própria natureza negativa, ou seja, a partir do conceito, que assume a forma do destino e a necessidade que se desdobra “por trás” da narrativa do jogo. Na medida em que a *Fenomenologia* avança, esta auto-separação é substituída pelo surgimento de uma forma mais completa da “consciência de si”; o “conhecimento absoluto” alcançado através de uma Filosofia capaz de explicar a lógica e a necessidade que tinha iludido o coro.

Com Hegel, a consciência está obrigada a ir além da representação artística e, assim, também com Debord. Debord flexiona uma sociedade que vai além e reflete a própria visão da resolução histórica de Hegel. O fim da arte, para Hegel, é refigurada pela decomposição, um estágio localizado antes da realização da arte e da Filosofia no tempo histórico vivido. Acabar com a representação, neste sentido, envolve a superação da separação entre sujeito e objeto, em favor de

---

<sup>51</sup> Em uma carta de 1958, ele se refere a eles como “mecanicistas numa extensão assustadora” (DEBORD, 2009, p. 152); seus pontos de vista, entretanto, tinham abrandado em 1959; a saída de Claude Lefort, que mais tarde seria atacado nas páginas da *Internationale Situationniste*, e “a ala rebelde das listas anti-organização dentro SB teve “progresso” dentro de sua revista de mesmo nome” (DEBORD, 2009, p. 265).

sua unidade na práxis. Daí a afirmação de que estas preocupações iniciais com arte refletem e fundamentam a teoria do espetáculo de Debord, que substitui a separação do observador artístico do objeto de arte contemplada com a do sujeito da sua vida. O fato de a teoria do espetáculo ter surgido a partir de preocupações com a separação da arte e da cultura, indica que a separação, ou o deslocamento contemplativo, servem como modelo para uma teoria do capitalismo moderno, que, por sua vez, leva a uma ênfase exagerada sobre os efeitos subjetivos do capitalismo, isto é, à alienação da consciência individual. Consequentemente, as causas objetivas da alienação são negligenciadas e isso leva ao depreciar da importância das relações sociais capitalistas, consequentemente à redução do proletariado a uma abstração sem classes.

A teoria do espetáculo igualmente explica a diminuição e generalização da prática social. Se todos os aspectos da vida social são tão alienados e mercantilizados como todos os outros, então, eles são todos equivalentes. Contudo, pode-se notar que há uma mudança da produção para a esfera mais superficial do consumo; para uma crítica que lida com as formas do capital, principalmente, em termos das maneiras em que aparecem na superfície da sociedade. Essa compreensão se refere ao modo com que a teoria do espetáculo emprega os conceitos e categorias de Marx, enquanto se afasta da interpretação original acerca da mecânica do capital e potencial vulnerabilidade, de que, deriva um novo modelo de interpretação e compreensão da sociedade.

No início de 1960, a I.S. havia assumido uma postura mais politizada, que envolveu uma preocupação mais explícita com a vida moderna como um todo. Seu desejo em unificar a arte e a experiência vivida, juntamente com a sua rejeição do tradicional marxismo ortodoxo, levou-os a voltarem-se para o cotidiano, ao invés da fábrica; pois a “nova” pobreza, que eles identificaram, em última análise, resultou da privação de significado e não de meios de subsistência. A arena a qual seria impugnada, seria a vida como um todo.

Para Debord (2006, p. 577), a trivialidade da vida cotidiana e a incapacidade do sujeito individual em mudá-la, para além dos limites estabelecidos pelas normas sociais, constituía uma “escandalosa pobreza”, e exigia uma absoluta “reinvenção da revolução”. Na primeira grande questão da *Internationale Situationniste*, Debord tinha afirmado que “não se pode haver nenhum tempo gasto livremente até que se possua as ferramentas modernas para a construção da vida cotidiana”, e, nesse contexto, observa-se que a preocupação da I.S. com a vida cotidiana seguiu diretamente a premissa de construir situações, ou seja, a direção consciente de seu próprio tempo (I.S., 1997, p. 21). É, portanto, surpreendente que se possam encontrar referências ao cotidiano dentro obra de Debord desde 1953, ou seja, muito antes de sua amizade com Lefebvre, no início de 1960. O primeiro volume da *Crítica da Vida Cotidiana* de Lefebvre foi, entretanto, publicado em 1947. Enquanto essa preocupação com o cotidiano seguida diretamente do objetivo pós-surrealista

de unir arte e vida e enquanto flexionado com o afastamento de um foco ortodoxo sobre a produção, o trabalho e a fábrica, sugere-se que a teoria também foi fundamentada pelo ambiente geral da filosofia existencial, sobretudo no que diz respeito às preocupações com a finitude humana e a necessidade de agir dentro do Tempo.

A maneira com que se analisa tal assunto pode ser ilustrada por meio de referência às interpretações iniciais de Lukács sobre o cotidiano. Antes de sua própria volta explícita à teoria marxista, no início da década de 1920, Lukács aprovou uma oposição comparativamente romântica para apresentar a sociedade. Isto é particularmente claro em sua obra, *A alma e as formas*, de 1910, onde ele fala de *momentos fugazes de autenticidade* dentro da vida cotidiana, apresentando-as como intimações do “absoluto”. A vida na sociedade atual “é sempre irreal, sempre impossível”, até que “de repente, há um brilho, um relâmpago que ilumina os caminhos banais da vida empírica; algo perturbador e sedutor, perigoso e surpreendente; o acidente, o grande momento, o milagre; um enriquecimento e uma confusão”. Esses momentos, acrescenta Lukács (2009, p. 176), “não podem durar, pois, ninguém seria capaz de suportá-lo. Um tem que cair em dormência”. Há claramente um sentido de tragédia aqui, no sentido tradicional do termo, uma tragédia que pertence à inacessibilidade de um inefável, inegável absoluto. Löwy (1979, p. 98) coloca, “a sociedade”, para o jovem Lukács, é “a arena de um trágico conflito entre o desejo de realização pessoal e a realidade objetiva reificada”.

Observou-se no argumento de Bataille que a filosofia hegeliana apresenta um espetáculo trágico que meramente “encena” a resolução e a racionalização de uma negatividade que são inerentemente resistentes a qualquer síntese; tem-se, igualmente, observado que o absoluto hegeliano é uma conclusão injustificada, uma força superior aberta, um processo negativo. Compreende-se que em Debord, o que Hegel descreve como um fim, é na verdade uma representação ideal, filosófica de um real começo histórico. Assim sendo, a filosofia hegeliana não constitui um “espetáculo trágico”, por causa da imposição de um estado de unidade; assim, seria a verdadeira unidade entre sujeito e objeto, que constituem o perigoso elemento “dionisíaco”. Supondo que o hegelianismo possa ser levado ao “trágico”, porque retrata com segurança tal unidade, mantendo a sua ausência real, logo se conclui que a necessidade do contínuo diferimento da unidade sujeito-objeto e da totalidade são eles próprios “trágicos” pela mesma razão, na medida em que apresentam filosofias que encenam uma segura negatividade, sem objetivo que impeça a sua instanciação real.

A ‘consciência infeliz’ não seria uma figura de potencial emancipação, mas aquilo que Debord refere-se no seu filme de 1978, *In girum*, como o “inquieto e inexistente presente” (DEBORD, 2006, p. 1371). Ora, enquanto o inatingível absoluto do jovem Lukács serve para

iluminar as insuficiências do cotidiano, sua inacessibilidade compromete a instanciação dentro do processo de transformação de uma vida. Isso também reflete alguns aspectos do Existencialismo, particularmente ao de Sartre, para quem o ‘para-si’ está condenado a tornar-se ‘em-si’ e ‘para-si’, implicando uma associação explícita com a ‘consciência infeliz’ hegeliana.<sup>52</sup> Note-se que algo semelhante pode ser encontrado na “teoria dos momentos” de Lefebvre, que é válida para se desenvolver uma reflexão envolvendo a situação construída, bem como a teoria dos “momentos fugazes de autenticidade”, do jovem Lukács.

Embora as preocupações de Debord com o tempo tragam Heidegger à mente, há poucas referências diretas de seu trabalho dentro das páginas da *Internationale Situationniste*, ou mesmo, em obras mais amplas de Debord. Pode-se, certamente, encontrar resquícios do seu trabalho, ainda que aqueles aparentemente acidentais, mas a relevância de Heidegger reside no seu impacto sobre o ambiente intelectual do tempo e como fonte primária do conceito de “situação existencial”. Sartre é uma influência muito mais visível, embora tenha sido rejeitado em termos mais fortes. Ele foi diversas vezes descrito por Debord como um fornecedor de “erros, mentiras e estupidez”; uma “nulidade”, “inchado pelas diversas autoridades que não estão satisfeitas com ele”; um consumidor e fornecedor de “ilusões stalinistas”, e como uma das primeiras “celebridades ignorantes” (I.S., 1997, p. 572). Como foi o semelhante caso da relação injuriosa para com Breton, a I.S. tem um pouco mais de dívida com Sartre do que se pode admitir.

No uso de Heidegger, a situação é a rede de relações com e no mundo, através do qual o *Dasein* “revela” e se orienta para a sua própria morte futura, dando significado a si mesmo e ao seu contexto presente. A versão de Sartre sobre a situação é semelhante, na medida em que o contexto denota que o para-si está localizado em seu interior, emergindo por meio da temporalidade, que decorre da sua própria nulidade, isto é, do nada. Não revela por assistir à morte em si, mas pelos projetos e tem como objetivo os postulados individuais para além do momento presente; a situação de Sartre é a condição universal da consciência; nós estamos sempre “imediatamente em situação”, e nossa consciência sempre “surge em situação” (SARTRE, 2003, p. 115).

---

<sup>52</sup> Para Sartre (2003, p. 114), “o ser da realidade humana está sofrendo porque ele sobe em ser como perpetuamente assombrado por uma totalidade que é, sem ser capaz de ser; ele excede o presente do si para alcançar o seu próprio futuro, mas ao fazê-lo continuamente se torna outro. Assim como a consciência infeliz, ele se esforça continuamente para uma resolução completa, que é o seu próprio eu verdadeiro, mas que ele não pode alcançar. O para-si é, portanto, a negação contínua da necessidade de ser a sua própria fundação, e permanece para sempre contingente e “injustificado”. Ele deseja tornar-se “em-si-para-si”, mas não pode fazê-lo; consequentemente, “a melhor maneira de conceber o projeto fundamental da realidade humana é dizer que o homem é o ser cujo projeto é ser Deus” (SARTRE, 2003, p. 587). Esse é um projeto impossível: a consciência “constante da auto-separação” só pode ser a fundação de o seu próprio nada. A famosa declaração de que “o homem é uma paixão inútil” (SARTRE, 2003, p. 636) provém dessa ideia, e é uma inversão da paixão de Cristo; os sacrifícios individuais de si mesmos, na esperança de que Deus possa nascer, mas sem nenhum proveito ou sucesso.

Debord e a I.S. adotam essa visão quando tratam dos aspectos da temporalidade. Para eles isso implicava a realização da arte e da Filosofia: “já que os indivíduos são definidos por sua situação”, escreveram eles, “eles precisam do poder de criar situações dignas de seus desejos” (I.S., 1997, p. 388). Consequentemente, eles iriam “substituir a passividade existencial com a construção de momentos da vida”, aludindo a teses de Marx *ad* Feuerbach, quando afirma que os “filósofos e artistas só têm interpretado o mundo; o ponto agora é transformá-lo” (I.S., 1997, p. 388). Enquanto provoca a autodeterminação, por meio da criação consciente da experiência vivida, o projeto da I.S. constitui um desejo de perceber o que Sartre via como a tentativa condenada de tornar-se ‘Deus’.

Como a alusão para as Teses *ad* Feuerbach indicam, é possível sugerir que a influência do pensamento existencial em Debord seja análoga, em alguns aspectos, a de Hegel em Marx. Hegel, para Debord, apreende o que a idade moderna está começando a se tornar capaz, mas faz isso de uma forma alienada separada, que reflete as deficiências daquela época<sup>53</sup>, ou seja, numa perspectiva “contemplativa”, em “um mundo que se fez”, decorrente da ascensão do capitalismo, e que, portanto, exige de Marx e dos jovens hegelianos configurá-lo como práxis. Da mesma forma, o Existencialismo, particularmente o de Sartre, exige a construção consciente da própria vida, mas o faz de uma maneira a afirmar as condições modernas. A desconexão do sujeito existencial de sua existência táctica assemelha-se à alienação e separação do espectador, pois, se a investigação do “ser” exige que as características negativas do sujeito estejam enraizadas em uma ontologia, que impede a unidade sujeito-objeto, ou se o sujeito é efetivamente reduzido a objeto, então, a angústia, a alienação e a ansiedade estão fundamentadas na natureza do próprio ser e são tornadas características eternas da existência humana<sup>54</sup>.

A filosofia existencial teve o mérito de ter contribuído para o novo nexo do potencial revolucionário constituído pelo presente espetacular. Em 1964, a I.S. agrupou e classificou um “Heidegger pobre!” e um “pobre Sartre!”, juntamente com um, igualmente, “pobre Barthes, Cardan, Lefebvre e Lukács”, declarando que cada um deles oferecia apenas fragmentos “caricaturais das ideias inovadoras que podem, simultaneamente, compreender e contestar a totalidade de nossa época” (I.S., 1997, p. 368).

<sup>53</sup> Esse ponto também é observado por Korsch (1946), Hyppolite (1969, p.73) e Lukács (1971, p. 77)

<sup>54</sup> Recordando os laços entre a consciência infeliz e o existencialismo sartreano, este ponto pode ser ilustrado com a seguinte comparação. Debord faz as seguintes observações sobre as satisfações fugazes do consumo: “cada um e cada novo produto representa a esperança por um atalho há muito esperado para a terra prometida do consumo total”, mas assim que é comprado “a sua essencial pobreza estampada é revelada”, e outra é “atribuída a abastecer o sistema com a sua justificação” (DEBORD, 2006, p. 790). Depois de ter a consciência comparada a um asno que segue uma cenoura e puxando um carrinho por trás, Sartre escreve que “corremos após a possibilidade que a nossa própria corrida faz com que apareça, que nada mais é do nosso próprio funcionamento, e que, portanto, está, por definição, fora do alcance” (SARTRE, 2003, p. 225).

O tempo é particularmente importante, conforme a afirmação de Debord (2006, p. 820), uma vez que “o homem- ‘ser negativo, que é, na medida em que suprime o ser’ - é um com o tempo”, não só ecoa os aspectos do hegelianismo francês, como também a filosofia de Sartre, que foi, por sua vez, influenciada por Hegel<sup>55</sup>. Sartre (2003, p. 58), por exemplo, fala da “estrutura nihilista da temporalidade”, e apresenta o sujeito como perpetuamente engajado em um processo de negação e auto-realização, ou seja, “entre o passado que já não é, e para o futuro, que ainda não é, neste momento, quando ele existe, é nada” (DE BEAUVOIR, 1970, p.7). Com Sartre este processo temporal é quase uma aflição; pois, embora essa negação seja um meio de “transcendência”, somente liberta o indivíduo em mais separação, ambigüidade e angústia. A identidade estável entre o sujeito e o objeto é descartada, como, aliás, o é entre a consciência e o “si”. Sartre acaba com a negação de Hegel como intrínseca ao ser do mundo; em vez disso, a negação - ou melhor - o nada - torna-se o único a preservar a consciência, resultando em uma positividade intemporal por um lado e uma auto-negação, por outro lado<sup>56</sup>. Como a auto-identidade não pode ser alcançada, a consciência não pode estabelecer a sua própria fundação, apesar das suas compulsões em fazê-la. Para Sartre (2003, p. 117) todos os valores que postula estão na raiz da nossa própria inatingível auto-identidade. Portanto, daí o projeto impossível de se tornar Deus, observado acima.

Negado este fundamento, a existência humana é, portanto, sempre contingente, assombrada por uma necessidade que a ilude, como é o caso da ‘consciência infeliz’. Algo bastante semelhante à estrutura da autenticidade do *Dasein*. Para Sartre os indivíduos sempre são presos perpetuamente no contingente, em virtude da “faticidade” inevitável da sua existência, isto é, seu *status* como injustificáveis fatos brutos dentro do mundo. Em Heidegger (1962, p. 437), o “autêntico” do *Dasein* é contingente à sua própria morte futura. Para ser autêntico, o *Dasein* deve orientar-se para a sua própria morte, como para a totalidade do seu próprio ser e, assim, “assumir em seu ser-lançado, essa entidade que ele próprio é”, escolhendo-se como o “herói” de sua própria totalidade. Embora, Heidegger sustente que “a morte é uma maneira de ser”, o *Dasein* seria, portanto, fundamentado em seu próprio ser como futuro inatingível. A ligação para os temas hegelianos acima enunciados é mais tênue do que é o caso de Sartre<sup>57</sup>, mas, esta estrutura não deixa de ser uma reminiscência da contingência da ‘consciência infeliz’ e a conseqüente busca da sua própria verdade auto-distante.

Essas preocupações existenciais com a finitude recordam, assim, os aspectos da negação infinita e da síntese final, em relação ao “encerramento” do sistema hegeliano; e, em vez de

<sup>55</sup> Para uma discussão técnica do *Ser e o Nada* acerca da dívida com a *Lógica* de Hegel ver: (HARTMANN, 1966); para outras observações sobre as ligações entre Sartre e Hegel ver: (BUTLER, 1999) e (BERNSTEIN, 1999).

<sup>56</sup> “O si não pode ser uma propriedade do ser-em-si” (SARTRE, 2003, p. 100). Hartmann (1966, p. 36) escreve que “o que Sartre rejeita é, na terminologia hegeliana, os ingredientes da negação do ser”.

<sup>57</sup> Recorde-se aqui as opiniões de Koyré sobre a prioridade do futuro sobre o passado; a obra “Hegel à Iena” foi escrita em 1934, sete anos após o aparecimento do *Ser e Tempo*.

constituir uma fonte de transgressão interminável e excessiva, como Bataille e Breton defendem, resulta em ambivalência política. Para Sartre (2003, p. 506), um é “condenado à liberdade” e não a escolhe. O problema reside na dificuldade em se estabelecer fundamentos ou as condições necessárias para a ação política. É a dificuldade que Sartre, de “*O Ser e o Nada*”, encontrou diante da ontologia nihilista e que a própria trajetória de Heidegger, sem dúvida, exemplificam. A ênfase de Heidegger na “casa” e “habitação” convida a associações óbvias e frequentemente debatidas, e uma série de compromissos com a Ética e tentativas de vincular a universalidade da política marxista à filosofia aparentemente individualista de Sartre, bem como levantam uma série de problemas<sup>58</sup>.

Apesar destas tentativas de soluções, continua sendo o caso de que a ênfase na contingência do ator, sujeito situacional, conduz a um relativismo de que “todas as atividades humanas são equivalentes”, e, portanto, “equivale à mesma coisa se alguém ficar bêbado sozinho ou ser um líder de nações”; “nada”, afirma ele, “absolutamente nada, justifica adotar este ou aquele valor particular injustificável” (SARTRE, 2003, p. 62).

Em outras palavras, a rejeição ou adiamento da resolução e síntese, em favor de uma noção mais “aberta” de negação, exemplificada pelas preocupações do Existencialismo com a ambigüidade, contingência e totalidade aberta, fornece fundamentos inadequados para um projeto político. Por isso, Debord e a I.S. (1997, p. 487) concebem a filosofia sartreana como “um fim intelectual morto”.

É plausível compreender que a reconfiguração de Debord do absoluto hegeliano, como motivo da ação histórica é importante, pois ocasiona as condições necessárias para a ação e a liberdade, ou seja, aquelas condições que permitem a autodeterminação da unidade sujeito-objeto da atividade situacionista.

---

<sup>58</sup>*Ser e Nada* notoriamente declara que “o escravo na prisão é tão livre como o seu senhor” (SARTRE, 2003, p. 570); uma alusão igualmente famosa dos comentários de Hegel sobre a indiferença do estoicismo; mas, se todas as situações são iguais em termos de liberdade que oferecem, então não há razão para alterá-las. No seu posterior *Cadernos para uma Ética*, Sartre persegue a ideia de que a busca infrutífera de se tornar Deus pode ser abandonada, e que a liberdade inevitável que busca pode ser tomada como uma ideia absoluta. *Existencialismo e Humanismo* apresenta a alegação quase kantiana sobre o agir: “estou criando uma imagem do homem” (SARTRE, 1973, p. 30). Ora, isso constitui uma resposta à acusação de relativismo. A *Crítica da Razão Dialética* mostra Sartre a voltar-se, de forma mais explícita, ao marxismo, mas considera o terrorismo como um meio de manter a unidade do grupo. A pesquisa de Anderson (1993) sobre a ética, de Sartre, apresenta uma posição hegeliana: todas as necessidades e valores são resultados do “homem integral”, que é efetivamente um universal hegeliano que se encontra presente implicitamente, dentro de normas e costumes existentes. Eu, como uma pessoa moral devo, portanto, reconhecer que os meus fins são os de todos os outros, pois eles encontram-se na satisfação da necessidade universal (ANDERSON, 1993, p. 122).

### 1.3.5 O momento e a situação: Lefebvre e Debord

Muita tinta foi derramada sobre os detalhes da relação de Lefebvre com Debord, mas, basta dizer que o principal motivo da discórdia estava em acusações mútuas de plágio sobre um conjunto de teses a respeito da Comuna de Paris. Até certo ponto, a questão da influência de Lefebvre pode ser identificada pela data em que eles realmente se conheceram. Segundo ROSS (2004, p. 267) Lefebvre, ansioso para reivindicar a influência, declarou que sua amizade começou em 1957, ou seja, no mesmo ano em que a I.S. foi fundada. Hussey (2002, p. 138) sustenta que eles se conheceram em 1958; e, Kaufmann (2006, p. 167) afirma que o encontro não se realizou até 1960. Esta última afirmação é consistente, e se apoia em elementos de prova nas *Correspondências* de Debord<sup>59</sup>.

Certamente houve afinidades entre eles. Entre 1960 e 1962, a mútua influência tomou claramente lugar<sup>60</sup>, e, antes de sua reunião, eles se moveram teoricamente na mesma direção. A preocupação de Lefebvre com o cotidiano foi fundada na reconfiguração do marxismo como uma forma de sociologia. O marxismo, alega em sua primeira *Crítica*, é “o conhecimento científico do proletariado”; que, portanto, “descreve e analisa a vida cotidiana da sociedade, e é o resultado de um conhecimento crítico da vida cotidiana”. Tal como acontece com a I.S., o ‘momento’ de Lefebvre foi tanto o *locus* quanto o risco do projeto revolucionário.

Lefebvre analisou, pela primeira vez, o “momento” em 1959, na *La Somme et le Reste*, e deu-lhe maior clareza no segundo volume de sua *Crítica*, em 1961. Ele mesmo descreveu a distinção entre o “momento” e a “situação construída” da I.S. da seguinte forma:

Eles disseram mais ou menos assim para mim (...) o que você chama de “momentos”, nós chamamos de “situações”, mas nós estamos levando-a além. Você aceita como “momento” tudo o que ocorreu no curso da história: o amor, a poesia, pensamento. Queremos criar novos momentos (LEFEBVRE *apud*: ROSS, 2004, p. 271).

Essa passagem ilustra que Lefebvre, na opinião da I.S., tinha em efeito permanecido no mesmo nível filosófico que a “interpretação de situações” de Sartre e tinha ficado aquém da tarefa

<sup>59</sup> Lefebvre escreveu para Debord em janeiro de 1960, dizendo: “eu tenho vontade de conhecê-lo desde o início de seu jornal”. Ora, a revista apareceu pela primeira vez em 1958, por isso a afirmação de Lefebvre de que eles se conheceram em 1957 é suspeita. No mês seguinte, Debord observou, em uma carta a um colega situacionista, que alguns aspectos da obra de Lefebvre eram “muito interessantes; e próximo de nós”, mas acrescenta: “eu não o vi ainda” (KAUFMANN, 2006, p. 167). As cartas enviadas por Debord, no interior da I.S., antes de 1960, indicam que ele estava animado com as semelhanças entre a obra de Lefebvre e o projeto situacionista, mas não há nenhuma referência antes de qualquer encontro pessoal.

<sup>60</sup> Para Jappe (1999, p. 75), as “perspectivas para mudanças conscientes na vida cotidiana” de Debord, um texto que foi entregue através de um gravador de fita em uma mala de viagem para o grupo de Lefebvre para a Investigação do Cotidiano, e o segundo volume da *Crítica da Vida Cotidiana* de Lefebvre, sendo que ambos apareceram em 1961, “correspondem quase palavra por palavra”.



de atualizá-lo na transformação do mundo. Na primeira grande questão da *Internationale Situationniste*, em 1958, e, ao mesmo tempo, fazendo referência ao “*Vers un Romantisme Révolutionnaire*” de Lefebvre, de 1957<sup>61</sup>, Debord argumenta que a posição de Lefebvre indica a necessidade de transformação cultural revolucionária e não consegue investigar que forma ele pode realmente tomar. Lefebvre, em outras palavras, não conseguiu identificar a importância da realização arte<sup>62</sup>. Isto é compreensível, dado que a “teoria dos momentos” é destinada a funcionar como uma forma de crítica imanente; talvez não seja surpresa que ela se limite a indicar, em negativo, a necessidade e o desejo de uma sociedade alternativa<sup>63</sup>. Para a I.S., que estava preocupada com a pesquisa e atualização de um futuro radicalmente diferente, Lefebvre tinha simplesmente demonstrado a necessidade de um futuro, centrando-se sobre o presente.

Central para isso é o caráter finito, fugaz e, portanto, “trágico” do momento, e sua relação com a noção de “possível/impossível” de Lefebvre. Esse conceito refere-se ao entendimento de que o presente declara um futuro revolucionário, impossível, tornando necessário que o futuro seja, portanto, possível. Para Debord isso significava que Lefebvre afirmava essencialmente o presente; em vez de perseguir “profundamente a modificação cultural”, Lefebvre tinha desenvolvido uma “consciência do possível-impossível, que se expressava em qualquer tipo de forma no âmbito da decomposição cultural (I.S., 1997, p. 21). Assim, onde Debord e a I.S. procuram construir um caminho para o futuro a partir do presente, Lefebvre se contenta em simplesmente identificar sua necessidade. É notório que isto se relaciona com a distinção entre as formas de “absoluto” encontrado em sua interpretação. Onde Lefebvre aborda a tragédia, instâncias fugazes de significado e importância dentro do presente, isto é, “momentos absolutos” de colapsos tão logo surgem, Debord e a I.S., de acordo com a temporalidade do absoluto, descrito via Hyppolite, apresentam o absoluto como uma comunhão com o tempo. O absoluto constitui, assim, os fundamentos da ação histórica, ao invés de sua meta infável.

A “possibilidade impossível” do momento diz respeito à noção de “homem total” de Lefebvre. O “homem total” foi desenvolvido na década de 1940, como parte de uma resposta crítica ao Existencialismo, ou seja, contra o supostamente vazio idealismo subjetivo da “angústia da liberdade” de Sartre, isto é, uma liberdade, tão indeterminada, capaz de fazer a ação válida e viável como qualquer outra. Lefebvre postulou o objetivo de um “absoluto”: a “alienação do homem”. Isso é um valor que indica a auto-identidade completa, ou seja, o “viver sujeito-objeto” (LEFEBVRE,

<sup>61</sup> Um texto que foi escrito com Goldmann, Roy e Tzara, e publicado na *Nouvelle Revue Française*, n. 59, pedia um marxismo capaz de revitalizar a cultura, bem como as esferas econômicas da sociedade.

<sup>62</sup> Numa posterior observação pós-situacionista, Lefebvre argumenta que “a transformação do mundo não é apenas uma realização da Filosofia, mas uma realização da arte” (ROBERTS, 2006, p. 68).

<sup>63</sup> A teoria dos momentos “deve ser capaz de oferecer uma possibilidade de superação e de demonstrar como resolver o antigo conflito entre o cotidiano e a tragédia, entre a trivialidade e a festa” (LEFEBVRE, 2008b, p. 358).

1968, p. 162). É importante ressaltar que a figura do “homem total” emerge pela negação determinada na práxis, ou seja, desde as satisfações implícitas por privações contemporâneas; daí a ligação ao “possível/impossível”, proporcionando a direção e o propósito político.

O absoluto aparece continuamente reformulado. Na visão de Lefebvre, “somente a noção ou ideia de absoluto dá sentido ao conhecimento historicamente adquirido” (LEFEBVRE, 2008a, p. 67). O “homem total” é, ele mesmo, possível e impossível, e é tão inacessível como o objetivo perseguido pela ‘consciência infeliz’. Mais uma vez, a história, em Lefebvre, “tem um fim”, ou seja, o “homem total” tem um objetivo definido, finito.

Para Lefebvre (2008a, p. 66), “o “homem total” é apenas uma figura em um horizonte distante (...) um limite, uma ideia, e não um fato histórico”; um “limite matemático” para o qual “nós estamos sempre nos aproximando, mas que nunca alcançamos”. O absoluto do “homem total” está distante do presente, assim como na “teoria dos momentos” de Lefebvre. Ainda que o “momento” faça contato com o absoluto, ele permanece “sempre buscando o sempre inacessível” (LEFEBVRE, 2008b, p. 355); pois, apesar de o “momento” antecipar a vinda do “homem total”, ele entra em colapso, logo que surge.

O “momento”, explica Lefebvre, “torna-se um absoluto” porque está acima da banalidade do cotidiano; não obstante, este torna-o “trágico”, porque “proclamando-se ser um absoluto, provoca e define uma alienação determinada [do resto da experiência vivida]” (LEFEBVRE, 2008b, p. 348). Além disso, viver um momento é “esgotá-lo, cumpri-lo”, pois os momentos são “mortais”, na medida em que “nascem, crescem e passam”. O absoluto que ele acessa “não pode suportar”. Lefebvre, contudo, indica a necessidade de se construir conscientemente tais momentos, pois estes são constituídos por uma escolha.

Para se analisar essa posição, e, por extensão, a sua distância de Debord, se é obrigado a assumir algumas das terminologias técnicas de Lefebvre, pela simples razão de que o próprio Debord usa essa terminologia quando discute a obra de Lefebvre. Os primeiros termos envolvidos são o de “tática” e o de “estratégia”<sup>64</sup>. Curiosamente, é no segundo volume da *Crítica* de Lefebvre, onde isso aparece, e esta obra foi escrita durante sua amizade com Debord.

O cotidiano, para Lefebvre (2008b, p. 106), é o domínio de “táticas” e “estratégias”, uma vez que é caracterizado por projetos estratégicos, decisões, planos de ação para o “futuro”. Isto está intimamente associado às suas impressões sobre a inevitabilidade do acaso no interior das questões humanas, bem como para o livre jogo que deve caracterizar o futuro, que, não obstante, se conecta à tragédia: “o trágico é nada mais do que jogos do acaso em toda a sua amplitude e gravidade”; pontos

---

<sup>64</sup> Ainda que haja uma relação muito próxima dos conceitos de tática e estratégia de Lefebvre em Debord, esses conceitos são muito mais consistentes quando relacionados à filosofia de Clausewitz.

que levam à nítida proximidade e semelhança com o próprio interesse de Debord na estratégia e no lúdico.<sup>65</sup>

Lefebvre também utiliza os conceitos de “conjuntura” e “estrutura”. Esta última corresponde à estabilidade e continuidade dentro do cotidiano, ou seja, formas que se repetem ou passam por um período de tempo e a anterior indica os vínculos e relações entre os vários elementos que compõem uma estrutura. As relações forçam a mudança e a ruptura de estruturas, e que, portanto, necessitam de sua “inclusão nas estratégias” (LEFEBVRE, 2008b, p. 1480). Os momentos de Lefebvre são caracterizados e classificados em “tipos”; seu próprio exemplo foi o conceito de “amor”<sup>66</sup>. Ora, os momentos tendem a corresponder à estrutura, na medida em que são tipos de repetição, enquanto o contexto no qual se realizam corresponde à conjuntura.

Assim, em resumo: criar um momento, significa envolver estrategicamente uma conjuntura, uma “aposta” no momento, com o objetivo de estabelecer a estrutura, na forma de um tipo particular de momento. Enquanto o “momento”, de Lefebvre, é associado à estrutura, a situação é construída, deliberadamente, menor que o pré-ordenado. Em um Artigo escrito um ano antes do aparecimento do segundo volume da *Crítica* de Lefebvre, a I.S. explicou que a situação é construída “no caminho em direção a uma unidade da estrutura e da conjuntura”<sup>67</sup>.

Era para ser uma estrutura deliberadamente orientada à oportunidade, “uma tentativa de estrutura em conjunto”; uma estrutura que “controla e favorece (...) momentos oportunos e que seria, portanto, “particularizada e irrepitível” (DEBORD, 2009, p. 337). Cada situação seria diferente. Consequentemente, para Debord, Lefebvre seria confrontado com a dificuldade de fornecer uma lista de seus vários tipos de momentos, enquanto que a única dificuldade que a I.S. enfrentaria seria a “marcação final precisa da situação” (I.S., 1997, p. 118). “O que fazer? O que é que eu quero?”, perguntou Vaneigem; “não é uma sucessão de momentos, mas um enorme instante”<sup>68</sup>. Além disso, quando o momento era um ponto discreto no tempo, a situação, embora finita, e “sem futuro”, foi descrita como uma “direção ou ‘caminho’” (I.S., 1997, p. 118).

A situação era para ser uma passagem dentro do “movimento do tempo” que continha “a sua própria negação”, na medida em que progredia para algo mais, ou seja, as novas situações envolvem uma atividade estratégica, na medida em que esta está aberta ao acaso.

<sup>65</sup> Se a importância do lúdico para Debord deve ser tomada em relação à questão da influência de Lefebvre, é mais significativo observar que Debord tinha conhecimento do *Homo Ludens* de Huizinga desde 1953 (HUSSEY, 2002, p. 74).

<sup>66</sup> “Quando nós conversamos sobre [a situação construída e o momento] eu sempre dei como exemplo - e eles não tinham nada a ver com meu exemplo - o amor” (ROSS, 2004, p. 271).

<sup>67</sup> Cf.: A carta de Debord para André Franklin, de 22 de fevereiro de 1960, fornece as notas preliminares para este texto (DEBORD, 2009, p. 335).

<sup>68</sup> Cf. VANEIGEM, 1994, p. 93.

É significativo que Debord tenha aprovado a maneira com que Lefebvre compreende o absoluto, isto é, caracterizado pela transição e negação. “Lefebvre”, observa ele, “revelou muitas das condições fundamentais do novo campo de ação, através das quais uma cultura revolucionária pode avançar, como quando ele observa que o momento tende para o absoluto e sua ruína” (I.S., 1997, p. 119).

Note-se que onde o absoluto de Lefebvre constitui um movimento perpétuo, algo que se esvai cada vez que alguém tenta agarrá-lo, a autonegação do absoluto de Debord envolve a criação e o posterior restabelecimento das condições e motivos da ação histórica.

Debord evita a expressão “unidade sujeito-objeto”, por causa de sua associação com Lukács e com o partido, ou ainda, por causa da potencial suposição que ela pode indicar, ou seja, a conclusão histórica. A sua obra enfatiza claramente a necessidade da superação da separação e a relação de identidade entre o sujeito e suas ações objetivas. Em vez de postular a identidade como um objetivo distante, Debord apresenta os motivos e o processo de tal ação e isso remete a ideia de que o Comunismo para a I.S. não é um estado, mas um processo histórico. Também remete às sugestões de que o absoluto hegeliano é compreendido como perpétuo, autodeterminado e em movimento temporal, pois o “absoluto”, de que fala Debord, está em conexão com a situação e envolve uma fórmula que se recria através da própria negação, já que constitui uma ‘passagem’ ou ‘caminho’ para si, marcado pela transição de uma situação ao seu sucessor. Assim, encontra-se, nas primeiras conclusões da I.S. sobre a situação, o início de uma noção de atividade histórica.

Se isso é um processo contínuo, que se deve perpetuar, e se é para se perpetuar, deve envolver uma estrutura que recria seus fundamentos e tem-se como o seu próprio objetivo. Essa visão é refletida nas declarações de Debord sobre a autodeterminação, para o qual, “o movimento proletário torna-se seu próprio produto”, consequentemente “o produtor tem a si mesmo, como seu próprio fim apropriado” (DEBORD, 2006, p. 8180). Uma atividade baseia-se e aponta para certas condições; daí a indicação de que esses temas pudessem ser a base para uma Ética. O ponto que se levanta, porém, é que ela também é marcada como o absoluto de Hegel, com a presença da auto-fundação e circularidade.

Em *A Sociedade do Espetáculo*, Debord se opõe à unidade de pensamento e ação, proporcionada pela inversão que Marx faz de Hegel, para “a contemplação do movimento da economia no pensamento dominante da sociedade atual”. A sociedade é um “legado *não invertido*” da “parte *não dialética* da tentativa hegeliana de criar um sistema circular” (DEBORD, 2006, p.795). Se há uma parte “não-dialética” e “não invertida” da circularidade hegeliana, consequentemente há um aspecto potencialmente invertido e dialético para ele também e dada a oposição que essa passagem apresenta entre a contemplação e a realização da Filosofia, Debord

credita a inversão da circularidade à atividade auto-determinada, prescrita por Marx. “Depois de Marx”, escreve Debord (2006, p. 795), “a teoria” não tinha nada a saber, além do que ele próprio fez”. Mas, como poderia Debord acusar Hegel de que todas as pessoas são “não-dialéticas”?

O sistema de Hegel, para Debord, é considerado como não-dialético, pois apresenta o movimento da negação histórica dentro de um sistema estático, separado do pensamento que permanece distinto de qualquer consciência dirigida e da realidade vivida. O movimento genuinamente dialético, implícito na filosofia de Hegel, seria a de uma interação mais dinâmica entre o pensamento e a realidade. Daí a observação anterior de que Debord compreende que o absoluto hegeliano está inserido na práxis histórica; algo que o próprio Hegel chega perto de fazer, mas que muitos autores discutidos evitam.

Dado que o estado da unidade hegeliana não está em repouso estático, mas em condições relativamente estáveis, dentro do qual a mudança pode ocorrer, sua realização na prática não pode constituir um fim escatológico, mas uma unidade de processo e objetivo. Isso não só fundamenta a auto-perpetuação do movimento da situação, como também a posição de Debord acerca dos aspectos políticos do movimento situacionista. Por exemplo, os conselhos dos trabalhadores discutem, em 1966, que a “auto-gestão deve ser tanto o meio quanto o fim da luta”, portanto, “não só o que está em jogo na luta, mas também a sua forma adequada” (I.S., 1997, p. 432). Isso não significa que essas ideias perderiam seus elementos mais lúdicos e artísticos. Debord (2006, p. 792) escreve que o “sujeito da história (...) só pode ser auto-produtor da vida, de tornar-se senhor e possuidor de seu mundo, isto é, da história, de existir como consciência de sua própria atividade”.

A potencial relevância dessa interpretação é introduzida, pela primeira vez, através da versão de Debord nos *Comentários* acerca do espetáculo moderno, da perda histórica baudrillardiana. O espetáculo é apresentado exercendo atividades de aprisionamento, “*ilegalização* histórica”; “tendo conduzido o passado recente a se esconder”, e feito “todo mundo esquecer o espírito da história dentro da sociedade” (DEBORD, 2006, p. 1602). Se a operação da ação histórica de Debord é, de fato, auto-fundamentada, ela pode construir sua própria história e orientação por meio de sua própria operação, mapeando e criando seu próprio caminho.

Debord (2006, p. 829) descreve o “proletariado” como aquele que “exige viver o tempo histórico que ele cria”. Esta declaração pode ser qualificada, acrescentando que o tempo, de acordo com Debord, existe independentemente da humanidade, enquanto a história, como uma consciência da passagem do tempo, tanto em termos de uma constitutiva memória de eventos passados, como ação proativa, só aparece quando há seres humanos. A humanidade cria, assim, o “tempo histórico”, criando e tornando-se consciente de eventos dentro do tempo. Como os agentes que criam esses eventos podem ser alienados de suas ações, também podem ser alienados a partir desse momento

histórico; inversamente, a superação de tal alienação, através de uma ação autodeterminada, proporciona a identidade com esse tempo.

Ser autoconsciente é ser consciente de si, e para Hegel isso requer que a pessoa se torne “outro” em-si, a fim de ter para-si, como objeto de investigação. Da mesma forma, a autodeterminação acarreta a consciência determinada do si; o sujeito assume o si como objeto que ele determina e dirige. Em ambos os casos, no pensamento autoconsciente e na ação autodeterminada, o sujeito continua sendo auto-idêntico à alteridade. Isso é diferente de Sartre. A consciência, para Sartre (2003, p. 98), está sempre a um passo do para-si, e está sempre negada na estabilidade da auto-identidade, ou seja, “o ser da consciência não coincide com o si em uma equivalência completa”.

A noção de se tornar outro para-si através da ação retoma a distinção entre alienação subjetiva e objetiva. Enquanto se discutia sobre Lukács, foi destacada a diferença entre uma alienação subjetiva contemplativa de suas próprias ações, e da necessária alienação objetiva e a externalização da consciência em ação para-si. Embora a auto-determinação envolva fazer-se “outro”, pela exteriorização do si em ação, é possível fazê-lo de forma a evitar alienação, a externalização do sujeito através da objetivação. Em outras palavras, é uma forma necessária de alienação e alteridade, em que a auto-identidade é mantida.

Enquanto Debord replica os sintomas da fusão entre *Entfremdung* e *Vergegenständlichung*, ou seja, a sociedade capitalista é entendida sob a rubrica de uma consciência separada, apagando a particularidade das relações sociais concretas, Lukács mantém o sentido da alienação necessária objetiva. O tempo, para Debord (2006, p. 835), é “uma *alienação* necessária”, sendo o meio pelo qual o sujeito se realiza ao perder em si, tornando-se, para si, outro, a fim de tornar-se verdadeiramente em si”. Embora a compreensão de Sartre sobre a temporalidade seja certamente uma reminiscência dessa formulação, elas permanecem distintas; o conceito de espetáculo, por sua vez, repousa sobre a noção de sujeito e é unido às ações objetivas, e, portanto, difere da perspectiva sombria de Sartre. A unidade sujeito-objeto para Debord, identidade com suas próprias ações, não é uma positividade estática, como Sartre sustenta, mas um processo temporal contínuo que permite a unificação com o “tempo histórico”.

Há, porém, uma explicação, em Debord, que envolve indícios de desconexão com a perspectiva de Sartre. Dentro da filosofia de Hegel, a unidade sujeito-objeto diz respeito a uma identidade entre o conhecedor e o conhecido. Na *Fenomenologia* este estado de auto-identidade é imanente a toda consciência humana. Crescente, essa “escada” fornece um ponto de entrada para o

sistema de Hegel como um todo<sup>69</sup>, como a identidade do sujeito e objeto, atingido no final da *Fenomenologia*; permite o pensamento pensar em-si totalmente imanente dentro da *Lógica*.

Debord não é metafísico e os aspectos contextuais da sua própria noção de consciência dão origem a uma questão importante. Com Hegel, a liberdade vem da autodeterminação, mas a autodeterminação, em última análise, consiste em alinhar-se com as estruturas fundamentais de uma razão divina; com efeito, o estado racional torna-se o reino dos céus na terra. Entretanto, com Debord não existe tal ordem eterna, a única permanência é o da mudança; a liberdade, na medida em que está ligada à ação histórica autodeterminada, reclama um processo contínuo, no qual as condições da unidade sujeito-objeto são continuamente restabelecidas.

Isso exige que cada instância de unidade auto-determinada seja diferente, como o processo através do qual ela foi promulgada e, pô-la em prática seria limitá-la e determiná-la em um dado contexto; e, ao mesmo tempo que proporciona um anti-dogmatismo, também significa que, quando Hegel equipara liberdade a necessidade, a liberdade, para Debord (2006, p. 320), envolve contingência, pois “o verdadeiro exercício da liberdade (...) é a consciência da necessidade presente”.

Há, assim, uma clara referência de que Debord apresenta um conjunto de condições dentro das quais se parecem com o movimento do para-si sartreano, que impossibilita uma ética de base existencial. Ora, essa observação levanta a questão do que exatamente essa condição de unidade poderia acarretar. Para se dizer que ela consiste em uma relação entre o pensamento e a prática, é dizer muito pouco; tão claramente como toda ação está, em certo sentido, unida com o pensamento. Se as condições de unidade sujeito-objeto não se distinguem dos modos de comportamento capitalista ou espetacular, o conceito de unidade sujeito-objeto perde toda a referência e aquisição crítica. Para associar a privação da unidade ao tédio ou infelicidade, como Debord muitas vezes tende a fazer, também deve ser considerada insatisfatória. A sociedade moderna não é desprovida de emoção ou prazer e pensar que algumas formas de prazer são mais “verdadeiras” do que outras, é extremamente problemático. Uma resposta pode ser encontrada em Lukács. Se, como na sua explicação, a destruição da unidade sujeito-objeto está ligada a uma “atitude contemplativa”, como é o caso em Debord, e se a contemplação deriva da “reificação”, então, sua origem deriva da redução dos sujeitos à condição de objetos. Isto oferece uma resposta ao problema aparente de que toda a ação, independentemente da sua natureza, esta ligada ao pensamento.

---

<sup>69</sup>Hegel (1977, p. 14) apresenta a *Fenomenologia* como uma “escada” para “ciência”; em *A Ciência da Lógica*, ele escreve que a *Fenomenologia* exhibe a consciência em seu movimento para o “saber absoluto”, e escreve que essa “dedução” do “conceito de ciência pura” é “pressuposto” da própria *Lógica*” (HEGEL, 1969, p. 49).

Enquanto isso parece convidativo, observa-se que o espetáculo de Debord antecede o capitalismo, pois a sua verdadeira essência reside no poder social alienado e o capitalismo fornece simplesmente este último aspecto com a expressão mais adequada a seu tempo. Mas, se for esse o caso, a separação entre sujeito e objeto não se refere a um divórcio entre pensamento e ação *em-si*, uma situação social, em que os indivíduos são dominados por seu próprio poder exteriorizado e objetivado. Embora isso esteja, certamente, presente no relato de Debord, está escondido em uma certa extensão. O descolamento contemplativo que está em causa é, naturalmente, ligado ao produto, e, assim, resulta de uma alienação necessariamente social do poder coletivo, ou mais especificamente, da mão de obra operária; mesmo que se concentre na contemplação, a separação do poder social é tratada sob a rubrica do pensamento e da ação.

Essa preocupação com o poder social alienado indica uma ética anti-hierárquica: a unidade sujeito-objeto é uma relação em que o poder social coletivo não está alienado e nem concentrado nas figuras “externas” da mercadoria, do Estado ou do partido. Se tal concentração e alienação são evitadas, logo devem ser representativas. Por conseguinte, o que se coloca é a observação de que as condições de liberdade e autodeterminação estão em uma situação em que esse poder continua sendo um com o sujeito, apesar da necessária externalização objetiva.

Qualquer rejeição da síntese final da dialética, ou mesmo um desejo surrealista em “libertar” a negação do sistema hegeliano da circularidade, daria origem ao que Hegel referiu-se como “mau infinito”. Na própria redação de Hegel para este termo é *schlecht Unendlichkeit*, em contraste com “autêntico” (*echt*) infinito, que leva alguns a traduzi-lo como “infinito espúrio”; uma palavra que reflete o sentido de que esta não é uma pobre ou inadequada versão do infinito, mas não verdadeiramente infinito em tudo<sup>70</sup>. Um primeiro exemplo de mau infinito é encontrado em uma sequência infinita de elementos finitos, como partes infinitas que se ligam ao finito. O finito não foi totalmente negado, na medida em que a infinidade dessa sequência envolve perpetuamente o caminhar além do finito, só para chegar a outro ponto finito. Ou, como Hegel (1969, p. 149), “o limite é definido, ele é ultrapassado, então não há outro limite, e assim por diante sem fim”. Para ser “autêntico”, portanto, o infinito deve, de alguma forma, se diferenciar do finito. O segundo exemplo do infinito que isso pode trazer à mente, é semelhante ao “espúrio”, ou seja, em um Deus infinito, que existe inteiramente separado da finitude de sua criação, não é infinito em tudo; ele seria limitado por aquilo que ele não é. O “infinito autêntico” deve, portanto, negar e diferenciar-se a partir do finito, mas sem *lançar-se* como finito. Então, o que se exige é uma identidade positiva que inclui, no seu interior, o que é distinto da negação. Ou, de acordo com o exemplo anterior, este seria um meio

---

<sup>70</sup> “Um cão é um cão mau, uma pintura ruim é uma pintura, o mau infinito é, presumivelmente, uma forma ruim de infinitude. Por outro lado (...) o ‘infinito espúrio’, presumivelmente, não é realmente infinito” (MARTIN, 2007, p. 170).



de se dizer que Deus é infinito, mas que a sua infinitude é ao mesmo tempo diferente, e, ainda assim, de alguma forma, idêntica à sua criação. Esta é a “a identidade da identidade e a diferença” em relação à estrutura da autoconsciência que se situa no âmago das tentativas filosóficas de Hegel em unir o positivo com o negativo, o universal com o particular, o infinito com o finito.

A “semente” da identidade na diferença, é encontrada nos momentos de abertura da *Lógica*<sup>71</sup>, um texto que permite ao pensamento pensar em si, na ausência de qualquer contingência ou interferência do filósofo. Cada uma das determinações da *Lógica* são puramente iminentes, conforme cada uma torna explícito o que estava implícito, dentro de seu antecessor. Ela começa com a abstração total, sem dados ou pressupostos do pensamento, nada mais do que seu próprio ser; sua primeira determinação é “ser, puro ser” (HEGEL, 1969, p. 82). Este “ser” é, contudo, tão “puro” e indeterminado a ponto de ser equivalente ao “nada”, que é, assim, a próxima determinação da *Lógica*. Isso significa que “ser” e “nada” são idênticos, também distintos, conforme o fluxo das duas determinações, dentro um do outro. Além disso, elas só podem ser consideradas em oposição, em virtude da diferença uma da outra, ou seja, a determinação do “nada” é o que é, porque não é a determinação do “ser”, e vice-versa, porque segundo a abstração dessa abordagem, não pode haver outro ponto de referência. Tem-se, assim, uma terceira determinação, “ser determinado”: particular, ser diferenciado, ou seja, ou é “ser” ou é “nada”<sup>72</sup>.

A questão é que Hegel, logo no início da *Lógica*, fornece uma noção de identidade, que está ligada à diferença, um modo de pensar que permite dizer que “para ser ‘A’, ‘B’ é não ser; portanto, a identidade de ‘A’ envolve a identidade de ‘B’; assim, ‘A’ é ‘A’, mas, também, é ‘B’, embora apenas na medida em que ‘A’ não é B”. As identidades particulares de ‘A’ e ‘B’ dependem da diferença negativa de uma e de outra, o que em si é dependente da identidade universal, compartilhada de sua inter-relação. Hegel deu a si mesmo um meio de dizer que o universal não é, de forma abstrata, distinto do particular, e que é, de fato, o princípio organizador da inter-relação do último. Deus, em outras palavras, não necessita de ser distinto da sua criação.

A próxima grande determinação que segue, o “ser determinado”, é “infinito”. Tendo derivado da finitude das identidades distintas do Ser Puro e do Puro Nada, de ter mostrado que cada um tende para seu outro, Hegel encontra o verdadeiro infinito no perpétuo fluxo do retorno ao “si”, da identidade na diferença. Em, “indo além de si mesmo”, escreve Hegel, cada determinação “só se une com ela mesma. Esta identidade consigo mesma, a negação da negação, é ser afirmativa e, portanto, outrodo finito (...) esse outro é o infinito”, que “consiste (...) em permanecer em-si mesmo

<sup>71</sup>“Tem sido dito muitas vezes - e não sem justificativa - que o famoso capítulo na *Lógica* de Hegel “Tratando do Ser, Não-Ser e tornando Ser”, contém toda a sua filosofia” (LUKÁCS, 1971, p. 170).

<sup>72</sup>“Assim como é necessário um contraste entre claro e escuro para se ver qualquer coisa, assim é com o Ser Puro. O Ser Puro exigirá a escuridão do Puro Nada antes que possa ser pensado em tudo” (CARLSON, 2007, p. 11).

em seu outro, ou (quando este for expresso como um processo) chegando a si mesmo em seu outro” (HEGEL, 1991, p. 149).

Hegel desenvolveu um perpétuo fluxo negativo dentro de uma totalidade positiva, e as estruturas iniciais da *Lógica* antecipam a Ideia absoluta, ou seja, o pináculo do sistema hegeliano. A Ideia pode ser esquematizada como a autoconsciência de um Deus espinosiano, na medida em que na unidade da *Lógica* subjaz a existência de uma realidade que concretiza e reconhece-o; um Deus que se torna outro para si, a fim de se tornar mais plenamente em si. A força motriz que impulsiona esse movimento, a partir da identidade original à alteridade e de volta para si, é o “Conceito”.

O Conceito é uma força ontológica; é imanente ao próprio ser, que se manifesta na atividade do Espírito e atinge a plena expressão especulativa do pensamento dialético. Seu movimento opera-se através da inter-relação de seus três aspectos, isto é, universalidade, particularidade e singularidade e um exemplo inicial disso pode ser encontrado na visão de Hegel sobre a atividade subjetiva e a vontade (HEGEL, 2005, p. 29). De acordo com este último, o sujeito é disposto em primeiro lugar como um [si] auto-idêntico universal, embora contenha as capacidades da diferença negativa, isto é, das determinações específicas; ele se resolve no curso da ação, determinando-se e tornando-se outro para-si, pela sua realização objetiva, ou seja, o universal inicial é particularizado; em seguida, ele retorna à unidade original da determinidade, definindo-se como um indivíduo singular. Um sujeito inicialmente indeterminado (universal) faz-se outro para si através da ação (particular), definindo-se, assim, com base na ação (singular). O mesmo padrão é observado nas determinações de abertura da *Lógica*, pois o “ser” é inexpressivo e incognoscível até que se torne a “ser determinado” por meio de sua própria diferença negativa imanente, isto é, “nada”, e na estrutura do sistema hegeliano como um todo e na estrutura do sistema como um todo hegeliano. A *Lógica* torna-se outra para-si, como *Natureza* e retorna para si num nível superior, via Espírito. Não há separação abstrata entre os três momentos do Conceito: cada um de seus momentos “não é menos do que *todo o conceito* [já que] é um *conceito* determinado e uma *determinação do Conceito*” (HEGEL, 1969, p. 600).

Como ilustração: ao classificar as coisas de que se precisa, pode-se achar que um tipo universal contém um gênero particular, que, por sua vez, contém uma espécie singular; ainda, ambos, gênero e espécie são, eles próprios, universais dentro do que podem ser identificados os elementos particulares. Da mesma forma, para que um universal seja identificado como uma identidade singular, deve tornar-se especial, diferenciando-se de outros universais. O conceito é, portanto, um padrão de diferenciação ilimitado e existe imanente dentro de todos os conceitos com os quais se pensa. Todos contêm momentos de universalidade, particularidade e singularidade, e, assim, interligam-se uns com os outros. O conceito é a estrutura essencial dessa rede dialética e se

revela a si de acordo com seu próprio padrão, através do movimento da *Lógica*, por meio da *Natureza*, com o *Espírito*.

Como as diferenças particulares, que são geradas por esse movimento, são outras determinações de base universal de onde se originam, e, como todas são, em última análise, os elementos do conjunto, o movimento do Conceito dá origem à totalidade, a uma estrutura orgânica complexa, interconectada. É, portanto, semelhante à vida de um corpo orgânico: um corpo em que cada elemento, em particular, é o que é, por meio de sua relação com os outros e com o todo. Como essa analogia pode indicar, não constitui uma forma de universalidade, em que as peças são subordinadas ao todo, mas aquela em que o todo é uma expressão de sua própria identidade essencial. Se, por um lado, isso é pouco para aliviar as preocupações daqueles que acham Hegel inerentemente totalitário, é relevante mencionar sua afirmação de que “o universal (...) leva o outro dentro de sua compreensão, mas sem fazer violência a ele”; pois é, “em seu outro, pacificamente, em comunhão com o próprio”, e deve assim, ser pensado como “amor livre bem-aventurança sem limites, pois carrega em-si para o seu outro como para-si o seu próprio si” (HEGEL, 1969, p. 603).

Um último ponto diz respeito à noção de práxis. Um Deus verdadeiramente infinito deve ser a causa de si mesmo, e deve ser absolutamente necessário, através de si mesmo. O movimento circular do conceito, que retorna à sua origem, na sua conclusão, responde a este problema na medida em que o seu fim é, ao mesmo tempo, o seu início e se torna “a causa de si mesmo” (HEGEL, 1969, p. 582). Porque a conclusão é a origem, a origem é necessária em si. Agora, se o movimento do conceito, através da auto-diferenciação e retorno de si, é o que realmente impulsiona a dialética hegeliana e a totalidade; se o movimento é inerentemente circular, a partir de uma perspectiva estritamente hegeliana, a ideia de impedir a resolução circular é absurda. Observa-se que cada “[im] pulso” da dialética, conta com o retorno ao si, o que cria instâncias numa fase posterior; e, se cada retorno ao si, é tornado possível pela estrutura global do conceito, então, rejeitar a resolução circular é rejeitar a própria estrutura que dirige o próprio movimento dialético. A circularidade não exclui o interminável movimento negativo; ao contrário, a circularidade hegeliana é, de fato, a condição para o movimento infinito. Nem é preciso dizer que, para os olhos hegelianos de qualquer marxista, ou mesmo surrealista, a tentativa de se apropriar desse movimento é simplesmente absurda. Tirar o “núcleo racional” de Hegel, a “carapaça metafísica”, é o mesmo que se tirar o motor de um carro e, em seguida, esperar que ele se mova. Enfim, mesmo assim, fundamentar uma dialética histórica marxista, no absoluto hegeliano, é mais coerente do que defender a sua rejeição. Caso se reconheça que o absoluto não é um fim, encerramento escatológico, mas um estado de agitação contínuo, então, pode-se fundamentar um modelo de constante processo negativo sobre o que poderia, de outro modo, ser sua negação positiva.

## CAPÍTULO II

### O ESTRANHO MOVIMENTO DA MERCADORIA AO ESPETÁCULO

*(...) a dominação da sociedade por “coisas suprassensíveis embora sensíveis”, se realiza completamente no espetáculo, no qual o mundo sensível é substituído por uma seleção de imagens que existem acima dele, e que ao mesmo tempo se fez reconhecer como o sensível por excelência.*  
(DEBORD, 2006, p. 776)

#### 2 Arqueologia do Espetáculo

Vistos os pontos essenciais das matrizes filosóficas da teoria do espetáculo de Debord, no que se refere ao seu aspecto mais filosófico, aquele que se denominou de “realização da filosofia”, é necessário analisar o conceito central que dá consistência e coerência filosófica a todos os elementos anteriormente estudados, isto é, o conceito de “espetáculo”. Por meio desse conceito e da genealogia que se quer estabelecer com a análise de certos aspectos da filosofia de Feuerbach, busca-se centrar o conjunto de condicionantes sociais, sob os quais Guy Debord desenvolveu sua atividade teórica. Se a teoria marxista tem concebido suas análises dentro do “capital”, Debord e a I.S. tomaram o “espetáculo” como uma etapa qualitativamente diferenciada daquele. Por esse motivo, é muito importante entender em que consiste o “espetáculo” e suas relações conectivas com as teorias que o fundamentam.

##### 2.1 Feuerbach e o triunfo do ídolo

O livro “*A Sociedade do Espetáculo*”, em que Debord tematizou de forma mais clara o conceito de “espetáculo”, começa com uma citação de Ludwig Feuerbach que resume a essência da crítica que Debord desenvolve, ao longo da obra, uma vez que dá pistas sobre a genealogia do Conceito:

E sem dúvida o nosso tempo (...) prefere a imagem à coisa, a cópia ao original, a representação à realidade, a aparência ao ser. Ele considera que a ilusão é sagrada, e a verdade é profana. E mais: a seus olhos o sagrado aumenta à medida que a verdade decresce e a ilusão cresce, a tal ponto que, para ele, o cúmulo da ilusão fica sendo o cúmulo do sagrado (FEUERBACH, 2002, p. 44).

Para Feuerbach, a ilusão da realidade tem chegado a converter-se em uma instância mais importante que a própria realidade. Por que Debord situa essa citação no princípio da obra? Porque a

noção de “espetáculo” se volta, em Debord, à concepção hegeliano-marxista de “representação”, ligando-se com toda a tradição moderna sobre a realidade, uma vez que se relaciona com a saída da limitação epistemológica que a filosofia kantiana havia estabelecido ao conhecimento. A partir dessa citação, é possível construir uma breve genealogia do conceito de “espetáculo” com o qual se poderá entender, de um modo mais certo, o conceito debordiano de “espetáculo”, uma vez que se situa dentro uma tradição de pensamento crítico, para o qual já se tem apontado, na análise da recuperação da filosofia hegeliana, por parte de Debord, via Lukács e o jovem Marx.

Feuerbach pretendia dissolver a Teologia, como filosofia especulativa, em Antropologia<sup>73</sup>. Baseado na filosofia da religião de Hegel<sup>74</sup>, Feuerbach inverte o sistema hegeliano e parte de uma crítica à Teologia, entendida como um tipo de consciência que é fruto da alienação do homem com respeito a si mesmo. Para Feuerbach, a raiz da religião, especialmente do Cristianismo, está no próprio homem, que projeta em uma entidade presumivelmente autônoma, ideada por ele mesmo e entendida como divindade, como o mundo interior de seus desejos, afetos, esperanças, carências, etc<sup>75</sup>. Em definitivo, a crítica de Feuerbach situa o homem no centro e no fim da Religião (FEUERBACH, 2002, p. 12). Portanto, a Religião aparece como consequência de se considerar como real e verdadeiro aquilo que aponta para a dinâmica inacabável do espírito humano, o “ser infinito” hegeliano. Desse modo, pensa Feuerbach, é a “imaginação” a que produz a religião, a que produz esse sonho do espírito humano que, por ocorrer no interior da própria vida do homem, é dominado como “sonho da consciência vigilante” (FEUERBACH, 2002, p. 13). Portanto, a religião não é mais que o modo em que o sujeito, não podendo vislumbrar-se como objeto de sua

<sup>73</sup> A Religião, para Feuerbach, nada mais é que a consciência reificada que o homem tem de si próprio e considera a Teologia como uma Antropologia que faz de si própria uma ideia errada.

<sup>74</sup> Na construção triática do espírito absoluto, a Religião aparece como segundo grau da construção que passa da arte, através da religião, ao conhecimento absoluto, à ciência especulativa. O mais importante da filosofia da religião de Hegel é modo como transmite a esfera do espírito absoluto no conjunto à maneira de política-social. O espírito absoluto entende-se no modelo do pensamento dialético também como a “unidade do subjetivo e objetivo”, quer dizer, nele se apresenta a unidade dialética do indivíduo com a ordem da vida social e estatal, e se imagina, e finalmente, conhece-se o conhecimento absoluto. Nesta perspectiva, o espírito absoluto parece ser acrescentado só “posteriormente” à conciliação do subjetivo e do objetivo já realizado no estado objetivo-racional. Note-se que esta aparência engana porque a aceitação de uma determinada forma de religião condiciona, segundo Hegel, a realização de uma forma correspondente da coletividade política: assim como os povos imaginam Deus, assim são eles e assim formam seu Estado. (Cf.: HEGEL, 1977)

<sup>75</sup> Hegel entendia que a elevação de Deus acima da natureza e do homem, concebidos como criaturas dependentes, a passividade do homem para com Deus, a coisificação racionalista da natureza e a escravatura do homem pelo homem, aparecem como aspectos complementares dum único e mesmo processo de alienação que torna o homem estranho ao mundo e à sua própria natureza. Ora, esta alienação não é condição natural do homem, mas fenômeno puramente histórico ligado, de maneira estrita, ao seu grau de liberdade política, porquanto é desde que dependente a satisfação ou infelicidade humana, e logo o enraizamento no mundo ou a fuga no além. Por detrás das oposições teóricas, práticas, religiosas, entre o sujeito e o objeto, o homem e a natureza, Deus e o mundo, e da infelicidade que resulta delas, encontra-se a experiência móvel da história, através da qual é posto em causa o próprio destino da coletividade.

imaginação, tem que *objetivar, alienar sua essência, suas aspirações, além de si mesmo* para acomodar-lhes o próprio espírito:

A religião é o sonho do espírito humano. Porém, no sonho tampouco nos encontramos no céu ou em lugar algum, senão sobre a terra: no reino da realidade, com a única reserva de que vemos as coisas reais, não à luz da realidade e da necessidade, mas da deliciosa aparência da imaginação e da arbitrariedade (FEUERBACH, 2002, p. 43).

Portanto, a partir da análise de Feuerbach, vê-se que o homem, o sujeito vive dividido entre as suas criações fantásticas, a religião, e sua pobre realidade. Ele afirma em Deus o que nega em si mesmo. O esvaziamento do mundo real e a criação da divindade é um só e mesmo ato. Só o pobre homem tem um Deus rico. Deus surge do sentimento de uma carência material e não espiritual. O que o homem tem de menos, isto é, a miséria da sua vida material, isso é Deus. Para Feuerbach, todo o conteúdo da religião não é nada mais do que o conteúdo alienado do humanismo, as aspirações de um ser alienado de si que não é capaz de tomar-se como objeto de suas aspirações. Inventa-se a mediação divina para poder dotar-se de dignidade:

(...) o mistério da Trindade não significa nem simboliza, senão a verdade natural e inata ao homem de que só a vida comunitária é vida verdadeira, plena e divina (FEUERBACH, 2002, p. 12).

Em Feuerbach, ademais, a verdade da Religião remete ao seu aspecto *comunitário*, com o qual se rompe com toda a subjetividade ancorada no “eu”. A universalidade abstrata da Religião ocultaria a verdade do homem, que não é mais que sua essência comunitária, a necessidade de viver com outros, para poder ser o “si mesmo”. É a imagem divina, a falsidade que comporta o que acaba por ter uma preeminência ontológica sobre a realidade material. É a imagem, divina, que acaba por situar-se por cima da realidade, inclusive, negando-a. Assim, se haviam eliminado as aspirações legítimas da individualidade, através da produção da imagem divina:

A imagem, enquanto imagem, é uma coisa; (...) as imagens não serão convertidas nem em ideias nem em coisas, senão, serão consideradas como simples imagens, ou seja, (...) a teologia será tratada como patologia psíquica. O homem é o modelo original de seu ídolo. (FEUERBACH, 2002, p. 31).

Diante disso, Feuerbach busca recuperar essa “essência genérica”. Para Feuerbach, a dimensão genérica do homem não pode deixar de pertencer à própria autocompreensão do homem. A escolha se situa entre Deus e o gênero humano. Do contrário, se se renuncia à essencial condição relacional do homem, a esse aspecto comunitário da vida do sujeito, a divindade voltará a fazer ato de presença nela. Para ele, o sujeito tem que tomar consciência desse processo de “alienação” de si na Religião:

(...) a consciência, em sentido estrito, só existe ali onde um ser tem como objeto seu próprio gênero, sua própria essencialidade. O animal pode se tornar objeto de si mesmo enquanto indivíduo - por isso possui sentimento de si mesmo, porém, não enquanto gênero - por isso carece de consciência, nome, conhecimento. Dessa forma, onde há consciência, há também atitude para a ciência. A ciência é a consciência dos gêneros. Na vida tratamos com indivíduos, na ciência com gêneros. Porém, só um ser que tem como objeto seu próprio gênero, sua essencialidade, pode converter em objeto outras coisas, outros seres, segundo sua natureza essencial (...). Mas, o objeto ao que se refere essencial e necessariamente, um sujeito só pode ser a própria essência objetivada deste sujeito. Se este mesmo objeto é comum a vários indivíduos iguais, segundo o gênero, mas diferentes segundo a espécie, então é sua própria essência objetivada enquanto é objeto de cada um destes indivíduos distintos. (...) Através do objeto vem o homem a ser consciente de si mesmo: a consciência do objeto é a consciência de si mesmo do homem. Pelo objeto se conhece os homens; nele aparece sua essência; o objeto é sua essência revelada, seu verdadeiro “eu”, objetivo (FEUERBACH, 2002, p. 53-56).

Em suma, a contribuição de Feuerbach à crítica da Religião apontava o projeto de recuperação material da vida comunitária de que Marx tomaria seus elementos-chave. A importância de Feuerbach é que, dentro da tradição materialista de crítica à filosofia hegeliana, foi um dos primeiros a apontar para a “alienação” do homem de suas próprias aspirações materiais, na esfera da Religião. Assim, ele queria estabelecer uma perspectiva materialista em que se pudesse recuperar a produção da vida genérica.

A partir dessa análise, qual é a relação entre a análise de Feuerbach e o conceito de “espetáculo” de Debord? É através do conceito de “alienação”<sup>76</sup> que se pode estabelecer o vínculo entre esses dois conceitos. Esta categoria aparece pela primeira vez dentro de uma perspectiva materialista, em que a análise de Feuerbach aparece como uma crítica da Teologia. Assim, se constrói a posição de uma crítica em que o indivíduo põe a imagem diante de si, e que é dotada de poder sobre ele. É este o elemento principal, pelo qual a análise de Feuerbach constitui a genealogia do conceito de “espetáculo” e a razão pela qual Debord situa a citação anterior no começo de sua obra. Por outro lado, tem-se Marx, que parte da crítica à Religião, de Feuerbach, considerando-a já como um resultado. Feuerbach atribuíra a ideia de Deus ao pensamento e atitude do homem individual; ao passo que Marx pergunta, por outro lado, o que será que condiciona os homens, que desenvolvem ideias religiosas ou que as conservam. Feuerbach compreendeu a consciência de Deus como uma consciência que o homem tem de si mesmo; Marx faz perguntas sobre a essência do homem, que só pode desenvolver a consciência de si nessa forma alienada. Marx não permanece nesta forma crítica. Tenta reconduzir todas as formas da alienação humana à sua raiz, que encontra no trabalho alienado, nas relações sociais alienadas da sociedade produtora de bens.

<sup>76</sup> A alienação para Debord é a violação da subjetividade. Segundo Jappe (2014, p. 63) “o modo como Debord concebe a alienação é muito influenciado pela noção de “reificação” tal como foi desenvolvida por Lukács em *História e Consciência de Classe*”.

Nos primeiros capítulos de *O Capital* inclui-se o famoso estudo acerca do caráter e segredo da mercadoria, que se refere diretamente ao problema da alienação. As relações entre indivíduos dependem de coisas<sup>77</sup>, as mercadorias e suas leis do movimento no mercado na sociedade produtora de bens. Um poder misterioso transforma os produtos do trabalho humano, com determinadas características que possibilitam seu uso, em mercadorias: empresta-lhes um “valor” e as faz suscetíveis de serem trocadas por outras mercadorias equivalentes. Marx desvenda o segredo, o mistério, por trás da mercadoria. Para ele:

O misterioso na forma da mercadoria consiste no fato (...) de que ela reflete aos homens os caracteres sociais do seu próprio trabalho como caracteres concretos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades naturais sociais destas coisas, e, portanto, também a relação social dos produtores para com a totalidade do trabalho como uma relação social de objetos que existem fora deles. Os produtos do trabalho mediante este *quid pro quo* transformam-se em mercadorias coisas racionalmente supra-rationais ou sociais (...). Trata-se apenas de determinada relação social dos próprios homens, que para eles assume a forma fantasmagórica de uma relação de coisas. Para encontrar uma analogia devemos fugir para a região nebulosa do mundo religioso. Os produtos da cabeça humana parecem ser aqui figuras autônomas com vida própria, relacionadas entre si e com os homens. O mesmo sucede no mundo das mercadorias com os produtos da mão humana. Chamo a isto de *fetichismo*, o qual se integra nos produtos de trabalho, mal estes são produzidos como mercadorias, sendo, portanto, inseparável da produção de mercadorias. (MARX, p. 86)

O caráter de fetiche das mercadorias e o processo de autonomia do mundo das mercadorias, em relação aos indivíduos que as produzem, não representa, segundo Marx, apenas uma analogia com a alienação. Enquanto consideram as relações sociais dos indivíduos como relações de coisas estranhas, portanto saídas da própria sociedade, estando em face deles, como um complexo de relações concretas como leis próprias, influenciáveis, não deixarão de imaginar, além desta sociedade, um ser divino transcendental e também precisarão de um poder político para organizar e regular essa sociedade.

Portanto, a concepção antropológica da Religião em Feuerbach, a noção de “alienação” em Marx e a noção de “espetáculo”<sup>78</sup> em Debord estão localizados dentro da mesma tradição na qual o “*estranhamento*” é um processo que culmina com a produção de um mundo ilusório, de uma imagem que parece mais real do que a própria vida material, estendendo-se do individual ao social.

Quase um século depois da obra de Feuerbach, Debord escreve *A Sociedade do Espectáculo* como uma reformulação da análise feuerbachiana da Religião e da análise marxiana da “alienação”

<sup>77</sup> Num mundo em que o objeto é igual ao sujeito, o sujeito torna-se um simples objeto, uma coisa entre coisas. Não é de espantar que, em Debord, a crítica da mercadoria se transforme por vezes numa crítica das coisas que reinam sobre os homens. (JAPPE, 2014, p. 64-65)

<sup>78</sup> Jappe (2014, p. 19) observa que “se a religião era a projeção do poder humano no céu, o espetáculo é a projeção do poder humano sobre os portadores terrestres, também eles subtraídos ao poder dos homens que não sabem reconhecer nele criaturas geradas por eles mesmos”.



do homem com respeito a sua vida genérica. Embora a análise de Debord esteja em condições sociais muito diferentes das análises de Feuerbach, o problema da “alienação” e da produção de um mundo ilusório, não havia feito mais que aguçar o sistema capitalista, através de novas transformações políticas, sociais e econômicas.

Em que consiste exatamente o conceito de “espetáculo” e em que se diferencia da análise de Feuerbach da Religião? As primeiras teses da obra de Debord resumem perfeitamente o que se deve entender por “espetáculo”, ou seja, sua reformulação, e adaptação, da “alienação” marxista das condições sociais do capitalismo avançado:

Toda a vida das sociedades nas quais reinam as modernas condições de produção se apresenta como uma imensa acumulação de *espetáculos*. Tudo o que era vivido diretamente tornou-se uma representação. (DEBORD, 2006, p. 766).

Para Debord, não se vive numa época de relação direta com a realidade, com a conformação material do mundo. Do mesmo modo que sucedia com Feuerbach, ele pensa que o presente está caracterizado por um conjunto de representações que tinham sua base nas condições modernas de produção e que dominavam todo o conjunto das sociedades do capitalismo avançado. É o desenvolvimento material das forças produtivas o que fazia surgir esta hegemonia da representação. A imagem, do mesmo modo que se pode observar com a análise da “alienação”, havia se *automatizado* do mundo do qual fazia parte. Essa automatização se explica, segundo Debord, de forma análoga ao “fetichismo da mercadoria”: não é que a sociedade capitalista houvera deixado de produzir mercadorias, mas que em um momento determinado da produção já não se concebe a mercadoria como mero objeto produzido, senão como um objeto que pertence a uma esfera independente da produção. O conjunto das mercadorias tem formado um mundo automatizado, que exerce seu domínio sobre o conjunto dos produtores.

Quando se analisa a mercadoria, não se observa nela seu valor de uso, que não seria mais que a relação que pode estabelecer o produtor com a materialidade do objeto. Pelo contrário, no “espetáculo” só se pode perceber seu valor de câmbio, ou seja, sua “capacidade abstrata”, porém real, de poder ser intercambiada por dinheiro. Este processo não implica que a materialidade do objeto seja completamente eliminada, em favor de sua conversão em signo; significa que essa materialidade só permite um tipo de acesso semiótico, ou seja, através do signo. Enquanto a mercadoria se converte em signo, este é o meio pelo qual se ascende ao conjunto do mundo formado por mercadorias. Este é o salto do quantitativo ao qualitativo que explica, definitivamente, a aparição do “espetáculo”, em sua relação com o desenvolvimento do capitalismo.

Para Debord, o “espetáculo” é a principal produção da sociedade atual, porque tanto a produção de “imagens-objeto” e o que estas imagens substituem os objetos em si, converte-se em sua principal tarefa (DEBORD, 2006, p. 769). Contudo, isso não deve levar à confusão de se identificar o “espetáculo” com a moderna técnica de distribuição de imagens, isto é, com os *media* e sua capacidade de produção de realidade. Para Debord, o domínio dos meios de comunicação só tem sido possível pela ideologia que postula que a imagem é anterior ao objeto e a domina semióticamente, ou seja, através do signo. Portanto, há que se entender o “espetáculo” como o resultado e o projeto do modo de produção capitalista em um grau determinado de desenvolvimento, no qual os meios de comunicação constituem um meio de difusão de uma ideologia já presente (DEBORD, 2006, p. 767)<sup>79</sup>.

A preeminência da ideologia sobre seus canais de difusão converte o “espetáculo” na justificação total das condições e dos fins do sistema capitalista, além de ser a presença permanente dessa justificação (DEBORD, 2006, p. 767). O “espetáculo”, é a economia completamente independente, desenvolvendo-se por si mesma. Com ele, o conjunto da produção de mercadorias acaba por converter em realidades mais importantes que o mundo produzido, uma vez que produz uma “objetivação infiel dos produtores”, tanto que os produtores não têm a si mesmos, não produzem a si mesmos através da economia (DEBORD, 2006, p. 769).

Enquanto implica uma produção completamente independente de seus produtores, o “espetáculo” é a afirmação da *aparência*, da vida reduzida à aparência. Essa redução não é mais que a negação visível da vida que se tem feito tão hegemônica que tem acabado por substituir ao real (DEBORD, 2006, p. 768). A imagem tem se automatizado em vida, ou seja, tem chegado a estranhar-se, alienar-se do mudo, igual ao que o ídolo “Deus” chegou a autonomizar-se no seu criador, tal e como se pode observar da análise de Feuerbach. Nesta autonomia, produz-se a negação da “vida cotidiana”, a aparição do falso, de tudo aquilo que está “morto”, tanto é que a representação é sempre representação do vivo (DEBORD, 2006, p.766). Portanto, produz-se um valor substancial no conceito de “espetáculo” que não se produz no de “representação”. No “espetáculo”, não é possível falar de “representação” no sentido moderno, porque o “espetáculo” é o processo pelo qual a imagem se autonomiza, deixa de ser produto de uma subjetividade, de um produtor de mercadorias, para converter-se em uma objetividade que domina e escraviza o sujeito. No conceito de “representação”, todavia, é possível estabelecer o objeto que servia como base da “representação”, sendo esse um objeto inserido em um mundo material, no mundo da produção.

---

<sup>79</sup> Pode-se entender o conceito de “espetáculo” em relação ao conceito de “ideologia”. Essa interpretação já foi ensaiada pelo próprio Debord. Cf. Cor. Vol. 4. Carta de Guy Debord a Gianfranco Sanguinetti, 13 de março de 1969.

Enfim, no “espetáculo”, toda aparência, toda “representação” está autonomizada, afastada do mundo material.

O “espetáculo” é uma monopolização da aparência, o que leva a que toda aparência no espetáculo seja falsa, no sentido em que não permite uma “verdade” do mundo material (DEBORD, 2006, p. 769). Deste modo, não é possível separar o mundo “real do espetáculo”, porque se tem perdido toda relação entre ambos os mundos. Nessa separação, o sujeito se conforma com sua aparência, com o que pode aparentar, ou seja, com a forma com a qual pode apresentar-se a si mesma como imagem: “toda realidade individual tornou-se social, diretamente dependente da força social, moldada por ela” (DEBORD, 2006, p.770).

Não resta nenhum processo individual, subjetivo, que não seja social, tanto que o social, agora dominado completamente pelo “espetáculo”, domina-o todo, enquanto é a imagem que domina o conjunto da realidade reduzida à mercadoria. Nesse sentido de domínio absoluto da imagem, Debord afirma que o espetáculo se mostra como a relação social entre pessoas *mediatizada* pela imagem e não como um conjunto de imagens (DEBORD, 2006, p. 767). Este é um dos elementos mais importantes para se distinguir o conceito de espetáculo de uma teoria dos meios de comunicação. O espetáculo é a redução dos sujeitos a uma inter-relação através de imagens. A aparição dos meios é somente consequência de que a imagem tivera um papel social determinante. E, como gesto profundamente hegeliano, Debord vê que o espetáculo não é um mundo verdadeiramente unificado por meio da imagem, senão que proporciona uma falsa unificação de todas as imagens. Efetivamente, é o mundo da separação generalizada, a qual tem duas caras.

De um lado, o espetáculo está separado do social, embora o domine. É um tipo de dominação metafísica, no sentido de que é uma dominação que não se insere no mundo material e que, portanto, está fora do conjunto de relações do âmbito material. Essa separação tem, também ela, sua forma enquanto imagem. De outro lado, é um conjunto de imagens que, embora separadas, pretendem constituir-se na totalidade da sociedade. A parte privilegiada, como espetáculo, é tomada como um todo. Esta parte, autonomizada do mundo material, é o que constitui a razão para a separação (DEBORD, 2006, p. 770).

O espetáculo, em sua tentativa de organizar o mundo por meio da imagem, aparece como um sistema paradoxal, cuja unidade reside na sua separação, ou seja, que em seu interior se mantém, todavia, a separação entre “imagem” e “mundo” (DEBORD, 2006, p. 767). É a partir daqui que se entende uma das frases mais famosas de *A Sociedade do Espetáculo*: “no mundo realmente invertido, a verdade é um momento do que é falso” (DEBORD, 2006, p. 768). Tudo aquilo que o espetáculo afirmar como verdadeiro, não é mais que um fragmento do falso, que é a organização da

aparência. Ainda que seja um modo social em que parece que não há alternativa (DEBORD, 2006, p. 769), não é mais que um momento histórico que se apresenta como absoluto:

Mas o espetáculo nada mais é que o *sentido* da prática total de uma formação econômico-social, o seu *emprego do tempo*. É o momento histórico que nos contém (DEBORD, 2006, p. 768).

Ainda assim quer aparecer-se enquanto um “fim da história”, como a realização da história, no sentido hegeliano (DEBORD, 2006, p. 769), não se pode falar que o espetáculo não contenha esse elemento de conflito que Debord se encarregou de reintroduzir no conceito de “história”. Esse elemento é chave para estabelecer a diferença entre Debord, os situacionistas, e o desenvolvimento filosófico posterior ao Maio de 68. A Filosofia pós 68 tem proclamado, de formas diversas e complexas, uma falta de perspectiva emancipatória, embora seja possível observar que o conceito de espetáculo retém esse elemento negativo, esse elemento crítico. Poder-se-ia dizer que Debord não “ontologizou” o espetáculo, ou seja, não identificou o espetáculo com o “ser da história”, eliminando toda a possibilidade de devir, de mudança, de transformação. Debord não podia identificar o espetáculo com a necessidade histórica absoluta. Se o fizesse, haveria proclamado uma fatalidade histórica, que justificaria o espetáculo como a última etapa do desenvolvimento do capitalismo. Isto é, justamente, o que parece que tem feito grande parte da Filosofia pós-moderna, a partir de conceitos que poderiam relacionar-se indiretamente com os conceitos desenvolvidos por Debord e pela I.S., porém, que compreendem, dentro de uma concepção da história como acabamento, como fim de um processo necessário. Como se tivessem dado por bom o conceito de “fim da história”, grande parte da Filosofia pós-moderna tentou eliminar, justamente, este elemento contraditório, negativo, o elemento que mostra que, em toda positividade, sempre há um elemento que o empurra para a sua autodestruição, para sua superação em outro ente. Portanto, vê-se como sendo uma radicalização do projeto marxista, já com categorias diferenciadas dele, Debord e a I.S. foram o último passo de uma concepção de história, todavia dialética, negativa, em que se expressava, não a necessidade da transformação social, mas sua mera possibilidade.

Em suma, poder-se-ia dizer que o espetáculo se apresenta como uma enorme positividade indiscutível, inacessível. Não diz mais que “o que aparece é bom, o que é bom aparece”. Exige uma atitude de aceitação passiva que deriva de seu monopólio das aparências (DEBORD, 2006, p. 769). Sua pretensão de ser necessário é inevitável, de estar por cima das discussões humanas e responder às leis próprias, sua aparência *religiosa*, oculta seu caráter de relação entre os homens, através da imagem.

O aspecto do espetáculo que se desenvolveu, depois do “enfraquecimento” dos movimentos sociais, não foi esse componente negativo, mas o componente de positividade inalterada e inalterável. Deste modo, tem podido abrir-se passo à ideia de uma história em que já não é possível seguir mantendo um conceito de “progresso” determinado, nem sequer do sentido em que se pode compreender dentro da dialética hegeliana, nem tampouco a possibilidade de seguir interpretando toda a organização social como um conjunto de possibilidades e negatividades que convertem a essa, em um modo de sociedade no qual é possível o devir, a transformação, em definitivo, a emancipação.

O conceito de espetáculo continua sendo um dos conceitos-chave para entender toda a teoria de Debord e a prática situacionista. No entanto, não se quer dizer com isso que seu destino tem sido paralelo ao conceito de “capital”, cuja capacidade interpretativa é inegável, ao longo do século XX. O que se está afirmando é que sua estrutura impregna muito dos discursos e correntes da Filosofia europeia, sobretudo da francesa, depois de que os situacionistas se dissolveram, isto é, no início dos anos 70. Em geral, nos discursos da Filosofia, a noção de “espetáculo” tem sido tomada a partir do ponto de vista que se poderia caracterizar como “fenomenológico” e não do ponto de vista histórico. Em outras palavras, esses discursos têm buscado despoja-lo de toda instância crítica, através de uma *radicalização* que tem desembocado numa *essencialização*, ou seja, na preeminência do caráter descritivo e não prescritivo. De uma forma certamente paradoxal, esses discursos buscam situar-se numa perspectiva anterior à elaboração de Hegel, isto é, uma posição na qual o conceito, todavia, estava inserido numa dialética que tinha que levar, necessariamente, à sua superação. Deste modo, assiste-se a uma “ontologização” do conceito de espetáculo, de tal forma que a realidade material, aquela que tematizara Feuerbach, apareceu como uma esfera completamente dissolvida, convertendo o espetáculo numa espécie de “mito” do qual não há escapatória.

## 2.2 A teoria do espetáculo e a construção da História

A teoria de Debord deve ser compreendida de acordo com a relação alienada da construção da história. Anteriormente, discutiram-se as correntes filosóficas que a fundamentam e se definiram os temas da subjetividade e da história, sobre a qual a teoria se baseia. Argumentou-se, ainda, que as bases de alguns dos seus problemas poderiam ser encontradas no início das preocupações de vanguarda, mais precisamente no movimento Letrista, e nas Internacionais Letrista e Situacionista. Note-se que os problemas envolvidos na redução da teoria de Debord a uma crítica dos meios de comunicação de massa, já foi apontado e observado. Assim, é semelhantemente errôneo, simples e reducionista igualar o espetáculo tão somente ao fetiche da mercadoria, desenvolvido por

Marx. Ainda que Debord se baseie na teoria da mercadoria como fetiche, sua posição apresenta efetivamente o fetiche de Marx como pertencente a uma tendência histórica mais ampla, a partir da qual surge o espetáculo. Para esclarecer: Debord indica o espetáculo como um pré-lançamento do capitalismo moderno, que surge de uma tendência histórica da separação do poder em moldar a história dos produtores dessa categoria. Essa tendência foi levada ao extremo e rendeu um decisivo e identificável problema ao capitalismo moderno, ou seja, a sociedade tornou-se tão subsumida às demandas da produção de mercadorias que muitos aspectos da vida foram moldados pela atividade humana, enquanto, ao mesmo tempo, o controle sobre a disposição da atividade se tornou mais distanciada e alienada do que nunca. O resultado foi uma nova forma de conflito: como a automação pode garantir a satisfação das necessidades de sobrevivência, sem a dependência do trabalho assalariado, a pobreza existencial foi substituindo a pobreza material, que tinha sido estudada por Marx; conseqüentemente, a contradição social decisiva não era mais entre trabalho e capital, por si só, mas entre aqueles que exigem mais da vida e aqueles que procuravam manter o atual sistema. O relato de Marx cai, portanto, dentro da narrativa histórica apresentada pelo próprio Debord, na medida em que descreve um estágio anterior da evolução do poder alienado, que, não obstante, forma o próprio espetáculo. Contesta-se, com base nessas alegações, que não pode, portanto, haver fácil e simples equivalência entre a imagem e a mercadoria.

A filosofia de Hegel, segundo Debord (2006, p. 793), “supera a separação, mas, *no pensamento apenas*”. Sua consideração sobre a resolução do ideal e do material oferece apenas uma representação de sua unidade “real” na práxis; da mesma forma, o espetáculo representa uma unificação ilusória mascarada e surge a partir de um verdadeiro estado de separação, pois o espetáculo é uma “unidade da separação generalizada” (DEBORD, 2006, p. 767). Dado o grau em que ela espelha a resolução hegeliana e considerando que a resolução hegeliana foi apresentada como uma imagem da práxis real, o espetáculo é análogo às categorias “sem vida” do que Hegel chama de “compreensão diária”, isto é, formas que faltam ao conceito de unidade orgânica, na medida em que os diversos elementos que eles encerram estão unidos apenas por meio da abstração de suas diferenças específicas<sup>80</sup>.

A implicação é que as formas de coletividade, que surgiriam a partir da superação do espetáculo, refletem o conceito de unidade orgânica<sup>81</sup>. A *Filosofia do Direito* de Hegel descreve o estado racional como uma universalidade composta por determinados elementos, unidos como um

<sup>80</sup>“O universal abstrato da compreensão (...) refere-se ao particular somente por *subsumir* neste particular, que não tem em si” (HEGEL, 1991, p. 280).

<sup>81</sup>Discutindo a relação de peças para todo, Hegel escreve que “os membros e órgãos de um corpo vivo não deve ser considerado apenas como partes do mesmo, pois eles são o que são somente nessa unidade e não são indiferentes para que a unidade em tudo. [Eles] se tornam meras “partes”, apenas nas mãos do anatomista; mas por que razão ele está lidando com cadáveres em vez de corpos vivos” (HEGEL, 1991, p.204).

singular todo coerente; um todo, que surge a partir da identidade na diferença entre os elementos que o compõem e que, assim, concretiza a lógica da ideia. Esta noção de universalidade interligada dirige a oposição de Hegel às formas sociais que apenas impõem uma unidade meramente “externa” sobre os indivíduos particulares que as compõem<sup>82</sup>.

O jovem Marx critica Hegel sobre esses mesmos termos. Em sua “*Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*”, escrito entre 1843 e 1844, Marx afirma que a filosofia política de Hegel tinha oferecido apenas uma ilusão filosófica da unificação do indivíduo com a sociedade. Essa problemática pode ser verificada em todo o trabalho de Marx, certamente no que respeita à sua afirmação de que o Estado capitalista oferece uma unificação apenas aparente dos interesses antagônicos que o compõem. Ora, estas preocupações iniciais indicam a maturidade da teoria da mercadoria como fetiche, que descreve uma sociedade escravizada ao abstrato, da universalidade homogeneizada pelo seu próprio trabalho alienado; a sociedade, na qual se torna uma forma universal alienada dos elementos particulares, que ela medeia. A análise de Debord, por sua vez, reflete muitos destes temas, mas a maneira pela qual ela se apresenta em si é marcada por uma problemática relação entre o universal e o particular. A teoria do espetáculo extrapola efetivamente uma universalidade igualmente separada da figura do expectador alienado, ao abrigo do qual as particularidades das relações sociais capitalistas são subsumidas e, em última análise, acabam por se tornar obscuras.

A teoria do espetáculo mostra as tentativas da I.S. em mover-se além do que eles viram com o marxismo tradicional; apresenta também uma tendência em afastar-se da reflexão clássica do trabalho como base de valor capitalista. Com efeito, e prefigurando alguns aspectos da obra de Negri, Debord e a I.S. não se concentram na produção do valor, mas sobre a “vida”<sup>83</sup>. Consequentemente, suas considerações sobre o esquema clássico sugerem que, para o capitalista, o valor provém do trabalho e, se o trabalho é deixado sem solução, então, assim também são os mecanismos do capital. Claramente, uma crítica da sociedade capitalista que aspira à aplicação prática, sem ser capaz de determinar que o capital realmente enfrenta problemas: e a dificuldade

---

<sup>82</sup>Isso pode ser introduzido através alegação infame de Hegel na Filosofia do *Direito* que “o que é racional é real [*wirklich*]; e o que é real é racional” (HEGEL, 2005, p. 19). *Wirklich* pode, contudo, ser traduzido com mais sucesso como ‘real’; por enquanto a realidade é, certamente, uma manifestação da razão de Hegel, não toda a realidade expressa que razão, na íntegra. Hegel torna este ponto na *Enciclopédia Lógica* enquanto corrigindo erros de interpretação de que a famosa declaração: leitores, ressalta, deve observar sua distinção entre realidade e mera existência, pois “o que está lá [na realidade] é, em parte, *aparência* e apenas parcialmente verdade” (HEGEL, 1991, p. 29). Este ponto é feito na *Filosofia do Direito* em si: um estado que não realizar plenamente o conceito e que consiste em vez de uma “multidão desorganizada” ou “massa disforme” (HEGEL, 2005, p. 181), seria irracional, por “realidade é sempre a unidade da universalidade e particularidade”; quando “esta unidade está ausente, a coisa não é realizada, apesar de existência pode ser predicado dele” (HEGEL, 2005, p. 138). Um Estado só é “absolutamente racional” quando a sua existência levanta “auto-consciências particulares (...) ao plano do universal” (HEGEL, 2005, p.133).

<sup>83</sup> “Os situacionistas acreditavam mesmo ter descoberto o tema mais vasto e mais irredutível possível: vida” (JAPPE, 1999, p. 136)

reside no fato de que a teoria emprega conceitos e categorias marxistas, enquanto efetivamente compromete a primazia do conceito de trabalho. Isto certamente não sugere que a tentativa de ir além do marxismo clássico seja um erro e nem se compreendem dessa forma os aspectos problemáticos da teoria de Debord. Em vez disso, eles destacam algumas das dificuldades envolvidas na adaptação de um conjunto de ideias do século XIX, para apresentar as exigências que dizem respeito, em particular, a um dos aspectos mais amplamente debatidos dessas dificuldades teóricas, a saber: a teoria do valor-trabalho.

Com base na produção industrial, a teoria do valor-trabalho é desafiada por formas de trabalho que produzem objetos físicos, por si só (NEGRI, 1999); o valor-trabalho também pode ser relacionado quanto ao grau em que e são prejudicados pela importação do chamado “valor simbólico”<sup>84</sup>. Tais dificuldades reforçam a natureza notoriamente problemática da transformação realizada por Marx do valor em preço, na medida em que eles se valem de um ceticismo quanto à existência de um valor, a espreitar “por trás” ou “abaixo” as suas aparências monetárias imediatas. Esse é o chamado “problema da transformação”, que é apreendido e usado por aqueles que procuram descartar a crítica de Marx; porque, se a base do valor-trabalho pode ser negada, também pode a noção de mais-valia e, portanto, por extensão, a alegação de que a exploração é intrínseca à própria estrutura do capital.

A teoria de Marx é capaz de responder à noção de trabalho imaterial e valor simbólico, bem como de proporcionar soluções para a transformação do valor em preço. Rosdolsky (1980, p. 411) compreende que a teoria demanda uma harmonia e pergunta: “desde quando tem sido tarefa dos marxistas provar que é teoricamente possível para a economia capitalista prosseguir sem perturbações?” Para Perlman, citado por Rubin (1972, p. 30), “Marx não questiona o que determina o preço de mercado; mas questiona como a atividade do trabalho é regulada”, e Postone, por sua vez, argumenta que a intenção de Marx não é a formulação de uma teoria de preços, mas mostrar como o valor induz a um nível de aparência que disfarça.

A teoria luta com aspectos do capitalismo contemporâneo. Postone, admitindo tacitamente as dificuldades colocadas pelas formas contemporâneas de trabalho e mercantilização, segue a posição de Negri, ao sustentar que os aspectos aparentemente anacrônicos da economia de Marx provam a sua atualidade. Ambos fazem muito da afirmação de Marx no *Grundrisse* de que “logo que o trabalho, na forma direta, deixou de ser o grande manancial de tempo de trabalho, a riqueza deixa e deve deixar de ser a sua medida” (MARX, 1973, p. 705).

---

<sup>84</sup>Para Baudrillard (1993, p. 9), “a produção, a forma da mercadoria, a força de trabalho, equivalência e mais-valia, agora são coisas do passado. (...) já passamos da lei de mercado do valor com a lei estrutural do valor, e isso coincide com a obliteração da forma social conhecida como produção”.



Negri (2003, p. 29) afirma, portanto, que a subsunção real do trabalho tornou-se “incomensurável”, e que este está, portanto, pronto para livrar-se do “parasita” do capital. Para Postone (1996, p. 197), essas mesmas dificuldades refletem o potencial emergente da tecnologia para acabar com o trabalho assalariado. Postone, na verdade, vai mais longe ao afirmar que a “crítica da economia política” de Marx não deve ser tomada como uma “economia política crítica”. Isto, contudo, continua a ser o caso de que tanto esta última afirmação e indicação de Perlman de que a relação de valor com o preço não são uma grande questão em Marx; sobretudo, tendo em conta as extensas tentativas de Marx no terceiro volume de *O Capital* em explicar o movimento do valor através da mais-valia, do lucro, do preço de produção, etc., ao preço de mercado. Tal abordagem proporciona um meio de se conciliar a teoria do valor-trabalho com alguns dos fatores contemporâneos que foram estabelecidos para substituir o seu suposto estatuto como o principal determinante do preço. Assim, por um lado, com Debord, tem-se os problemas colocados pela teoria do espetáculo que se afastam dos mecanismos marxistas os quais orientam seus conceitos-chave; por outro lado, tem-se a possibilidade de os próprios mecanismos teóricos apresentarem dificuldades, ou exigirem maior desenvolvimento. É possível localizar ambas as problemáticas da perspectiva de Debord, particularmente no que diz respeito à sua alegação de que as teorias são “feitas para morrer na guerra do tempo”, e “ter de ser substituída porque estão constantemente sendo processadas de forma obsoleta por suas vitórias mais do que por suas derrotas parciais” (DEBORD, 2006, p. 1354).

Tal afirmação implica um impulso à crítica e a reformulação da teoria, de acordo com a mudança de contextos e situações. Não só isso implica que os aspectos do pensamento de Debord não são, necessariamente, prejudicados por dificuldades deste último, mas apontam para novas formulações; além disso, e na medida em que essa projeção é marcada por uma dimensão estratégica, ele também obriga a se abordarem os mecanismos econômicos dos contextos que são para se resolver. Em outras palavras, em virtude de sua ênfase na prática, o modelo de atividade histórica que Debord procura elaborar contém uma tendência inerente em direção tanto da “crítica da economia política”, (isto é, a análise crítica da teoria), como da “economia política crítica”, ou seja, a análise teórica da sociedade concreta.

A posição que se adota evita os problemas que decorreriam de se criticar a teoria de Debord a partir de sua leitura de Marx *por si só*. Faz pouco sentido apresentar a si próprio e o corpus da I.S. como fonte material, para um comunismo antidogmático, se a alegação feita assumir a validade dos conceitos e das categorias de Marx. Assim, em vez de comparar Debord com Marx, opta-se por mostrar que a teoria do espetáculo, na adoção dos conceitos de Marx, enquanto partindo de suas bases, enfrenta dificuldades quando são chamados a realizar a análise estratégica que ela própria

defende. Isso fornece um meio possível de se avaliar Debord em seus próprios termos, ou seja, de se abordar a eficácia estratégica prática da teoria do espetáculo.

De acordo com Debord, é possível reconhecer que a história não foi feita por Deus, reis ou pela economia, e sim pelos próprios seres humanos. A religião era obsoleta, a política uma charada vazia, e o determinismo econômico e de representação do partido perderam a sua credibilidade. Na verdade, o Comunismo provou ser tão capaz de brutalidade como o capitalismo e o aumento da escala e banalidade do consumo de mercadorias tem promovido uma unidade em direção ao desconhecido. Por conseguinte, embora o movimento revolucionário tenha desabado em sua própria representação, no início do século, Debord e a I.S. declararam que estavam prestes a atingir um nível novo, “superior”; mantendo-se, não revelado como a demanda por um modo mais justo e equitativo da produção industrial e distribuição, mas como de uma história livre, auto-determinada. Como se observa, isso implicou uma reformulação da classe revolucionária; aqueles que foram separados não formavam os meios de produzir a sua subsistência, pois, o “novo proletariado” eram todos aqueles que tinham sido separados dos meios de produção, conscientemente, de suas próprias vidas.

Definindo o presente, em termos deste cerne revolucionário, um momento dialético potencialmente final, provocado pela separação aperfeiçoada do espetáculo, exigiu que o espetáculo se voltasse para o tempo como uma explicação retrospectiva de todas as formas anteriores de poder social separados.<sup>85</sup> Todos os exemplos de ideologia, hierarquia, negação e privação de autonomia se tornam negações oriundas da auto-determinação de que a revolução moderna seria realizada<sup>86</sup>. Além disso, o presente torna-se figurado como aparência final, a partir do qual uma humanidade totalmente livre e auto-determinada começa a surgir: o final potencial da “pré-história”, apesar de sua aspiração em ficar como o fim da história por si (MARX, 2000, p. 426).

O conceito de espetáculo assenta-se, portanto, sobre a afirmação de que o capitalismo mercantil do Século 20 revela a verdadeira natureza de todas as formas anteriores de poder separados, em que está totalmente exposto o verdadeiro coração do projeto revolucionário, ou seja, o fim de “toda especialização, toda hierarquia, e toda a separação” (DEBORD, 2006, p. 817). Isso resultaria num sujeito histórico capaz de determinar-se como o seu próprio objeto, e, portanto, pleno em liberdade. Novamente, não há essência humana *a priori* ou a noção fixa de “espécies-ser” em Debord, porque pode haver condições históricas específicas para a realização da liberdade humana?

---

<sup>85</sup> “(...) o espetáculo não faz segredo do que é, ou seja, poder separado desenvolvido por conta própria” (DEBORD, 2006, p. 772).

<sup>86</sup> Como observado, Debord traça as raízes do espetáculo, remontando à antiguidade da filosofia grega e alega que “todo o poder separado tem (...) sido espetacular” (DEBORD, 2006, p. 772). Ele também afirma que “o poder se reveste na aparência externa de uma ordem mítica desde o início” (DEBORD, 2006, p. 772).

É importante notar que noção de espécies-estar de Marx é desprovida de qualquer identidade fixa, mas refere-se à expressão plena dos seres humanos como criaturas históricas, auto-determinadas<sup>87</sup>. Essa posição pode ser encontrada em Hegel e, ao contrário do que se acredita<sup>88</sup>, sugere que a teoria de Debord contenha muita semelhança: a economia capitalista se desenvolveu a um ponto em que ela fizera do trabalho assalariado redundante em si e proporcionou novos meios de se formar e afetar a experiência vivida. Assim, embora “a vida de uma pessoa” possa muito bem ter sido “uma sucessão de situações acidentais” no passado, a tarefa do futuro, gerada pela ascensão do espetáculo moderno, é de se “tentar construir situações” conscientes e deliberadas (DEBORD, 2006, p. 325). A construção de situações explicitamente envolve a própria natureza implícita, ou seja, permite o controle auto-consciente sobre a própria existência como seres temporais, contextualmente situados. Isso, então, não é a plena expressão de uma determinada identidade ou essência, senão a realização das condições da livre e auto-constitutiva autodeterminação.

As raízes conceituais das imagens e representações de Debord são encontradas nas objeções de Hegel às categorias abstratas de pensamento não-dialético, isto é, formas de pensamento que mantêm uma distinção entre pensamento e o seu referente. Essas raízes são frutos da contribuição de Lukács, mas também da *Fenomenologia* dentro hegelianismo francês, pois, assim como a consciência permanece separada de um objeto que é próprio, embora a verdadeira natureza esteja alienada, assim também é o espectador alienado de suas próprias ações. O espectador apenas “contempla” o mundo que ele cria<sup>89</sup>.

Assim, a “realidade” que está subjacente a essas representações é melhor, em pensamento, não em termos de um mundo material mascarado pela ideologia, como uma capacidade alienada e potencial para a ação da auto-determinação. O ‘real’ e a ‘verdade’, em outras palavras, são, em última análise, o próprio processo histórico. Assim, embora muitos tenham chamado a atenção para as ligações entre o espetáculo de Debord e a teoria do simulacro de Baudrillard<sup>90</sup>, no trabalho de

---

<sup>87</sup> “Todo o caráter de uma espécie - o caráter espécies - está contido no caráter da atividade de sua vida; a liberdade é atividade consciente, é o caráter espécie do homem. A própria vida aparece apenas como um meio de vida. (...) O homem faz sua própria atividade de vida, objeto de sua vontade e de sua consciência” (MARX, 1988, p. 76).

<sup>88</sup> “Para Hegel, a verdade absoluta da humanidade é que os seres humanos não têm determinado a sua identidade fixa, mas determina e produz a sua identidade e seu mundo na história, e gradualmente chega ao reconhecimento desse fato na história” (HOULGATE, 2005, p. 17). Deve, contudo, ser adicionada a esta liberdade a realização e a expressão da verdadeira razão, que pode constituir uma identidade implícita, imanente.

<sup>89</sup> “A externalidade do espetáculo com respeito ao sujeito ativo é demonstrada pelo fato de os gestos do indivíduo já não serem seus, mas daqueles que os represente para ele” (DEBORD, 2006, p. 774).

<sup>90</sup> Debord, de fato, não utiliza o termo “simulação” em si; até 1993 na *Cette Mauvaise Réputation*, e assim, muito tempo depois do aparecimento de *Simulacros e Simulação* de Baudrillard, em 1985, ele escreve: “em todos os lugares, o excesso de simulação explodiu como Chernobyl” (DEBORD, 2001a, p. 92). Bracken afirma que isto é a “ponta do lápis” para Baudrillard (BRACKEN, 1997, p. 227), e passa a criticar a correta visão de Plant de que o espetáculo de Debord é antitético à hiper-realidade de Baudrillard: “pelo que sabemos”, escreve ele, “Debord poderia ter ficado lisonjeado no caminho [sic] já que Baudrillard seguia alguns de seus interesses” (BRACKEN, 1997, p. 228); na verdade, embora Bracken não possa ter sabido disso antes da publicação das *Correspondências* de Debord, ele via Baudrillard como um

Debord o real não desapareceu ou se tornou inacessível; ele, de fato, persiste sempre na possibilidade de negação e mudança consciente.

Com Hegel, sujeito e objeto são, em sua raiz, idênticos em razão da identidade do conceito. Essa unidade passa despercebida e a representação da unidade, como a religião, pode ser adotada no lugar da sua plena auto-consciência filosófica. A Religião, por exemplo, é “a relação com o absoluto na forma de sentimento, a imaginação, a fé” (HEGEL, 2004, p. 145). Com Debord, os poderes subjetivos e as capacidades da sociedade são alienados na objetividade separada de um sistema econômico autônomo, resultando em um mundo e um modo de vida que se torna ‘imagem’ enquanto separação daqueles que realmente a vivem; a vida torna-se, assim, uma mera representação de sua “unidade adequada” (DEBORD, 2006, p. 766).

A representação assume um grau de independência, de modo que o espetáculo se torna “o mundo da imagem autônoma”, composto de “representações independentes”, e, portanto, “representa a si mesmo” (DEBORD, 2006, p. 767). A obstrução do seu referente original permite que funcione como um modelo genético para todas as práxis sociais, pois “o espetáculo constitui o modelo social *dominante da vida*” (DEBORD, 2006, p. 767).

Debord sustenta, assim, no início de *A Sociedade do Espetáculo* que o espetáculo é melhor visualizado como “uma *Weltanschauung* que é atualizada, traduzida para o reino material. É uma visão do mundo que se objetivou”, e como “ideologia na forma material”. (DEBORD, 2006, p. 767). É um conjunto de ideias sobre o mundo, decorrentes e que correspondem às exigências, do capitalismo, que se tornou independente e que agora re-forma e re-modela o mundo em sua própria imagem. Ao fazer isso, esse conjunto de ideias também atinge o mundo, em conjunto com os comportamentos que o compõem; ou seja, o pensamento e a prática, conseqüentemente, tornam-se alienados. Ora, o conjunto remanescente permanece localizado dentro do tempo histórico, por mais que impeça a direção consciente do tempo histórico e, como tal, está sujeito a ele.

Segundo Debord, no espetáculo, a realidade vivida é considerada apenas “parcialmente”, na medida em que a consciência está centrada nas imagens-espetáculos. Note-se como essa visão parcial apresenta-se como o único repositório de validade e, como toda a consciência está centrada

---

“palhaço midiático” (DEBORD, 2008, p. 248). Além disso, as teorias Debord e Baudrillard são bastante incomensuráveis. Por exemplo, e novamente em *Cette Mauvaise Réputation*, Debord estabelece ter dado a um revisor hegeliano os *Comentários sobre a Sociedade do Espetáculo*. O revisor sustentava que, com a integração do espetáculo e da realidade, o próprio conceito de espetáculo deveria tornar-se insustentável, tal como a estrutura hegeliana que o funda. A resposta de Debord não é inteiramente satisfatória, mas significativa: responde ao descrever essa objeção como um equivalente “sofisma” para a afirmação de que não se podia mais ser um heraclitiano dentro do espetáculo moderno, porque Heráclito tinha afirmado ser “a linguagem [ou melhor, o *Logos*] aquilo que é comum” (DEBORD, 2001a, p. 46). Também é interessante notar que, em 1989, Debord envia agradecimentos a seu editor por recusar, em seu nome, o convite para uma conferência acadêmica: “um cretino me escreveu pela Universidade de Montana (...) informando-me que Baudrillard estará lá (...) e que eu faria bem por aparecer lá em tão boa companhia (...)” (DEBORD, 2008, p. 74).

nela, então, ela torna-se um “pseudo-mundo” à parte (DEBORD, 2006, p. 766). A ação histórica é verdadeiramente separada de si mesma, mas o espetáculo, ainda em última análise, é abrangido por ela; a “prática social que o espetáculo autônomo confronta é também a totalidade real que contém o espetáculo”, a despeito de “a cisão nesta totalidade mutilá-lo ao ponto de fazer o espetáculo aparecer como seu objeto” (DEBORD, 2006, p. 767). A realidade, em outras palavras, enquanto real práxis histórica contém o espetáculo, mas está subordinada e escravizada por ele; o espetáculo é “determinado por uma parte de si que se coloca acima do resto e é exterior a ele” (DEBORD, 2006, p. 1064); para o “mundo sensível” é “substituído por uma seleção de imagens que existem acima dele, e que, simultaneamente, se impõem como excelência perceptível” (DEBORD, 2006, p. 776). O conjunto, em outras palavras, é dominado pela parte e, como a prática do todo corresponde às exigências da parte, a vida do todo se afasta para representação, na medida em que a auto-determinação direta é negada. Contudo, o ‘real’ não desapareceu, na medida em que Debord equipara a realidade e a verdade com a história, sustentando que a história sempre existirá, ainda que inconscientemente, desde que a consciência humana exista dentro do tempo. A “história”, escreve Debord por meio de um *desvio* de Marx<sup>91</sup>, “sempre existiu, mas nem sempre na sua forma histórica (...). O movimento inconsciente do tempo manifesta-se e torna-se *verdadeiro* na consciência histórica” (DEBORD, 2006, p. 820). Porque a história é constituída por uma consciência de eventos e ações; a consciência é capaz de permanecer enraizada dentro do ‘real’ da história e, assim, o espetáculo se projeta como uma modalidade distinta que tem emergido de forma separada e autônoma.

### 2.3 Formas concentradas e difusas do espetáculo

O espetáculo é, em última análise, “simplesmente o domínio econômico desenvolvido por si mesmo” (DEBORD, 2006, p. 769). Contudo, a independência e a autonomia da “esfera econômica” são contrariadas pela sua própria obsolescência, pois, enquanto garante a sobrevivência da sociedade, as possibilidades contemporâneas de automação e os novos modos de organização social têm se tornado dependentes da dormência contínua da “consciência histórica” da economia de sobrevivência que suprime. Pela primeira vez “a sociedade descobre que ela depende da economia, e a economia tem-se, de fato, tornado dependente de sociedade” (DEBORD, 2006, p. 782). Em consequência, a perpetuação deste modo obsoleto de produção é dependente de sua validade em si, mas também mascara sua própria redundância. Isso leva à distinção entre as formas

---

<sup>91</sup> “A razão sempre existiu, mas nem sempre de uma forma razoável” (MARX, 1843)

“concentrada” e “difusa” do espetáculo, que abordam este problema de diferentes maneiras. Resumidamente: no espetáculo concentrado, o alienado poder social é condensado dentro de um corpo dirigente, partido ou ditadura com os quais a sociedade é obrigada a se identificar; na forma difusa, o espetáculo está disperso por toda a sociedade por meio de mercadorias, modas, modismos, modelos comportamentais etc., imagens de satisfação subjetiva, e, assim, atualizada e tornada normativa.

Os indivíduos particulares são, portanto, orientados para as formas alienadas de poder social coletivo; conseqüentemente, todo o social passa a ser mediado por expressões alienadas de suas próprias capacidades gerais. Por meio de outro *desvio* de Marx<sup>92</sup>, Debord afirma que “o espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediada por imagens” (DEBORD, 2006, p. 767). Enquanto o espetáculo difuso é capaz de tomar esta mediação, de alto nível, através de sua abundância de mercadorias, a “fraqueza quantitativa” relativa do espetáculo concentrado da massa de mercadorias se opõe à divulgação dos seus méritos e à razão dessa forma (DEBORD, 2006, p. 685). Assim, quando o espetáculo difuso conta com a dispersão de “imagens-objetos”, o espetáculo concentrado apresenta o seu corpo governado como a personificação da vontade, ação e identidade do todo social (DEBORD, 2006, p. 769). Uma “imagem do bem que é um resumo de tudo o que existe oficialmente”, tende, assim, se identificar com o Estado, o partido ou mesmo um “único homem”, e se destaca como um “pega-tudo de qualidades socialmente reconhecidas” (DEBORD, 2006, p. 685). Debord: “se cada chinês tem que estudar Mao, e, com efeito, ser Mao, isso é porque não há mais nada a ser” (DEBORD, 2006, p. 788). Reciprocamente, isso informa o nível de produção de mercadorias possível dentro de tais sociedades. Segundo Debord, a burocracia governante não pode deixar margem notável de escolha para seus súditos. Toda decisão válida deve estar localizada dentro da burocracia, na medida em que a validade dela depende de seu suposto *status* e necessidade, como uma expressão da ação e vontade do todo<sup>93</sup>. Conseqüentemente, “qualquer escolha independente, mesmo a mais trivial, é, portanto, a escolha para a destruição completa da burocracia” (DEBORD, 2006, p. 78).

A produção no espetáculo concentrado é, portanto, voltada para uma noção mais tradicional de sobrevivência do que a “pobreza dourada” disponível dentro da forma difusa. Daí a afirmação de Debord de que a burocracia, dentro de tais formas, “aparece como a versão subdesenvolvida da velha burguesia europeia” (DEBORD, 2006, p. 694). A distinção entre as formas concentrada e difusa leva a uma das afirmações mais intrigantes de Debord. Nos *Comentários*, quando se refere ao

<sup>92</sup> “(...) o capital não é uma coisa, mas uma relação social entre pessoas mediada pelas coisas”. (MARX, 1976, p.932)

<sup>93</sup> “O Dono exclusivo de toda a sociedade, [a burocracia] declara-se a representante exclusiva dos interesses superiores da sociedade. Ao fazê-lo, o Estado burocrático se torna a concretização do Estado hegeliano” (I.S., 2006, p. 284).

espetáculo “integrado”, ele escreve que “quando o espetáculo estava na forma concentrada, a maior parte da sociedade envolvida se escapou; quando na forma difusa, uma pequena parte; hoje, nenhuma parte” (DEBORD, 2006, p. 1598). Ainda assim, *A Sociedade do Espectáculo* começa com a declaração aparentemente inequívoca de que toda a vida tem se convertido em representação. Como, então, pode haver qualquer realidade periférica que envolva as formas concentrada ou difusa? Porque a noção de história de Debord compreende e significa que o real e o verdadeiro são, em última análise, ligados à auto-determinação. Sua formulação nos *Comentários*, isto é, a alegação de que alguns aspectos do real existem “fora” das formas concentradas e difusas, indica que esta realidade histórica persiste mais direta e imediatamente, dentro dos aspectos da vida que ainda não se enquadram dentro dos limites do espetáculo. Isso significa que o espetáculo pode ser compreendido como um tipo de quadro imposto à ação histórica, através do qual a ação histórica é canalizada e, assim cooptada<sup>94</sup>: um quadro que é mais amplo dentro da forma difusa do que dentro do seu homólogo concentrado, que é forçado a fazer um maior recurso à ideologia e a métodos policiais e de propaganda. Assim, a atividade dentro do espetáculo é uma representação, na medida em que constitui um território que corresponde exatamente ao mapa genético do espetáculo; o “real”, entretanto, permanece “fora”, e não pode ser incluído por ele. Pode-se, também, notar que, em 1966, Debord declarou: “parece-me que a I.S. estaria seriamente em erro ao sugerir que toda a vida fora da atividade situacionista era completamente reificada”, conforme fosse, ao se fazer tal atividade se tornaria “um resgate místico pelo conceito” (DEBORD, 2006, p. 1167).

Deve-se, contudo, salientar que o espetáculo é uma forma de mediação, pois isso informa a cena bastante confusa na qual o termo “espetáculo” de Debord se refere a vários aspectos distintos da sociedade, ao mesmo tempo. O espetáculo é um ponto focal, sendo o corpo de imagens que modela a práxis social; mas é, também, o modo de ação e interação que essas imagens geram, na medida em que a vida, vivida em conformidade com ele, é alienada, e torna-se representação. Consequentemente, o espetáculo não é apenas uma parte da sociedade, senão a sociedade como um todo. Daí afirmação hegeliana e tripartida de Debord de que “o espetáculo aparece ao mesmo tempo conforme a própria sociedade, como uma parte da sociedade e como meio de unificação” (DEBORD, 2006, p. 766). Note-se que a reflexão se volta à estrutura do Conceito de Hegel.

Como visto, o conceito é composto por três momentos principais, isto é, a universalidade, a particularidade e a singularidade. Debord apresenta o espetáculo como uma perversão, ou melhor, uma representação da autêntica unidade orgânica implícita pelo modelo hegeliano. Daí a sua

---

<sup>94</sup> “Não pode haver liberdade fora da atividade, e no contexto [estrutural] do espetáculo toda a atividade é negada - toda a atividade real, tendo sido capturada em sua totalidade e canalizada para a construção global do espetáculo” (DEBORD, 2006, p. 772).

afirmação de que o espetáculo é, ao mesmo tempo, um todo, partes desse todo, e a unidade dos dois, pois, são as “imagens” em que os indivíduos se concentram<sup>95</sup>; é a interação entre eles, mediada por essas formas alienadas<sup>96</sup>; conseqüentemente uma forma de unificação. Como esses indivíduos são mediados apenas por imagens, ou seja, formas alienadas de seu próprio poder social, a unidade que resulta não é mais do que uma “unidade da separação generalizada”, caracterizada por um “constante reforçar as condições de isolamento da “multidão solitária”<sup>97</sup>” (DEBORD, 1995, p. 22). O espetáculo constitui, assim, uma “falsa” unidade que, simplesmente, agrega um conjunto de elementos isolados. Na medida em que esta falsa unidade é modelada sobre o conceito hegeliano, e, ainda assim, claramente aquém da unidade do conceito, da universalidade e particularidade, a unidade, “verdadeiramente” postulada além dele, atualiza a unidade.

A teoria do espetáculo implica que não só são os espetáculos imagens irredutíveis aos meios de comunicação, como também são irredutíveis a uma forma econômica específica, ou mesmo para um modo específico de perpetuar e validar as últimas imagens. Debord refere-se igualmente a entretenimento, atividades, mercadorias, propagandas, comportamentos, etc. Isso significa que a supressão do capitalismo não é necessariamente a supressão do espetáculo, já que a forma de separação pode ser mantida em um futuro pós-revolucionário. Assim, para Debord (2006, p. 770), “onde há representação independente, o espetáculo reconstitui-se”. Embora Debord concentre-se no capitalismo de consumo - e certamente há um motivo para que este último proporcione a mais clara expressão do espetáculo e identifique os problemas que definem o movimento revolucionário moderno - o capitalismo mercantil ocidental é melhor entendido como o veículo, o melhor e o mais bem-sucedido, para uma tendência ao espetáculo. O espetáculo não é redutor e exclusivista, ou seja, equivalente ao capitalismo; em vez disso, o capitalismo mercantil oferece o conteúdo mais adequado para o formato do espetáculo.

Para Debord (2006, p. 776) o espetáculo exibe o “princípio do fetichismo da mercadoria”; uma alegação que se distingue da alegação comum de que o espetáculo corresponde ao fetiche de Marx *per se*. O “princípio” a que Debord se refere, é o da inversão do sujeito e objeto, e da reificação e racionalização a que mercadoria dá origem. Ainda assim, Debord se afasta da consideração econômica que funda a inversão. Daí o “princípio” do fetiche, em oposição ao fetiche *per se*.

---

<sup>95</sup> “Como parte da sociedade, esse setor onde toda a atenção, toda consciência, converge” (DEBORD, 2006, p. 766).

<sup>96</sup> “O espetáculo não pode ser definido em oposição abstrata à concreta atividade social (...) a realidade vivida é materialmente invadida pela contemplação do espetáculo, e repete dentro de si o fim espetacular, dando-lhe a coesão positiva” (DEBORD, 2006, p. 768).

<sup>97</sup> Uma referência ao *The Lonely Crowd*, um estudo sociológico americano de David Riesman, Nathan Glazer e Reuel Denney que apareceu pela primeira vez em 1950.



O espetáculo representa uma ‘falsa’ forma de unidade social, um instrumento de coesão externa dentro do qual determinados indivíduos permanecem isolados e separados, mas que deriva dos poderes alienados daqueles que estão relacionados e unidos. Isso guarda relação com muitos dos principais temas da economia madura de Marx. Para analisar a relação do espetáculo com temas da economia madura de Marx, deve-se voltar às primeiras obras de Hegel sobre a Religião, isto é, textos que argumentam contra as formas religiosas, na qual Deus é detido para ser separado e distanciado dos seus crentes. Esses primeiros escritos apresentam uma contribuição seminal de uma universalidade alienada e separada que fica distinta das particularidades a que dizem respeito e isso informa e fundamenta a economia madura de Marx. Portanto, os primeiros escritos religiosos refletem-se na crítica da filosofia política de Hegel de Marx.

Pode ser tentador sugerir que Hegel seja um ateu, mas ele continua sendo um filósofo de origem luterana, ou mais especificamente, pietista declaradamente cristão. Afinal, em sua opinião, “o objeto da religião, como o da filosofia, é a verdade em sua própria objetividade, Deus é nada mais que Deus e a explicação de Deus” (PAPAIOANNOU, 1964, p. 28). Ao longo de 1790, Hegel era contra as formas de religião que perpetuam a alienação da humanidade de Deus, e que, assim, geram a separação da humanidade de sua própria verdadeira natureza e essência. Essas obras podem ser lidas como um modelo para as preocupações maduras de Hegel com a unificação do finito e do infinito, que encontra a sua resolução inicial na *Fenomenologia* de 1807; um livro que discutiu que cada consciência contém a sua própria “escada” ao “absoluto”, ou neste caso, Deus dentro de si (HEGEL, 1977, p. 14). Essas preocupações iniciais são identificadas dentro da última grande obra de Hegel, a *Filosofia do Direito*, em que analisa a atualização completa do “conceito divino”, dentro de um estado racional, uma sociedade que compreende uma totalidade orgânica, a universalidade dos quais emerge a partir da identidade comum dos elementos que a compõem (HEGEL, 1991, p. 147).

Consequentemente, muitas das posições posteriores de Hegel se inserem nos primeiros argumentos, quanto aos benefícios das formas “subjetivas” da religião sobre as homólogas “objetivas”. O primeiro, conforme definido em 1793, “*Sobre as perspectivas de uma religião popular*”, está ligado ao sentimento, sensação e experiência vivida, que, por sua vez, está associado ao dogma, ritual e a imposição da escritura como “fato positivo”<sup>98</sup>. O argumento de Hegel é que a Religião deve ser vivida e sentida, ao invés de apresentada como uma doutrina externa; reitera este ponto na obra “*A positividade da religião cristã*”, de 1795, em que reflete a Religião como um

---

<sup>98</sup> “A religião subjetiva é algo individual, a religião objetiva uma questão de abstração. O primeiro é o livro vivo da natureza, das plantas, insetos, pássaros e animais que vivem com e sobrevivem longe uns dos outros (...). A última é o gabinete do naturalista, cheio de insetos que ele matou, plantas que são desidratadas, animais empalhados ou conservados em álcool” (HEGEL, 1984).

objetivo, uma “verdade externa” separada das particularidades sobre a qual ela é imposta. Contra essa separação, Hegel sugere o modelo cristão de uma congregação composta de crentes mutuamente amorosos e de perdão, que atualizam sua fé dentro da atividade social vivida. Isto é, em verdade, um argumento forte para a realização da filosofia na práxis<sup>99</sup> e informa a noção de Espírito. Durante o desenvolvimento do pensamento de Hegel, o amor religioso, o perdão mútuo tornam-se reconhecimento mútuo que funda o Espírito e que, finalmente encontra a sua expressão completa na comunidade orgânica, interagindo com o estado *racional*.

Embora Debord e Marx tomem a obra madura de Hegel como principal referência, encontram-se ligações com esses primeiros escritos, os chamados escritos da juventude<sup>100</sup>. As objeções de Hegel à universalidade alienada de um Deus separado e independente evoluiu para sua crítica dos conceitos dicotômicos estáticos do pensamento representacional do cotidiano. A Religião é, afinal de contas, descrita, em sua filosofia madura, como uma mera representação da verdade apreendida pela Filosofia<sup>101</sup>. Isso não só fundamentará as alegações dos jovens hegelianos de que a Filosofia em si só pode ser um mero *Vorstellung* da práxis; além de possibilitar a crítica de Marx sobre o estado racional de Hegel. Onde Hegel (2004, p. 39) estabelece o caminho, a escada, para o ser, “a ideia divina tal como existe na Terra”, Marx compreendia a *Filosofia do Direito* como uma representação filosófica da unidade que se perpetuava, por meio da apologia da divisão real dos elementos particulares da sociedade burguesa. Além disso, Marx sustenta que a celebração do Estado prussiano de Hegel contradiz a própria ênfase de sua filosofia no movimento histórico.

Esses pontos podem ser ilustrados ao se examinar a adoção por Marx do conceito de “classe universal” de Hegel. Para Hegel, a classe universal consistia de burocratas, cujos interesses particulares próprios encontram-se na mediação e reconciliação dos outros elementos diversos da sociedade. A sua tarefa seria, assim, unificar as demandas específicas da sociedade civil com as preocupações mais universais da sociedade política<sup>102</sup>. Para Marx (1975, p. 256), como argumentado em sua “*Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*”, o proletariado constituía verdadeiramente a “classe universal” da sociedade; conforme o proletariado se emancipasse,

<sup>99</sup> Em seu “*Sobre as perspectivas de uma religião popular*”, Hegel (1984) escreve: “a minha preocupação é com o que precisa ser feito para que a religião, com toda a força do seu ensino, possa ser misturada com a estrutura dos sentimentos humanos, ligados ao que nos move, e mostra ser eficazes”.

<sup>100</sup> Para Kedourie (1995), Feuerbach - que não tinha conhecimento desses textos - simplesmente reitera a sua aversão à alienação religiosa, sem saber que Hegel tinha “resolvido” o problema da alienação identificada na religião, em sua concepção do estado racional. De acordo com Kedourie, Marx, em seguida, agrava o erro ao criticar o estado em termos semelhantes à crítica da religião de Feuerbach.

<sup>101</sup> “A consciência religiosa vê o mundo de uma forma mais concreta, pictórica [do que a filosofia hegeliana] (...) e assim requer um *Vorstellung* positivo da unidade essencial do homem e Deus [como os oferecidos pela figura de Cristo], a fim de ser posta no caminho da verdade” (HOULGATE, de 2005, p. 255).

<sup>102</sup> “A classe universal, a classe devotada ao serviço do governo, tem diretamente em sua estrutura o universal como o fim da sua atividade essencial. Só é real particular no estado firmemente ligado ao universal” (HEGEL, 2005, p. 181).

também libertaria “todas as outras esferas da sociedade”, proporcionando, assim, o “resgate total da humanidade”. A pressuposição de Marx é que as verdadeiras condições de liberdade são mentiras na realização dessas preocupações filosóficas com a universalidade e a particularidade na ação revolucionária coletiva. A “filosofia não pode realizar-se sem a superação do proletariado, e o proletariado não pode substituir-se sem a realização da filosofia” (MARX, 1975, p. 257). As famosas e desafiantes palavras atribuídas por Marx a classe universal proletária, “eu não sou nada e devo ser tudo”, tem relação direta com Debord e a própria reformulação existencial da I.S. acerca do proletariado, mas o ponto importante é simplesmente a preocupação de Marx com a realização da verdadeira unidade orgânica, mediante a realização da Filosofia, refletida na sua afirmação de que Hegel tinha apresentado apenas a aparência e a ilusão da unificação, ou seja, a mera “imagem” filosófica, que só serviu para mascarar a desunião real da sociedade burguesa. No corpo principal de sua crítica, Marx argumenta que Hegel havia gerado um modelo de unidade desde os céus puros da “ideia” e imposto isso numa realidade separada e desunida. A Filosofia do Direito, segundo ele, trata “as pessoas como ideia, fantasia, ilusão, representação, assim, a verdadeira oposição entre povo e governo” (MARX, 1975, p. 134). A mesma análise, Marx repetirá em “*Sobre a Questão judaica*”, que, no Estado, o indivíduo “é o membro imaginário de uma soberania fictícia, ele é despojado de sua vida individual real e preenchido com uma generalidade irreal”.

Marx, contudo, continuaria a refletir e analisar um pouco mais do que apenas usar a inter-relação da universalidade e particularidade, como forma de criticar a representação filosófica de Hegel acerca da sociedade burguesa. Apesar de sua rejeição à metafísica hegeliana, mais tarde empregaria essa noção de unidade, quando se conjura o real existente na sociedade burguesa, como uma agregação de indivíduos distintos, separados. Essa afirmação foi enquadrada por meio da noção feuerbachiana de submissão da humanidade para a sua própria auto alienação, na medida em que a universalidade estrangeira, que liga estes indivíduos atomizados em conjunto, é o seu próprio poder social alienado. Uma leitura, naturalmente, repetida por Debord ao sustentar que a “separação se torna parte da unidade do mundo (DEBORD, 2006, p. 767).

Em meados de 1840, Marx tinha começado a expressar isso em termos explicitamente econômicos: a troca do trabalho por um salário, Marx sustenta, em seus *Manuscritos de Paris*, faz com que “o produto do trabalho confronte o seu produtor como algo estranho, como *um poder independente do seu produtor*” (MARX, 1988, p. 71). O trabalhador é, assim, alienado de sua atividade e do produto, mas também de si mesmo e dos outros, porque, na medida em que o trabalho é realizado na busca de meios individuais de subsistência, cada trabalhador é separado da universalidade da ‘espécie de vida’ da humanidade, ou seja, da transformação da humanidade coletiva do mundo. (MARX, 1988, p.76). Ou, como Debord e Lukács diriam mais tarde, a partir da

construção da história, os poderes e os interesses universais coletivos articulam-se através da prossecução de interesses distintos, fragmentários e individuais, enquanto que os resultados das atividades individuais aparecem como uma potência superior, para além das pessoas em causa. Daí as afirmações feitas em *A Ideologia Alemã*, de 1845, em que poder social alienado está ligado ao Estado e apresentado como meio de unificação ilusória:

Só porque as pessoas buscam apenas o seu interesse particular, que para elas não coincide com o interesse comum, este último será imposto a elas como um interesse “estranho” a elas, e “independente” delas. A luta prática destes interesses particulares faz a intervenção prática e controla, necessariamente, o interesse ilusório “geral” na forma de Estado. O poder social, ou seja, a força produtiva multiplicada, surge através da cooperação de diferentes indivíduos, uma vez que é determinado pela divisão do trabalho, aparece a estes indivíduos não como seu próprio poder unido, mas como uma força estranha já existente fora deles; a origem e o objetivo de que são ignorantes, e, que, portanto, não podem controlar (MARX, 2000, p. 186).

As extremidades universais da sociedade burguesa como um todo são, portanto, perseguidas através da fragmentação e separação de objetivos individuais da propriedade privada, da divisão do trabalho e da relação salarial. Isto resulta na alienação dos poderes e na capacidade dos indivíduos separados em universal, porém, a não generalidade ‘estranha’ que liga determinados indivíduos em conjunto, ainda que por meio de agregação em vez de inter-relação; a unidade constitui, portanto, não mais a aparência da genuína comunidade que este estado de coisas nega.

A trajetória de espécies pode ser encontrada nos textos de Marx, em que as formas abstratas, individuais de universalidade se tornam cada vez mais concretas. As formas místicas e religiosas tornaram-se a realidade mais sólida do Estado, sobretudo quando se analisa esses temas em *O Capital* e se verifica que a forma-mercadoria, essa universalidade separada de fato, constitui as relações sociais e os princípios organizadores da sociedade concreta em si. O Abstrato, em outras palavras, tornou-se real.

Embora Marx tenha passado mais de duas décadas trabalhando em *O Capital*, apenas um de seus volumes projetados foi publicado em vida. Foi só em 1894, e, portanto, vinte e sete anos após a publicação do primeiro volume e onze anos após morte do autor, que todos os três livros finalmente apareceram impressos; o segundo e o terceiro tendo sido reconstruídos por Engels, a partir das anotações e manuscritos deixados por Marx. Mesmo *O Capital* como tal, já é uma grande construção, mas foi inicialmente concebido com uma escala ainda maior; de acordo com esboço original de Marx de 1857, em *O Capital* haveria seis livros ao total; um livro inicial sobre o próprio capital, seguido por outras obras sobre a propriedade da terra, o trabalho assalariado, o estado, o

comércio exterior e a crise<sup>103</sup>. Revisto, ao início dos anos 1860, Marx escolheu criar uma obra de quatro volumes, composta por três livros teóricos sobre o capital e, um, sobre a história das tentativas de se teorizar a sociedade capitalista, as notas preparatórias as quais foram publicadas postumamente como *Teorias da mais-valia*. Assim, parece que a estrutura tripartite existente em *O Capital* está em conformidade com as intenções originais de Marx, que é um ponto importante, pois serve para fundamentar a homologia entre os três livros com o movimento do Conceito hegeliano, concebido pelo autor e não apenas pelo seu subsequente editor<sup>104</sup>, e pela própria obra de Debord, *A Sociedade do Espetáculo*, discutidos anteriormente.

O movimento do Conceito envolve um ponto de partida inicial, imediato, que se torna diferenciado dos outros para si, antes de retornar à identidade própria, embora, incorporando as diferenças resultantes numa totalidade complexa mediada. Da mesma forma, o primeiro volume de *O Capital* começa com a “aparência” imediata da sociedade capitalista como uma “imensa acumulação de mercadorias” (MARX, 1976, p. 125) e passa a delinear o esquema geral da produção capitalista; o volume dois descreve a inter-relação dos vários capitais no seio da sociedade; o volume três, em seguida, retorna para a “superfície” da sociedade capitalista e desenvolve seus aspectos mais complexos, à luz das determinações estabelecidas pelos volumes anteriores. As dívidas para com o Conceito hegeliano podem ser demonstradas por meio da referência ao parágrafo de abertura do volume de três<sup>105</sup>, mas uma discussão mais explícita da abordagem de Marx pode ser encontrada nos *Grundrisse*.

Ao mesmo tempo em que define o método “correto” da economia política, Marx explica que, se fosse tomar a sociedade como ela imediatamente se apresenta, ele iria deixar de vê-la como um todo inter-relacionado e teria apenas uma “concepção caótica desta última” (MARX, 1973, p. 100). A fim de entendê-la como uma totalidade, primeiro ele a decompôs através de um processo de abstração, até que atingisse seus conceitos de raiz. Tendo feito isso, em seguida, ele remontou esses conceitos, observando suas inter-relações e tensões e, assim, concebeu a sociedade como um todo dinâmico, ou seja, como uma totalidade. Isso é lembrado novamente em 1873, no Posfácio à

<sup>103</sup> Cf. Felton Shortall (1994) para discussões acerca da estrutura de *O Capital*. O livro de Shortall apresenta uma excelente visão geral da obra de Marx e informa a sugestão desta tese de que o trabalho de Debord pode apontar para além de si, a novas formulações.

<sup>104</sup> Cf. COLLETTI (1972) para uma introdução útil a esse problema e REES (1994) para uma visão oposta.

<sup>105</sup> “No primeiro volume foram investigados os fenômenos manifestados pelo processo de produção capitalista, tomado por si só, ou seja, o processo de produção imediato. No segundo volume, consideramos o processo de circulação, uma vez que medeia o processo de reprodução social. O terceiro volume [objetiva] descobrir e apresentar as formas concretas que crescem fora do processo de circulação do capital, considerado como um todo. As configurações do capital, conforme desenvolvido neste [terceiro] volume, se aproximam, assim, passo a passo, da forma em que eles aparecem na superfície da sociedade” (MARX, 1981, p. 117).

segunda edição alemã do primeiro volume, em que Marx explica a distinção entre o modo de análise e seu modo de apresentação (MARX, 1976, p. 102).

Assim, a fim de superar as aparências imediatas, superficiais da sociedade, *O Capital* desenvolve uma série de níveis cada vez mais complicados, sofisticados e complexos de análise da raiz conceitual da mercadoria. Pode-se simpatizar-se com aqueles que argumentam, como Lukács (1971, p. 170), que o capítulo de abertura de *O Capital* contém, *in nuce*, tudo o que vai seguir a partir dele; pode-se também observar que é esta metodologia que dá a obra sua escala assustadora<sup>106</sup>. Contudo, há mais para o tema da aparência do que a necessidade de se teorizar a complexidade por si; o capital, de acordo com Marx, de alguma forma gera ilusões e falsas aparências que distorcem a sua natureza real. *O Capital*, portanto, com a sua estrutura tripartida e níveis cada vez mais sofisticados de análise, se parece, na forma, com uma cunha e é projetado para ultrapassá-lo e romper com as obstruções criadas pelo capital.

Contudo, e, apesar das analogias frequentes de Marx com as ‘profundezas’ e ‘aparências’ da sociedade, essas aparências não são únicas ideais e ideológicas, mas também formam os aspectos reais da realidade social vivida. Embora real, o trabalho concreto só conta como socialmente necessário dentro do capitalismo; o trabalho socialmente necessário ainda constitui uma determinação concreta da prática social real, e constitui uma medida reguladora com a qual este deve estar em conformidade. Da mesma forma, o valor de troca pode muito bem ter a forma de aparência tomada pelo valor, quando uma mercadoria é colocada em uma relação de troca, mas não deixa de ser um aspecto concreto das trocas reais que a sociedade estrutura e forma. Por extensão, o fetiche da mercadoria não é apenas uma ilusão subjetiva. Não só os poderes dos sujeitos aparecem como os dos objetos; em vez disso, esses objetos realmente agem como se fossem sujeitos, determinando os sujeitos reais, como se se tratassem de meros objetos.

O verdadeiro núcleo interior do capitalismo, a “profundidade” que fundamenta suas “aparências”, não é uma verdadeira realidade material que se tornou mascarada pela ideologia e ilusão. Em vez disso, o que a análise de Marx revela é algo mais parecido com um núcleo lógico: o funcionamento interno, por assim dizer, de um todo operacional. Para alguns, como Postone, a leitura do trabalho como uma realidade “natural” sobre a qual foi imposta a “falsa” estrutura do capital deve ser falha, pois o trabalho é, em si, um componente integral do funcionamento desta “máquina”; isso o leva a afirmar que a precoce antropologia filosófica de Marx é insustentável por

---

<sup>106</sup> Mais de 400 páginas para o total de 1026 páginas do volume de três - e, portanto, após as 1084 páginas do volume um e as 599 páginas do volume dois - as observações de Marx, aparentemente sem ironia: “como o leitor terá reconhecido com desânimo, a análise das reais conexões internas do processo de produção capitalista é uma coisa muito complexa e exige uma obra de grande detalhe” (...). “É”, acrescenta sobriamente, “uma das tarefas da ciência para reduzir o movimento visível e apenas aparente ao movimento interno real” (MARX, 1981, p. 428).

suas maduras ideias econômicas. Debord e a I.S., de forma semelhante, rejeitam qualquer identificação de emancipação com o trabalho em si. Embora deva ser lembrado que isto não provoca a rejeição da antropologia filosófica que Postone descarta; o trabalho capitalista é apenas uma expressão alienada de uma longa capacidade mais ampla para a atividade.

Quando a interpretação de Marx apresenta a realidade, mascarada pelas aparências capitalistas como o funcionamento interno do capitalismo, as relações sociais que a compõem e que se ligam em conjuntos atomizados, indivíduos particulares por meio da universalidade alienada do valor capitalista, confirma-se a afirmação de Debord de que toda a vida se tornou imagem, localizando o “real” e o “autêntico” na capacidade histórica que a sociedade espetacular suprime. O “real” torna-se, assim, a “vida” considerada como um potencial abstrato e romântico, contra o qual se ergue um “capital” que se tornou equivalente a toda presente existência social. Daí a afirmação de que, embora, alguns tenham compreendido Debord como um teórico da abstração real, sua teoria é de fato muito abstrata; Debord procura observar a sociedade como um todo homogêneo, separado de um potencial que, em última análise, reside na subjetividade dormente do espectador.

## 2.4 Capital, aparência e fetichismo

A primeira frase de *O Capital* tem a seguinte redação: “a riqueza das sociedades em que o modo capitalista de produção prevalece, aparece como uma imensa acumulação de mercadorias; a mercadoria individual é a sua forma elementar” (MARX, 1976, p. 125). Note-se que a palavra “mercadoria” pode indicar duas interpretações. Uma conotação como de riqueza capitalista, mas também quando se refere ao *status* de mercadoria desta riqueza, resultado dela na “forma elementar”<sup>107</sup>. Ao perder a distinção entre a aparência de riqueza e presumivelmente mais seguro fundamento de sua “forma elementar”, a “mercadoria” perde a indicação de ilusão ou desempenho expresso pela palavra *aparência*. A frase de Marx pode ser matizada ainda mais, por meio de referência à visão de Hegel de que a aparência não deve ser confundida com mero aparecer, ou mais literalmente com “brilho”; para Hegel, o brilho é apenas a inicial determinidade interior de uma essência que ainda tem que “brilhar”; a aparência, por outro lado, é a expressão externa desta forma interior<sup>108</sup>. Curiosamente, *vis-à-vis* o tema da abstração real leva Hegel afirmar que a “essência, portanto, não está atrás ou além da aparência, mas já é a essência que existe, a existência é a aparência” (HEGEL, 1991, p. 199). A riqueza capitalista, em outras palavras, que é uma imensa

<sup>107</sup> “(...) a mercadoria individual aparece como sua forma elementar” (MARX, 1976, p. 125).

<sup>108</sup> “A essência é, inicialmente, uma totalidade interna que brilha, mas não permanece nesta interioridade; em vez disso, como a terra, emerge à existência, e da existência, por não ter o seu fundamento em si, mas em um outro, é pura e simplesmente aparência” (HEGEL, 1991, p.199-200)

coleção de mercadorias, é indicada como a expressão “externa” de uma “lógica” interna que não foi reconhecida.

A fim de ilustrar o contraste entre o funcionamento interno e suas aparências externas, pode-se comparar, no primeiro volume, a sua frase inicial com a última. É o seguinte: “o modo capitalista de produção e acumulação, e a propriedade privada capitalista, portanto, têm como condição fundamental a aniquilação da propriedade privada, que repousa sobre o trabalho do próprio indivíduo; em outras palavras, a expropriação do trabalhador” (MARX, 1976, p. 940). O livro começa afirmando que a riqueza própria de produção capitalista aparece como uma massa de mercadorias, mas termina com a afirmação de que essa riqueza depende do empobrecimento. Embora o livro se abra com uma grande coleção de propriedade privada, ou seja, mercadorias, apreende-se, durante o curso de sua análise, que a produção de mercadorias implica a expropriação dos seus produtores. Em outras palavras, o capital não é apenas a riqueza contrária de pobreza, é uma forma de riqueza que gera e depende da pobreza.

Então, o que é capital? Isso não é de forma alguma uma questão fácil, e para começar a respondê-la deve-se traçar algumas das declarações de Marx sobre a questão, através dos estágios do desenvolvimento da análise do capital. Marx começa sustentando que o valor é uma medida quantitativa do trabalho; que “esta quantidade é medida pela sua duração”, e que “o tempo de trabalho em si é medido na escala particular de horas, dias, etc.” (MARX, 1976, p. 129). Ora, esse valor não é uma medida física do trabalho real, conduzido de modo a produzir o item em questão, bem como da quantidade de média de tempo de trabalho socialmente necessário, dados os meios existentes da sociedade de produção. O trabalho, em outras palavras, não tem valor intrínseco, embora as relações sociais que articulam o trabalho atribuam valor a ele<sup>109</sup>. A mercadoria é um bem (objeto) que representa uma quantidade de trabalho socialmente necessário, e que, assim, representa uma quantidade de valor. Ela pode, conseqüentemente, ser trocada por outras por meio da mediação da mercadoria universal do dinheiro, se o “portador” inicial compra barato e vende caro, então uma quantidade de valor irá transferir-se entre as formas físicas envolvidas, ou seja, da mercadoria para o dinheiro e vice-versa, e crescerá no processo. É dessa forma que o capital é identificado pela primeira vez no texto de Marx, ou seja, como o valor que tem a capacidade de crescer através da troca necessariamente social de mercadorias que representam quantidades de trabalhos sociais<sup>110</sup>.

<sup>109</sup> “O trabalho é a substância, e a medida imanente do valor, mas ele não tem valor em si. O valor do trabalho é uma expressão imaginária como o valor da terra. Estas expressões imaginárias surgem, no entanto, a partir das relações de produção próprias. Elas são categorias que formam o aparecimento das relações essenciais” (MARX, 1976, p. 677).

<sup>110</sup> A definição inicial de Marx do capital é a de um “valor” que “aumenta sua magnitude”, passando através das formas sucessivas de dinheiro, de mercadorias e, em seguida, o dinheiro mais uma vez; este “movimento”, escreve Marx, “converte-se em capital” (MARX, 1976, p. 252).



Nisso logo transparece que a troca mercantil não é a verdadeira fonte de capital, a troca não deixa de ser intrínseca à verdadeira origem do capital: a exploração do trabalho através da extração da mais-valia<sup>111</sup>; ainda que o preço da força de trabalho de um dia possa representar a quantidade de trabalho realizado, não seja igual à forma deste último. A análise de mais-valia e as determinações que dão origem leva afirmar que a própria existência do capital depende da existência continuada de uma classe trabalhadora, privada dos meios para prover os seus próprios meios de subsistência, de forma independente, e que estão, assim, obrigadas a vender sua força de trabalho em troca de um salário, ou seja, a relação salarial que engendra a produção baseia-se na troca. A resposta de Marx para a pergunta acima é, portanto, em última análise, que o capital é uma relação social<sup>112</sup>; uma relação social marcada pelo antagonismo de classe<sup>113</sup> e que detém o potencial de sua própria superação implícita dentro dele.

Se o capital é uma relação social, então ele é condicionado a um determinado conjunto de condições sociais. Se é assim, o capitalismo não é, de forma alguma, uma necessidade “natural” e eterna; ele pode, sim, ser substituído, na medida em que essas condições forem compreendidas. O problema, porém, é que o capital procura apresentar-se como uma coisa e essa ilusão está no cerne do conceito de fetichismo da mercadoria<sup>114</sup>.

Muitas vezes, Marx demonstra suas discussões teóricas em *O Capital* com manifestações factuais e históricas e conclui um volume todo com apenas uma demonstração de seu argumento geral<sup>115</sup>. Marx descreve o capitalismo como o surgimento de um processo histórico, impulsionado por suas próprias necessidades, para a instituição de condições favoráveis à sua produção e crescimento<sup>116</sup>. Isso é seguido por uma demonstração *ad absurdum*, enquanto cita Wakefield, um “economista burguês” muito preocupado com a tendência dos trabalhadores, nas colônias, de abandonarem o seu emprego, a favor da independência, Marx escreve sobre um infeliz Mr. Peel que:

<sup>111</sup> “O capital, portanto, não é apenas o comando sobre o trabalho, como pensava Adam Smith. É essencialmente o comando sobre trabalho não remunerado” (MARX, 1976, p. 672).

<sup>112</sup> “O capital é uma relação social de produção. É uma relação histórica de produção” (MARX, 1976, p. 932).

<sup>113</sup> “O processo de produção capitalista, portanto, visto como um processo interligado, ou seja, um processo de reprodução, produz não apenas mercadorias, não só mais-valia, mas também produz e reproduz a própria relação-capital em si; por um lado o capitalista, por outro, o trabalhador assalariado” (MARX, 1976, p. 724).

<sup>114</sup> O uso do termo “*fetiche*” de Marx é, naturalmente, uma alusão aos elementos da religião africana, em que poderes sobrenaturais seriam atribuídos a objetos feitos pelo homem. A palavra “*fetiche*” vem do francês “*fétiche*”, que decorre de “*feitiço*” no português; este, por sua vez, é derivado do latim “*facere*”, que significa “*fazer*”. O termo foi usado, via português, como um meio de descrever artefatos mágicos africanos, e tornou-se popularizado por Charles de Brosses em: *Le Culte des Dieux Fetiches* (1785); um texto que Marx, de acordo com Wendling, “leu na tradução alemã, em 1842” (WENDLING, 2009, p. 51).

<sup>115</sup> Marx afirma em uma carta, de 1877, que as seções finais do livro são “nada mais do que o breve resumo dos longos desenvolvimentos anteriormente, dados nos capítulos sobre a produção capitalista” (Marx, 1968).

<sup>116</sup> Este processo é conhecido como “primitivo” ou a acumulação originária, e ocorre através da divisão e da destruição da terra comum, a apropriação dos meios de produção da sociedade por uma classe capitalista, e a consequente formação de um proletariado.

(...) levou com ele da Inglaterra para o distrito de Swan River da Austrália Ocidental meios de subsistência e de produção na quantia de £ 50.000. Este Sr. Peel, ainda teve a clarividência para trazer mais de 3.000 pessoas da classe trabalhadora, homens, mulheres e crianças. Uma vez chegado ao seu destino, “Sr. Peel ficou sem um servo para fazer a sua cama ou ir buscar-lhe a água no rio”. Insatisfeito o Sr. Peel forneceu tudo, exceto a exportação das relações inglesas de produção a Swan River! Ou ainda, *as relações sociais de produção*. (MARX, 1976, p. 933, grifo nosso)

Nas novas colônias, onde os trabalhadores são capazes de fugir e satisfazer as suas necessidades de subsistência de forma independente, a relação do capital divide os recursos que o Sr. Peel havia enviado para a Austrália; assim, em outras palavras, deixa de ser capital. “A mula”, escreve Marx (1976, p. 932), “é uma máquina de fiação de algodão. Apenas em certas relações é que se torna capital. Fora estas circunstâncias não é mais capital do que o ouro é o dinheiro intrinsecamente, ou açúcar é o preço do açúcar”. A “alma capitalista” desses itens está “tão intimamente unida, na mente do economista político, à sua substância material, que baliza o capital em todas as circunstâncias” (MARX, 1976, p. 933). Ainda assim, por que essa confusão ocorre e como ela é conectada aos temas da universalidade e particularidade? Para responder a essa pergunta, pode ser útil ensaiar alguns aspectos básicos da teoria da forma-valor da mercadoria de Marx.

Assim como o capital só pode existir em determinadas condições sociais, assim são as principais características da forma mercadoria; são semelhantemente dependentes de condições específicas, que são delineadas no capítulo de abertura de *O Capital*. Esse primeiro capítulo descreve uma sociedade de produtores de mercadorias independentes, cada um dos quais produz os artigos que são de uso para outros que não eles próprios, e cada um assegura os artigos que eles próprios requerem, para trocar os seus próprios produtos com os dos outros. Observe-se que na estrutura de *O Capital*, o primeiro capítulo não é uma descrição histórica da sociedade pré-capitalista, ao contrário, é uma abstração, um esquema inicial, que surge a partir da compreensão das condições de existência da própria forma da mercadoria.

Um objeto só pode ser uma mercadoria, se é para ser vendido a outro indivíduo. Deve, portanto, ser útil para alguém que não seja seu produtor, ou melhor, para alguém que não seja seu possuidor inicial e deve, portanto, ter um valor de uso (MARX, 1976, p. 131). A localização de mercadorias dentro de um sistema de câmbio de mercado dá origem a seu valor de troca, na medida em que o valor de uma mercadoria está relacionado com o de outro. O valor de uso e o valor de troca, em outras palavras, os aspectos duais da mercadoria, pressupõem a existência de mercado. Além disso, o valor que vier a ser expresso como valor de troca é igualmente ligado ao mercado, não representa a quantidade de bens, trabalho físico despendido na produção do objeto, mas a quantidade de tempo de trabalho socialmente necessário, que este ato de produção representa, isto é,

a soma quantitativa de trabalho abstrato, socialmente necessário, que terá de ser ampliado a fim de produzir o item conforme os meios de produção atuais. Essa abstração e homogeneidade<sup>117</sup> só podem surgir através da generalização do (inter) câmbio entre diferentes trabalhos, isto é, desde a quantitativa equivalência abstrata das diferenças qualitativas. A forma da mercadoria é, portanto, peculiar a um sistema social no qual o indivíduo satisfaz sua necessidade, através da troca generalizada, e em que o trabalho qualitativo se torna trabalho abstrato universal.

O que se torna aparente é a situação em que a particularidade qualitativa é subsumida e articulada por uma generalidade quantitativa, uma generalização que implica a organização de temporalidades particulares sob a rubrica do tempo social abstrato. Assim, mesmo nos termos introduzidos no Primeiro Capítulo de *O Capital*, verifica-se que determinados trabalhos são lançados como elementos da massa universal do trabalho social e que as trocas que isso envolve são conduzidas de acordo com uma medida, que decorre da generalidade e abstração da mesma universalidade. Em termos hegelianos, os indivíduos particulares são, portanto, relacionados por meio de sua própria identidade universal compartilhada, ou seja, trabalho social abstrato. Isso, entretanto, é uma forma inerentemente alienada e separada de universalidade. Esses indivíduos não interagem diretamente; a reprodução da sociedade ocorre por meio da troca de mercadorias, e não através da interação direta e da organização dos sujeitos em causa. Consequentemente, a universalidade torna-se um aspecto real e concreto da sociedade, na medida em que constitui uma relação entre indivíduos; ainda, na medida em que fica aquém da inter-relação orgânica total, pode ser classificada como uma representação da unidade mais autêntica, mais ou menos da mesma maneira que as objeções ao Estado burguês. É certo que este último ponto não é um tema dominante em *O Capital* em si, contudo, pode ser aí discernido.

Essa mesma reflexão é identificada na obra de Debord e é notável que ele levante essa problemática em relação ao tempo e à temporalidade, enquanto faz referência à afirmação de Marx (2000, p. 196) de que “a realidade que o comunismo está criando, é precisamente a verdadeira base para torná-lo impossível, pois alguma coisa deve existir independentemente dos indivíduos”. Debord (2006, p. 836) expressa uma coletividade composta por “uma variedade de tempos autônomos, mas efetivamente federados”. As condições da unidade e da ação histórica, portanto, envolvem a inter-relação de temporalidades individuais.

Feitas essas observações, pode-se agora voltar ao fetiche. No mercado cambial, o valor aparece como o valor de troca, porque o valor de uma mercadoria é expresso numa relação

---

<sup>117</sup> “A total força de trabalho da sociedade, que se manifesta nos valores do mundo das mercadorias, resulta numa massa homogênea de força de trabalho humana, embora composta de inúmeras unidades de força de trabalho” (MARX, 1976, p. 129).

quantitativa com a de outra (MARX, 1976, p. 152). Agora, se o valor de troca de um retrós de linha, para usar um dos próprios exemplos de Marx, é equivalente ao de uma peça de roupa, então, o valor de uso, ou seja, o corpo físico da roupa serve como expressão do valor da linha (x quantidade de linha = uma peça de roupa)<sup>118</sup>. Esta é a base do fetiche: um valor que resulta de relações sociais aparece como características objetivas de um produto dessas relações. “O casaco”, escreve Marx (1976, p. 149), é “dotado de forma de valor pela própria natureza, tanto quanto a sua propriedade de ser pesado ou a sua capacidade para nos manter quentes”. A origem do valor no trabalho social torna-se obstruída, uma vez que aparece como um atributo do próprio casaco. Quando o casaco é substituído por dinheiro, essa base é obscurecida por completo: o valor, em seguida, aparece como preço.

Note-se que a troca possibilita a diferença no trabalho, por meio da universalidade da relação social do trabalho. Com a introdução do dinheiro, a universalidade derivada da inter-relação de produtores específicos fica expressa sob a forma de um produto universal, isto é, o dinheiro, em que cada mercadoria específica é equivalentemente processada<sup>119</sup>. O dinheiro, escreve Marx, é “a forma final do mundo das mercadorias”, porque “esconde o caráter social do trabalho privado e as relações sociais entre os trabalhadores individuais” (MARX, 1976, p. 168).

A consideração de abertura de Marx acerca da mercadoria, no primeiro capítulo de *O Capital*, já retrata a incapacidade dos produtores em gerenciar e organizar seus próprios negócios de forma consciente. Enquanto as relações sociais, por meio das quais a sociedade se reproduz, “assumem a forma fantástica de uma relação entre as coisas”, cada homem é separado da organização geral do todo. Os homens tornam-se subordinados a uma universalidade abstrata e separada que surge a partir deles, mas que de fato dita os seus movimentos, ou seja, o “seu próprio movimento dentro da sociedade tem a forma de um movimento feito pelas coisas, e essas coisas, longe de estar sob seu controle, na verdade, controla-os” (MARX, 1976, p. 167). Isso simplesmente significa que os indivíduos se relacionam por meio das interações dos seus produtos; consequentemente, a atividade social será ditada pelo trabalho alienado, envolvido na produção de mercadorias e do câmbio.

Na relação salarial, as peculiaridades da forma mercadoria, que identifica as coisas com seus preços, faz com que o trabalho realizado durante o dia seja substituído pelo preço da força de trabalho vendida ao capitalista. A distinção entre o trabalho remunerado e não remunerado é

<sup>118</sup> Para uma reflexão acerca dessa temática, são extremamente pertinentes as observações de Anselm Jappe, no volume 1, n. 2, da Revista Limiar, do 1º semestre de 2014. (Cf.: JAPPE, 2014, 5-29)

<sup>119</sup> Este ponto é mais complexo: Marx passa a observar que o preço do dinheiro oscila e, no terceiro volume, ele descreve a compra e venda de dinheiro como uma mercadoria de pleno direito. O ponto, porém, é que ele serve como expressão da universalidade do trabalho social.

mascarada e a origem do capital em mais-valia some de vista. Em consequência, a desigualdade da produção capitalista aparece como a igualdade das trocas de mercadorias, o comprador e o vendedor do trabalho se confrontam como iguais, possuidores dos mesmos direitos de propriedade. Assim para Marx (1976, p. 680), “todas as noções de justiça realizadas tanto pelo trabalhador como pelo capitalista, são ilusões do capitalismo sobre a liberdade, todos os truques apologeticos de economia vulgar, tem [isto] como base”. Daí a famosa distinção de Marx entre a “esfera da circulação”, onde “tudo se passa na superfície e à vista de todos”, e a “morada oculta da produção” (MARX, 1976, p. 280). As noções burguesas de Justiça e Direito não só exploram a máscara, mas, também, a facilitam ativamente. Note-se que *O Capital* oferece muito mais do que uma crítica meramente moral da desigualdade, que ficaria atolada dentro das mesmas noções liberais de igualdade como “esfera de circulação” em si.

As determinações subsequentes do fetiche, apresentado nas outras fases de *O Capital*, continuam a desmascarar o *status* do capital como relação social antagônica. No volume dois, a indefinição do preço do trabalho com o das matérias-primas acabadas trazem o fetiche à sua realização. No volume três, Marx afirma que “o caráter fetichista do capital” torna-se completo sob a forma de capital de juros, na medida em que o valor cresce espontaneamente, pois, “aparece como uma fonte misteriosa e auto-criadora do seu próprio aumento” (MARX, 1981, p. 51).

O fetiche está intimamente ligado à teoria do trabalho, do valor e da alienação em Marx, ou melhor, em suas formulações maduras. Para o fetiche, a obstrução das relações sociais capitalistas promove o *status* autônomo do capital, como força que determina a natureza e alocação de trabalho e da atividade dentro da sociedade. O fetiche está, portanto, intimamente ligado ao tema da inversão do sujeito-objeto em *O Capital*.

Em primeiro lugar, encontrar a última explanação inicial de Marx dos aspectos fetichistas da troca, demonstra que o capital se torna cada vez mais evidente que o próprio capitalismo. Como demonstra Marx (1981, p. 352), a “produção apenas para o capital, e não o inverso, ou seja, um padrão constante de expansão da vida para a sociedade dos produtores”. Os indivíduos, em outras palavras, tornam-se subservientes aos seus próprios produtos objetivos e da atividade alienada. Essa inversão assume várias formas, mas, em última análise, exige o domínio do “sujeito automático”, de valor capitalista, ou seja, um monstro, uma “substância auto-móvel” que está em vigor na substância universal compartilhada pelo próprio trabalho alienado da sociedade (MARX, 1976, p. 256).

Contudo, o importante é o sentido em que o capital de giro, como poder alienado, não chega a captar a natureza completa da situação. Em vez disso, o capital é uma relação social dentro da qual esse poder torna-se alienado. Assim, para Marx (1973, p. 308), “aqueles que demonstram que toda a força produtiva atribuída ao capital é um deslocamento, uma *transposição da força produtiva do*

*trabalho*, esquece precisamente que o próprio capital é essencialmente este deslocamento, esta transposição”. É, portanto, um erro tratar o capital como se fosse uma força em si própria.

Para se analisar o capital em tais termos, é preciso promover um sentido monolítico, em vez de um conjunto contingente de relações sociais e, assim, prejudicaria todo o sentido a que pode ser inerentemente antagônico. Pode-se encerrar este movimento retornando ao infeliz Mr. Peel, de Marx. O colonizador, que confundiu seus meios de produção com o capital, e cujos trabalhadores o abandonaram, quando confrontados com a possibilidade de escapar das condições geradas pela propriedade privada dos meios de produção. Pode-se afirmar que a raiz do erro de Mr. Peel reside na situação em que a forma da mercadoria faz com que o valor seja apresentado como um atributo do próprio produto; daí a sua incapacidade em reconhecer que o dinheiro, os meios de produção e os meios de subsistência “só se tornam capital nas circunstâncias em que eles servem, ao mesmo tempo, como meio de exploração e de dominação sobre o trabalhador” (MARX, 1976, p. 933). Junto ao erro, vem a consequente tendência de se observarem as relações como “uma necessidade eterna, ordenada pela natureza” (MARX, 1976, p. 575). Contudo, a infelicidade de Mr. Peel também serve para ilustrar uma outra questão. Embora a verdadeira natureza do capital como relação social seja mascarada e apesar de a natureza permear e informar a totalidade da sociedade, Marx mantém uma meta clara, isto é, sua análise, na medida em que mostra o capital como uma relação social antagônica assentada na exploração, e identifica a relação-salário como o ponto que o capital deveria abordar. Ainda que não se discuta a validade absoluta do seu diagnóstico, nos capítulos que se seguem, ele difere de Debord, e de alguma forma, dá origem a uma série de problemas: onde Marx aponta para a relação salário, Debord apresenta, como ponto de ruptura, a alienação do sujeito individual, a partir de um mundo em grande parte homogeneizado. Isso mina qualquer crítica acerca do funcionamento real do capital.

O espetáculo, analisado por Debord, é caracterizado como uma tendência histórica, que traz a sua plena expressão por meio do capitalismo mercantil moderno<sup>120</sup>. Ainda assim, o espetáculo não é, em última análise, específico do capitalismo. O fim do capitalismo não é necessariamente o fim do espetáculo, já que o espetáculo é essencialmente a negação da ação histórica. Algumas formas de espetáculo continuam existindo, desde que algumas formas de poder social separados se mantenham, e, por este motivo, não pode haver nenhuma simples equivalência entre o espetáculo e a mercadoria. Afinal, não são apenas as mercadorias expressões do espetáculo, mas também, e sobretudo, os modos de comportamento e as formas de oposição política. Por isso a objeção da I.S. aos seus próprios admiradores contemplativos, que eles apelidaram de ‘*pró-situs*’ (DEBORD, 2006,

---

<sup>120</sup> “O mais desenvolvido [isto é, o espetáculo moderno] mostra a origem em outra luz, que finalmente é a verdadeira luz” (DEBORD, 2004a, p. 45).

p. 519). Assim, a luta contra o espetáculo não pode ser restrita a tentativas de abordar exclusivamente o capitalismo, e de fato, exige um projeto muito mais amplo; um projeto de cunho ético e estético, uma vez que é econômico. É por essa razão que o trabalho de Debord implica a superação efetiva da interpretação clássica de Marx.

No dia 21 de março de 1968, *The Times Literary Supplement* avaliou a obra de Debord, *A Sociedade do Espetáculo*, e a de Raoul Vaneigem, *A revolução da vida cotidiana*. Admitindo-se que “sob os densos invólucros hegelianos com o qual eles fundamentaram suas páginas, várias ideias interessantes estão à espreita”, o revisor fez a seguinte analogia: “M. Debord e M. Vaneigem trouxeram os seus principais textos há muito esperados. O *Capital* o que está para ser feito, por assim dizer, pelo novo movimento?” (I.S., 2006, p. 501). Embora equivocada, tais comparações não deixam de ser comuns, e foram recepcionadas e aprovadas pela própria I.S. Em 1964, no centenário da formação do original A.I.T., a I.S. declarou-se ser um dos os primeiros sucessores diretos das internacionais<sup>121</sup>, e em 1969 fizeram a seguinte alusão:

Sabe-se que Eisenstein queria fazer um filme sobre *O Capital*. Considerando suas concepções formais e a submissão política, pode-se duvidar se este filme teria sido fiel ao texto de Marx. Mas, por nossa parte, estamos confiantes de que podemos fazer melhor. Por exemplo, assim que possível Guy Debord vai fazer uma adaptação cinematográfica de *A Sociedade do Espetáculo* que certamente não vai ficar aquém do livro (I.S., 1997, p. 673).

O filme foi finalmente feito, em 1973, e foi seguido por outro, logo em 1975: *Refutação de Todos os Julgamentos, pró ou contra, sobre o Filme A Sociedade do Espetáculo*, onde, no script, Debord afirma que, se muito, “não houve três livros de crítica social de tal importância nos últimos cem anos” (DEBORD, 2006, p. 1310).

Debord (1947b) também não era avesso a equiparar-se a Marx pessoalmente, ainda que ironicamente. No entanto, por trás dessa ironia, havia o tom da realidade, isto é, Debord via a si mesmo, bem como a I.S. inseridos no “pensamento da história”, tendo conferido uma perspectiva “mais elevada” que seus antecessores, em virtude de sua localização histórica<sup>122</sup>.

Debord alega merecer “o ódio universal da sociedade do seu tempo”, e sustenta ter “se esforçado para ser intolerável”. Ele e a I.S. tinham se alistado no “partido do Diabo”<sup>123</sup>, e suas

<sup>121</sup> Uma produção em comemoração ao centenário destaca uma fotografia de Marx com um balão de fala com os seguintes dizeres: “em 28 de setembro de 1964 será exatamente cem anos desde que começamos a Internacional Situacionista. Está realmente acontecendo o agora!” (GRAY, 1998, p. 118).

<sup>122</sup> Isso deve ser moderado ao observar que Debord e a I.S. reconhecem a sua própria localização histórica e limitação; em suas “*Teses sobre a IS e seus tempos*”, Debord escreve: “quem ajuda o tempo presente para descobrir o seu potencial está blindado dos defeitos deste mundo” (DEBORD, 2006, p. 1133).

<sup>123</sup> Isso não é sinalizado na lista de *détournements* de Debord, mas é uma referência ao “*The Marriage of Heaven and Hell*” de Blake, em que Blake liga o artístico, o apaixonado e potencialmente transgressor ao “diabólico”; “a razão pela

observações assumem conotações messiânicas<sup>124</sup>, quando ele próprio e a I.S. lançam-se como “emissários do Príncipe da Divisão” (DEBORD, 2006, p. 1381) Entre tais comentários está a adoção da afirmação de Mallarmé, “a *destruição foi minha Beatriz*” (DEBORD, 2006, p. 1663) e, ao relacionar tal afirmação a uma das próprias referências de Marx de *A Divina Comédia*, forma-se uma ilustração rápida da IS. acerca da suposta “*superação*” do marxismo clássico. Na conclusão do primeiro prefácio, do primeiro volume de *O Capital*, Marx escreveu o seguinte:

Congratulo-me com todas as opiniões baseadas na crítica científica. Quanto aos preconceitos da chamada opinião pública, a quem eu nunca fiz nenhuma concessão, como sempre, minha máxima é a do grande florentino: “*segui il tuo corso, e lascia dir le genti*” [Siga o seu caminho, e deixe o povo falar]” (MARX, 1976, p. 93).

Marx cita o Canto V, o verso 13, do *Purgatório*. Ao começar sua escalada do Monte Purgatório, Dante e Virgílio ultrapassam as almas dos atrasados arrependidos, indivíduos que são punidos, por sua indolência, com um atraso em sua própria ascensão. Quando Dante faz uma pausa para ouvi-los, maravilha-se com a sua natureza corpórea e é repreendido por Virgílio, que o lembra da necessidade de se esforçar em direção ao divino<sup>125</sup>. Em cada etapa da *Divina Comédia*, Dante, como protagonista e não como narrador, espelha a natureza do círculo que passa<sup>126</sup>, e, nesse caso, ele reflete a preocupação das almas ociosas com o mundano e o trivial. Tendo em conta a reflexão do contexto e mentalidade, bem como a preocupação com o movimento do desenvolvimento harmônico das noções hegeliana e marxista da história, pode-se ler mais floreios literários de Marx neste prefácio, que são, em grande parte, entregues à “necessidade férrea” que rege as “leis naturais da produção capitalista”, com ironia, pois, assim como Dante espelha a preocupação das almas ociosas com o presente, também, segundo Debord, o “científico-determinismo” de Marx reflete “a fraqueza do proletariado revolucionário de seu tempo” (DEBORD, 2006, p. 797).

Para Marx, é a luta e, de maneira nenhuma, a lei econômica, que tem de ser compreendida; Debord, por sua vez, mantém o convite de Marx para a realização da Filosofia e da Práxis para formar o real, o núcleo radical do seu trabalho. Debord, contudo, também afirma que a derrota das 1848 insurreições e da Comuna promoveu as tentativas de Marx em reforçar essa luta com o

---

qual Milton escreveu em grilhões quando tratou sobre os anjos e Deus, e a liberdade, quando dos demônios e do inferno, é porque ele era um verdadeiro poeta e partidário do diabo sem o saber” (BLAKE, 2008, p. 129).

<sup>124</sup> Novamente, isso não é sinalizado na lista de *détournements* de Debord, mas parece ser uma alusão a Jesus Cristo: “eu vim para lançar fogo sobre a terra (...) Cuidais vós, pois que vim trazer paz à terra? Eu lhes digo, não, mas, divisão” (Lc 12, 49-56). O “príncipe” para Debord é, no entanto, o proletariado histórico, em que é imediatamente escalado como “aquele que fora injustiçado” (DEBORD, 2006, p. 1383); isso, de acordo com as notas de Debord no *In girum*, era uma senha usada pelos “milénaristas italianos”, e referenciado por Bakunin (DEBORD, 2006, p. 1418).

<sup>125</sup> “Mantenha-se comigo e deixe o povo falar! (...) O homem que permite seus pensamentos serem desviados / por uma coisa ou outra, vai perder de vista / seu verdadeiro objetivo, sua mente minará sua força” (ALIGHIERI, 1979, p. 49).

<sup>126</sup> “(...) a Alma é fixada eternamente naquilo que ela escolheu. Por isso a reação que suscita em Dante pode haver mais do que o reflexo do que ele tem em si” (ALIGHIERI, 1979, p. 50).



conhecimento das leis econômicas. Marx permitiu-se ser atraído para dentro do solo das dominantes formas de pensamento. Isso deu origem ao lado científico-determinista do pensamento de Marx, que abriu uma “brecha” para que o processo de ideologização fosse capaz de penetrar; foi dessa forma, mutilada e definitiva, que a teoria de Marx se tornou marxismo. Debord e a I.S. concebiam o “economismo” marxista como um exemplo de fetichismo que o próprio Marx havia identificado; ora, o progresso ascendente foi prejudicado por uma abordagem que apenas refletia a maneira pela qual a história humana, dentro do capitalismo, realmente está formada “pelos produtos das mãos dos homens” e não pelos próprios produtores (MARX, 1976, p. 165).<sup>127</sup>

Em contraste, e, como a Beatrice negativa de Debord pode indicar, ele e a I.S. defendem uma negatividade constante, perpetuamente oposta ao momento presente e, portanto, oposta a qualquer atribuição da ação para a determinação econômica ou estrutural<sup>128</sup>. Daí a rejeição pela I.S. de Ernest Mandel, como um “trotskista”, cujo “*Tratado sobre a Economia Marxista*”, por si só contradiz todo o método revolucionário de Marx” (I.S., 1997, p. 442).

A explicação de Marx, separada das universalidades generalizadas e das abstrações operativas do capitalismo, que são alienadas dos indivíduos particulares e que se estruturam e articulam, é escalada como um conjunto de leis abstratas, separadas e até mesmo hostis em relação aos indivíduos, cuja auto-consciência histórica se propõe a fornecer. Na verdade, a sua análise do capitalismo mantém a inversão da história, do sujeito e objeto, na medida em que os agentes permanecem subordinados às “leis” de sua própria criação econômica.

Em contraste, o “inimigo”, para Debord e para a I.S. não foi apenas o próprio capitalismo, mas toda a separação da história; os fracassos políticos do Século 20 foram realizados para revelar “a organização revolucionária, pois já não se pode combater a alienação por meio de formas alienadas de luta” (Debord, 2006, p. 819).

## 2.5 O marxismo como ideologia e espetáculo

As afirmações anteriores são contextualizadas observando-se algumas das influências que as informam, entre as quais destacam-se o *marxismo e Filosofia*, de Korsch, e *história e Consciência de Classe*, de Lukács. Ambos apareceram em 1923, mas recebem traduções francesas em 1964 e 1960, ajudados, em grande parte, pela notoriedade engendrada pela reação, inicialmente hostil, do partido para com essas obras. O *marxismo e Filosofia* de Korsch é particularmente pertinente, uma

<sup>127</sup> “Algumas perspectivas do capitalismo refletem a influência da própria ideologia capitalista (...) [e] expressam, em suas profundezas a essência da visão capitalista do homem” (CASTORIADIS, 1974).

<sup>128</sup> Como estabelecido por um slogan em maio de 1968: “estruturas não marcham nas ruas” (NOYS, 2010, p. 54).

vez que intenciona combater a tendência de a *Segunda Internacional* voltar-se para a democracia social e para a ideologia estática. Em certo sentido, prefigura as tentativas dos situacionistas em recuperar o projeto comunista, a partir da sua própria representação e, similarmente, afirma que o marxismo deve ser um movimento histórico em curso, em vez de uma representação teórica de um momento histórico particular.

Para Korsch (1970, p. 57), reduzir-se o marxismo a um conjunto de leis econômicas, implica separar sua conexão com a construção da história, e, portanto, convida ao reformismo; porque, se ele permanece “dentro dos limites da sociedade burguesa e do Estado burguês”, as suas críticas já não serão necessariamente desenvolvidas pela sua própria natureza, na prática revolucionária. As denúncias oficiais de Korsch promoveram sua tendência para a ultra-esquerda (GILES-PETERS, 1973).

Em 1950, para Korsch, todas as tentativas em se restabelecer a doutrina marxista como um todo, na sua função original, eram utopias reacionárias; a prática revolucionária, bem como a teoria devem procurar fontes além Marx. Lukács, por sua vez, observa em *história e Consciência de Classe* que o erro essencial do pensamento “burguês” reside na tendência em ver o momento histórico da sociedade capitalista como uma verdade eterna; Debord observa, na mesma proporção, que as leis naturais da produção capitalista e sua necessidade férrea são exemplos deste mesmo erro de Marx.

As credenciais de subversão, pretendidas pela abordagem hegeliana de Marx, foram promovidas por Lefebvre. Note-se, curiosamente, neste momento, que um movimento em direção ao cotidiano já pode ser encontrado em Sartre. Em sua “*busca por um método*”, um ensaio que apareceu pela primeira vez em 1957 e que formaria parte da introdução de sua *Crítica da Razão Dialética*, ele se opõe ao que considera ser a tendência do marxismo, em recolher a particularidade de indivíduos específicos e as circunstâncias em categorias universais *a priori*. “Para a maioria dos marxistas”, escreve Sartre (1960), “pensar é reivindicar a totalidade e, sob este pretexto, substituem a particularidade por um universal”. Tal método, afirma ele, “já formou seus conceitos; já está certo de sua verdade. O seu único objetivo é forçar os eventos, as pessoas, ou os atos, considerados como moldes pré-fabricados”. As objeções de Sartre ao marxismo clássico são semelhantes a antipatia situacionista ao abstrato e as leis econômicas universais, pois, qualquer forma universal deve emergir de um estudo dos elementos particulares em causa<sup>129</sup>.

---

<sup>129</sup> “O marxismo deve estudar os homens reais em profundidade, não os dissolver em um banho de ácido sulfúrico” (SARTRE, 1960).

Há outras influências e homologias que podem ser conferidas aqui. São notáveis as ligações com o pensamento anarquista<sup>130</sup>, embora a adoção de Marx, por Debord, possa ser compreendida e enquadrada em termos de conjunto entre o interesse de Lefebvre no cotidiano e a afirmação de Castoriadis de que a contradição principal do capitalismo moderno já não podia ser concebido em termos clássicos. Tal referência pode ser encontrada no “*Capitalismo Moderno e Revolução*” de Castoriadis (1974); um texto elaborado em 1959, que coincidiu, em termos da sua publicação com *Socialismo ou Barbárie*, com a adesão de Debord ao grupo<sup>131</sup>. Ele apresenta um grande número de pontos de semelhança com a teoria de Debord, inclusive porque enfatiza a autonomia subjetiva e afirma que o marxismo clássico tende a substituir as ações dos indivíduos com uma lei dinâmica e objetiva natural.

Para Castoriadis, o desemprego diminuiu, os salários e o padrão de vida aumentaram, a classe trabalhadora deixou de ser uma “classe em si”. Considera, ainda, que a luta de classes mantém-se como um determinante econômico e, quando se relaciona às novas condições de vida, revela a redundância da análise marxista tradicional, ou seja, a capacidade do capital suportar um aumento nos salários se choca com a teoria da mais-valia; e, como esses aumentos resultam da luta de classes, os indivíduos devem ser possuidores de uma ação maior do que a permitida pelas leis e tendências de Marx, ou mesmo pelas formas burocráticas de organização política que a teoria de Marx fomenta.

O potencial revolucionário, no interior do capitalismo moderno, poderia, portanto, deixar de ser entendido em termos de extração da mais-valia e, em vez disso, uma nova contradição seria identificada. Para Castoriadis (1974), o capitalismo é obrigado tanto a incluir quanto a excluir seus trabalhadores. Primeiro para reduzi-los a meros cumpridores de ordens e autômatos na produção, alienados da sua própria atividade; em segundo, para promover a subjetividade que a produção nega, através do consumo.

Nenhum requisito pode ser plenamente satisfeito e o resultado é uma força de trabalho descontente, bem como a consequente divisão da sociedade em “patrões” e “empregados”. A análise de Castoriadis se harmoniza com as de Debord, especialmente quando se observa a interpretação de Castoriadis de que este novo contexto gera uma revolta que critica todos os

---

<sup>130</sup> Debord também parece ter tirado alguns escritos anarquistas, particularmente aqueles de Bakunin, cujo hegelianismo tácito pode ter favorecido o interesse de Debord. Bakunin opôs-se aos “discípulos da escola doutrinária do comunismo alemão”, em uma veia similar às objeções de Debord ao dogmatismo econômico, queixando-se da subjugação da vida e do indivíduo à lei científica abstrata. “O que eu prego é a revolta da vida contra a ciência” (BAKUNIN, 1970, p. 59). Note-se que das Teses 91 a 95 de *A Sociedade do Espetáculo* são uma crítica do Anarquismo de Debord, mas deve ser observado que ele descreve os anarquistas espanhóis de 1936 como aqueles que instituíram “o modelo mais avançado do poder proletário já percebido” (DEBORD, 2006, p. 803).

<sup>131</sup> O texto aparece em *Socialismo ou Barbárie*, n. 31-33, entre 1960-1961; Debord foi membro do movimento a partir do final de 1960 a maio 1961.

aspectos da vida contemporânea, uma crítica muito mais profunda do que qualquer coisa tentada no passado. Assim, a “restrição” econômica e as “questões políticas”, afirma Castoriadis (1974), tendem a tornar-se “cada vez menos relevantes”. Isso leva diretamente ao “novo proletariado” de Debord, um conceito que surgiu como resposta à aparente ausência do capitalismo moderno e da pobreza material que tinha explicado Marx.

Retomando a “classe universal” em Hegel, conforme descrito em sua *Filosofia do Direito*, bem como a apropriação desse conceito por Marx, na sua crítica ao texto de Hegel, observa-se que, para Hegel, a “classe universal” era uma classe de burocratas estatais, encarregados de mediar os interesses gerais e particulares da Sociedade; para Marx, por outro lado, a verdadeira “classe universal” era o proletariado, que tinha sido acusado de abolir a separação, a falsa universalidade da sociedade burguesa e com isso instituído uma forma mais autêntica de comunalidade. Assim, quando Hegel apresenta o estado burguês como a realização da Ideia, Marx prevê a sua abolição por meio da realização de uma forma nova e mais genuína da comunidade social. O grito de guerra da classe universal de Marx (1975, p. 254), “eu não sou nada e devo ser tudo”, sustenta forte semelhança com a unidade existencial e o proletariado de Debord, nomeadamente no que diz respeito à movimentação do proletariado em direção à forma de unidade sujeito-objeto.

Onde a classe universal de Marx se opõe à burguesia, a fim de proporcionar as condições da verdadeira universalidade, através da superação revolucionária da classe adversária, Debord desenvolve um afastamento das noções tradicionais de classe e categorização econômica. A universalidade do proletariado deriva da sua ubiquidade, que, por sua vez, deriva da oposição à separação, em vez de fatores econômicos *por si*. Sendo assim, o espetáculo não pode ser reduzido ao capital *por si só*, como força irreduzível em determinantes puramente econômicos. Marx (1976, p. 272) tinha definido a classe proletária como todos os que estão privados dos meios de reprodução, de forma independente dos seus próprios meios de subsistência e, assim, obrigados a vender sua força de trabalho por um salário. Para Debord, a tecnologia e automação exprimia o sistema econômico com base no trabalho, o que era um anacronismo.

A trajetória de crescimento contínuo do capital significava o desenvolvimento contínuo da possibilidade de se abolir o trabalho assalariado por completo, assim como os bens e as necessidades fabricadas pelo capital. A fim de mascarar a sua própria obsolescência, foram se tornando cada vez mais triviais e banais. Para Vaneigem (1994, p.162), “o consumo de bens carrega em si as sementes de sua própria destruição e as condições de sua própria transcendência”. Apesar da abundância de mercadorias ter resolvido o problema básico de sobrevivência, ela o tinha retardado, de modo que ele, continuamente, se regenerava em um nível superior” (DEBORD, 2006, p. 778). No meio da abundância, em outras palavras, a humanidade ainda está continuamente

obrigada a trabalhar não só em função dos elementos essenciais de sobrevivência, ou melhor, das necessidades básicas da vida dentro de uma sociedade<sup>132</sup>, mas para a pobreza dourada, dita para “aumentar a sobrevivência”, segundo a leitura de Debord (2006, p. 778). Daí as ligações entre espectador e a consciência infeliz hegeliana. Porque, como Vaneigem coloca:

O consumidor não pode e não deve nunca atingir a satisfação, a lógica do objeto de consumo exige a criação de novas necessidades, mas a acumulação de tais falsas necessidades agrava o mal-estar dos homens confinados, com dificuldades crescentes, unicamente à condição de consumidores” (VANEIGEM, 1994, p.162).

Para Debord (2006, p. 779), o reconhecimento e a superação da constante busca pela própria auto-alienação era quase inevitável, posto o capital nunca dominar completamente e subsumir o desejo humano. Ele só pode tentar satisfazê-lo com a “sobrevivência consumível” com mais produtos de base, o aumento da abundância do que era inversamente proporcional à sua capacidade de satisfazer. Ao se localizar o potencial revolucionário dentro desse “vale climatizado de lágrimas” (I.S., 1997, p. 246), ao contrário de basear-se unicamente na produção, a I.S. identificou a possibilidade de um novo modo de vida completo; um futuro revolucionário, que não se constituiria numa versão mais equitativa do presente, modelado numa forma “mais justa” de produção e distribuição, mas que, ao invés, constitui algo genuinamente novo<sup>133</sup>.

A questão proeminente é que a obsolescência do trabalho significa a obsolescência da política, baseada redutivamente no trabalho, pois, exclui a restrição do proletariado à classe trabalhadora. Isso não é negar a centralidade, dentro da expansão proletária. Em 1962, a I.S. (1997, p. 253) declarou que o proletariado foi integrado e os trabalhadores estavam satisfeitos, ou identificando-se com alguma categoria separada dos trabalhadores. Tal afirmação é extremamente reacionária, porque a demanda dos trabalhadores, para a superação do trabalho assalariado era, necessariamente, um com o desejo mais amplo, mais universal de suplantar a banalidade de uma sociedade fundada no trabalho assalariado.

Esse ponto é esclarecido à medida em que remete ambos, operário e capitalista, como igualmente determinados pelo capital. Embora ambos sejam alienados, para Marx (1976, p. 990) o “trabalhador está num plano mais elevado em relação ao capitalista, uma vez que o capitalista tem suas raízes no processo de alienação e encontra satisfação absoluta, enquanto o trabalhador é vítima que o enfrenta como um rebelde”. Com a banalidade da vida espetacular e a onipresente alienação, a

<sup>132</sup> “(...) O número e a extensão dos chamados requisitos necessários, assim como a maneira pela qual estão satisfeitos, são eles próprios produtos da história, e dependem, portanto, em grande medida, do nível de civilização atingido por um país” (MARX, 1976, p. 275).

<sup>133</sup> “(...) pela primeira vez o problema não é superar a escassez, mas dominar a abundância material de acordo com os novos princípios. (...) não apenas mudando a maneira como ela é compartilhada, mas totalmente reorientando-a” (I.S., 1997, p. 419).

determinação externa se torna ainda mais evidente. A oposição ao capital rompe, assim, a divisão de classes e deixa de ser obrigado às lutas sindicais no local de trabalho. É por essas razões que a I.S. compreende ser o “novo proletariado” capaz de “abranger a todos” (I.S., 1997, p. 253). Este novo proletariado é claramente semelhante aos “compradores” de Castoriadis, em oposição a quem está na sociedade, ou seja, aos “doadores”.

Em 1963, portanto, após a adesão de Debord ao movimento *Socialismo ou Barbárie*, a I.S. (1997, p.309) considerou que “no atual contexto, a realidade está começando a tomar forma, podemos considerar como proletários todas as pessoas que não têm possibilidade de alterar o espaço-tempo que a sociedade lhes permite” e considerou que os “governantes são aqueles que organizam este espaço-tempo, ou pelo menos tem uma margem significativa de escolha pessoal”. Em 1965, atestaram: “uma nova consciência proletária” está emergindo entre a população e a descreveram como sendo marcada pela preocupação aparentemente existencial de que as pessoas “não são os mestres de suas próprias atividades, de suas próprias vidas”. Essa visão pode ser considerada um parâmetro que conduziu *A Sociedade do Espetáculo*:

O proletariado é o portador da revolução que não pode deixar nada fora de si mesma, a exigência da dominação permanente do presente sobre o passado<sup>134</sup> e a crítica total da separação (...). Nenhum alívio quantitativo de sua pobreza, sem a ilusória incorporação hierárquica, pode fornecer uma cura duradoura para a sua insatisfação; o proletariado não pode realmente reconhecer-se em qualquer mal particular, já sofrido, nem no endireitamento de qualquer mal particular, nem mesmo no endireitamento de muitos destes males, mas apenas no mal absoluto de ser rejeitado as margens da vida (DEBORD, 2006, p. 816)

Em suma, o novo proletariado é simplesmente aquele que queria mais da vida, em oposição aos satisfeitos com o presente ou engajados em mantê-lo. Assim, apesar da preocupação de Debord com o fundamento histórico das afirmações dentro de um contexto específico<sup>135</sup>, a contradição que define a sociedade moderna foi observada, nos termos de uma oposição abstrata entre um presente fixo e um futuro potencial. Isso, apesar das virtudes do trabalho da I.S., talvez sirva para destacar a sua aceitação bastante limitada das relações sociais capitalistas.

<sup>134</sup> Uma referência ao Manifesto Comunista: “Na sociedade burguesa (...) o passado domina o presente; na sociedade comunista o presente domina o passado” (ENGELS; MARX, 1985, p. 97).

<sup>135</sup> Este local histórico é importante e Debord critica um membro da seção italiana por negligenciá-lo, referindo-se ao seu trabalho como idealismo (DEBORD, 2006, p. 341). Uma posição semelhante pode ser encontrada na sua crítica ao anarquismo, tal como estabelecido em *A Sociedade do Espetáculo*; sua objeção não parece ser com o anarquismo em si, mas com o que se espera de sua realização, independentemente do contexto histórico. A insistência de Debord sobre a diferença entre a I.S. e o Anarquismo deve-se às possibilidades situacionistas em observar uma conjuntura tecnológica, artística e econômica específica.

O espetáculo se funde ao capitalismo e o inclui dentro de si mesmo, apesar de ele próprio ser levado à plenitude pelo capitalismo<sup>136</sup>. Se o espetáculo não é redutivamente equivalente ao capitalismo, então ele não pode ser restritivamente identificado somente com a mercadoria e seu fetiche. Ao se fazer uma equação direta e redutora entre a mercadoria e a imagem, isso é, em última análise, contradizer os postulados debordianos. Tal suposição pode ser ilustrada com referência ao artigo, de 1969, “*Como não entender os livros situacionistas*”, que procurou responder às críticas publicadas das obras recentes de Debord, Vaneigem e Viénet<sup>137</sup>. No que diz respeito ao livro de Debord, a revisão apontada para o ataque era de um artigo extremamente crítico, apresentado por Claude Lefort, um ex-membro do movimento *Socialismo ou Barbárie*, embora tenha pertencido ao grupo antes da adesão de Debord<sup>138</sup>. Em artigo, que apareceu na edição de fevereiro de 1968, em *La Quinzaine Littéraire*, embora cometa uma série de erros de interpretação, Lefort apresenta diversos pontos críticos que refletem alguns aspectos desta Tese, e significativamente as respostas da I.S. para estes pontos são, em grande parte, *ad hominem* e sem substância. Contudo, se justifica plenamente atacar as conclusões de que Lefort retira sua afirmação de que Debord simplesmente substitui “a mercadoria pelo espetáculo” (I.S. 1997, p. 616). De acordo com Lefort, Debord é encantado pelo fetiche de Marx.

Enquanto intoxicado pelo fetichismo, Debord leva-nos a “entender que não é o sistema de produção de mercadorias ao qual se deve o movimento fantasmagórico que habitam [as mercadorias]; pelo contrário, a produção da fantasmagoria governa as mercadorias (LEFORT, 1968).

Lefort, em outras palavras, lê o espetáculo como cúmplice ou coincidente com o fetiche da mercadoria, ou ainda, como uma grande extensão dela. Para Lefort (1968), Debord confunde o fetiche com a “substância auto-móvel do valor”. Seu artigo, de uma forma bastante didática, demonstra que, para Marx, é o valor que movimenta as mercadorias e não o fetiche, e então, erroneamente, centra-se sobre o fetiche e obscurece a base real, fazendo Debord perder a verdadeira fonte do problema. Em termos gerais, Lefort está totalmente correto; Debord, de fato, resolve um sintoma, como se fosse uma causa. Em termos de componentes técnicos da teoria, Lefort está completamente equivocado, pois o sintoma real em que Debord se concentra, não é o fetiche, e sim um conceito muito mais amplo, trans-histórico do poder alienado; e onde Lefort defende ter Debord

<sup>136</sup> “Agora é a hora do espetáculo. Se reconhece, também, o momento atual como o da luta contra o espetáculo; o momento em que a revolução descobre sua tarefa na realização geral e direta de toda a vida histórica” (DEBORD, 2004a, p. 44).

<sup>137</sup> *A Sociedade do Espectáculo* (1967), *A Revolução da Vida Cotidiana* (1967), a *Fúria Situacionista* no Movimento de Ocupação (1968), respectivamente.

<sup>138</sup> Lefort tinha sido considerado desfavorável, por Debord, no final de 1950. No artigo da *Internationale Situationniste*, que foi escrito quase dez anos mais tarde, ele é acusado de conservadorismo por ter dito que toda a organização revolucionária está fadada ao colapso da burocracia.

afirmado a produção do fetiche governar a mercadoria, o próprio Debord, como os próprios situacionistas foram rápidos em apontar que tinha, de fato, afirmado que “o oposto”, isto é, o espetáculo é “simplesmente um momento do desenvolvimento da produção de mercadorias” (I.S., 1997, p. 616).

A declaração pode contradizer a tese de que a produção de mercadorias é, de fato, um momento de uma tendência histórica mais ampla da produção do poder social alienado. Entretanto, se o capitalismo mercantil traz essa tendência à sua plena expressão, atualizando-o assim e tornando-se manifesto, então a aparente contradição é aliviada. Nas efetivas palavras de Debord (2006, p. 778), na passagem a que se refere a resposta da I.S. ao posicionamento de Lefort: “o espetáculo corresponde ao momento histórico em que a mercadoria completa sua colonização na vida social”. Isso não acarreta uma identidade redutora entre a mercadoria e o espetáculo; em vez disso, o capitalismo mercantil é simplesmente a forma mais adequada à tendência econômica de poder separado que dá origem ao espetáculo. Se, um sistema social diferente, for introduzido e replicado ou, até mesmo, avançado nessa separação, logo ele seria caracterizado pelo seu próprio modo de espetáculo.

Retomando a afirmação de Debord (2006, p. 776) de que o espetáculo exibe o “princípio do fetichismo da mercadoria”, esta Tese, por sua vez, reafirma que esse “*princípio*” reclama um afastamento da teoria de Marx. A fim de resolver esta problemática, deve-se observar a “sobrevivência aumentada” e a ligação entre esse conceito e a noção de valor de uso.

Sob o espetáculo, a “satisfação das necessidades humanas primárias” é substituída pela “incessante construção de pseudo-necessidades” (DEBORD, 2006, p. 782). Isso significa, não somente ter as formas de uso, como também precisa adequar à sobrevivência por si só, ligada no âmbito do valor capitalista; além disso, o espetáculo “monopoliza” o “cumprimento” de “todo o valor de uso humano” (DEBORD, 2006, p. 780). Debord é conduzido a sustentar que a tensão contraditória, entre valor de uso e valor de troca, deu lugar à vitória da troca sobre a forma. O valor de uso, segundo ele, tendo se tornado inteiramente subsidiário à capacidade da mercadoria em realizar o capital, agora é necessário para funcionar como álibi<sup>139</sup>; e, como a utilidade prática da mercadoria é corroída, trata-se, então, de funcionar como mercadoria enquanto valor de uso<sup>140</sup>.

A principal preocupação de Debord (2006, p.789) é com a construção da “falsa” necessidade, mas essas posições não o aproximam da semelhante noção de “valor simbólico” de

---

<sup>139</sup> “O valor de uso, que antigamente era implícito na troca do valor, agora deve ser explicitamente proclamado, dentro da realidade invertida do espetáculo, justamente porque a sua realidade efetiva é corroída pelo excesso de desenvolvimento da produção de mercadorias” (DEBORD, 2006, p. 781).

<sup>140</sup> “Os casos excepcionais de esses produtos que têm preços sem ter qualquer valor não serão considerados aqui” (MARX, 1976, p. 292).



Baudrillard. Ora, se os produtos são comprados por causa de suas denotações simbólicas, então se está extremamente próximo da perspectiva, a partir da qual essas denotações são como determinantes-chave da economia, eclipsando a do trabalho. Além disso, apesar de sua própria compreensão de Marx, Debord chega perto de adotar uma posição parecida com a suposição comum de que o fetiche da mercadoria, simplesmente, se refere a uma fixação irracional sobre as marcas, denotações, elogios, etc. de um item, isto é, ao contrário do rumo atual do conceito de Marx sobre a abdicação do controle consciente da organização da atividade social.

Como observado, Postone apresenta os aspectos mais aparentes da problemática da teoria do valor-trabalho como um marcador para a sua validade. Debord, por sua vez, apresenta as disparidades entre essa noção mais superficial do próprio fetiche, como uma demonstração de o capitalismo ter dado origem a uma forma mais pura e concentrada do fetichismo de Marx, pois, a mercadoria tem o sentido de mistificar, não porque mascara as relações sociais, a partir das quais surgiu, mas por causa da importância conferida e do desejo que atrai. A mistificação, por conseguinte, deixa de se referir a qualquer coisa, explicitamente, como processo do trabalho e de mais-valia.

Note-se, Debord não rejeita explicitamente a clássica teoria do valor-trabalho. No entanto, o corolário desta posição é tornar o trabalho um fator determinante econômico menos importante do que as imagens e as ideias associadas a seus produtos. Sua interpretação compreende a capacidade técnica da sociedade, para o fim do trabalho assalariado, ou seja, na medida em que as dimensões simbólicas da mercadoria não dizem respeito à satisfação das necessidades materiais “reais”, mas às “pseudo-necessidades” e utilizações, geradas por uma economia de um sistema redundante, a fim de garantir sua auto-perenidade. Em outras palavras, as mercadorias inúteis surgem a partir da obsolescência de trabalho, portanto, desejar o uso desses produtos totalmente inúteis significa desejar o uso de um mundo sem trabalho.

A dimensão absoluta da inversão sujeito e objeto, descrita por Marx é, portanto, resultado de uma situação em que a causa real da inversão, ou seja, a relação salarial, torna-se cada vez mais irrelevante. O problema, porém, é este: havendo a possível diminuição do trabalho e da produção, logo se começará a perder a noção clara do *status* do capital como uma relação social, ou, no mínimo, se perderão os pontos de vista de Marx sobre a relação social; com essa perda, vem a clara noção da capacidade real do capital e de como ele pode ser tratado. Em vez disso, acabar-se-á com a posição de que o capital postula ser uma entidade em seu próprio direito.

Chamou a atenção para a classificação do proletariado como sendo aqueles aos quais é negada a capacidade de organizar o “espaço-tempo”. Acrescente-se a isso o fato de a classe adversária, a que estes indivíduos se puseram contra, foi simplesmente descrita como “aqueles que

organizam este espaço-tempo” (I.S., 1997, p. 309). E, na medida em que os governantes organizam a direção de seus governados, Debord apresenta a classe revolucionária como “consumidores” e não como “produtores”. Para ele, a grande maioria consome o odioso espaço-tempo social, que destrói a alma “produzida” por uma pequena minoria. Note-se que essa minoria não produz literalmente nada, a não ser esta organização, enquanto “consumo” do espaço-tempo, no sentido que se está usando aqui, engloba a totalidade da produção normal, onde a alienação do consumo e de toda a vida, obviamente, tem suas raízes (I.S., 1997, p. 309).

O consumo torna-se, assim, o paradigma definitivo da produção, em virtude da reificação, racionalização, da totalidade da ação e experiência do indivíduo. O indivíduo simplesmente “consome” a vida que lhe é atribuída. E, assim como a produção é abrangida pelo consumo, o mesmo acontece com o consumo, ao tornar-se tão alienado quanto a produção. O “consumo alienado”, diz Debord (2006, p. 779), é “adicionado à produção alienada como um dever iniludível das massas”.

A percepção debordiana do consumo esclarece a compreensão da I.S. acerca da revolta política. Em 1965, o distrito de Watts<sup>141</sup>, de Los Angeles, presenciou um grande tumulto, que durou por aproximadamente seis dias e resultou em 34 mortes e mais de 3400 detenções. A I.S. respondeu imediatamente com um ensaio seminal intitulado “*Le déclin et la chute de l'économie spectaculaire-marchande*”, que rapidamente foi traduzido e distribuído para Europa e para os EUA, até o final daquele mesmo ano. A ligação do texto com a agitação predominantemente da classe operária ao “novo proletariado” explicita o motim como “uma rebelião contra a mercadoria, contra o mundo da mercadoria” (I.S., 2006, p. 197). Debord alega que os manifestantes tomaram a propaganda capitalista moderna, literalmente, na medida em que exigem “possuir todos os objetos mostrados e abstratamente acessíveis” (I.S., 2006, p. 197). Ao fazerem isso, os manifestantes “desafiaram o valor de troca, a realidade da mercadoria que eles moldaram para os seus próprios fins”, na medida em que precisavam “usá-las” (I.S., 2006, p. 197). Em outras palavras, o espetáculo deve localizar todos os “valores de uso” no seu âmbito, o motim constituiu um desafio direto à ordem espetacular, isto é, uma tentativa de recuperar a própria vida. Isso reflete a intencionalidade da contradição que caracteriza a sociedade espetacular, ou seja, essencialidade “vida” e “não-vida” do espetáculo. (DEBORD, 2006, p. 766).

De acordo com Debord (2006, p. 779), o espetáculo difuso da “totalidade do trabalho vendido” é transformado num conjunto de “mercadoria total” que é, então, “transformado na forma

---

<sup>141</sup> É importante ressaltar que a revolta de Watts é “uma revolta contra a mercadoria, o espetáculo, a sociedade da abundância americana, a qual, com miragens inalcançáveis de riqueza, impõe a eles o trabalho proletário, a frustração social e segregando-os à vida nos guetos” (PERNIOLA, 2009, p. 93).

fragmentária, *reificada*, do indivíduo, que está completamente separado da ação conjunta das forças de produção”. Dentro do espetáculo concentrado “a mercadoria que a burocracia apropria é a totalidade do trabalho social, e a vende de volta para a sociedade; é a sobrevivência da própria sociedade” (DEBORD, 2006, p. 787). Em ambos os casos, a universalidade do potencial produtivo histórico da sociedade é alienada, como um todo, e volta como elementos fragmentários, particulares que garantem a atomização contínua dos indivíduos em causa. Este processo assegura a sua própria perpetuidade. No espetáculo difuso, persegue-se continuamente a satisfação perpétua da sobrevivência aumentada, ao passo que no espetáculo concentrado é a própria sobrevivência que está em vantagem. Consequentemente, o desejo da revolta de Watts de reivindicar todo valor de uso é, implicitamente, uma demanda de unificação e um desejo de quebrar essa busca interminável; uma tentativa de ir além da constante fuga da consciência infeliz.

Uma revolta contra o espetáculo se situa no nível da *totalidade*, porque - mesmo se não se produzisse no único distrito de Watts - ela é um protesto do homem contra a vida desumanizada; porque ela começa no nível do *indivíduo real isolado* e porque a comunidade, da qual o indivíduo revoltado é separado, é a verdadeira natureza social do homem, a natureza humana: a superação positiva do espetáculo (I.S., 1997, p. 423).

A citação aponta para as formas da unidade sujeito-objeto, de modo que a preocupação se volta para o nível em que esses pontos se afastam do próprio Marx. Note-se que, no final do primeiro volume de *O Capital*, Marx faz a seguinte afirmação:

A classe capitalista está constantemente dando aos projetos da classe trabalhadora, a forma de dinheiro, em uma parte do produto produzido pelo operário e apropriados pelo capitalista. Os trabalhadores retribuem estes projetos da mesma maneira e constantemente aos capitalistas, e, assim, retiram dele a parte atribuída de seu próprio produto (MARX, 1976, p. 713).

Curiosamente, Marx enfatiza a oposição entre as classes e, Debord, com base na noção de alienação universalizada de Marx, apresenta uma oposição generalizada entre a vida e a sociedade atual. Então, o que é capital? A primazia do valor-trabalho influenciou a teoria de Debord. A ênfase na relação salarial se torna anacrônica, o que implica um afastamento do foco na mais-valia e a análise econômica é lançada como incursão no território do inimigo. Como resultado, e apesar de suas outras virtudes, a teoria do espetáculo oferece uma análise singular do capital; contudo, a teoria avança na superação das consequências do uso do capital. Na descrição de Debord, a existência social é alienada em bloco, consequentemente, qualquer sentido em que possa haver contradições intrínsecas dentro dele, são substituídas pela ênfase na oposição a ela; daí a dicotomia abstrata entre “vida” e “capital”, ou melhor, “não-vida”.

Dauvé e Lefort fazem objeções semelhantes a essa análise. A “*Crítica da Internacional Situacionista*”, de Dauvé, contém uma breve seção sobre os problemas teóricos de Debord que, por vezes, reflete algumas das objeções apontadas nesta Tese. A I.S., para Dauvé:

(...) não realizou nenhuma análise do capital, somente o compreendeu através de seus efeitos. Eles criticam a mercadoria, não o capital, ou melhor, criticam o capital como mercadoria e não como um sistema de avaliação que inclui a produção e a troca” (DAUVÉ, 1979).

A mercadoria é, em verdade, intrínseca à produção e à troca, e, por extensão, a organização da atividade social como um todo. A questão, porém, é que Dauvé identifica corretamente o desinteresse de Debord e o repúdio da I.S., acerca do fundamento e da base do capital, na exploração da mão de obra. “Debord”, escreve Dauvé (1979), “permanece na fase da circulação, sem o momento necessário da produção, do trabalho produtivo”, apesar de que, o que “alimenta o capital não é o consumo, como Debord dá a entender, mas a formação do valor pelo trabalho”.

Assim como Lefort, Dauvé chega à conclusão correta pela via errada. Embora sustente que Debord “reduz o capitalismo à sua dimensão espetacular isoladamente”, ele relaciona o espetáculo às formas ideológicas e semióticas, que perpetuam a ordem capitalista. As “representações” de Debord são tratadas de forma literal. Em consequência, a reclamação correta de Dauvé, quanto à inexistência de mão de obra do espetáculo, também se realiza sob a égide literal. Na sua leitura, Debord apresenta a publicidade, o marketing, a moda etc. como a característica definidora do capitalismo moderno, e centra-se sobre eles, em vez de assistir ao modo de produção que elas refletem. Por outro lado, a bem da verdade, Debord descreve um conceito muito mais amplo e complexo de alienação. Contudo, apesar desta disparidade, as principais críticas de Dauvé ainda estão em vigor. Ele afirma que a teoria do espetáculo é um exemplo do “fetichismo da mercadoria”:

No fetichismo da mercadoria, a mercadoria aparece como seu próprio movimento. Até no fetichismo do capital, o capital assume uma autonomia que não possui, apresentando-se como um ser vivo (...) não se sabe de onde vem, quem o produz, por qual processo o proletário o engendra, com que contradição ele vive e pode morrer (DAUVÉ, 1979).

A observação de Dauvé reflete a explicação inicial do fetiche, estabelecido no Primeiro Capítulo do Primeiro Volume de *O Capital*. A questão é que do foco de Debord nos efeitos resulta a negação das suas causas. A teorização de Dauvé é, de fato, semelhante às objeções de Lefort. Para Lefort, Debord apresenta o fetiche como a força motriz do capital, ignorando o valor e seu fundamento no trabalho. Trata-se, na verdade, de uma concepção absolutamente incorreta, pois, o espetáculo é distinto do fetiche. Debord compreende ser o valor capitalista composto de poder

separado, mas, em seguida, extrapola-o para além dos limites do valor. Ainda que se afaste do compromisso teórico dos valores, algumas das objeções de Lefort, podem ser mantidas. “*A Sociedade do Espetáculo*”, escreve Lefort (1968), “é apresentada antes da observação de que nunca seria perturbada, e não quis saber nada do lugar onde foi feita”. Isso ocorre porque a alienação é “distribuída de acordo com uma perspectiva panorâmica” (LEFORT, 1968). Ou seja, ilustra a ausência das relações antagônicas, engendradas pela produção do valor, tornando a “reaparição da história” um tanto misteriosa. Zombando do hegelianismo de Debord<sup>142</sup>, Lefort (1968) caracteriza esta reaparição como a realização do filósofo do conhecimento absoluto, referenciando a notória “astúcia da razão” de Hegel; ele escreve ser a “irracionalidade também astuta”, como “o espetáculo da sociedade é realizado no espírito de Debord”.

Pode-se objetar, contra esta Tese, quanto à existência de uma dicotomia abstrata na teoria de Debord, que apresenta o espetáculo marcado por relações dialéticas. Os exemplos das características dialéticas do espetáculo podem, de fato, ser usados para reforçar os argumentos da Tese, tal como se constata com a frequente e mal compreendida citação de que “em um mundo realmente invertido, o verdadeiro é um momento do falso” (DEBORD, 2006, p. 862).

A afirmação de Debord é complexa. Em verdade, é uma referência oblíqua à uma passagem do prefácio de Hegel à *Fenomenologia*, onde explica que, embora o genuinamente verdadeiro integre o falso, o falso não pode ser considerado um momento da verdade; os termos “verdadeiro” e “falso” são distintos um do outro e, assim, perdem seu significado original dentro daquela unidade. Isso conduz Hegel (1977, p. 23) a escrever: “o falso não é mais, enquanto falso, um momento da verdade.” Entretanto, Debord chega a essa referência por Lukács, que se refere a ela por meio de uma formulação bastante opaca em seu primeiro prefácio de *história e Consciência de Classe*.

O materialismo histórico refere-se ao intelectual como um aspecto do material e, portanto, a falsidade ideológica é parte de um verdadeiro conjunto histórico. Tais falsidades não são falsas por si sós, mas “verdadeiras” e “falsas” ao mesmo tempo, porque com a “pura historicização da dialética”, afetada pelo materialismo histórico, a declaração de Hegel recebe ainda mais uma inovação, ou seja, o “falso” torna-se um aspecto do “verdadeiro”, e, ao mesmo tempo, “falso” e “não-falso” (LUKÁCS, 1971, p. 57). A interpretação lukacsiana indica a dicotomia rígida entre o “verdadeiro” e o “falso”, fazendo desaparecer os erros e as falsidades, quando considerados fenômenos históricos.

A própria formulação de Debord (2006, p. 1622) inverte a afirmação de Hegel, daquela informada e construída por Lukács, da própria reviravolta de Hegel. Debord inverte a declaração de

---

<sup>142</sup> Segundo Lefort (1979), a frequência com que as inversões das sentenças hegelianas ocorrem em *A Sociedade do Espetáculo* é demasiadamente “obsessiva”.

Hegel em dois sentidos. Em primeiro lugar, ele muda a posição do “verdadeiro” e “falso” na declaração, acarretando, assim, que o “falso” implica o “verdadeiro” e não vice-versa. Em segundo lugar, Debord indica que cada um, pode realmente ser considerado como momento do outro; conseqüentemente, ele se diferencia completamente de Hegel, para o qual o falso não pode ser entendido como um momento do verdadeiro. O primeiro destes dois movimentos reflete a equação material do “verdadeiro”, do concreto e da realidade histórica de Lukács. O ponto é que o “real” foi traduzido como “falso”, como resultado de sua alienação. O segundo movimento insinua ser o mundo do espetáculo desprovido da verdadeira unidade da identidade na diferença, exigindo, assim, a necessidade de unidade autêntica e o fim da separação. Em outras palavras, exigiria que a unidade da “verdade” e da “falsidade” tivessem um significado maior do que o possuído pelos dois termos, quando em oposição binária.

Ora, se toda a “verdadeira” prática vivida é um momento do “falso” do espetáculo, então, a possibilidade de autenticidade e unidade orgânica existe apenas como um potencial negado pela existência presente. Isso continua sendo o caso, mesmo ao se compreender a ênfase de Debord na interação dialética entre sujeito e objeto. Ele salienta:

Não se pode abstratamente opor ao espetáculo a atual atividade social; esta divisão se encontra dividida. O espetáculo que inverte o real é, de fato, produzido. Ao mesmo tempo, a realidade vivida é materialmente invadida pela contemplação do espetáculo, incorporando a ordem espetacular e dando-lhe a coesão positiva (DEBORD, 2006, p. 1622).

O espetáculo não é apenas ideologia. É uma prática social real, ou seja, uma ideologia materializada. Contudo, como a interação do material com o ideal é apresentada como uma troca cíclica entre ideologia e sua atualização, tal como o espetáculo é pensamento e prática, é claro que não se pode fazer recurso à existente realidade, presente na sociedade espetacular, como um estável ponto externo de oposição ao espetáculo, mas apenas como um campo mais amplo de ação histórica, que recepciona o espetáculo. Assim, apesar da afirmação de Debord (2006, p. 1064) de que “a sociedade ainda não se tornou homogênea”, o modelo teórico se opõe à base, principalmente dentro de uma capacidade latente contra o bloco homogeneizado do mundo espetacular. A oposição torna-se um potencial ideal e o poder alienado, enquanto espetáculo, apegando-se à existência presente, que se torna indeterminado.

A teoria de Debord faz relação e suporta os estudos marxistas da “abstração real”. Ao responder as alegações de que tinham ignorado a importância do trabalho capitalista, a I.S. (1997, p. 479) respondeu acreditar ter “tratado pouco ou nenhum outro problema do que a do trabalho de sua época; suas condições, suas contradições e seus resultados”. Ora, o trabalho torna-se coincidente

com a vida ao ponto de a teoria do espetáculo ter afinidade com a abstração real, de modo a ser abstrata demais para ser de uso político.

## 2.6 O Estranho movimento da mercadoria ao espetáculo

A estrutura artística, política e filosófica do pensamento de Debord, sua história intelectual, bem como os interesses da I.S., em torno de temas relacionados com a natureza e o estado do “encerramento” hegeliano, foram concatenados numa análise dialética. Tal análise proporciona uma reflexão acerca da natureza do hegelianismo marxista de Debord, fundado na temporalidade da situação construída. Se a noção de práxis histórica, em Debord, implica a realização do Absoluto, e se o espetáculo é a negação do absoluto, então, conclui-se que a teoria de Debord exige uma realização. Em comum, estão Hegel e Debord, espelhados pela unificação hegeliana da universalidade e particularidade. A explicação contida em *O Capital*, bem como a teoria do espetáculo de Debord, envolvem uma forma de universalidade que fica separada dos indivíduos dos quais surge. Uma forma que se liga e prende os indivíduos numa relação que mantém seu isolamento, que se torna uma força atuante em seu lugar, submetendo os seus interesses ao seu próprio. Ambos os autores exigem modos alternativos de coletividade<sup>143</sup>. Contudo, a teoria do espetáculo replica a subjugação do particular pelo universal. Debord, certamente, foi influenciado pela afirmação de que a economia de Marx subordina a ação individual às abstratas categorias econômicas, mas as próprias posições de Debord são abertas a essa acusação. Ao conceber a totalidade da sociedade, sob a rubrica da imagem e a um observador, a teoria do espetáculo admite efetivamente as diferenças específicas e as tensões das relações sociais vividas sob a universalidade abstrata da consciência do espectador. Isso dá origem a uma problemática dicotomia, na qual a teoria apresenta a sociedade como uma massa homogênea, enquanto Marx situa a oposição e o antagonismo dentro de um conjunto de relações sociais, Debord localiza-os dentro de uma consciência que está fora deles. O resultado é uma oposição entre a “vida” romantizada e um “capital” igualmente abstrato e indeterminado, efetivamente coincidente com a própria sociedade.

À medida que o problema da universalidade e da representação decorre da subjetividade individual de Debord, reflete uma tensão entre suas preocupações políticas, de caráter individualista e comunista, reproduzindo as próprias dificuldades de Sartre a esse respeito. A teoria do espetáculo

---

<sup>143</sup> A “associação de homens livres, trabalhando em conjunto com os meios de produção, realizados em comum, e gastando suas diferentes formas de força de trabalho na auto-consciência plena, como uma única força de trabalho social” (MARX, 1976, p. 171). As observações de Debord sobre a “comunicação direta e ativa, marcam o fim de toda especialização, toda hierarquia, e toda a separação, e graças as condições existentes são transformadas ‘em condições de unidade’” (DEBORD, 2006, p. 817).

fundamenta a exposição da totalidade social num modelo existencial da subjetividade individual, bem como as tentativas de se construir uma política comunista, por meio de uma história universal, sobre o mesmo fundamento individualista e subjetivo.

A teoria do espetáculo, certamente, não nega à importância dos momentos, nem a relação entre um sujeito finito e as circunstâncias em que se encontra; no entanto, envolve a subsunção repetida de particulares, das diferenças específicas. A teoria desmorona a especificidade das relações capitalistas num todo, generalizada, focando o sujeito individual alienado. A subjetividade individual sucumbe sob uma noção abstrata de humanidade, modelada na figura do espectador ocidental alienado. Se a teoria de Debord se baseia na integração da equivalência geral de uma consciência universalizada, e se, consequentemente, postula uma teleologia hierárquica, em que a maior revela a verdade da menor, então a teoria emprega a própria representação a que ela se opõe.

A teoria de Debord revela, portanto, uma forma não-representacional da história universal<sup>144</sup>, não uma análise pormenorizada e explicativa do capital. Debord aborda o capital por meio de formulações que comprometem a proibição da representação, e, por outro lado, as ideias, que encontra a teoria, acarretam o desenvolvimento estratégico e as formas de ação coletiva não hierárquica; assim, pode ser possível tomar essas ideias, ou, pelo menos, indicar até onde elas podem levar.

Se a conexão entre o absoluto hegeliano e o processo histórico está ligado às implicações com a coletividade “autêntica” e se a noção de atividade incorpora essas dimensões estratégicas, conclui-se que o trabalho de Debord deve ser tomado como uma teoria da práxis coletiva. Essa constatação pode ser corroborada, a partir da circular auto-fundamentação e dos aspectos da auto-determinação da Ideia hegeliana, bem como da sua concomitante noção de liberdade e necessidade.

Postone, referindo-se à teoria de Marx, retoma alguns dos aspectos da teoria de Debord e chega à sua conclusão lógica. Para Postone, o trabalho é fundamental para o capitalismo. No entanto, a qualquer projeto político, centrado nos riscos trabalhistas, replicar-se-á o capitalismo centrado no trabalho assalariado, ou seja, o modo de distribuição e a forma de produção existente continuariam. Isso está, certamente, muito próximo da própria posição de Debord. Mas a diferença é que, onde Debord define isso em oposição a Marx, Postone extrai suas conclusões das próprias palavras de Marx. Além disso, onde Debord reformula a luta de classes, de modo a “libertá-la” de suas formas tradicionais, Postone (1996, p. 17) a descarta como um componente funcional do sistema capitalista.

---

<sup>144</sup> Debord trata da “história universal” como um movimento evolutivo mundial (DEBORD, 2006, p. 698).



O interesse em Postone reside na ênfase colocada na apresentação da sociedade capitalista de Marx, como uma totalidade inter-relacionada. Postone (1996, p. 164) salienta que o papel fundamental da mercadoria “é tanto particular, como valor de uso, e em geral, como uma mediação social”. As relações sociais capitalistas são marcadas por uma tensão entre o “universalismo abstrato” e o “particularismo específico”. Em sua análise, “a forma de dominação, relacionada a esta forma abstrata do universal, não é meramente uma relação de classe escondida por uma fachada universalista”, assim como essa universalidade não mascara a realidade concreta das relações sociais (POSTONE, 1996, p.163), pelo contrário, é intrínseca e atual.

A tensão que surge, assim, entre a universalidade abstrata do valor e os elementos particulares das estruturas, “aponta para a possibilidade de uma outra forma de universalismo, não com base na abstração de todas as especificidades concretas” (POSTONE, 1996, p. 164). Assim, como Debord e Marx, Postone menciona algo mais próximo das formas orgânicas da inter-relação hegeliana. Postone oferece um verdadeiro avanço, na teoria de Debord, na medida em que apresenta a sociedade capitalista como um todo inter-relacionado e não como um bloco eficazmente homogeneizado. Essa totalidade repousa sobre o trabalho capitalista e se conclui que a afirmação política do trabalho é problemática; além disso, também o é qualquer visão filosófica do trabalho como uma força ontológica constitutiva<sup>145</sup>. O que leva Postone a realizar algumas manobras peculiares.

Postone observa que Marx, nos seus primeiros escritos, sustenta que Hegel atribuiu as qualidades de auto-determinação da subjetividade e da atividade humana a uma ideia filosófica e tentou corrigir isso transpondo o movimento de volta para a atividade humana. Postone, em seguida, detecta a volta de Hegel ao ponto principal. Onde o jovem Marx observou a filosofia hegeliana descrever a ação humana e a subjetividade, em termos mistificados, Postone (1996, p.75) constata, no Marx maduro, a percepção deste em detectar ser o capital, não a humanidade, o que “possui os atributos que Hegel concede ao Espírito”. Em outras palavras, o jovem Marx é uma vítima da ideologia capitalista, como foi Hegel. Ambos apresentaram as propriedades do capital como propriedades fundamentais dos seres humanos. A partir dessa perspectiva, a filosofia de Hegel, pode-se dizer, não só consagra o Estado burguês, mas também lança o movimento do capital como a lógica fundamental do próprio ser. Consequentemente, adotar esse movimento para a atividade histórica seria, para Postone, um erro grave, pois, correr-se-ia o risco de se replicar precisamente

---

<sup>145</sup> Para Jappe (1999, p. 151), “a recusa em fazer do trabalho a base de sua teoria não era, de modo algum, falha”, como, ao se fazer o contrário corre-se o risco de “transformar uma característica do capitalismo numa necessidade ontológica eterna”.

aquilo a que se opõe. Assim, apesar das homologias sinalizadas, a abordagem de Postone ao marxismo hegeliano é quase uma antítese do próprio Debord.

É relevante a relação do movimento da auto-fundamentação da ideia hegeliana de absoluto, a que Postone dispõe a operação do capital. Referindo-se ao trabalho abstrato, e, assim, ao valor, Postone (1996, p. 15) vislumbra ser a “razão do trabalho o seu próprio carácter social no capitalismo, em virtude de sua função historicamente específica, como uma atividade socialmente mediadora”, o que significa que o “trabalho no capitalismo se torna seu próprio campo social”; “pois esse trabalho medeia a si, se fundamenta socialmente, e, portanto, apresenta os atributos da “substância”, no sentido filosófico” (POSTONE, 1996, p. 156). O capital funciona, portanto, como um sujeito histórico, que cria suas próprias condições de existência e que perpetuamente se produz de novo, a partir dessa base. Postone, portanto, espelha o movimento atribuído à ação histórica por Debord.

Chris Arthur (2004, p. 7) fizera uma distinção útil entre o que ele refere como história e sistemática do marxismo hegeliano. A primeira, manchada pela associação “*Diamat*”, tem sido bem aceita; a segunda, ele situa a si mesmo e Postone e está crescendo em popularidade. Também se observou que Debord (2006, p. 793) partilha a opinião de Postone de que a filosofia de Hegel reflete a ascensão do capitalismo, mas que, em sua opinião, meramente “contemplando” um mundo que se fez, e, portanto, exige a necessária inversão de Marx. Debord observa, assim, que a posição “sistemática” tende para a replicação das falhas de Hegel. Postone poderia, então, perpetrar uma forma de fetichismo, em que as características da organização humana são atribuídas a seus resultados capitalistas. Enfim, assim, conclui-se que Debord e a I.S. oferecem um meio de se obter um marxismo hegeliano “historicista”, que pode ser capaz de evitar algumas das falhas autoritárias e dogmáticas de seus antecessores. A obra de Debord reclama uma forma de superação ou de não dependência da relação “senhor e escravo” da *Fenomenologia* ou a consciência infeliz; em vez disso, adota o “incansável” movimento do próprio absoluto hegeliano. Nesse contexto, o último Capítulo da Tese vai tentar vincular o movimento auto-fundador que Postone atribui ao capital às dimensões estratégicas do marxismo hegeliano de Debord.

## CAPÍTULO III

### A NOVA FASE DA TEORIA DO ESPETÁCULO

#### *Do Jogo à Guerra*

*Estudei, portanto, a lógica da guerra.*

*Mais que isso, consegui, já há muito, evidenciar o essencial de seus movimentos, a partir de um quadro muito simples: as forças que se enfrentam e as necessidades contraditórias que vão se impondo às operações de cada uma das duas partes.*

*Joguei esse jogo e, na conduta frequentemente difícil de minha vida, utilizei alguns ensinamentos dele - para essa vida, eu também tinha fixado uma regra do jogo, e a segui.*

*(DEBORD, Pan. p. 64)*

### 3 Estratégias de superação do espetáculo

A dimensão mercantil da existência humana afirma a própria hegemonia, autopromovendo-se de modo capilar, difundindo na sociedade o intenso desenvolvimento capitalista. Ela invade o “contexto” existencial de cada indivíduo e, conseqüentemente, altera o comportamento de toda a sociedade. Os padrões de comportamento são determinados pela necessidade de crescimento dos lucros econômicos do sistema de mercado, mas, ao mesmo tempo, tem um impacto sobre as necessidades, aspirações, mobilidade social e na vida política da sociedade. Parece que a vida existe apenas como portadora de um equivalente comercializado. A exposição dos produtos é o ponto-chave dessa “invasão”. Em verdade, é através da exposição que se realiza o momento comunicativo do objeto-mercadoria que, de um simples bem, com uma função prática, transforma-se em qualquer outra coisa, graças ao valor adicional, um significado simbólico que lhe confere as características de fetiche. O caráter alienante do espetáculo, materializado na imagem da mercadoria, que aprisiona a sociedade, torna a vida cotidiana alienada de sua realidade. Assim sendo, para libertar o homem e a sociedade de tudo que não são eles mesmos, tornar a trazê-los à sua existência concreta, ensinar-lhes a auto-realizar-se nas ligações reais com o mundo, emancipá-los das quimeras que obscurecem o espírito, que os tornam estranhos à vida e os interditam para o reconhecimento da verdade, Debord estabelece um projeto filosófico emancipatório, a partir de conceitos que, por vezes, não são observados com rigor em sua teoria. Trata-se dos conceitos de jogo, lúdico, estratégia e guerra. Para Debord, a vida só pode ser vivida quando repleta de estratégias, de ludicidade, que superam, numa constante guerra, as amarras do espetáculo. O presente Capítulo analisa os temas construídos, elaborados e concatenados com a história e o tempo na filosofia de Debord.

### 3.1 Um interesse pouco conhecido: do jogo à guerra

Um dos elementos fundamentais a ser analisado para compreensão da “realização da filosofia” e, mais especificamente, da ideia de Política e sua importância no conjunto geral da obra de Debord é o conceito de “jogo”. A “construção de situações” é a livre organização dos elementos disponíveis para a produção de novos ambientes e de novos comportamentos. O “jogo” aparece como o elemento que remete a uma superação da rigidez da influência do meio urbano sobre a vida cotidiana. A “construção de situações” seria o “jogo” com o conjunto de meios disponíveis, a livre configuração destes elementos, para a construção de uma política da vida livre, que supera todo tipo de espetáculo. Ao mesmo tempo, poder-se-ia dizer que o “jogo” serve para estabelecer o mais parecido ao que Debord e a I.S. estabeleceram como “antropologia”: tanto no campo da luta da produção cultural, como no da luta política; Debord e os situacionistas conceberam uma subjetividade não marcada pela produtividade, tal e como fez o marxismo, senão pelo jogo. A busca do prazer, a satisfação dos instintos, encontrou na tematização do jogo seu elemento antropológico. Superada a necessidade do trabalho assalariado, o trabalhador teria que dedicar-se à construção de situações, baseadas no jogo constante com o meio, em seu livre uso, de tal modo que poderia aparecer uma nova vida cotidiana livre, liberada de qualquer amarra do modo de produção capitalista.

Recorrendo à herança do Surrealismo e seu desejo de libertação da vida, de “poetizar a vida”, de “realizar a arte sem superá-la”, Debord e os situacionistas entenderam que a liberação da vida cotidiana não poderia basear-se numa experiência marcada pela seriedade e pelo sacrifício que haviam marcado as revoluções socialistas. A vida cotidiana livre teria que viver-se dentro da aparição do momento lúdico, dentro da possibilidade de estratégias e experimentações da vida, através do jogo. Desse modo, a I.S. e, conseqüentemente, Debord insistiam na ideia de “revolução”, que estava anulada de um modo prático quando ganhava umas condições de vida iguais às produzidas pelo capitalismo. Portanto, Debord e a I.S. vislumbram a construção de uma civilização com base no jogo, porque pressupunham que os avanços técnicos permitiam aos trabalhadores dedicar-se ao ócio, ao lúdico, ao jogo, enquanto as máquinas realizariam a maioria do trabalho, assim como concebera Paul Lafargue na segunda metade do Século XIX. Note-se que o elemento lúdico se conecta com a ideia de “automatização”, com uma concepção do conhecimento científico a serviço da libertação dos trabalhadores de sua atividade assalariada. Debord e a I.S. atualizam o projeto utópico de uma vida cotidiana que tem superado uma organização determinada de escassez. Este passo estaria baseado, para Debord, na apropriação dos meios de produção, que facilitariam a

redistribuição do trabalho socialmente necessário, assim como dos produtos desse trabalho, ou seja, dos meios com quais se garantem a subsistência dos membros da sociedade.

Em seus aspectos essenciais, o conceito de “jogo” de Debord provém do livro *Homo Ludens*, de Johan Huizinga, em que se explica o papel fundamental do jogo naquelas civilizações nas quais o lúdico teve um papel central. Foi concebido como o estudo do ser humano a partir de seu elemento lúdico. Sua perspectiva antropológica aponta a necessidade de o sujeito conceber sua cultura, sua vida cotidiana como jogo. Debord encontrou, no livro de Huizinga, a base antropológica para estabelecer seu projeto de vida cotidiana livre; logo, a superação do próprio espetáculo. Sem essa base, dito projeto não poderia superar a perspectiva antropológica do marxismo, baseada na produtividade. Porém, com a antropologia de Huizinga foi possível, para Guy Debord, fundamentar um novo projeto revolucionário, cujas raízes profundas se situavam além dos limites das teorias clássicas de mudança social como foram o marxismo e o Anarquismo.

A pergunta essencial da obra de Huizinga: qual o conteúdo da caracterização do homem como um animal lúdico? Huizinga o estabelece do seguinte modo:

O jogo é uma ação ou ocupação livre que se desenvolve dentro de uns limites temporais e espaciais determinados, segundo regras absolutamente obrigatórias, porém livremente aceitas, ação que tem seu fim em si mesma e vai acompanhada de um sentimento de tensão e alegria e da consciência de ser de outro modo que na vida corrente. Só a criatura (humana) tem consciência de que está jogando e que faz uso dessa privadíssima circunstância. Todo fazer do homem não é mais que um jogar, ou seja, que a cultura humana brota do jogo. O jogo é mais velho que a cultura (HUIZINGA, 1998, 12-13).

A definição remete a vários elementos que ecoam na filosofia de Debord e da I.S. Em primeiro lugar, o jogo é uma ação “livre que se desenvolve dentro de uns limites temporais e espaciais determinados”. A “construção de situações” surgiu em termos parecidos, como limitada no espaço e no tempo. Para que na “situação construída” pudesse aparecer o jogo, era necessário que isso fosse tão limitado como a possibilidade de aparição do próprio jogo.

O jogo é uma “ação que tem seu fim em si mesma e vai acompanhada de um sentimento de tensão e alegria e da consciência de ser de outro modo que na vida corrente”. O jogo implica uma ação que não é utilitarista. A diferença do trabalho capitalista, que sempre tem como fim uma objetividade exterior, a mercadoria, o jogo constitui uma esfera de ação própria, em que o fim é o mesmo. Joga-se pelo prazer de jogar, não porque isso dê lugar a outra coisa, não por que se consiga nada com ele. Por isso, o jogo implica a consciência de ser um âmbito de ação diferenciado da vida cotidiana. Esta está marcada por atividades sempre relacionadas com finalidades exteriores, em concreto, com atividades dirigidas à supervivência. No jogo, as atividades se realizam por si mesmas e, portanto, ocorre a consciência de ser uma esfera separada da vida cotidiana. A liberação

dessa esfera é, nessa perspectiva, sua transformação na atividade lúdica. Ademais, “todo fazer do homem não é mais que um jogar, ou seja, a cultura humana brota do jogo. O jogo é mais velho que a cultura”. Talvez isto seja o elemento com mais carga de profundidade. O que Huizinga diz aqui é que toda cultura é jogo, surge da capacidade subjetiva e coletiva de jogar com os elementos que a rodeiam. Sem o elemento lúdico não existiria cultura. Portanto, Huizinga está situando o jogo no nascimento da própria cultura. Para Debord esse elemento é fundamental. Nessa perspectiva, a relação que se estabelece entre uma nova vida cotidiana, o campo da cultura, como campo da transformação dessa vida cotidiana, e o jogo como elemento que as relaciona, não seria mais que a volta à essência da própria cultura humana. Só com a aparição do capitalismo, com a separação de esferas de conhecimento e de ação e com o sentimento de todas as ações da vida cotidiana ao problema da “supervivência”, só assim a cultura poderia eliminar seu elemento lúdico. Num contexto de libertação dessa restrição, teria que se voltar à liberdade da relação lúdica.

Este elemento de exterioridade com respeito à vida cotidiana dá ao elemento lúdico um caráter de construto social:

Uma convenção a favor da qual todo o meandro do que ali, no delimitado terreno se realiza, é o fruto de uma espécie de conjunto artificial de regras que, por outra parte, carecem de efetividade e de valor na vida diária, na vida de todos os dias. Se estabelece dessa maneira um “como se” em que os jogadores e o público estão de acordo (HUIZINGA, 1998, p. 13).

Esta *ficcionalidade* do “como se” é o que lhe dá o caráter de seriedade como construto social. Remetendo ao conceito de “*al sob*” da filosofia kantiana, em que se refere ao uso regulador das ideias puras, em termos de uma razão que tem que atuar como se seus postulados correspondessem a objetos empíricos, o “jogo” é, para Huizinga, um construto social em que se atua “como se” o jogo não fosse uma esfera da ação artificial. Mas, especificamente, este conceito de “como se” remete à filosofia de Hans Vaihinger, cujo conceito básico é o de “*ficcionalidade*”:

A realidade torna-se, neste ponto de vista, uma série de representações ficcionais, ou seja, imaginárias que autoriza a posse do real como se essas fossem substancialmente objetivas e universalmente válidas (HUIZINGA, 1998, p. 13).

Não deixa de ser relevante que o componente de “ficcionalidade” seja tão decisivo no conceito de “jogo” de Huizinga. Para Debord, esse caráter de representação da realidade, através do conceito de espetáculo, remete a uma traição aos elementos da vida “autêntica”. A “ficcionalidade”, entendida a partir da perspectiva de Huizinga, implica uma certa superação da realidade da vida cotidiana, a construção de um mundo artificial em que as regras que o determinam se fazem passar “como se” fossem regras realmente efetivas. Portanto, a importância da “ficcionalidade” é o que

conecta Debord e os situacionistas com o projeto surrealista. Através da construção de mundos oníricos, os surrealistas buscaram estabelecer uma crítica prática da vida cotidiana, uma “poetização” da vida para levá-la fora de sua miséria. O jogo, para Debord e a I.S., apresenta-se em termos parecidos, conformando-se como um âmbito de ação que vai além da miséria da vida cotidiana. Contudo, essa “ficcionalidade” não implica que o “jogo” não seja levado a sério. As regras do jogo sempre são obrigatórias. Não se pode pôr limites externos a elas. Inclusive, são levados mais a sério que as próprias regras da vida cotidiana. Paradoxalmente, o conceito de “jogo” de Huizinga implica que as regras de um jogo, em particular, vão acabar levando mais a sério do que a vida cotidiana, que termina quando o jogo começa. Este, com suas regras, conforma um mundo alternativo que acaba por tomar-se mais a sério que a própria vida cotidiana. Este mundo que abre a perspectiva do jogo produz uma diferença entre a “vida cotidiana” e o mundo do jogo. O jogo tem sentido enquanto não é “vida cotidiana”. Através do jogo, se supera a miséria da vida cotidiana, criando as condições e regras de uma esfera de ação completamente diferente. É, portanto, a *ficcionalidade absolutamente séria* do jogo que supera os limites da vida cotidiana:

Portanto, o jogo, em seu aspecto formal, é uma ação livre executada “como se” e sentida fora da vida corrente, porém que, apesar de tudo, pode absorver por completo o jogador, sem que haja nela nenhum interesse material nem se obtenha nela proveito algum, que se executa num determinado tempo e num determinado espaço, que se desenvolva numa ordem submetida à regras e que dá origem a associações que tendem a se cercar de mistérios ou a disfarçar-se para destacar-se do mundo habitual (HUIZINGA, 1998, p. 51).

O jogo é a esfera da realidade que supera a “vida cotidiana”. Longe de servir de transformação revolucionária desta, é a reconfiguração da realidade, de tal forma que se criam novas relações sociais, baseadas em regras artificiais, porém que se tornam absolutamente sérias. A “deriva” e a “psicogeografia”, por exemplo, apontam nesse sentido. Debord e a I.S. tomam as regras da “deriva” absolutamente a sério, como se essas regras não fossem fictícias, mas as consideram como se fossem elementos objetivos de uma relação lógica com a cidade. Nesse sentido, o componente lúdico se pode rastrear na maioria das ações da primeira época situacionista, enquanto era o lugar para se produzir novas formas de “vida cotidiana” que servissem para criar novos ambientes e novos comportamentos experimentais. Além de sua “ficcionalidade”, Huizinga resume as características do jogo. Primeira característica: ele é livre, é a liberdade.

De qualquer modo que seja, o jogo é para o homem adulto uma função que se pode abandonar a qualquer momento. É algo supérfluo. Somente nesta medida que precisamos dele, que surge do prazer que com ele experimentamos. Em qualquer momento se pode suspender ou cessar por completo o jogo. Não se realiza em virtude de uma necessidade física e muito menos de um dever moral. Não é uma tarefa. Joga-

se em tempo de ócio. Todo jogo é, antes que nada, uma atividade livre (HUIZINGA, 1998, p. 42).

O “jogo” não remete a uma finalidade exterior a ele. Remete a si mesmo. O jogo sempre tem um caráter de liberdade, realizada sem coerção. Este conceito choca com a identificação moderna do jogo com os espetáculos esportivos, nos quais o jogo se converte em uma atividade mercantilizada, isto é, carente de liberdade, igualando o “jogo” com o trabalho assalariado. O profissional do jogo não tem eleição, não tem escolha no momento de jogar. Seu trabalho consiste em jogar um jogo determinado, com regras determinadas. Por este motivo, resulta tão complicado conceber atualmente o jogo como algo separado e diferenciado da vida cotidiana, enquanto esta tem colonizado o jogo como uma forma a mais de trabalho assalariado. Esta transformação do jogo já foi observada por Huizinga, para o qual “o que estava estatuído como uma evasão lúdica do cotidiano, passou a transformar-se em motivo contínuo de estreiteza coletiva” (HUIZINGA, 1998, p. 15).

A transformação do “jogo” em atividade assalariada transforma o mundo do jogo em um mundo de competição, do mesmo modo que o mundo do trabalho está marcado pela competição dentro da produção. O “jogo” acaba por converter-se, enquanto atividade mercantil, em competição (*paidiá*), o que Huizinga relaciona com o conceito grego de *agón*:

É o *agón* helênico. O jogo tem se convertido em luta, em campeonato. O *agón*, por sua vez, transformou-se em agonia, que primariamente significou competição e mais tarde angústia, e, também, (...) agonia estrita (HUIZINGA, 1998, p. 14).

O profissional do jogo se converte em um competidor. Assim, deixa de jogar para competir. Com isso, elimina-se todo componente lúdico do jogo, isto é, elimina-se a liberdade que, segundo Huizinga, tem que ter todo jogo. Huizinga dirá que o que se perde é o componente infantil que todo jogador tem que ter. Somente as crianças jogam:

Para se entregar de corpo e alma ao lúdico deve tornar-se uma criança, ou seja, esquecer-se das urgências da vida e entregar-se com todo o corpo e com toda a alma ao que ocupa alegremente a nossa atenção. O componente essencial do jogo é a alegria, o prazer da entrega absoluta. A seriedade está em desacordo com a diversão festiva (HUIZINGA, 1998, p. 17).

Segunda característica: o jogo tem que desenvolver-se “*como se*” fosse a vida cotidiana. O “jogo” não se assemelha a uma piada, ao que se tem que tomar rapidamente, à ligeira. O “jogo” se tem que realizar com a maior seriedade. O “jogo” é executado como se fosse a própria vida cotidiana, o jogo. Somente em sua semelhança com a seriedade, o “jogo” pode começar a exercer



algum tipo de função; pode chegar a ser um ato significativo, isto é, “o valor inferior do jogo encontra seu limite no valor superior do sério” (HUIZINGA, 1998, p. 43)

Terceira característica: estar encerrado em si mesmo e sua limitação. O jogo constitui um mundo paralelo, em que se é consciente de que é algo diferente da vida cotidiana. O jogo sempre pode reconhecer porque tem um espaço e um tempo determinado de desenvolvimento. O jogo é *limitado* (HUIZINGA, 1998, p. 46). Por este motivo, o trabalho assalariado enfrenta o “jogo” como uma esfera de ação completamente diferente, diferenciadas em sua finalidade. Enquanto o jogo é autoreferencial, isto é, joga-se pelo prazer de jogar, o trabalho assalariado é sempre um meio, uma mediação para a produção de mercadorias. Aí reside o elemento que se pode observar em Debord e na I.S. - esse aspecto que faz do jogo um espaço de ação onde já se dá uma liberdade de comportamento e uma possibilidade de experimentação o que não é possível ver no trabalho assalariado.

Quarta característica: o jogo cria ordem e é ordem. Ao ser uma introdução de regras em um mundo confuso, o jogo cria ordem. Para jogar tem que seguir essas regras porque, do contrário, o jogo já não se pode jogar. Esse sentido de ordem é que conecta o jogo com a esfera estética, enquanto que a estética, entendida certamente de um modo clássico, tem a ordem, a proporção, como um dos pilares básicos. Não é de se estranhar, portanto, que a I.S. e Debord estabeleceram uma relação determinada entre o jogo e a ação no campo da cultura. Somente na esfera estética é possível estabelecer uma relação lúdica com os elementos dados. Só na arte é possível jogar com as formas, com os conteúdos, dentro de um contexto auto-referencial em que a arte, ao menos na concepção da arte como esfera autônoma, remete sempre a si mesma.

Debord recuperou a concepção do jogo como elemento de superação das limitações da vida cotidiana como campo de força alternativo ao trabalho assalariado. Os situacionistas (2007, p. 4), em *Contribuição a uma definição situacionista de jogo*, buscaram superar o antigo conceito de jogo através de dois elementos principais que se observa em Huizinga. De um lado, a ideia de competição. O jogo não deve ter como fim a vitória ou a derrota, senão a construção conjunta de espaços lúdicos. A competição está diretamente relacionada com uma sociedade de produção de mercadorias, ou seja, com uma sociedade onde toda a atividade se identifica com o trabalho assalariado. Mas, além desta sociedade, não teria sentido um jogo com base na competição. Só assim se entende o papel dos desportistas como mitos vivos, ídolos, como *vedetes* (DEBORD, 2006, p. 785).

De outro, opõe-se a ideia de separação entre “*vida cotidiana*” e “*jogo*”. Este tem de fundir-se com a vida cotidiana”, ou seja, *vida e jogo* devem ser o mesmo. Somente a lógica do trabalho assalariado faz possível esta separação. Em um modelo social, em que o trabalho deixa de ser o eixo

da ação, seria possível dedicar-se à atividade principal a construção de um jogo coletivo (I.S., 2007, p. 9).

Debord não caracterizou sua teoria tão somente por um progresso teórico do conceito de “jogo”, formulado por Huizinga. Sua aportação foi a de aplicar esse conceito através de toda uma série de práticas como o “desvio”, a “deriva” e a “psicogeografia” em que o elemento lúdico e todas as características já estavam presentes. É, portanto, mérito da I.S. e de Debord haver levado o “jogo” à esfera da prática, ensaiando as possibilidades de uma “vida cotidiana” baseada no jogo e na experiência lúdica.

No entanto, apesar da importância que tinha este conceito de “jogo” para a I.S., em sua primeira etapa, com a expulsão de todos os artistas, este elemento desapareceu quase por completo dos textos da I.S. Da lógica interna situacionista, o abandono do campo cultural, como esfera de operações, tinha que implicar também o abandono do “jogo” como característica básica dessa esfera. A substituição da “realização da arte” pela “realização da Filosofia” implicava um gesto cujas contradições haviam sido vividas pelos surrealistas: o projeto de “poetizar a vida” implicava a construção de um mundo onírico, através do qual se poderiam estabelecer novas experiências e novas formas de vida, longe da miséria da vida cotidiana. No entanto, o Surrealismo deixaria intacta a organização da mesma miséria da vida cotidiana. A fuga da realidade não exigia sua transformação, senão somente a possibilidade de estabelecer novos reinos independentes, regidos por regras diferenciadas. Os limites dessa perspectiva levaram os surrealistas a quererem estabelecer relações com o mundo comunista, com a ideia de que só com o complemento da luta política poderia levar à “revolução espiritual” surrealista. No caso da I.S. e Debord, ocorreu algo parecido: a “construção de situações”, a “deriva”, a “psicogeografia” apontavam a construção de um mundo certamente artificial. No entanto, a miséria da “vida cotidiana” permaneceu intacta. A descoberta de novas possibilidades, dentro da “sociedade do espetáculo”, não eliminou a organização coercitiva dessa organização social. Em suma, ambos, os surrealistas e os situacionistas, deram-se conta de que a fuga das condições da miséria da “vida cotidiana” não implicava sua superação, mas a construção de mundos adjacentes à realidade da “vida cotidiana” (PLANT, 1992, p. 93-104).

Apesar do abandono do “jogo” como um conceito central, dentro da teoria emancipadora de finais dos anos 60, é certo que isso serviu para uma nova tematização deste conceito em alguns dos intelectuais mais importantes dentro do marxismo. A tematização de Debord do “jogo” serviu, também, para conceber o “jogo” como um novo elemento a pensar as posições marxistas. Um desses autores, no qual se pode observar, de forma mais clara, a influência do conceito de “jogo” e sua conexão com outros conceitos como os de “vida cotidiana”, é Agnes Heller. A partir de um comentário da obra do pouco conhecido, mas muito influente, Leo Kofler, Agnes Heller realizou

uma análise do trabalho assalariado que a levou a se relacionar com o conceito de jogo. Para Heller (1982, p. 70), o trabalho assalariado em sua forma não alienada, isto é, em sua forma não prisioneira do modo de produção capitalista, é idêntica ao “jogo”, ou seja, o trabalho que não é, ao mesmo tempo idêntico ao jogo, é trabalho assalariado.

Heller faz uma análise histórica dessa questão, retrocedendo ao momento anterior à civilização do trabalho, em que este e o jogo eram um, através de uma interpretação da relação entre os mitos de Dionísio e Apolo. Pensava Heller, com a civilização, cujo centro apareceu o trabalho assalariado, o prazer havia sido reduzido ao âmbito privado, caracterizado contemporaneamente pela esfera do consumo, tal como observado por Debord na *Sociedade do Espetáculo*. Diante disso, o ideal de uma humanidade livre, que Heller identifica com a promessa última do socialismo, teria que ser o retorno de uma união primigênia de Apolo e Dionísio, isto é, prazer e esforço, trabalho e jogo unidos numa mesma esfera (HELLER, 1982, p.74). Para Heller, todas as atividades do homem deveriam ser eleitas livremente pelo próprio sujeito. Ademais, haveriam de constituir um fim em si mesmas, na linha do conceito de “jogo” como visto anteriormente. Assim, todas as atividades humanas deveriam pôr em jogo a fantasia e o livre jogo das forças do que falara Kant, nas *Críticas* sob a interpretação marcuseana do conceito de “autonomia da arte” (KANT, 1977, p.134-138).

A posição de Heller tem uma dupla importância: de um lado, é o reflexo da influência de Debord e da I.S. dentro do mundo marxista. Todavia Heller foi discípula de Lukács, com o qual cresceu dentro do conjunto de conceitos lukacsianos que já influenciaram Debord e a I.S. como “fetichismo da mercadoria” e “reificação”; o certo é que esta temática já não era central nos trabalhos de Lukács dos anos 60. Do mesmo modo que se tem visto que o problema da supervivência, em conexão com a “automatização”, é uma temática que a I.S. compartilha com Marcuse, assim também o conceito de “jogo” difundiu-se através de alguns dos autores e correntes mais importantes dos anos 60. Como apontado anteriormente, Debord afirma em uma carta de 1974, que:

O princípio do trabalho que, parece-me, é preciso exercer, conforme ao contrário complementar à sociedade do espetáculo, que descreveu a alienação congelada (e a negação que está implícita na mesma) a teoria da ação histórica. É preciso avançar na teoria estratégica em seu momento vindo. Nesta fase, e para falar esquematicamente, os teóricos básicos para recuperar e desenvolver não são mais Hegel, Marx e Lautréamont, mas Tucídides, Maquiavel e Clausewitz. (DEBORD, 1974a)

A teoria e a estratégia militar foram do interesse de Debord<sup>146</sup>, desde os tempos situacionistas (DEBORD, 2006, p. 285), mas essas preocupações se tornam muito mais proeminentes em seus últimos anos.

Apesar de um aumento da propensão para alusões e referências a temas militares e estratégicos, o homem que uma vez declarou: “eu nunca vou dar explicações” permanece fiel à forma; no entanto, uma pequena pista disso é dada a partir da “teoria da ação histórica” (DEBORD, 2006, p.70). A “teoria da ação histórica”, em Debord, não chamou a atenção de seus principais comentadores e nem se prendeu aos autores interessados em se pronunciar sobre o assunto. Giorgio Agamben (2000, p. 73), por exemplo, escreveu, em 1990, que os livros de Debord “devem ser usados (...) como manuais, como instrumentos de resistência ou êxodo”. Quase todos esses comentários podem ser reduzidos a versões reformuladas das notas de Agamben ou simplesmente às observações da existência do interesse de Debord a esse respeito. Muito pouco é dito acerca do que exatamente o interesse pode significar ou implicar em relação às preocupações teóricas de Debord e seu trabalho como um todo, ou mesmo quanto ao que pode permitir deduzir destes interesses.

O interesse de Debord nos conceitos de “jogo”, “estratégia” e “guerra” não estão em suas obras como manuais de guerra contra o capitalismo moderno. Em vez disso, o objetivo é abordar a noção de ação estratégica, que pode ser inferida, a partir destes conceitos, e delinear uma possível abordagem do marxismo hegeliano que, talvez, possa ser elaborado a partir dela.

### 3.2 O estratégico, o lúdico e a história

O espetáculo constitui o ápice de uma linha evolutiva para a separação do poder social, e a sua “aperfeiçoada” separação constitui o momento dialético, a partir do qual uma história da autodeterminação livre pode emergir. Note-se que, em parte, a estrutura da subjetividade situacionista não foi só informada pelo absoluto hegeliano, mas também pela relação do acaso com a contingência. Assim, observando a importância que isso implica, o modelo de ação subjetiva, em Debord, é sempre caracterizado pela finitude e é contextualmente específico; parece ser obrigado a recriar continuamente novas condições da unidade sujeito-objeto e, portanto, novas situações, ao relacionar a possibilidade e a contingência levada pelo tempo. Deve, portanto, ser caracterizado por certo grau de “mau infinito”, apesar das ligações atribuídas à circularidade, movimento de

---

<sup>146</sup> O *Kriegspiel* foi patenteado em 1965, desenvolvido em 1976, lançado como *Le Jeu de la Guerre* em 1987, e publicado em Inglês como *A Game of War*, em 2006 (BECKER HO; DEBORD, 2006, p.7). Algumas seções do mesmo foram, entretanto, publicadas pela primeira vez em Inglês como um apêndice da obra “*Guy Debord: Revolutionary*” de Len Bracken (1997, p. 240).

autodeterminação do absoluto hegeliano. Essa ênfase na possibilidade diz respeito às dimensões lúdicas da situação e conecta-se às preocupações estratégicas de Debord. É, assim, que as concepções de Debord sobre a história e a práxis constitui uma estrutura na qual a teoria do espetáculo pode ser localizada.

O espetáculo torna-se apenas uma intervenção estratégica entre outras; uma intervenção que devia ser substituída pela subsequente resposta a um presente em mudança. Isso dá origem a dois outros corolários. Em primeiro lugar, o “jogo”, a “estratégia” e a “guerra” possibilitam uma visão sobre como o próprio Debord pensou que o espetáculo poderia ser superado; mas, em segundo lugar, e talvez mais importante, esse modelo de atuação histórica pode tornar-se mais importante do que as instâncias da teoria que ele suporta.

Os biógrafos de Debord, muitas vezes, empregam o interesse de Debord na estratégia como meio de caracterizar o sujeito, mas se pode observar que têm surgido outros comentadores que têm tentado discutir em detalhes o assunto. Wark (2008, p. 28), por exemplo, tem tentado “lançar algumas luzes sobre o pensamento de Debord”, projetando-o como um “estrategista”. Fazendo referência à distinção de Gramsci entre a “guerra de posição”, que ele vincula às formas leninistas de organização, e a “guerra de manobra”, ligada às ideias luxemburgistas de sindicalismo, ele argumenta que o *Kriegspiel* “refuta” a antiga importância de derivar estratégia de operações táticas, em oposição às ditas “táticas superiores” (WARK, 2008, p. 32). Sua implicação parece ser que o conflito político torna-se, assim, mais fluido e, menos hierárquico. Essas alegações de Wark são consideráveis, já que sugerem que o *Kriegspiel* é “realmente um diagrama de possibilidades estratégicas do tempo espetacular”, embora esta observação seja pouco desenvolvida.

Jappe (1999, p.114) apresenta o interesse de Debord na estratégia como nostalgia de um passado pré-espetacular. Esse interesse poderia ser interpretado como um desejo de permanecer amarrado a um mundo ainda essencialmente inteligível e com um alto grau de previsibilidade. Contra isso, argumenta-se que a estratégia é uma tentativa de *pensar e agir* com oportunidade, acaso e incerteza, não contra ela, como o próprio Clausewitz (1996, p.96) diz, “nenhuma outra atividade humana é tão universalmente contínua ou ligada ao acaso”.

Kaufmann (2006, p.204) compreende que na teoria do espetáculo o sentido do *pathos* e toques ocasionais de sublimidade, atribuídos à experiência do tempo, em trabalhos posteriores de Debord, pois são questões frequentemente ligadas à perspectiva melancólica de Debord, em seus últimos anos. Como resultado, ele se junta a Jappe, ao ver o interesse de Debord, na estratégia em termos de nostalgia. Admiravelmente, ele tenta se conectar aos vários aspectos do conjunto da obra de Debord, mas, ao invés de estabelecer essas conexões através do conteúdo teórico e filosófico destes materiais - como observado antes, ele não terá nenhuma relação com “o mito do Debord

“teórico” - ele lê os *Comentários* de Debord sobre o tempo, em termos de melancolia poética. Debord estava preocupado com a “guerra e a derrota”, afirma ele, porque “são duas faces da mesma fome para o irrevogável, para experiências que são perdidas para sempre.” A temporalidade situacionista sofre, assim, uma inversão de tipos, do mesmo modo que a realização da negatividade se torna a aceitação trágica de um tempo que simplesmente acontece. A teoria de Debord reflete uma teodiceia de *pantragedismo*, resultando assim como uma contemplação estoica.

Nesse sentido, a análise de Kaufmann aproxima-se da reflexão de Stone-Richards (2001) que apresenta a obra de Debord como uma forma elaborada de nobreza, um estoicismo aristocrático. A esse respeito, ainda, ele faz ligações com pensadores como o imperador romano Marco Aurélio (1997, p. 20), cuja *Meditações*, amiúde ressoam em algumas das observações de Debord acerca da temporalidade<sup>147</sup>.

Considerando que a teoria de Debord reflete uma teodiceia de *pantragedismo*, resultando como uma contemplação estoica, poder-se-ia dizer que as objeções de Hegel (1977, p.121) ao Estoicismo são pertinentes aqui. Hegel assinala na *Fenomenologia* - a título de referência indireta a Marco Aurélio - que a consciência estoica é “indiferente” para saber se é “sobre o trono ou nas cadeias”. As proposições de Stone-Richards são convincentes, especialmente em relação à retirada da vida pública que, muitas vezes, diz-se caracterizar os últimos anos de Debord, mas, apesar das homologias ao Estoicismo enfatizarem a aceitação e duração do presente momento, esta parece qualificar a preocupação de Debord e da I.S. com a mudança pró-ativa da forma.

Bracken (1997, p. 94) oferece algumas observações que analisam o hegelianismo de Debord. Ele descreve as ideias de Debord sobre o tempo e a história, por analogia a Vico, e até mesmo afirma que “para Debord a apreensão do tempo foi colorida com a preocupação de Hegel com a criação autoconsciente da história com os atos da negação”. Bracken (1997, p. 217) subdesenvolve estas afirmações e, finalmente, vê o interesse de Debord na estratégia em termos de manobras, como um meio de alcançar os fins no “campo de batalha da vida cotidiana”.

Até certo ponto, isso é inegável. As correspondências de Debord estão repletas de comentários sobre estratagemas, artimanhas e especulações, quanto às intenções dos outros, e isso, às vezes, pode apresentar uma imagem, em última análise, entristecedora de alguém aparentemente obrigado a ver os sujeitos em termos de interesses antagônicos e conflitantes. Contudo, num plano teórico, resta muito mais a ser dito. As dimensões temporais da noção de subjetividade, em Debord implicam a obrigação constante de fazer escolhas com base em conhecimentos limitados, o que

---

<sup>147</sup> Por exemplo, “lembre-se (...) que cada um de nós vive apenas no presente; neste momento fugaz de tempo”; “a arte de viver (...) deve estar pronta e firme para enfrentar qualquer tormenta, mesmo quando imprevista” (AURÉLIO, 1997, p. 65).

requer a construção e a negociação da vida como um projeto estratégico existencial. Daí o gosto de Debord pelas obras de Baldassare Castiglione, “*O Livro do Cortesão*” e de Gracián, *A arte da Sabedoria Mundana*, obras que descrevem a “arte de lidar com o mundo”.<sup>148</sup> A arte, em outras palavras, quando percebida como a vida, pode assumir uma dimensão estratégica, pode-se viver bem ou mal; Debord não tinha nenhuma dúvida de que a sua própria vida tinha sido nada menos do que exemplar. Talvez mais interessante, porém, é o grau em que essas ideias podem influenciar nas noções de práxis política e, para analisar isso, é preciso fazer referência aos comentários de Benjamin Noys, acerca de Guy Debord e da I.S.

Em *Persistência da Negação*, Noys (2010, p. 13) argumenta que grande parte da teoria e da filosofia política contemporânea é marcada pelo “*afirmacionismo*”. Uma tendência em afirmar a criatividade, o desejo, o potencial produtivo e a importância da novidade como forças que se opõem ao capitalismo. Para Noys (2010, p.15), essa tendência constitui um problema, na medida em que conduz os modelos teóricos a refletirem a dinâmica própria do capital. Por exemplo, as correntes filosóficas de deslocamento, o nomadismo, os fluxos e discussões teóricas sobre o potencial criativo do “trabalho imaterial”. Noys argumenta, assim, sobre a importância da negação, e prepara-se para “escavar” uma negação politicamente relevante através de uma crítica imanente da teoria contemporânea, afirmando que isso deve servir como “a condição para re-articular uma reflexão sobre a ação”.

Debord e a I.S. são, de fato, instrumentos teóricos utilizados por Noys para defender sua posição: “o pensamento estratégico da I.S.”, escreve ele, “pode oferecer um instrumento de intervenções nas abstrações reais”. E, embora o desejo de Noys (2010a, p. 98) em “assumir a negação através de um percurso de Debord e da I.S.” ao exigir a separação do interesse de Debord, na estratégia de seu enquadramento hegeliano e existencial, ele quer evitar tanto a negação dialética e o nada sartreano. A negação politizada é surpreendentemente próxima do próprio Debord. Noys lê Debord e o interesse da I.S. no Tempo, através de Bergson<sup>149</sup> em vez de Hegel, e o vê como um puro fluxo negativo. Contra isso, ele argumenta que “a negatividade não pode ser pura, mas sempre deve ser pensada como uma relação de ruptura, misturada e contestada continuamente na sua positividade” (NOYS, 2010a, p.100). Este é precisamente o hegelianismo de Debord, ou seja, a negação e a dialética disposta no Tempo. Convém, contudo, notar que a antipatia de Noys, em relação aos modos de pensamento que refletem a dinâmica do capital, pode ser seguida pelo

<sup>148</sup> “Você deve passar pela circunferência do tempo”, escreve Gracián, “antes de chegar ao centro da oportunidade” (GRACIÁN, 2000, p. 24). Sua observação de que “não temos nada que seja nosso, exceto o tempo, que mesmo aqueles sem um teto podem desfrutar” foi usada como epígrafe do capítulo sete de *A Sociedade do Espetáculo* (GRACIÁN, 2000, p.100); Debord também se refere a Gracián nos *Comentários* como “grande autoridade no tempo histórico” (DEBORD, 2002, p.85).

<sup>149</sup> A conexão com Bergson também é sugerida por Jappe (1999, p. 137)

argumento de Postone, de que a auto-fundação do movimento circular do absoluto hegeliano corresponde à do capital.

### 3.3 A força ativa do espetáculo integrado

Em *Comentários*, Debord sustenta que o espetáculo continuou a se desenvolver e a evoluir depois de 1967, ou seja, depois de *A Sociedade do Espetáculo*. De acordo com Debord (2006, p.1595), essa evolução deu origem a certas “consequências práticas” que são apresentadas, quase desde o início, por meio de metáforas militares. O espetáculo é “uma força ativa”; Debord (2006, p.1595) irá analisar as suas “linhas de avanço”; é uma “invasão” com que alguns “colaboram”<sup>150</sup> e isso resulta no “espetáculo integrado”: uma nova forma que combina o espetáculo difuso e o “espetáculo concentrado”. Sua aparente oposição política, durante a Guerra Fria, havia se resolvido em uma forma superior, com base na subsunção do espetáculo concentrado pelo seu homólogo, o espetáculo difuso<sup>151</sup>. A forma integrada combina, assim, a unificação do Estado e da economia, o poder de polícia e a vigilância com consumo de mercadorias. Debord qualifica seu uso da palavra “integrado” com a seguinte observação:

(...) o sentido final do espetacular integrado é o fato de ele se ter integrado na própria realidade à medida que falava dela e de tê-la reconstruído ao falar sobre ela. Agora essa realidade não aparece diante dele como coisa estranha. Quando o espetacular era concentrado, a maior parte da sociedade periférica lhe escapava; quando era difuso, uma pequena parte; hoje, nada lhe escapa. O espetáculo confundiu-se com toda a realidade, ao irradiá-la. (DEBORD, 1997, p. 173)

O espetáculo é uma formação especial dentro da totalidade da prática histórica e é o canal vivido na realidade, através dos seus paradigmas e modelos, reduzindo, assim, a prática vivida da “representação”. Assim, enquanto o espetáculo de 1967 é um “mapa que cobre exatamente o seu território” (DEBORD, 2006, p.774), as zonas periféricas externas do “território” ainda podem permanecer de “fora”, ou seja, as áreas da vida que não se enquadram nos paradigmas do espetáculo. Com o espetáculo integrado, todas essas áreas tornaram-se apenas “poluídas” como tudo o mais. (DEBORD, 2006, p.774) Para Debord, as formas concentrada e difusa são, em última análise, localizadas dentro da realidade histórica, assim também é o espetáculo integrado. O espetáculo é “um período arrastado pelo movimento do tempo histórico” e, assim como se tem

<sup>150</sup>Bracken (1997, p. 5) aponta que a visão de Debord da sociedade moderna pode ser flexionada pela França ocupada de sua infância

<sup>151</sup> Vale assinalar que os *Comentários* foi escrito pouco antes da queda do Muro de Berlim e também diante das notórias observações de Fukuyama (1992) sobre o fim da história. O último foi apresentado pela primeira vez em uma palestra na Universidade de Chicago em 1989; os *Comentários* foram escritos entre fevereiro e abril de 1988.



visto, a história, na visão de Debord, existe, embora implicitamente, desde que a consciência humana existe dentro do Tempo.

Note-se, porém, essa análise não significa negar que o espetáculo integrado apresenta problemas para a concepção da “consciência histórica” de Debord. Essa nova forma de espetáculo é caracterizada por cinco características principais: “incessante renovação tecnológica; integração do Estado e da economia; sigilo generalizado; irrespondíveis mentiras; um eterno presente”. (DEBORD, 1997, p. 175) Os dois primeiros correspondem à racionalização e à autonomia da economia espetacular descrita em 1967, ainda que levado a um nível mais alto; a “renovação tecnológica” promove a dominação espetacular através do refinamento dos modos de controle cibernético e aumento da especialização, enquanto que a “integração do Estado e da economia” auxilia a construção e aplicação de um modo de vida adaptado à produção de mercadorias e consumo. As três outras características do espetáculo integrado são os efeitos desse novo nível de domínio espetacular e o espetáculo da negação histórica.

Para Debord (1997, p.176), “as pessoas que não têm todo o sentido histórico, podem ser facilmente manipuladas”. A supressão e a administração da história ajudam, assim, na propagação de “histórias não verificáveis, de estatísticas não checáveis, explicações improváveis e raciocínio insustentável”, daí a profusão da terceira característica do espetáculo integrado, “mentiras irrespondíveis” (DEBORD, 1997, p. 176). O quarto, o “segredo generalizado”, é igualmente ligado à privação do “sentido histórico”; que se refere à capacidade do espetáculo em administrar o conhecimento, mas também a generalização da necessidade, provocada pelo emaranhado de interesses conflitantes, que compõem o espetáculo integrado, ao perseguir, guardar e falsificar as informações. A quinta característica, a de um “eterno presente”, é obviamente ligada ao fim do espetáculo da história. O ponto que se destaca aqui é que as características principais do espetáculo integrado dizem respeito à perda subjetiva da história, que para Debord significa a perda do pensamento independente e crítico. A supressão da história, em outras palavras, exige a supressão de uma base e de um ponto de referência comum, e, portanto, lança os espectadores em uma hiper-realidade infundada. Como a história não pode ser abolida ou encerrada, mas somente gerenciada pela ação dos sujeitos no tempo, ela pode retornar; e isso significa a reivindicação enigmática se torna particularmente significativa: “para a lista dos triunfos de poder”, escreve Debord (1997, p. 178), devemos “adicionar um resultado que se revele negativo, ou seja, um estado cuja gestão é duradoura e instalada num grande déficit de conhecimento histórico, que já não pode ser conduzido de forma estratégica.” Aqueles que administram o espetáculo são, portanto, encarregados do gerenciamento de uma entidade que é antitética à direção histórica.

Novamente, os *Comentários* têm sido, muitas vezes, descritos exemplificando a perspectiva melancólica que caracteriza os últimos anos de Debord. Hussey (2002, p. 353) escreve que em 1988 - o ano em que a obra apareceu - “houve claramente um sentimento de derrota no pensamento e na atitude de Debord”; Merrifield (2005, p.123), por sua vez, observa os *Comentários* como uma “ressaca escura” e Crary (CRARY *apud* MCDONOUGH, 2004, p.462) o descreve como “profundamente pessimista”, “tão pessimista”, de acordo com Plant (1992, p.153), “como a idade em que ele surge”<sup>152</sup>. Contudo, o livro é menos derrotista do que essas declarações podem indicar. Em uma carta, em que faz referência à investigação preparatória para os *Comentários*, Debord (1986c) brinca dizendo que “o trabalho de crítica revolucionária é, seguramente, não levar as pessoas a acreditar que a revolução se tornou impossível” e, como Jappe (1999, p. 146) também aponta, as observações posteriores de Debord, sobre os *Comentários* em *Cette Mauvaise Réputation*, mostram uma noção de renúncia total a ser completamente falsa. Isto é, fica exposto na epígrafe do livro, que é tomada a partir de *A arte da Guerra* de Sun Tzu:

Por mais críticas que sejam a situação e as circunstâncias, não aceite o desespero; nas ocasiões em que tudo leva ao medo, não se deve ter medo de nada; quando se está rodeado de perigos, não se deve temer perigo algum; quando já se esgotaram os recursos, deve-se contar com todos os recursos; quando se é surpreendido, deve-se surpreender o próprio inimigo (SUN TSÉ *apud* DEBORD, 2006, p. 1593).

A ênfase de Sun Tzu, sobre a reversão dos opostos, decorre dos princípios taoistas que formam *A arte da Guerra*.<sup>153</sup> Já os *Comentários*, de Debord, seguem, por inspiração, o conselho de Sun Tzu de que se deve tentar transformar a fraqueza em força e *vice-versa*. É necessário “usar o inimigo para derrotar o inimigo”, de acordo com Sun Tzu (1988, p. 64). Dada a natureza do espetáculo, a significativa declaração entoada por Sun Tzu (1988, p. 104), sobre a necessidade de inescrutabilidade, é enfática: “seja extremamente sutil”, aconselha ele, assim, “você pode ser o diretor do destino do inimigo”.

Está-se, portanto, expondo a maneira pela qual a obra de Debord tenta unificar sua forma e conteúdo e isso, ao que parece, é a sua resposta primária para o problema de articular uma crítica do espetáculo, dentro do discurso do próprio espetáculo.<sup>154</sup>

*A Sociedade do Espetáculo* faz uso fundante do *desvio* (*détournement*) e, assim, concretiza sua crítica por meio de sua enunciação; muitos exemplos semelhantes podem ser encontrados em

<sup>152</sup> Plant (1992, p. 153) acrescenta que “a imagem [que o livro] pinta não é de forma alguma fechada e sem esperança.”

<sup>153</sup> A afinidade que estes princípios proporcionam com a dialética hegeliana apelam claramente a Debord, que observou e elogiou “as relações entre a arte da guerra e o pensamento dialético de Maquiavel e Clausewitz (...)” (DEBORD, 2008, p. 204)

<sup>154</sup> Como o próprio Debord reconheceu, “para analisar o espetáculo é preciso falar a sua língua, até certo ponto - na medida em que somos obrigados a executar a metodologia [*pass sur la terrain méthodologique*] da sociedade para que o espetáculo apresenta sua verdadeira expressão” (DEBORD, 2006, p. 768).

toda a obra de Debord.<sup>155</sup> Essa técnica foi tornada bastante mais complexa e complicada nos *Comentários*, como resultado da observação da “integração” do espetáculo na sociedade; onde *A Sociedade do Espetáculo* havia descrito a negação da sociedade espetacular, os *Comentários* respondem à emergência do espetáculo dentro dessa negação.

Nas “*Teses sobre a I.S. e os tempos*”, Debord (2006, p. 1106) observa que “quando a subversão invade a sociedade e espalha sua sombra no espetáculo, as atuais forças espetaculares também surgem dentro do nosso grupo<sup>156</sup>.” Essa passagem trata de informar a dissolução da I.S. Em 1988, depois de ter vivenciado o assassinato de um amigo e tendo se tornado envolvido na intriga violenta da política italiana, Debord tinha chegado à conclusão de que “a maior ambição do espetáculo integrado é (...) que os agentes secretos se tornam revolucionários e revolucionários se tornam agentes secretos” (DEBORD, 2006, p. 1599). Assim, a fim de expressar verdadeiramente a imanente negação do espetáculo, Debord foi obrigado a destacar o espetáculo do trabalho, no âmbito do próprio trabalho, embora, sem prejudicar suas características negativas.

Atento ao presente, Debord (2006, p.1593) aparentemente presunçoso, contudo surpreendentemente presciente, esteve preocupado com a possibilidade de seu trabalho ser estudado e usado por aqueles “que se dedicam a manter o sistema de dominação espetacular”.<sup>157</sup>

Assim, apesar da tiragem do livro, ele escreveu que esperava ser recebido por um público de elite de “cinquenta ou sessenta pessoas” (DEBORD, 2006, p. 1593), metade dos quais se esforçam em manter o espetáculo, enquanto a outra metade tenta o contrário. Como consequência, explicou que se “deve tomar cuidado para não dar muita informação para qualquer pessoa” (DEBORD, 2006, p.1593). Essa declaração é seguida de uma passagem ainda mais peculiar:

Nossos tempos infelizes obrigam-me, mais uma vez, escrever de uma maneira nova. Alguns elementos serão intencionalmente omitidos; e o plano terá de permanecer pouco claro. Alguém será capaz de encontrar ali, como grande marca da época, certas iscas. Enquanto determinadas páginas são interpoladas aqui e ali, o significado global pode aparecer; assim, como cláusulas secretas podem ser acrescentadas aos tratados abertamente; assim como alguns agentes químicos só revelam suas propriedades ocultas quando são combinados com os outros. No entanto, neste breve trabalho haverá muitas coisas que são, infelizmente, fáceis de entender (DEBORD, 2006, p. 1593).

O livro é, portanto, apresentado como uma espécie de quebra-cabeça<sup>158</sup>. Contudo, enquanto este “quebra-cabeça” é frequentemente observado na literatura sobre Debord, ele permanece sem

<sup>155</sup> Para indicar alguns: as obras cinematográficas de Debord são igualmente compostas de elementos de *détournement*; os comentários sobre o assassinato de Gérard Lebovici se recusam a tratar “dos disparates confusos de nonsense” da mídia de “forma ordenada” (DEBORD, 2006, p. 1540); Debord, mais tarde, observaria que sua autobiografia, *Panegirico*, tinha procurado mostrar através de sua “extravagância subjetiva” o “não-valor da sociedade atual” (DEBORD, 2008, p. 228).

<sup>156</sup> Debord está fazendo referência a Internacional Situacionista.

<sup>157</sup> Eyal Weizman trabalha nas Forças de Defesa de Israel e usa as obras de Debord, Deleuze e outros autores como meio de re-conceber o combate urbano (WEIZMAN, 2006).

solução. Plant (1992, p.152) observa que “há muito mais nas páginas dos *Comentários*”, mas sustenta que “é evidente até os vinte e cinco ou trinta leitores revolucionários com condições de colocar o texto em conjunto”. “As cláusulas secretas devem ser feitas para se manifestarem de alguma forma”, escreve Brown (1991); “mas o que é o ingrediente que falta?” Kaufmann (2006, p.264) vai tão longe com a alegação de que, “a fim de negociar uma sociedade escrava de uma multiplicidade de serviços secretos Debord tornou-se uma espécie irônica de Hercule Poirot”, mas dá pouca indicação do que exatamente o grande detetive tem escondido.

Pode-se encontrar uma pista na indicação de Debord de que as “iscas” do livro podem estar no seu plano ou estrutura e que a “marca registrada da época” pode ser um “encontro” com elas<sup>159</sup>; a “marca” que, então, reflete a própria suscetibilidade do leitor para tal engano. Isso pode ser qualificado pela seguinte declaração, feita a partir de uma carta de 1989 para um leitor dos *Comentários*:

Pode-se chamar de qualquer coisa ‘isca’ aquilo que engana a leitura rápida ou mecânica. Em qualquer caso, não há uma única peça inexata ou enganosa de informações [em meu livro]. Sugiro outra hipótese para você: e se, neste livro - para um leitor capaz de compreensão dialética, de pensamento estratégico (Maquiavel ou Clausewitz) - não há, de fato, iscas? E se a única atração é a evocação da possibilidade de haver iscas? (DEBORD, 2008, p. 78)

Um ponto muito semelhante é observado em *Cette Mauvaise Reputation*<sup>160</sup>, e, novamente, em uma carta a um tradutor espanhol dos *Comentários*.<sup>161</sup> O que é mais importante é a relação entre a “dialética e o pensamento estratégico” que Debord exige de seus leitores e a falta de capacidade estratégica que ele atribui ao próprio espetáculo integrado; isso, consequentemente, tem duas implicações: em primeiro lugar, que a impossibilidade de decifrar os *Comentários* exemplifica o sintoma de erradicação do espetáculo da história; e, em segundo lugar, que as habilidades necessárias para demonstrar o caminho, através do livro, parece conectar-se à necessidade em atravessar o próprio espetáculo integrado. Tem-se, assim, o início de uma resposta à proposta de Agamben de que as obras de Debord podem ser lidas como “manuais de resistência”.

Os *Comentários* tentam usar o próprio espetáculo contra ele. A crítica do livro apresenta-se como contendo “iscas” e significados ocultos, evocando, assim, a natureza confusa e ilusória do

<sup>158</sup> Talvez uma unificação apropriada de forma e conteúdo em seu próprio direito; ao comentar sobre seus diagramas explicativos para o Kriegspiel, Debord observou que “os números pareciam um verdadeiro quebra-cabeças aguardando solução, assim como o tempo em que vivemos”. BECKER-HO; DEBORD 2006, p.9

<sup>159</sup> “Nós podemos encontrar lá, como a mesma assinatura no momento, algumas iscas” (DEBORD, 2006, p.1594). Tradução de Imrie da segunda frase: “os leitores vão encontrar certos chamarizes, como a grande marca da época”. DEBORD, 1998, p. 2.

<sup>160</sup> “Talvez [a sugestão de iscas] seja um engodo? Talvez a única?”. (Cf.: DEBORD, 2001a, p. 33)

<sup>161</sup> “Eu não acredito que se deve traduzir “isca”, um termo originalmente usado por caçadores e que evoca uma trilha perdida pela armadilha brutal; não há nenhuma informação falsa que possa levar o leitor a “cair no erro”, em meu livro”. DEBORD, 2008, p. 93

espetáculo. E, assim, expressa a integração do espetáculo em sua própria oposição, e, por isso, guarda o seu próprio conteúdo com o mesmo gesto que reflete a verdadeira natureza do seu objeto. Essa interpretação pode parecer forçada, mas pode ser justificada por algumas observações que Debord desenvolve em outros lugares. Em várias cartas, Debord afirma que seu objetivo era criar um livro “destinado a paralisar um computador”, completando, que os computadores “não são capazes de compreender a dialética” (DEBORD, 2001a, p.102). A oposição rígida da linguagem binária, presumivelmente, não é adequada para a identidade dos opostos, ou mesmo qualquer leitura superficial; para criar um livro “deliberadamente confuso”<sup>162</sup> e que exprime, assim, a verdadeira natureza de um mundo em que os “espões vigiam e conspiram contra si mesmos”, por “evocarem (...) desordem” através de um “estilo desordenado”. Note-se que isso é relevante, para lembrar o interesse de Debord na obra *Homo Ludens*, de Johan Huizinga, que como observado anteriormente, ele tinha lido no início da década de 1950. Huizinga vincula não apenas o jogo à guerra e à estratégia, mas também a poesia, que ele, por sua vez, conecta a enigmas e quebra-cabeças.<sup>163</sup>

Os efeitos do espetáculo integrado, na negação da história, indicam as razões pelas quais Debord se preocupa com a necessidade do pensamento estratégico. A primeira observação a se fazer é que a passividade do espectador é prejudicial para o diálogo crítico, e, assim, para o pensamento independente. Porque atualmente “não há espaço para qualquer resposta” ao discurso espetacular; a sociedade espetacular sofre uma “dissolução da lógica” (DEBORD, 2006, p. 1610). Isto é devido, em parte, à sua mediação técnica. Debord sustenta, em 1967, que a comunicação instantânea, celebrada e promovida pelo espetáculo é “essencialmente unilateral” ou unidirecional, ou seja, parte de um sistema cibernético de controle. Nos *Comentários* isso é aumentado por uma antipatia distinta aos computadores, que promovem a “aceitação sem reservas do que foi programado, de acordo com os desejos de outra pessoa” (DEBORD, 2006, p. 1609). A ausência de lógica na sociedade, isto é, a perda da capacidade de perceber o que é significativo e o que é “(...) irrelevante” transforma teóricos e filósofos em ideólogos; tais indivíduos<sup>164</sup> provaram-se comprometidos com a superação de “todo o campo operacional da lógica dialética de conflitos”, e, assim, com a “(...) lógica ao nível da estratégia”. (DEBORD, 2006, p.1611)

A perda de resultados na história da difamação do pensamento crítico e da ação, mina a base sólida para a oposição e crítica constituída pelo conhecimento histórico. Assim, a perda da história envolve a capacidade de reflexão estratégica. Por conseguinte, embora a expansão do espetáculo e

<sup>162</sup> “Vou resumir o capítulo em questão, deliberadamente confundido” (DEBORD, 1989).

<sup>163</sup> “Só quem pode falar a linguagem artística [de enigmas poéticos] ganha o título de poeta. Esta linguagem artística difere do discurso comum na medida em que emprega termos especiais, imagens, figuras, etc., que nem todo mundo vai entender”. (HUIZINGA, 2000, p.133)

<sup>164</sup> Debord está se referindo aos associados com o Pós-modernismo, na medida em que esses problemas estão enraizados na perda da história universal.

da crescente redundância de sua base econômica engendrem antipatia, tédio e as exigências do “novo proletariado”, também implica que as pessoas em causa sejam cada vez menos capazes de agir sobre esse descontentamento. O resultado é um conjunto de circunstâncias em que “ninguém realmente acredita no espetáculo”. (DEBORD, 2006, p.1629)

As alegações de Debord são, portanto, caracteristicamente dialéticas: o crescimento da sociedade espetacular, como previsto em 1967, favoreceu o descontentamento; por isso mesmo, as próprias condições, que alertam o descontentamento, agravaram os efeitos subjetivos da dominação espetacular, tornando a mudança política ainda mais difícil. Como a perda da história corrompe a capacidade de pensamento estratégico, ela também torna a direção da sociedade espetacular uma tarefa cada vez mais difícil.

As seções finais dos *Comentários* são quase tão enigmáticas como as passagens de abertura do livro. Debord começa citando a clássica definição de Clausewitz (1993, p. 146) sobre estratégia e tática, segundo o qual “tática é o uso de forças armadas no engajamento; estratégia é a utilização do engajamento para o objetivo da guerra”. Após uma longa discussão sobre as “mudanças na arte da guerra” trazidas pelo novo armamento na era napoleônica, Debord (2006, p.1644) indica que o desenvolvimento de novos espetáculos e a “integração” engendrarão as revelações por parte de seus governantes, quanto às vantagens que lhes são oferecidas pelos novos espetáculos de características integradas. A mosquetaria, explica Debord, rapidamente provou ser mais eficaz em formações de escaramuça, embora o pensamento militar continue a insistir em seu uso em saraivadas amontoadas de linhas fixas; até que as exigências da guerra exigiram a aceitação da ineficiência relativa de tais formações. Da mesma forma, o estabelecimento da dominação espetacular tem “alterado radicalmente a arte de governar”, de tal forma que “aqueles que servem aos interesses da dominação” serão obrigados a “ver quais os obstáculos devem superar e se são capazes de fazer isso” (DEBORD, 2006, p. 1646).

A análise parece contradizer a ênfase que se tem colocado sobre a afirmação de Debord de que o espetáculo não pode mais ser conduzido de forma estratégica. O importante de Debord é que, enquanto ele pode promover um nível de consciência tática entre os seus gestores, ele não dá origem ao pensamento estratégico.

As alegações de encerramento são precedidas por uma longa discussão sobre a importância da conspiração, vigilância e manipulação dentro do espetáculo integrado. Os países e empresas atualmente espionam uns aos outros, extraem informações apresentando falsidades: “milhares de enredos a favor do emaranhado da ordem estabelecida se chocam em quase toda parte, como a sobreposição de redes secretas e questões ou atitudes secretas aumentam estupidamente.” (DEBORD, 2006, p. 1642)

A oposição política, entretanto, tem desaparecido, ou pelo menos, está sujeita a manipulações. A vigilância e a intervenção, atualmente, “operam no próprio terreno desta ameaça, a fim de combatê-los com antecedência..” (DEBORD, 2006, p.1643). Esta referência chama a atenção para “a estratégia napoleônica (...) de utilizar as vitórias antecipadamente”; as suas vitórias foram utilizadas “como se fossem adquiridas a crédito”. Debord assevera que na medida em que ele foi capaz de “entender as manobras (...) desde o início como consequência de uma vitória que, embora não tivesse ainda atingido, certamente poderia acontecer no primeiro ataque” (DEBORD, 2006, p. 1644). Debord localiza uma ligação entre a manipulação do espetáculo de sua própria oposição e a capacidade de Napoleão em ditar as ações de seus inimigos.<sup>165</sup>

Significativamente, a interpretação de Debord sobre as habilidades militares de Napoleão remontam a Clausewitz, que afirma, na obra *Da Guerra*, que “Bonaparte poderia, impiedosamente, atravessar todos os seus inimigos em busca de batalha, porque ele, raramente, duvidava do resultado da batalha” (CLAUSEWITZ, 1993, p. 462). Porque a estratégia é influenciada por eventos de nível tático: a superioridade tática pode sabotar a estratégia do inimigo; e, como salienta Clausewitz, o sucesso de Napoleão resultou da permissão de eventos táticos que moldaram sua própria estratégia de desdobramento e confundiram a de seus oponentes.

A conclusão é que a “integração” do espetáculo na sociedade envolve uma capacidade similar para examinar “impiedosamente” a estratégia do inimigo, como ela erradica o conhecimento histórico e, portanto, a estratégia. Daí a conexão napoleônica de Debord (2006, p. 1644): “alterações na arte da guerra espetacular para mudanças na arte de governar” (DEBORD, 2006, p. 1645). Debord sustenta que a erradicação da história conduz à falta de organização coerente e contínua, e que isso prejudica a própria operação estratégica do espetáculo. Assim, embora o espetáculo seja capaz de organizara sua própria oposição “com antecedência”, a sua “estratégia” é ditada exclusivamente pela força de suas próprias vitórias táticas. Pode-se notar que esta mesma dinâmica foi descrita pelos historiadores militares, tanto a força quanto a fraqueza da abordagem de Napoleão. De acordo com Michel Handel (2006, p. 354), o perigo é que “em vez de se tornar a força motriz da guerra, a estratégia torna-se um mero subproduto ou uma reflexão tardia”.<sup>166</sup>

---

<sup>165</sup> Rejeitando o fixo, as formações geométricas em favor das linhas de defesa, as divisões menores e artilharia móvel, Napoleão adotou uma abordagem muito mais fluida para o combate. O Grande Armeiro foi capaz de viver fora das terras que conquistara e sua flexibilidade implicava as grandes manobras que poderiam ser usadas como um elemento de estratégia de batalha e não como seu prelúdio. Por exemplo, a Manobra de Derrière de Napoleão: envolvidos nos cruzamentos das linhas de abastecimento do exército inimigo e, forçando assim uma situação em que ele foi forçado a fugir ou lutar enquanto enfraquecido e desmoralizado. A aniquilação total do inimigo não só foi perseguida através de uma ação decisiva que ditou a natureza da batalha, mas também através de meios econômicos e políticos.

<sup>166</sup> Lukács faz semelhantes apontamentos em *história e Consciência de Classe* no que respeita aos limites do pensamento burguês: “(...) o capitalismo é o primeiro sistema de produção capaz de alcançar uma penetração econômica total na sociedade, e isso exige que, em teoria, a burguesia deve ser capaz de [atingir] (...) uma [imputada] consciência de classe

Para Debord (2006, p.1616), “precisamente o que define esses tempos espetaculares” é que “uma economia onnipotente” se tornou “louca” e agora cultiva situações autodestrutivas. Quanto à discussão das questões ecológicas<sup>167</sup>, ele observa que “chegou a hora de declarar guerra aberta contra os seres humanos; não apenas contra suas possibilidades de vida, mas contra suas chances de sobrevivência” (DEBORD, 2006, p. 1616); mesmo a “ciência”, que Debord (2006, p. 1100) declara, em 1972, estar no enalço do modo de produção”, não pode “imaginar uma derrota real do presente esquema das coisas” e está, portanto, “completamente *incapaz de pensar estrategicamente*.” Note-se que os comentários de Clausewitz sobre a abordagem de Napoleão acerca da estratégia são feitos durante uma discussão sobre a arte de defesa contra a invasão inimiga. Fazendo referência ao *débâcle* da Rússia de Napoleão de 1812<sup>168</sup>, Clausewitz enfatiza que quanto mais um ataque progride, mais fraco ele se torna. Parece que para Debord a ausência de orientação estratégica do espetáculo implica que ele avance para além daquilo a que Clausewitz se refere como “ponto culminante”, ou seja, o ponto além do ímpeto diminuído de um ataque que é superado por sua resistência. Novamente, isso pode parecer uma leitura um pouco forçada, mas, pode-se notar que a Eslovênia tornou quase exatamente ao mesmo ponto em 1969. Em um curto parágrafo intitulado “*O ponto culminante do espetáculo ofensivo*”, lança os acontecimentos precedentes de Maio como inaugurando um movimento que iria confirmar “o pensamento dialético de Clausewitz”. (I.S., 1997, p. 618)

Talvez isto sirva para realçar o sentido no qual Debord, nos últimos anos, ainda mantinha um modelo dialético de consciência emergente e de revolta<sup>169</sup>. Debord compreende que a crescente abundância de mercadorias espetaculares é inversamente proporcional à sua capacidade de satisfação e reforça que o desenvolvimento do espetáculo para o estágio integrado causou desgaste na sua “maquiagem”. A “mesma questão”, ele escreve em 1992, “está prestes a ser colocada novamente em todos os lugares; como pode o pobre ser feito para trabalhar, uma vez que suas ilusões foram destruídas e, uma vez que, a sua força foi derrotada?” (DEBORD, 2006, p. 1794) O

---

de todo o sistema de produção. Por outro lado, a posição detida pela classe capitalista [implica] (...) que ela seja incapaz de controlar o seu próprio sistema de produção, mesmo em teoria”. LUKÁCS, 1971, p. 62

<sup>167</sup> Em 1971, Debord consagra um ensaio inteiro à poluição e os danos ecológicos (“*La Planète Malade*”) e outras observações sobre o assunto podem ser encontradas ao longo de sua obra tardia. No texto de 1971, ele escreve que o slogan “Revolução ou morte” “não é mais a expressão lírica da consciência das revoltas, é a última palavra do pensamento científico de nosso século” (DEBORD, 2006, p. 1069).

<sup>168</sup> Em 1812, o Grande Armeiro avança para a Rússia. As forças de Alexander recuaram, e empregam uma política de terra queimada conforme, de fato, fizeram. Quando os franceses exaustos e famintos, finalmente, chegam a Moscou, Napoleão foi capaz de exigir a cidade. Como três quartos do que tinham sido queimados, e como o Czar não chegara a um acordo, Napoleão não tinha escolha a não ser abandonar Moscou e recuar para a Polônia. Durante o curso dessa retirada ele foi forçado a lutar novamente em Berezina. Quando o exército em retirada finalmente entrou na Polônia, sua força original de 420 mil tinha diminuído 10.000 (HANDEL, 2006, p. 194)

<sup>169</sup> A sugestão de Merrifield (2005, p. 99) é que se pode identificar uma althusseriana “ruptura epistemológica” no pensamento de Debord, entendimento, portanto, absolutamente equivocado.



problema, porém, está na maneira em que esta oposição surge. Porque essas ilusões, foram acopladas a um suposto aumento na pobreza quase existencial descrita acima; os trabalhos posteriores de Debord trazem os aspectos problemáticos, da sua obra anterior, à tona.

Note-se que isto pode ser demonstrado à luz da referência de seus pontos de vista acerca da “adulteração” de alimentos, tal como estabelecido no seu ensaio de 1985, *Abat-Faim*. Uma vez que, nos diz Debord, um *abat-faim* é um prato servido aos próprios convidados para o jantar antes da refeição principal - hoje, a totalidade dos alimentos consumidos pela sociedade moderna não é mais que um mero “matar a fome”. Tem-se, assim, uma imagem posterior da “*consciência infeliz*” ligada ao espectador. Aqui, a comida é vista nos mesmos termos de uma busca desesperada de “sobrevivência aumentada”, descrita em 1967. Neste ensaio Debord liga a ausência da história à ausência de gosto - “cada pessoa já não tem uma história individual, através da qual ela se descobre e faz seus próprios gostos” – e, num texto afim do mesmo período, ele escreve que “o gosto e o conhecimento têm desaparecido da sociedade moderna” (DEBORD, 1986a). Ainda assim, seguindo o padrão descrito acima, ele considera que a privação gera o seu regresso e, como antes, este é um movimento que iria surgir a partir do *tédio*, de forma eficaz e sem classe de consumo espetacular, e não a partir das relações de oposição e experiências antagônicas do próprio capital.

A ideia é de que a demanda revolucionária não é impulsionada por um desejo abstrato de “mais”, ou mesmo, por um desejo de autodeterminação, mas pela busca de “gosto” individual. De fato, em uma carta de 1991, em que ele rejeita “os imensos esforços que têm sido feitos pelos ‘homens práticos’ da nossa época em gerenciar e não entender o que é mais importante”, Debord (2008, p. 284) simplesmente conclui que “é necessário apenas saber amar”.<sup>170</sup> Assim sendo, isso serve como resposta ao comentário de Agamben sobre a leitura dos livros de Debord como manuais, o que, em última instância, tal afirmação se torna estritamente banal, pois “a confusão do espetáculo integrado pode ser superada simplesmente por descobrir o quê, quem e como se ama”.<sup>171</sup>

Ao “considerar tudo, desde o ponto de vista de si mesmo, tomado como o centro do mundo” (DEBORD, 2006, p.1659), adota-se uma abordagem um pouco solipsista sobre o retorno da história e se exige que a subjetividade individual se torne não só a base do engajamento estratégico, mas também o seu conteúdo definidor. A análise do capital não pode, portanto, deixar de ser entregue a uma explicação de seus efeitos subjetivos. Isso não só é prejudicial para a análise econômica, mas é

---

<sup>170</sup> Rabant (1997, p.181), por meio de seu argumento sobre o *status* Debord como um “guardião” de um arquivo da “verdadeira” linguagem comum, sugere uma ligação entre essa declaração - que é tomada a partir do *Panegirico* de Debord - e a inacabada linha 121 de *Crítias*, de Platão: “Então [Zeus] reuniu todos os deuses em sua residência mais honrosa, mesmo que colocada como centro do mundo e tendo vista para tudo o que tem parte no mundo, e quando eles estavam lá reunidos, ele disse (...)” (PLATÃO, 1961, p. 1224)

<sup>171</sup> Esta afirmação pode encontrada na primeira edição da *Internationale Situationniste* de 1958: “cada pessoa deve procurar o que ela ama, o que lhe atrai” (IS., 1997, p.11)

o oposto disso. Por exemplo, em novembro de 1985, Debord faz o seguinte comentário bastante preocupante:

O planeta produz cereais o suficiente para que ninguém passe fome, mas o que preocupa esse idílio é que os “países ricos” consomem abusivamente metade dos cereais do mundo para alimentar seu gado. Mas, quando se conhece o sabor desastroso da carne que foi massacrada pela engordada com cereais, pode-se falar de “países ricos”? Não é para nos fazer viver como sibaritas, que parte do planeta está morrendo de fome; é para nos fazer viver na lama (DEBORD, 2006, p. 1585).

Embora em sintonia com as preocupações do “novo proletariado”, essa passagem demonstra um pouco a relação com a dinâmica do capital. Os próprios *Comentários* de Debord sobre as ligações entre a estratégia e a subjetividade podem, portanto, ser considerados como reclamando os mesmos problemas de sua teoria do espetáculo. Na verdade, dado que a análise e o transversal contexto histórico tornam-se prejudicados por um foco individualista, se o espetáculo pode ser compreendido como uma tática em detrimento da estratégia, então, o relato do próprio Debord deve ser considerado como uma estratégia sobre a tática.

A preocupação de Debord com a história e a ação é marcada por uma ênfase na autonomia e autodeterminação, e pela rejeição de todas as formas de poder separado. A este respeito o seu trabalho deve ser localizado dentro da tradição de ultra-esquerda e, em verdade, muitas vezes, é colocado ao lado do comunismo libertário, o comunismo de conselhos e do anarquismo. Isso, caracteriza Debord para além de Lukács, apesar das dívidas a este último; então, a explicação de Lukács (1971, p. 71) de que “ao proletariado foi confiado, pela história, a tarefa de transformar a sociedade conscientemente”, guarda relação óbvia com o que se tem enfatizado, ao longo desta Tese; mas, também, difere de Debord quando Lukács localiza a expressão plena da consciência histórica dentro do partido. Isto para Debord (2006, p. 805) é equivalente a “direcionar o proletariado a partir do exterior”. Isso não quer dizer que Debord e a I.S. foram inequivocamente contra a ideia de uma vanguarda histórica. Seu início, como uma vanguarda artística foi contaminado com o desejo de estar na vanguarda da história<sup>172</sup>, e sua preocupação com a expressão de uma negação histórica certamente bate como argumento de que o partido deve explicitar o que está implícito dentro da classe como um todo. A diferença é simplesmente que a identidade, consciência e sentido de que a massa não deve ser localizada de forma hierarquicamente superior e, portanto, representacional, enquanto alienação e abdicação do poder social. Por isso, Debord alega que “não deveriam colocar nossas ideias na cabeça de todo mundo”, mas “dar voz às ideias que já necessariamente estão presentes nas cabeças proletárias” (DEBORD, 2006, p. 1089).

---

<sup>172</sup>“Somos nós uma vanguarda?”, questionou Vaneigem em 1963; “se assim for, ser uma vanguarda significa mover em passo com a realidade” (I.S., 1997, p. 334)

Ainda para Debord (2006, p. 814), o que Lukács avalia como as virtudes do partido Bolchevique, sua função como uma forma de mediação prática entre teoria e prática, foi de fato tudo o que partido não era. Apesar dos méritos de seu trabalho teórico, Lukács era considerado um “ideólogo” a serviço do “poder, que estava separado do movimento proletário. Lukács, segundo Debord (2006, p. 814), dava a impressão de que tinha “encontrado toda a sua personalidade, dentro deste poder como se estivesse dentro de si próprio”, embora o terror infligido por esse poder e o auto-repúdio, que seria mais tarde exigido dele, revelou que o que ele tinha de fato identificado era o “oposto de si mesmo e de tudo o que ele tinha defendido em *história e Consciência de Classe*”.

Os *Comentários* que podem ser utilmente colocados, em relação aos pontos de vista acerca da Religião em Feuerbach (1989, p. 13): “o homem”, para Feuerbach, “vê pela primeira vez a sua natureza como se estivesse fora de si mesmo, antes que este se encontre em si mesmo”. Ora, na verdade, o “novo proletariado” de Debord é problemático, no que diz respeito à sua relação com a análise do capital, as suas implicações em matéria de organização conselheira direta são mais consistentes que as do próprio Lukács, na concretização do partido da auto-consciência histórica; a unidade sujeito-objeto é, em essência, uma ação que é, ao mesmo tempo, um processo de auto-determinação e, se ele surge a partir de um atributo comum das pessoas que o compõem, então, a ênfase de Debord na autodeterminação coletiva direta, talvez faça mais sentido - em termos teóricos, pelo menos - do que a insistência de Lukács no partido como um centro controlador.

Dois pontos podem ser extraídos dessas distinções. Em primeiro lugar, a “autenticidade” da atuação histórica exige encontrar e identificar-se dentro de um poder coletivo, que não está separado de sua própria individualidade, mas que é, sim, uma expressão das identidades particulares que o compõem. Em segundo lugar, a produção e a difusão da teoria é lançada como uma intervenção historicamente específica, recebendo uma qualificação adicional, ou seja, se a teoria é a expressão de uma circunstância comum, ou melhor, uma consciência do que é necessário, para mudar essa circunstância, então a verdadeira medida da validade de uma teoria reside no grau em que afeta a mudança prática e é adotada por aqueles a quem ela pretende dar voz. Enfim, ao que tudo indica, Debord exige uma força coletiva, que surge de forma imanente de seus membros.

Como observado, Lukács - preocupado com o interesse que *história e Consciência de Classe* tinha acumulado entre o “existencialismo francês e o seu ambiente intelectual” - considerou que “o trabalho, o mediador da interação metabólica entre sociedade e natureza”, foi “perdido” a partir desse livro; a alienação subjetiva da consciência tinha sido manchada com a alienação necessária de sua objetivação em ação e, como resultado, sua tentativa de apresentar o proletariado como “o sujeito-objeto idêntico da história” seria visto como uma “tentativa de fora - Hegel a Hegel” (LUKÁCS, 1971, p. 23). Debord procura evitar esse problema e enfatiza a necessidade da

auto-objetificação da atividade, ou seja, “como Hegel demonstrou”, escreve ele, “o tempo é uma *alienação* necessária, sendo o meio em que o sujeito se realiza, perdendo-se ao mesmo tempo, tornando-se outro, a fim de tornar-se verdadeiramente a si mesmo” (DEBORD, 2006, p. 835).

A superação da alienação e da separação, na perspectiva de Debord, não implica superar a “alteridade” e exterioridade completamente, mas envolve uma identidade na diferença entre o sujeito e suas ações objetivas e, consequentemente, seus resultados. O que se coloca é uma observação do sentido em que a unidade sujeito-objeto emerge como um conjunto de condições para a ação auto-determinada, e isso pode proporcionar uma dimensão ética<sup>173</sup>, na medida em que esta ação é estendida para além do capitalismo, baseando-se exclusivamente nas determinações econômicas, que são insatisfatórias; ou, se a ética é demasiadamente dogmática, esta poderia ser interpretada como uma conexão com a noção de vontade geral, já que ambas correspondem à legitimação de um conjunto de relações sociais. Essas condições são apresentadas não só como os motivos da ação, mas como seu objetivo; portanto, aquilo que está além do espetáculo não é uma forma social discreta, mas uma história aberta.

O comunismo, como autodeterminação e interrelação dos indivíduos envolvidos, torna-se, assim, um processo histórico em vez de uma fórmula econômica<sup>174</sup>, pois, a “história” não tem objeto para além dos quais quer efeitos sobre si mesma” (DEBORD, 2006, p. 792). Isso está ligado à defesa da I.S. (1997, p. 641) quanto à unificação da forma e do conteúdo da organização política. Por exemplo, quando se discute sobre os conselhos de trabalhadores, a I.S. afirma que “os meios de sua vitória já são sua vitória”. Ao que tudo indica, é possível conectar esta unidade de meios e fins, de processo e objetivo ao auto-movimento do absoluto hegeliano.

Ao analisar a relação, ficam aparentes as observações de Debord (2006, p. 795) sobre o “legado não invertido” da parte “não dialética” da tentativa hegeliana de criar um “sistema circular”, e não há, potencialmente, uma versão dialética e inversão de tal circularidade. A descrição de Debord da Ideia hegeliana como “não-dialética” decorre da natureza auto-suficiente do absoluto hegeliano; como o fluxo do valor na economia, o movimento da negação dentro do sistema hegeliano se destaca daqueles de quem ele realmente provém e aparece apenas como um objeto de contemplação estática. Uma versão genuinamente “dialética” dos mesmos seria, presumivelmente,

---

<sup>173</sup> Isso é necessariamente esquemático, mas pode-se arriscar que, se a liberdade significa a auto-determinação, enquanto ausência da determinação externa do poder social alienado - e se os meios organizacionais alcançam a liberdade, então são um fim em si mesmos, na medida em que meios e fins são um - então isto parece reivindicar uma Ética, como a busca da própria liberdade implicaria perpetuar a dos outros.

<sup>174</sup> “Os teóricos que examinam a história do (...) do ponto de vista divinamente onisciente (...) pode facilmente demonstrar que a Comuna foi objetivamente condenada ao fracasso, e não tinha a superação possível [*dépassement*; alternativamente: *sublation*]. Não se deve esquecer que para aqueles que realmente viveram, a superação já estava lá” (IS., 2006, p.401).

uma atualização da negação na prática vivida, uma “inversão” e percepção da unidade do absoluto como livre, ou seja, uma ação histórica autodeterminada.

A ligação, porém, é dificultada pela explicação de Debord que exige a incorporação do acaso e da contingência na introdução deste movimento, pois isso abala a auto-fundação necessariamente livre do absoluto hegeliano. Com base nas referências mais poéticas e literárias até a temporalidade, pode-se encontrar, nos últimos trabalhos de Debord, que sua teoria se associa com o tempo e envolve decisão e escolha; além disso, a identidade com o tempo, apesar da sua aparente ligação a um absoluto, requer uma forma de processo estratégico.

### 3.4 A estratégia e o sublime

A última edição de *Panegírico*, da Editora Verso, de 2004, inclui uma nota de Debord sobre as dificuldades de traduzir o texto. “É um trabalho bem mais complexo do que pode parecer à primeira vista”, pois não só é “repleto de armadilhas”, mas, além disso, exibe uma “mudança contínua de significado” modelado sobre a deriva situacionista.<sup>175</sup> Essa mudança de significado pode ser observada nos temas tratados por seus capítulos. De tal forma que o primeiro, de forma adequada, lida com a escrita através da emissão da estratégia, o segundo capítulo trata da passagem do tempo através do alcoolismo. É aqui que Debord faz a seguinte declaração, frequentemente citada: “no começo, como todo mundo, eu apreciei o efeito da embriaguez leve; em seguida, muito em breve, eu comecei a gostar do que está além da embriaguez violenta, uma vez que nessa fase há uma terrível e magnífica paz, o verdadeiro sabor da passagem do tempo” (DEBORD, 2006, p. 1687).

A observação pode ser iluminada por meio da referência ao poeta chinês Li Po, a quem Debord cita no *Panegírico*. O trabalho de Li Po (1998, p. 11-24) é repleto de reflexões sobre o tempo, como os princípios taoístas que caminham em sintonia com o mundo; em consonância com outros poetas clássicos chineses, ele manteve o álcool para oferecer maior espontaneidade e unidade mais profunda com o tempo.<sup>176</sup> Contudo, enquanto o romantismo de comunhão com o tempo e o eterno de Li Po pode ser atraente, em Debord o que é importante é a afinidade com o tempo como algo semelhante ao sublime; um ponto que está de acordo com a negação, movendo-se ao “absoluto” proporcionado pelas “passagens” da “situação construída”.

<sup>175</sup> “Se os *Comentários* foram feitos para paralisar um computador, então, o *Panegyrico* foi feito para escapar parcialmente das boas mentes políticas, contando com a sua raridade e também sobre os diversos princípios da “deriva”, que a arte moderna introduzia na implantação dos textos” (DEBORD, 2008, p. 218).

<sup>176</sup> “Três taças e eu compreendi o grandioso Caminho [o Tao], / o conteúdo de um jarro e eu me diluí, / dando a impressão de ser ele mesmo. A visão a partir do vinho é intensa: / não se pode doutrinar (Taoísmo) sóbrio” (Li Po, 1998, p. 44).

O tempo e a característica alcoólica estão caracterizados fortemente em *O Rubaiyat*, de Omar Khayyám (2012), que Debord referencia ao longo desses trabalhos posteriores. Khayyám relaciona o fluxo do tempo com a vida e o associa ao álcool, que é para ser consumido e apreciado. Há uma corrente existencial em torno do *Rubaiyat* e de fato há aí um certo grau de hedonismo<sup>177</sup>, mas também um toque de fatalismo. Nos *Comentários*, Debord (2006, p. 1644) cita Khayyám como tendo descrito os humanos como “fantoches do firmamento”, destinados a serem colocados de volta na “caixa do esquecimento”.<sup>178</sup>

É importante notar que essas últimas linhas são mencionadas numa pequena seção, separada do texto, que está localizada imediatamente antes da sugestão dos *Comentários*, de que os gestores do espetáculo vão se tornar conscientes das possibilidades oferecidas pelo novo terreno do espetáculo integrado. A citação é colocada ao lado de outra, de Baltasar Gracián, cujas palavras podem ser encontradas numa seção de *A arte da Sabedoria Mundana*, intitulada de “viver o momento”. Gracián aconselha os seus leitores a “agir quando podem, pois, o tempo e a maré não esperam por ninguém”<sup>179</sup> (DEBORD, 1997, p. 234). Debord está, naturalmente, sombrio, como sempre, mas as duas citações oferecem a escolha entre duas formas diferentes de temporalidade, isto é, agir *em* e *com* o tempo (Gracián), ou, agir *através do* tempo<sup>180</sup> (Khayyám); uma escolha tomada através da auto-consciência pelo alvorecer tático do espetáculo, embora não estratégico. Assim, tem-se que o tempo não está associado apenas com a sublimidade, mas também, com a estratégia.

As dimensões existenciais da estratégia podem ser encontradas na obra do poeta espanhol do Século XV, Jorge Manrique, que Debord traduziu para o francês em 1980. Em suas notas para a tradução, Debord louva a ênfase no fluxo do tempo, que pode ser encontrado na obra de Manrique, e afirma que deste último, “a mais bela lição (...) é que ele deve lutar por “seu verdadeiro rei”, que é aquilo que se fez a si mesmo”. A fim de “lutar” com sucesso, é se obrigado a saber como agir no momento certo e possuir, portanto, um grau de “consciência histórica”. Tarefa cada vez mais difícil dentro do espetáculo integrado. Contudo, dada a natureza da consciência histórica, as notas inéditas de Debord sobre Pôquer<sup>181</sup>, de 1990 são particularmente pertinentes; ele aconselha que, quando os outros estão apresentando ilusões, todos os demais devem fazer o mesmo, agindo oportunamente com base em fatos conhecidos, o que confere uma vantagem para jogar bem; é preciso saber como empregar o *kairós* das próprias forças no momento certo (DEBORD, 2006, p. 1790). O *Kairós* é um

<sup>177</sup> “Ah, encha a taça – de que vale repetir/ como o Tempo passa rápido sob nossos pés” (KHAYYÁM, 1993, p. 51).

<sup>178</sup> Não há correspondência direta entre as linhas que Debord cita e a tradução de Fitzgerald, embora o seu clichê pode ser o que esteja em causa (KHAYYÁM, 1993, p.63).

<sup>179</sup> “Seja a ação, seja o discurso, tudo precisa ser medido pelo tempo. É preciso querer quando se pode; pois nem a estação nem o tempo esperam por ninguém” (DEBORD, 1997, p. 234).

<sup>180</sup> “Para falar claro e sem parábolas, / Somos as peças do jogo jogado pelo Céu;/ Divertem-se conosco no tabuleiro do Ser./ E depois voltamos, um a um, para a caixa do Nada.”

<sup>181</sup> Debord afirma ter jogado pôquer como um meio de se sustentar financeiramente em alguns momentos de sua vida.

termo grego clássico que se refere ao momento oportuno, o momento certo para agir, mas que não pode ser mensurado, medido.

*Kairós* é inerentemente qualitativo, ao contrário da sequência quantitativa de *Cronos*, ou “tempo-relógio”, e não só ele transcende o último, mas também incide sobre ele e o interrompe com suas demandas para a ação pertinente. Esse conceito pertence diretamente a algumas das reivindicações de Debord (2006, p. 1387) em *In girum*. Nesta obra, Debord fazendo referência tanto a Sun Tzu quanto a Clausewitz, escreve que se “tem que agir com o que está à mão (...) o momento oportunamente favorável”, pois “aqueles que escolheram por atacar com o tempo sabem que a sua arma também é seu mestre; e eles quase não se podem queixar. Ele também é o mestre daqueles sem armas, e um mestre muito mais difícil” (DEBORD, 2006, p. 1380).

A ação auto-determinada, que Debord defende, depende da escolha e da decisão. Em saber como e quando agir com e dentro de seu próprio tempo. Portanto, uma escolha que está ligada à beleza. Em 1955 Debord afirmou que as únicas coisas que poderiam rivalizar com a beleza do mapa do metrô de Paris, de Claude Lorrain, eram duas pinturas de portos ao entardecer, que ele tinha visto no Museu do Louvre. Tais pinturas retratam os navios e as pessoas indo e vindo ao pôr do sol, ou seja, a passagem do tempo: “eu não estou, é claro, falando de mera beleza física [*la beauté plastique*]”, escreveu ele, mas da “nova beleza, que só pode ser uma beleza da situação”, e “simplesmente sobre a apresentação particularmente comovente, em ambos os casos, de uma soma de possibilidades” (DEBORD, 2006, p. 208). A identidade com o tempo está, portanto, ligada à ação contextual, a beleza, é, ainda, atribuída a um grau de sublimidade.

Voltando às análises iniciais da Tese, ao discutir a “situação construída” foi observado que os “momentos” de Lefebvre e as “situações” da I.S. tendiam “para o absoluto, e sua ruína”; ambos, segundo eles, foram a “proclamação do absoluto e da consciência da passagem” (I.S., 1997, p. 119). Como observado em seguida, este uso do termo “absoluto” foi intencional, no sentido estético, mas, dada a correspondência entre as primitivas observações de Debord sobre a situação e as suas indicações finais da subjetividade negada pelo espetáculo, é possível utilizar essa “passagem” do “absoluto”, como elemento para se perseguir seu marxismo hegeliano.

A situação proporciona a permanência e a continuidade à sua comunhão com o tempo. Enquanto o “momento” de Lefebvre era uma instância *dentro do tempo*, a situação procurava mover-se *com o tempo*. Já se observou que Lefebvre afirmava que a criação de momentos envolvia modelar a “estrutura” da “conjuntura”, ou seja, o estabelecimento de um tipo específico de momento, de uma mudança de contexto. Debord (2006, p. 1790), emprestando os termos de Lefebvre, apresenta a situação como “uma tentativa de estrutura da (in)conjunção”; como uma tentativa, em outras palavras, de estabelecer um estado de mudança autodirigida que envolvia a

criação deliberada e a travessia do acaso; portanto, uma ação estratégica. Também se observou, numa nota inédita sobre o acaso, escrito por Debord (2006, p. 296), em 1957, que “em condições conhecidas, o papel do acaso é conservador”, embora todo “progresso, toda a criação é a organização de novas condições de acaso”.

A prática situacionista seria, assim, envolvida na criação constante de ação e posterior recriação de campos sucessivos de acaso. Isto seria, então, um projeto histórico e estratégico, caracterizado pela constância do movimento da negação, *enquanto identidade com o tempo*, e essas características da situação construída, mais tarde, seriam atribuídas à subjetividade revolucionária e pós-revolucionária. A revolução situacionista inauguraria um tempo “coletivo”, tal como aponta Debord (1995, p. 116), “que é brincalhão no personagem”, e em que, para Vaneigem, “o jogo que todo mundo vai jogar [será] ‘a ordem do movimento do futuro’” (I.S., 1997, p. 343). Antes da realização de tal futuro, este movimento seria caracterizado por uma preocupação mais estratégica com a tentativa de substituir o espetáculo.

Embora a dialética hegeliana acarrete um processo permanente, no âmbito do próprio relato de Hegel, ela pode finalmente originar novas modulações de si mesma. Hegel está, afinal, expressando a lógica interna do ser, e, portanto, todas as mudanças que ocorrem no ser, fazem-se dentro dos parâmetros estabelecidos por essa lógica. Debord é claro, não faz tais afirmações: a unidade sujeito-objeto, que ele descreve, não é a da Ideia e, mas sim do ser humano. Como tal, é sempre contextual e é obrigado a recriar a si mesmo conforme o seu movimento através do tempo, dos contextos e situações com que se depara. Assim, onde o tempo e a negação do movimento, através do círculo hegeliano, tal como corrente através de um circuito, estão neles contidos, o próprio modelo de unidade de Debord parece ser obrigado a reformar-se continuamente ao redor da corrente mais linear do tempo que passa através dele. Assim, embora se possa sugerir que as ligações entre a práxis e o tempo absoluto, em Debord, sejam equivalentes à negação “universal” do Conceito, a constante interação entre sujeito e objeto é análoga ao seu “pulso de vida” (HEGEL, 1969, p. 37), processo pelo qual o conjunto se move, ao longo do tempo, causando limitação e, consequentemente, o mau infinito. É esta persistência do mau infinito que permite os elementos fortuitos e as dimensões estratégicas do modelo, na medida em que a consciência continua limitada e sujeita ao desconhecido. Além disso, na medida em que a consciência surge desses contextos, seria determinada por eles, também seria contingente até certo ponto; por isso, não se pode alegar que é necessária em si mesma, mas apenas necessária em relação ao seu próprio projeto e em dadas circunstâncias. Consequentemente, há, portanto, uma possibilidade de o marxismo hegeliano de Debord usar seu trabalho como um veículo para uma visão mais politizada sobre as relações entre a metafísica hegeliana e a ontologia sartreana.



Para Hegel (1991, p. 218), se algo é contingente, “não tem o fundamento de seu ser dentro de si mesmo, mas em outro lugar”, isso significa que ele não pode ser verdadeiramente livre. A verdadeira liberdade significa necessidade, e a posição de Hegel é muito próxima à afirmação de Espinosa (1996, p.2) de que “essa coisa chamada de liberdade, existe a partir da necessidade de sua natureza por si só, e está determinada a agir por si só”. Se algo é gratuito, deve ser a causa de si mesmo, e, portanto, necessário; o que depende de outra coisa, não pode, então, ser livre.<sup>182</sup> Para Hegel, tudo, em última análise, encontra o seu fundamento na Ideia, embora nem tudo o que existe totalmente atualizado, expresse essa natureza comum.

Como é a ideia, que por si só é verdadeira, absolutamente necessária, uma autêntica liberdade humana pode ser encontrada no reconhecimento de suas expressões e na formação de nós mesmos e de nosso mundo, de acordo com ela. Isso pode ser elucidado por meio do retorno à estrutura do sistema hegeliano. A *Lógica* permite o puro ser a se desdobrar em sua própria natureza imanente; por meio deste processo, revela ser o motivo e, finalmente, a natureza. A Natureza, na *Filosofia da Natureza*, dá origem à vida e, finalmente, ao Espírito, que, em seguida, sobe na *Filosofia do Espírito* para o ponto em que ocupa o estudo filosófico imanente do ser puro. A física do mundo natural é esta parte de um círculo que é apreendida pela consciência humana e que, por si só, dá origem e revela-se necessária e livre. A Natureza, como segue dada à sua localização dentro deste circuito, é a razão desenvolvida na *Lógica*, enquanto num estado de alteridade para si. Consequentemente, a natureza exibe uma irracionalidade e uma contingência. Ainda da mesma forma, porque a natureza é parte do movimento do todo, aquelas contingências são elas próprias localizadas dentro da grande necessidade e constituem as expressões da liberdade daquele todo. Note-se que, para Hegel, a contingência se enquadra na necessidade, como dentro de suas próprias condições lógicas de existência. Com Debord, a liberdade não pode ser pura, com a necessidade auto-referencial. De fato, em seu “*Relatório sobre a construção de situações*” de 1957<sup>183</sup>, Debord escreve que “o verdadeiro exercício da liberdade é a consciência da necessidade presente” (DEBORD, 2006, p. 320). Esta não é a autodeterminação pura de um Espírito divino, mas uma autodeterminação da situação. Cada formação e momento da subjetividade são, portanto, este finito

<sup>182</sup> “Quando as pessoas falam da liberdade da vontade, elas frequentemente entendem por isso simplesmente a liberdade de escolha, ou seja, será na forma de contingência (...)” (HEGEL, 1991, p. 218)

<sup>183</sup> O contexto da declaração seguinte é uma discussão de Zhdanovismo, em homenagem a Andrei Zhdanov, um proponente Soviético da arte realista socialista, que argumentava que os artistas deveriam ser “engenheiros de almas humanas” (ZHDANOV, 1977). Debord argumenta que, enquanto uma rejeição do realismo socialista, no Leste, tende a prosseguir a maior liberdade criativa oferecida por correntes artísticas ocidentais, isso não pode ser uma resposta adequada: em vez disso, a negação da Zhdanovismo de implicar uma negação da negação Zhdanovista de arte burguesa, ou seja, a superação genuína da arte que iria realizá-la como práxis. A liberdade, portanto, não deveria ser confundida com a licença criativa em si, mas era bastante para ser ligada a uma percepção consciente dos meios em relação à atualização das condições tornadas necessárias por exigências atuais (e, em última análise dos requisitos da atualização da condição da unidade sujeito-objeto).

dependente de seu antecessor e dos fatores que o informam. Ele [finito], assim, envolve o mau infinito.

Isso parece referenciar, novamente, a Sartre, cujo “circuito altruísta” indica alguns desses temas.<sup>184</sup> Dentro desse circuito, eu me projeto para o futuro, dando sentido à minha presença, definindo-me nessa base; mas quando eu alcançar o meu futuro, eu me tornarei diferente e a totalidade, que seria gerada pela fundação do meu próprio ser, isto é, do meu próprio futuro fundador do meu eu presente seria sempre deixado de lado, “de-totalizado”. Como a “consciência infeliz”, eu continuarei a perseguir o meu próprio retorno. Além disso, com Sartre não pode haver sentido no qual liberdade é a “consciência da necessidade presente”, já que é sempre livre. É, de fato, a fim de escapar dessa liberdade, que o desejo de fundar a si mesmo surge, isto é, o desejo impossível de se tornar Deus. Na visão de Sartre (2003, p. 164), a unidade sujeito-objeto - ou na sua terminologia, o ‘*em-si*’ e o ‘*para-si*’ - agarraria completamente a liberdade, instituindo o fim da consciência e uma positividade plenamente indiferenciada.

Ainda que, com Debord, a questão tenha mais a ver com a identidade do poder exteriorizado, este não é idêntico ao ser, por si só<sup>185</sup> e a filosofia hegeliana, certamente, compreende que a identidade não proporciona a aniquilação da diferença. Assim, quando Sartre postula um

<sup>184</sup> “Vamos usar o circuito de egoísmo, expressão para a relação do para-si com o possível, o que é” (SARTRE, 2003, p. 126).

<sup>185</sup> Esta questão poderia ser tomada como um meio de prosseguir a questão de se saber se Debord seguiu Engels e *Diamat*, ao atribuir a dialética com o mundo natural, e não apenas à esfera humana. Os problemas de *Diamat* são muitas vezes atribuídos a Engels, particularmente seu *Anti-Dühring* e a *Dialética da Natureza* (Engels 1987), que validou o marxismo como ciência, lançando a própria Ciência como dialética. A importação de contingência, limitação e possibilidade parece apontar para uma rejeição de uma dialética da natureza, mas aponta para a sua vã aceitação, que, no entanto, pode ser encontrada em alguns dos escritos de Debord: por exemplo, é um tanto peculiar - em uma carta de 1986, ele descreve ao médico alemão do século 19, Christian Hahnemann, como “semelhante a um dialético de Hegel pela concepção da homeopatia” (DEBORD, 1986b). Além disso, pode também ser observado que algumas das afirmações que Lukács faz, quando defende uma dialética da natureza em seu “Talismã e a dialética” (escrito em meados da década de 1920, perdido e descoberto nos anos 90 e publicado em 2000, como *A Defesa da história e Consciência de Classe*), não ostenta relação marcante com as visualizações aparentes de Debord sobre as limitações da consciência (por exemplo, comparar, Lukács (2000, p.102) com as páginas de abertura do *Panegirico*). Ele também pode ser notado como um aparte das opiniões de Lukács sobre a natureza, pois são notoriamente confusas. A “*história e Consciência de Classe*” parece, às vezes, negar a dialética à natureza, argumentando que ela deve ser restrita à sociedade e à cultura (LUKÁCS, 1971 p. 24); o livro também contesta a visão de Engels sobre a possibilidade de experimentação científica sobre o mundo natural servir como um modelo, para a compreensão da sociedade. Em outras partes do mesmo livro, Lukács indica que tanto a natureza, quanto a sociedade são dialéticas, ainda que constatando que a natureza, embora dialético, seja desprovida de consciência humana ativa que caracteriza a sociedade (LUKÁCS, 1971, p.207). A alegação inicial de que a natureza não é dialética possibilita a compreensão de a natureza não poder ser entendida, em termos de dialética da sociedade. Isso explica sua objeção à Engels: a experiência científica, em que um observador apenas “assiste” à operação da natureza, não é adequada para a compreensão do processo ativo da história humana, e leva para a contemplação e o determinismo. Em “Talismã e a Dialética” Lukács vai, de alguma forma, clarificar essas posições, mas ele continua não sendo muito claro. Para ele a realidade deve ser considerada um processo histórico, em que o nosso conhecimento é mediado pela sociedade; isso define então o nosso conhecimento da natureza (LUKÁCS, 2000, p.102). Assim, a natureza é uma “categoria social”. Em 1967, Lukács reclama de que seu livro anterior tinha tentado ser um Hegel para Hegel”. Ele não afirma que a natureza como uma categoria social foi um erro, porque isso pode implicar uma dialética da natureza: em vez disso, ele sustenta que a posição de seu livro sobre a alienação faz um entendimento da dialética da natureza ainda mais difícil, porque vê a natureza nos termos da sociedade, denegando assim o *status* do marxismo como uma “teoria da natureza” (LUKÁCS, 1971, p. 16).

desejo impossível de se tornar Deus, ligando a ética à renúncia desse desejo - e onde Hegel, com efeito, propõe ser Deus - a teoria de Debord tem uma posição mais feuerbachiana sobre o problema, isto é, a unidade sujeito-objeto não se torna uma unidade cósmica, uma verdade metafísica ou a redução do “si” ao *status* de um objeto, todavia, uma condição social que proporcione poderes e capacidades para a superação de uma coletividade alienada.<sup>186</sup> As condições em que isso envolve o mau infinito e a contingência não podem, contudo, ser evitadas. Mas, se, ao que parece uma contradição, afirmar que a teoria de Debord é modelada no absoluto hegeliano e, ainda, fica aquém do verdadeiro infinito, pode-se observar as notas de Arthur, que atribui as mesmas características para o próprio capital, lembrando que para Debord o espetáculo capitalista é um espelho distorcido de seus produtores.

Para Arthur (2004, p. 148), o movimento do capital através das fases da mercadoria - dinheiro - mercadoria, pode ser visto em termos de identidade na diferença: “o caráter verdadeiramente infinito do capital”, escreve ele, “é que ele retorna a si mesmo em seu circuito”. Arthur (2004, p. 146) aponta que “não há realização de riqueza absoluta, não importa o quanto de capital se acumule”, como este movimento produz continuamente uma sucessão de quantidades finitas. Além disso, para Arthur (2004, p. 107), o capital deve permanecer sempre subordinado à realidade material, apesar de suas tentativas de incluir este último. Assim, é marcada pelo mau infinito, apesar de sua circularidade e auto-fundação e auto-perpetuação processual. Ele, então, contrasta isso com uma das observações de Marx nos *Grundrisse* sobre a sociedade pós-revolucionária, na qual Marx (1973, p. 488) afirma que a humanidade não se esforça “para permanecer alguma coisa, mas está no movimento absoluto de se tornar”; e “o que é isso”, diz Arthur (2004, p. 149), “se não for verdadeiramente infinito?” A questão de saber se a própria antropologia filosófica de Marx pode realmente suportar uma verdadeira noção de infinito, está fora das preocupações atuais dessa Tese, mas pelas razões expostas acima, é possível afirmar categoricamente que em Debord não é possível. À medida que as ações empreendidas pelo sujeito devem estar subordinadas aos elementos externos para esse sujeito, este último não pode ser possuído pela necessidade de encerramento do absoluto hegeliano. Apesar disso, ainda há elementos do perpétuo processo do “bom infinito”; o que se encontra é um brilho existencial e na verdade bastante literal, particularmente sobre a noção trotskista de “revolução permanente”. Esse é, de fato, um ponto feito pela própria I.S.: o “novo movimento revolucionário envolveu a passagem da velha

---

<sup>186</sup> Isso poderia na verdade estar muito próximo do que Sartre realmente defende. A explicação de Anderson desse ponto coloca Sartre muito perto da posição que se está atribuindo para Debord: “escolhendo a minha liberdade é justificar minha própria existência [ao contrário do funcionamento dela no desejo desesperado para se tornar em-e-para-si] (...) eu me torno, diz Sartre (em um sentido simples), Deus como causa sui, pois eu mesmo irei ser a causa absoluta e a fundação do significado do meu ser, bem como a causa do significado do mundo”. (ANDERSON, 1993, p. 61)

teoria da revolução permanente limitada a uma teoria da revolução permanente generalizada” (I.S., 1997, p. 203).

### 3.5 Tática e estratégia na teoria do espetáculo

Segundo a definição de Clausewitz, que Debord adota nos *Comentários*, a tática é a utilização de combates para se vencer uma batalha, ao passo que a estratégia é o uso de batalhas para se vencer uma guerra. Ora, é possível ligar “a tática” ao pensamento e à prática, necessária para negociar um dado contexto, e a “estratégia” ao projeto histórico em curso, no qual tais tentativas estão localizadas.

Se os *Comentários* podem, de fato, ser lidos como insinuando uma vantagem tática dos gestores do espetáculo, em detrimento da consciência estratégica, então a própria ênfase de Debord sobre os privilégios da subjetividade individual da estratégia sobre a tática dá uma ênfase na história pessoal e no “gosto”, que, por sua vez, tem precedência, pelo menos inicialmente, ao envolvimento com a mecânica do capital. O individualismo não precisa ser o resultado necessário desse modelo. Para levá-lo em seus próprios termos, a tarefa é mantê-lo em sintonia com o próprio tempo e recriar as condições de uma história auto-determinada, então, ao depreciar a parte ‘tática’ do risco do processo “estratégico” proporciona-se para toda a empreitada um impasse.

É certo que se pode encontrar essa ênfase na metáfora militar, mas isso serve para reforçar as inadequações da teoria do espetáculo, que obriga à formulação de novas teorias e análises. Assim, ressalta-se a tensão entre as ideias que encontraram a teoria de Debord e suas próprias afirmações, quanto à sua validade duradoura. Como resultado, ele fornece uma estrutura mais envolvida, nas quais se definem as afirmações de Debord de que “teorias são feitas apenas para morrer na guerra do tempo”, e que elas “têm de ser substituídas, porque estão constantemente obsoletas” (DEBORD, 2006, p.1354): a interpretação da teoria sugerida aqui, seria lançada como elemento dentro de um contexto de batalha tática, inserida na estratégia de uma guerra histórica maior.

Se a teoria é, acima de tudo, uma tentativa de intervenção prática, a verdade teórica, então, torna-se verdade prática. Isso, por sua vez, significa que a ação histórica torna-se o árbitro final da validade teórica. Uma série de questões difíceis sobre a verdade e a falsidade surge imediatamente a partir disso, mas o ponto principal é simplesmente este: para Debord, a ação histórica torna-se um processo contínuo, no qual a teoria do espetáculo deve ser apenas um momento entre muitos outros; um momento que convida à sua própria superação.

A despeito da afirmação anterior de que as ideias que encontraram a teoria do espetáculo podem ser de maior importância do que a teoria em si, isso é mais forte do que a simples afirmação

de um elemento de que este *corpus* seja mais intrigante do que o outro; ora, essa noção de práxis é, de fato, o verdadeiro núcleo da tese, e a teoria do espetáculo - um pouco ironicamente, dada a sua ênfase na aparência - é apenas uma manifestação particular de algo mais importante, como a inversão epistemológica e sistêmica da filosofia de Hegel, promovida por Debord.

Em “*A Filosofia Sem Fundações*”, de William Maker, utiliza o movimento auto-fundador da lógica hegeliana, para responder alguns dos problemas colocados pelos aparentes “pós-modernismos”. A “última moda na filosofia”, afirma Maker (1994, p. 2) “é ser contra fundações” e, para isso, deve-se danificar as pretensões da Filosofia no sentido de proporcionar uma base estável para a própria verdade.

Maker alega que Hegel, apesar de ser o alvo principal de tais ataques, em verdade, leva isso ao seu extremo. A *Fenomenologia*, na leitura de Maker, mostra que a consciência não pode servir de base para a verdade em tudo. O próprio Hegel apresenta a *Fenomenologia* como a entrada em seu sistema; e, para Maker, a identidade do sujeito e do objeto, erradica a distinção entre conhecedor e conhecido, impossibilitando, assim, a percepção consciente como ponto de partida para a *Lógica*; esta última é, assim, despojada da necessidade de lidar com a consciência dos seres e pode ocupar o estudo da autodeterminação imanente do próprio ser em sua pureza<sup>187</sup>.

O desdobramento do sistema hegeliano revela a lógica inerente ao ser e o faz imanentemente por meio do próprio pensamento em si. Ao retornar ao seu ponto de partida, em sua conclusão, que fundamenta as suas próprias afirmações, assegura simultaneamente, uma estável reivindicação auto-suficiente da verdade. A *Fenomenologia* nega, assim, a percepção consciente, comprometendo todas as alegações de fundações estáveis através do auto-enfraquecimento de suas sucessivas etapas, mas, ao fazê-lo, ela também oferece a própria fundação de seu movimento.

O Pós-modernismo e a desconstrução refletem o ceticismo das respostas da *Fenomenologia*, e da conclusão da verdade. A verdade, internamente consistente, surge como solução ao relativismo pós-moderno, mas também, de acordo com Maker (1994, p.14), um meio para reconstituir a legitimidade da modernidade em si.

Maker não é marxista, mas o fato de ele apresentar as tendências “anti-fundacionais” da Filosofia, como apologia para a sociedade contemporânea, é relevante para as preocupações introduzidas neste capítulo. Por que se, o Pós-modernismo é semelhante a sociedade moderna, e se o movimento da lógica hegeliana pode traçar um caminho para fora de seu aparente relativismo, então a interpretação de Hegel sobre a autodeterminação da razão pode estar relacionada à reflexão

---

<sup>187</sup>Um ponto idêntico a visão de Sartre, em que para se atingir o *status* do *em-si* e *para-si* implicaria o desaparecimento da própria consciência.

de Debord sobre a necessidade de uma ação histórica auto-determinada, que poderia construir um caminho para fora do fim da história engendrada pelo espetáculo moderno.

A fim de fazer o processo relacional, é necessário observar a associação hegeliana de liberdade e necessidade. Para Hegel (2004, p. 17), “se eu sou dependente, o meu ser é designado para outra coisa que eu não sou (...) mas eu estou livre, ao contrário, quando a minha existência depende de mim”. A liberdade é, portanto, auto-determinação, e, finalmente, auto-causalidade, pois uma verdadeira independência envolve a ausência de contingência externa. Hegel igualou seu projeto filosófico ao dever cristão de se conhecer a Deus, sustentando que um verdadeiro conhecimento do absoluto exigia não a sua descrição e representação, mas a identidade com ele; isso é importante porque, se a verdadeira natureza do absoluto depende de um porta-voz filosófico, logo ele pode não ser estritamente necessário. Para ser realmente necessário, ele deve expressar-se. A filosofia de Hegel não pode, portanto, ser uma descrição ou representação do absoluto, nem pode manter a exposição deste último sobre o capricho contingente de um indivíduo. Em vez disso, deve haver algo dentro do absoluto, que leva a sua articulação dentro de um conjunto de filosofia, e isso remete à força motriz circular do Conceito; a conclusão do seu movimento é um retorno ao “si”, feito após um processo de criação e, em seguida, integrado na alteridade. Se um conjunto de filosofia pode pretender encarnar esse retorno para si, a filosofia pode pretender ser, não uma representação, mas uma expressão direta do absoluto.

O ponto relevante é simplesmente este: a plena expressão do absoluto não pode ser baseada *em* outra coisa que senão *em si*. Se fosse contingente em algo diferente de *si*, “Deus”, com efeito, seria limitado, desnecessário e finito. É por isso que Hegel é tão preocupado com os círculos: porque, se a verdade expressa por sua filosofia é genuinamente absoluta e necessária, ela deve, portanto, revelar a necessidade de seu próprio ponto de partida. O ponto de partida deve ser absorvido pela conclusão.

Supostamente, a abordagem de Hegel “dos pressupostos” para o estudo da razão, permite-lhe fazer a afirmação e pode ser observado pelo “fim da história” de Kojève. Foi observado anteriormente que, para Kojève (1980, p. 168), Hegel “[re] concilia a si mesmo” através da escrita da *Fenomenologia* “com tudo o que é e tem sido, ao declarar que nunca haverá mais qualquer coisa nova na terra”. Nas primeiras páginas do Prefácio da *Fenomenologia*, Hegel (1977, p. 6) afirma que “não é difícil ver que o nosso tempo é um ao nascer e um período de transição para uma nova era”. O mesmo ponto é feito na *Lógica*, em que Hegel escreve sobre “o novo espírito que surgiu nas ciências não é menos do que no mundo da realidade” (HEGEL, 1969, p. 26).

A história não chegaria ao seu fim, em vez disso, o que Hegel tem em mente é muito mais próximo de um processo de fruição. O mundo está “grávido” com algo novo - e se segue a leitura

persuasiva de Houlgate, de que se infere uma crescente consciência da natureza e da necessidade de liberdade.

Houlgate (2005, p. 17), como Maker, trabalha na abordagem “dos pressupostos” de Hegel e oferece as seguintes explicações: se a liberdade é auto-determinação, então, a verdadeira liberdade não pode ser concedida; ora, não se pode ser verdadeiramente livre, se fomos *feitos para ser livres* por uma força externa. Da mesma forma, não se pode simplesmente *ser livre* por força de nossa própria constituição natural, como se a nossa liberdade dependesse de toda forma que a constitui. Se a liberdade é auto-determinação, só é possível alcançá-la, determinando-nos a ser auto-determinação; isso significa que, para ser livre, devemos tornar-nos criaturas verdadeiramente livres, ou seja, não nos fazendo em algo diferente de nós mesmos, como se o que nós nos tornamos fosse contingente sobre nós, mas, transformando-nos *explicitamente* naquilo que já éramos *implicitamente*. “A essência do Espírito”, afirma Hegel, “é a liberdade”, e sua história é um processo em “fazer [se] em si, efetivamente, naquilo que é potencialmente” (HEGEL, 2004, p. 17).

Se a nossa verdadeira natureza, necessariamente, surge a partir de tal processo, logo então, a nossa verdadeira natureza explícita deve também revelar a necessidade do próprio processo. Se o processo é o auto-movimento do absoluto em vigor, na compreensão desse processo chegamos a nos conhecer como a auto-consciência de Deus. Daí, Hegel conceber a sua filosofia como uma clarificação das “verdades” acessadas pela Religião.

Voltando à questão da liberdade, o ponto culminante desta unidade para a liberdade deve trazer uma compreensão da verdadeira natureza da razão, porque, se não sabemos a verdadeira natureza do pensamento, não podemos estar certos de que nosso pensamento não esteja sujeito ao erro. Os erros significam que nossos julgamentos são contingentes a fatores fora de nosso controle, o que exigiria uma falsa liberdade.

Para Houlgate (2006b, p. 12-16), a filosofia crítica de Kant é, portanto, um aspecto-chave do “nascimento do tempo” descrito no Prefácio da *Fenomenologia*, como buscou derivar a verdade da própria auto-legislação da razão. Kant, de acordo com Hegel (1991, p. 107), tinha “tornado livre toda autoridade.” Se é para descobrir a verdadeira natureza da razão, é-se obrigado a usar a razão, a fim de se fazer essa descoberta; e se não o é, já dispõe da verdadeira natureza da razão, logo no início do projeto. Portanto, não há como saber se o resultado é, de fato, “verdadeiro” em tudo. Para Hegel (1991, p. 82), isso equivale “ao projeto equivocado de querer ter cognição antes que se tenha qualquer cognição, ou de não querer entrar na água antes de ter aprendido a nadar”. Em vez disso,

para Hegel, Kant deveria ter conferido a si próprio a ênfase na operação da auto-legislação da razão e permitido validar suas próprias determinações, através da sua imanente operação.<sup>188</sup>

A abordagem de Hegel (1991, p. 82) em *Lógica* é uma tentativa de garantir que “as formas de pensamento (...) sejam o objeto e a atividade do próprio objeto.” Isso exige que todos os pressupostos anteriores - suposições sobre o que a razão pode ser e dadas determinações podem afetar seu funcionamento - sejam considerados entre parêntesis. Isso não significa negar que a motivação real de conduzir essa operação decorre de uma série de desenvolvimentos históricos. Isto, porém, torna-se difícil de encontrar um ponto de partida. Tem-se de começar em algum lugar, mas para começar *em algum lugar* é preciso começar com algo específico; se, em Hegel, consiste em estudar a forma em que o pensamento medeia e produz suas próprias determinações, consequentemente, ele não pode começar com um conceito determinado, como ser fundamentado - e, assim, subordinado - pela determinação inicial. Seu estudo da razão não pode, portanto, começar com uma hipótese sobre o que a razão ou o pensamento realmente são. Da mesma forma, ele não pode ter premissas a respeito de como - alguma coisa - vai surgir, a partir deste ponto de partida, e isso, nomeadamente, significa que não pode haver tal coisa como um “método dialético” *a priori*. A razão pode revelar-se dialética, mas não se pode saber disso com antecedência e nem pode o seu movimento ser direcionado, de acordo com um padrão dialético pré-assumido, por exemplo, o conhecido e banalizado esquema “tese-antítese-síntese”. Deve, portanto, estar com o que ele se refere em *A Enciclopédia Lógica* como “um ceticismo consumado”, sua “ciência é precedida de dúvida universal, ou seja, de total “pressuposidade”, o que acarretaria na “*resolução da vontade do pensamento puro*” (HEGEL, 1991, p. 124).

A *Lógica* começa com o mais puro, mais abstrato ponto de partida possível. O simples fato de que o pensamento é. Sua primeira categoria é, portanto, “o ser”, ser puro, sem qualquer outra determinação” (HEGEL, 1969, p. 82).

O pensamento move-se por conta própria, através da prestação explícita que está implícita em cada formação. Porque o “ser”, com o qual a *Lógica* começa, é desprovido de quaisquer determinações de qualquer natureza; portanto, é ilegítimo afirmar que este seja apenas o ser do

---

<sup>188</sup> Houlgate (2006b, p.17-18) chama a atenção para o seguinte: Kant assume que os pensamentos divino e humano são distintos: o pensamento humano é “discursivo” (KANT, 1996, p.121), e, portanto, distinto da “intuição intelectual” (KANT, 1996, p.103) de uma (hipotética) intuição divina capaz de acessar objetos em si, sem a mediação das categorias. Para Houlgate isso é uma suposição (por mais razoável que possa parecer): tal visão deve ser adequadamente derivada da operação da razão em si. Se em vez disso é derivada da experiência “dada”, então o nosso conhecimento da razão pura deve ser dependente do que encontramos, e, portanto, não pode ser completamente auto-suficiente e necessária. Houlgate também chama a atenção para a afirmação de Kant de que “a nossa capacidade de julgar é equivalente a nossa capacidade de pensar” (KANT, 1996, p.132). Kant identifica doze tipos básicos de julgamento, e, em seguida, deduz as categorias que fazem esses julgamentos possíveis; suas categorias são, portanto, baseadas nas decisões que ele próprio encontrou; ele não oferece nenhuma razão por que motivos têm o número e funções de julgamento que fazemos (KANT, 1996, p.187; referenciado em HOULGATE, 2006b, p.19). Kant, também, adota grande parte da tabela de categorias de Aristóteles.



pensamento; em vez disso, o que se desenrola é a lógica inerente do ser *per se*. Daí o sentido de isso ser uma ontologia, bem como uma epistemologia, e, portanto, também a sua expansão - na *Filosofia da Natureza* - para o mundo natural. E, como este movimento retorna à sua própria origem, na sua conclusão, revelando ser um processo que se determina em relação à sua própria expressão plena e auto-consciente, sendo, para Hegel, toda a existência, revelada para ser um sujeito auto-determinado. Lembrando-se Espinoza, no prefácio da *Fenomenologia*, Hegel (1977, p. 10) escreve que (“a substância viva é ser o que é, na verdade, sujeito, ou, o que é o mesmo, é, em verdade real, apenas na medida em que é o movimento de postular-se, ou é a mediação de sua auto-alteridade em si”).

Pode-se ver por que Postone, Arthur e outros poderiam ficar intrigados com a possibilidade de enfatizar os aspectos hegelianos do *capital*, e de usar, assim, o auto-movimento do Absoluto como uma maneira de se pensar sobre a operação do capital. A identidade dos fins e meios é uma tendência para a subsunção e auto-perpetuação do movimento. Contudo, pode ser atraente relacionar esses temas com um modelo de práxis. O pensamento de pressupostos de Hegel é apresentado como anti-dogmático, em virtude de seu “ceticismo consumado” e não reconhece nenhuma outra autoridade além da própria; ainda, se pudesse ser ligado às noções de subjetividade e situação, descritas anteriormente, ele poderia ser passível da tarefa “estratégica” de abordar contextos emergentes e problemas. Note-se que, com referência à afirmação anedótica de Hegel de que Kant tentou aprender a nadar sem se molhar, assemelha-se à observação de Clausewitz (1993, p. 139), para o qual ensinar a teoria estratégica, na ausência da prática, é semelhante a aprender a nadar em terra seca.

A reflexão pode ser facilitada, retornando aos temas da universalidade e particularidade. A filosofia de Hegel afirma não impor uma estrutura universal sobre os elementos particulares que se articulam, mas deriva tais universalidades a partir deles. Se esse sentimento de unidade orgânica pode ser visto em relação à operação da práxis coletiva e se a ação da práxis coletiva pode ser conectada à auto-realização imanente, consequentemente chega-se a um modelo capaz de sustentar e desenvolver as teses de Debord e as reivindicações da I.S. quanto à unidade da forma e do conteúdo, dentro da ação política. Em vez de pensar o próprio pensamento, ter-se-ia a direção da ação histórica em si.

Há, porém, um problema claro. Como se pode aplicar a abordagem “dos pressupostos” aos dados contingentes da realidade material e com a orientação igualmente dada de um projeto político? A dificuldade é, na verdade, maior do que parece. Aqueles que se encontram na tradição marxista não podem ser excessivamente incomodados por uma proibição filosófica de se envolver com a política, mas o desafio dos “pressupostos” vale a pena levar a sério; a própria falta de

pressupostos invalida qualquer tentativa de incorporá-lo em um modelo diferente, invalidando automaticamente qualquer coisa diferente de si mesmo.

Para Houlgate (2006b, p. 37), “qualquer crítica a Hegel a partir de uma posição que não seja a do pensamento radicalmente de pressupostos irá necessariamente resultar num pensamento *que* seja menos auto-crítico e, assim, mais dogmático do que o próprio pensamento dos pressupostos”, porque “qualquer pensamento, por definição, vai acriticamente pressupor algum princípio ou outro”. Isso é significativo em relação à crítica de Hegel de Marx, como qualquer ataque, feito sobre as determinações derivadas do pensamento de pressupostos, envolverá mais pressupostos, e será, portanto, mais contingente e menos necessário do que o pensamento de pressupostos em si.

Ora, essas observações não significam que Hegel esteja acima de qualquer crítica e nem significam que deva estar absolutamente correto, já que ele mesmo admite que, se tivesse mais tempo, teria revisto a *Lógica* “setenta vezes sete” (HEGEL, 1969, p. 42). Assim, se forem aceitos os termos desses argumentos, a única crítica que pode ser feita a Hegel é que ele não tem pressupostos *suficientes*, as transições na *Lógica* não seguem um ao outro imanente, no entanto, refletem a própria intervenção externa de Hegel.<sup>189</sup> Na verdade, a leitura de Houlgate sugere que, após Hegel, toda a Filosofia deveria, adequadamente, ser filosofia hegeliana. Dessa forma, em que Kant (1996, p. 13) esperava deixar a seus “descendentes nada mais do que a tarefa de organizar tudo de maneira *didática* (...) sem o seu ser capaz de aumentar o conteúdo”, Houlgate entende que Hegel só deixa a seus descendentes a tarefa de refinar as determinações da *Lógica*, de modo a garantir que as suas transições sejam verdadeiramente imanentes.<sup>190</sup>

Maker apresenta um desafio semelhante, mas de uma maneira um pouco diferente. Houlgate indica que Hegel só pode ser criticado em seus próprios termos, Maker vai mais longe, ao argumentar que o motivo não pode se envolver com o mundo de qualquer forma. Na sequência de Houlgate, é compreensível que a lógica hegeliana seja tanto Epistemologia quanto Ontologia.

Para Maker, a *Fenomenologia* não demonstra que a consciência e seu objeto são um e outro mesmo - proporcionando assim uma “escada” para o sistema hegeliano dentro da Onto-logia, para todos aqueles dispostos a desistir da distinção pressuposta entre o ideal e o material - mas demonstra a consciência do cancelamento que se apresenta como uma base sólida para a verdade filosófica; pois, se a identidade do conhecedor e conhecido é completa, então nem o termo faz qualquer sentido, pois a distinção de que os define é perdida. Em Maker (1998), a lógica não pode ser uma

<sup>189</sup> Isso seria, evidentemente, parece ser o caso. Magee (2001) chama a atenção para a influência da Alquimia, Misticismo, Magia e Hermetismo sobre a obra de Hegel; se as correspondências com estas correntes de pensamento são derivadas da natureza do próprio pensamento, então os livros de Hegel realmente são grimórios.

<sup>190</sup> “Por mais estranho que possa parecer ao se dizer, para maioria, se não todos, a filosofia pós-hegeliana é, assim, de fato, logicamente pré-hegeliana na medida em que ainda tem para realizar a auto-crítica radical exigida de qualquer filosofia moderna e que Hegel se esforça para realizar em sua *Lógica*” (HOULGATE, 2006b, p.39).

ontologia em tudo, porque se ela descreve uma forma de razão, que foi inscrita em um mundo de objetos, ela permanecerá dentro da “perspectiva da consciência”, ou seja, engajada em estabelecer a verdade, através da relação do sujeito com o objeto. Em contraste marcado com muitas das próprias declarações de Hegel- e de uma forma que necessita de alguma ginástica quando se lida com a *Filosofia da Natureza* - Maker (1994, p. 121) sustenta, assim, que a filosofia de Hegel “definitivamente não é mais uma metafísica idealista”, a não ser um corpo normativo, regulador de categorias e leis derivadas somente da razão pura.

A abordagem de pressupostos de Hegel gera uma medida inteiramente pura da verdade, mas que não pode incorporar qualquer referência ao que se deseja medir. Ela não pode, em consequência conter qualquer prescrição de como pode ser aplicada a situações específicas. Isso significa que qualquer tentativa de “utilização” das suas determinações deve ficar de fora dela.<sup>191</sup> Para Hegel, ao contrário de Marx, não pode haver nenhuma teoria estritamente filosófica da práxis, como a característica da Filosofia é ser um sistema puramente auto-suficiente da pura razão em si. A este respeito, a leitura de Maker exemplifica o que Debord compreende como o problema de toda essa abordagem, ou seja, a afirmação de que a verdade pode ser encontrada na dimensão aparentemente estática e auto-referencial de um pensamento separado da ação.

Note-se que para Hegel (2004, p. 9), “a razão é a soberana do mundo”. Na leitura de Houlgate, que sugere relação com as próprias reivindicações de Hegel, a razão é a verdade do mundo, porque, com efeito, em última análise, *é o próprio mundo*. O próprio Hegel (2004, p. 9) afirma que “a razão é a *substância do Universo*”.

De acordo com Maker, por outro lado, a razão é uma soberana independente; ela constitui uma verdade absoluta para a qual o mundo está a aspirar e contra a qual pode ser medida. Maker destaca, assim, a suposição -se não demasiado banal, a pressuposição - sobre a qual esta abordagem repousa, porque ele a leva a um extremo, a saber: a verdade e a liberdade estão ligadas a uma necessidade que está para além das contingências da realidade vivida, e a verdadeira razão hegeliana é um eterno absoluto; portanto, não depende dos determinantes econômicos e culturais de sua época. Em outras palavras, os “pressupostos” do pensamento podem ser colocados tal como a perspectiva de Debord, ou seja, como pensamento *separado*, um pensamento que opera na abstração da verdadeira práxis histórica. Isso por si só contribui pouco para refutar a alegação de Houlgate de que toda a filosofia não-hegeliana pode ser compreendida como mais contingente, e, portanto, menos válida que a própria filosofia hegeliana. Como observado, toda a empreitada do pensamento de pressupostos assenta-se na afirmação de que a liberdade equivale à necessidade. A

---

<sup>191</sup> “Em termos estritos, as questões sobre o que pode ser realmente estabelecido pelos modos de cognição que assumem dado caráter e que levem em consideração os dados reais empregados fora do sistema” (MAKER, 1994, p.39).

liberdade em Debord está ligada a uma consciência da *necessidade presente*, isto é, uma habilidade de negociar o acaso e a contingência.

Em Debord, a verdade e a necessidade estão ligadas à auto-determinação, mas, sempre em termos da necessidade de se abordar uma circunstância particular. Consequentemente, a verdade que dá liberdade histórica não pode residir em um sistema imutável, separado, pois, tal sistema poderá, sim, ser encarado em termos da alienação feuerbachiana de poder prático em um céu de puro pensamento, mas não deve ser contemplado como uma ordem imutável, estática.

Note-se que a abordagem não refuta a demanda de Houlgate diretamente, pois ele postula um pedido subsidiário, isto é, a afirmação de que a verdade só pode derivar da simples necessidade imanente do pensamento de pressupostos poderia, assim, ser anulada por uma contenda adversária que a verdade está, de fato, ligada a uma mais prática, consubstanciada na noção *estratégica* de necessidade.

A fim de ilustrar as maneiras pelas quais poderia ser possível, vale observar algumas das próprias objeções relacionadas na filosofia hegeliana de Lefebvre. Em seu *Materialismo Dialético* de 1940, que Debord certamente leu - e, embora notando que Hegel afirma não admitir qualquer pressuposição em tudo - Lefebvre (1969, p. 48) escreve que “o hegelianismo, sendo um sistema, envolve um pressuposto essencial”; ou seja, que um filósofo pode “agarrar todo o conteúdo da experiência humana”. Esta afirmação é, na verdade, imprecisa. Hegel não reivindica a onisciência e nem destina ao pormenor todos os aspectos contingentes da realidade, mas a ideia que informa que é relevante. Lefebvre (1969, p. 48) continua: “se este conteúdo [do absoluto] é, como Hegel diz que é, infinitamente rico”, então “só será alcançado através dos esforços conjuntos de muitos indivíduos pensantes, em uma progressiva expansão da consciência”.

É certo que essa noção de “expansão” evoca o objetivo perpetuamente se afastando do “homem total”, mas é pertinente; em parte porque Debord partilha um grau da progressão do mau infinito com Lefebvre,<sup>192</sup> mas, também, porque as observações de Lefebvre estão muito próximas da posição que se atribuiu a Debord. Se, como acontece com Lefebvre, o “conteúdo” infinito da Idea está ligado a um processo histórico infinito, logo, o absoluto, com efeito, torna-se esse processo e não um ponto distinto alcançado na sua conclusão. Esta interpretação recorda a leitura do absoluto apresentada por meio de referência a Hyppolite.

<sup>192</sup> Em suas “*Mudanças Conscientes na Vida Cotidiana*”, um documento de 1961 (através de uma fita gravada em uma pasta) o grupo de pesquisa sobre a *vida cotidiana* de Lefebvre, Debord faz as seguintes anotações: “se considerarmos a vida cotidiana como a fronteira entre o dominante e os setores não dominados da vida [a distinção feita por Lefebvre entre as áreas da vida que são conscientemente controladas e aquelas que não são], e, assim como o terreno do acaso e da incerteza, seria necessário substituir o presente gueto com uma fronteira em constante movimento; trabalhar incessantemente para a organização de novas oportunidades” (DEBORD, 2006, p.578). Essa fronteira em constante movimento está próxima do objetivo de Lefebvre, mas, note-se que cada instância desse processo, na medida em que é um compromisso situacionista com o acaso, é em si um momento desse objetivo.

Para Hyppolite (1969, p. 73), a história não termina na obtenção do conhecimento absoluto e o Espírito não recua em pura auto-referencialidade; em vez disso, o que emerge é um movimento perpétuo de auto-consciência e auto-determinação. Nessa visão do Conceito contínuo, a auto-separação só pode tornar-se presente para si na consciência, somente na medida em que a consciência é, em si temporal. Além disso, Lefebvre (1969, p.104) também sustenta que as determinações do desdobramento desse processo “dissolvem” as “determinações estáticas atribuídas por Hegel à Ideia, ao conhecimento, à religião e ao Estado”. Isso é especialmente verdadeiro em Debord, dada a importância do acaso e da contingência para esse processo. A dimensão coletiva dessa subjetividade histórica torna-se particularmente importante, neste contexto, e está relacionada à questão da representação e do poder separado.

Se, para funcionar estrategicamente, tais ações coletivas são obrigadas a formular-se de acordo com as exigências com que se depara, o proletariado de Debord (2006, p.816) “exige uma crítica universal da separação”, obrigando-o a “assumir uma forma adequada para a missão da sua ação”. Consequentemente, as formas, que adota em resposta a estas exigências, parecem ser obrigadas a surgir a partir do movimento e da inter-relação dos indivíduos particulares envolvidos. Assim, em contraste com os temas da universalidade alienada se pode, portanto, ter uma totalidade social dinâmica mais orgânica. Sugere-se que se, como afirma Debord (2006, p. 792), a ação “não tem um objeto para além de tudo o que afeta, ela funciona sobre si mesma”; assim sendo, o entendimento de um pensamento reflexivo de Hegel pode ser ligado à ação histórica que se molda a seu mundo. No lugar de uma falta de pressupostos, poder-se-ia ter uma falta de estrutura fixa, dogmática de representação<sup>193</sup>; e, em vez de a autodeterminação imanente da razão pura, ter-se-ia uma emergente vontade política imanente. A afirmação anterior de que Debord lança o absoluto como fundamento, em vez de objeto da ação, então pode ser qualificado como segue.

Com Hegel, a famosa “inquietação” da negação é um processo de mudança que ocorre dentro de uma estrutura relativamente estática, eterna, ou seja, a do ser. Com Debord, por outro lado, os movimentos da unidade sujeito-objeto, por meio de sua identidade com a negação do tempo, mudam o seu mundo e o ‘si’ no processo.

O Absoluto torna-se, assim, uma “passagem”, para usar os próprios termos da I.S., em vez de um estado do ser, e requer o engajamento estratégico com os contextos e situações em que trabalham. Assim, quando em Hegel o movimento imanente, auto-determinado da razão ocorre de acordo com sua própria necessidade soberana, não aceita que não sejam os que ele gera a partir das

---

<sup>193</sup> Debord afirmou, em 1957, que “a eternidade é a ideia mais grosseira que uma pessoa pode conceber em conexão com seus atos” (DEBORD, 2006, p.326), e para a I.S. nenhuma organização revolucionária poderia manter para sempre o seu período de relevância; na sequência dos acontecimentos de maio de 1968, Debord comentou que “a partir de agora temos a certeza de uma consumação satisfatória de nossas atividades: a IS será suplantada” (DEBORD, 2006, p.963).

determinações do si; com Debord, tem-se um movimento político que se molda às determinações e que não aceita nenhuma autoridade externa, nem o estabelecimento de dogma fixo e hierarquia dentro de si. Daí a afirmação de que esta Tese pode ser capaz de relançar a obra de Debord como base para o seu marxismo hegeliano.<sup>194</sup>

Enfim, apresentou-se a possível relevância do pensamento dos pressupostos de Hegel, por meio de referência à descrição dos *Comentários* da sociedade moderna, em relação aos problemas do espetáculo e o fim da história que se colocam à ação política.

A referência à afirmação de Maker remete aos aspectos da obra de Hegel e oferece um meio para se traçar um caminho para fora do relativismo pós-moderno. Sugere-se que a ligação, entre estas ideias com as observações de Debord sobre a ação histórica estratégica, oferece uma maneira de superar o espetáculo integrado. Não se pretendia mostrar que Debord teria necessariamente enquadrado essas ideias dessa forma, ou mesmo se aproximar destas ideias, pelo caminho tomado aqui, mas o que foi delineado neste Capítulo está muito próximo do que ele indica, quando infere que a “história” pode “voltar para nós”, após o seu espetacular “eclipse” (DEBORD, 2006, p. 1636). Como referido no início da Tese, a história, em Debord, não é um catálogo de eventos passados, mas algo a ser consciente.

Com referência aos pontos indicados acima, pode-se sustentar que se chegou a um modelo de ação política voltado para a criação da própria história; e, enquanto as próprias recomendações de Debord a esse respeito favorecem a busca do “gosto” individual, as ideias esboçadas são mais orientadas à práxis coletiva, e exigem o envolvimento detalhado com o “terreno” que esta ação necessariamente deve atravessar. Seria, em outras palavras, obrigado a gerar análises teóricas dos contextos e situações com que se depara. Embora o desejo de Debord em ir além das previsões de Marx sobre o Século XIX, sua teoria corresponde a essa necessidade, o subjetivismo abstrato que resultou da sua rejeição ao determinismo econômico e não estruturalista. Daí a conclusão de que as ideias, que estão na base da teoria do espetáculo, apontam para além disto.

O movimento da Tese neste último Capítulo, foi no sentido de usar os argumentos de Hegel como um meio de “iluminar” Debord e verificar as possibilidades que este filósofo possibilita, no que diz respeito a uma abordagem de Hegel. Em outras palavras, procurou-se iluminar a teoria de Debord com fundamento hegeliano e Hegel com a energia filosófica de Debord. Até certo ponto, isso tem estado presente ao longo da Tese. Como admitido anteriormente, Debord não indica

---

<sup>194</sup> Este seria um contraste marcante para com as tendências contemporâneas do pensamento anarquista, como a recente mudança no sentido de ‘pós-anarquista’ (em homenagem ao pós-marxismo, e caracterizado pela adoção de filosofias pós-modernas) é também um afastamento de filósofos como Hegel. Como o editorial de uma recente revista pós-anarquista coloca: “acredito que estamos vivendo um momento pós-anarquista. (...) uma das muitas grandes coisas sobre pós-@ é que isso significa que pode ser feito, por fim, com Hegel” (CALL, 2010, p. 9).

explicitamente que está tomando o absoluto hegeliano como modelo para a práxis; já havia se desenhado esta inferência, a partir das muitas declarações que parecem implicá-la. Consequentemente, a Tese poderia ser acusada de exagerar. No entanto, se isso foi feito, a fim de definir uma discussão mais ampla sobre as possibilidades que este material poderia assegurar para um trabalho futuro e os problemas já identificados, dentro da teoria do espetáculo, poder-se-ia tornar esta abordagem possível e permitida, pois parece muito mais produtivo, e de fato, de acordo com a própria Tese, para perseguir o que pode ser tomado a partir do trabalho de Debord, em vez de simplesmente estudá-lo como um objeto estático. Com isso, a conclusão da Tese irá delinear algumas dessas implicações, em particular *vis a vis* o grau em que a teoria de Debord poderia servir como um meio de se considerar a vontade política coletiva.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*No mundo realmente invertido, o verdadeiro é um momento do falso.*

(...)

*Considerado segundo os seus próprios termos, o espetáculo é a afirmação da aparência e a afirmação de toda a vida humana, socialmente falando, como simples aparência. Mas a crítica que atinge a verdade do espetáculo descobre-o como a negação visível da vida; uma negação da vida que se tornou visível.*

(DEBORD, 2006, p. 768)

O conjunto de conceitos, categorias e práticas que Guy Debord e a I.S. desenvolveram durante o período de atividade, tem mostrado ser, na perspectiva do defendido na Tese, os instrumentos para pensar e transformar o mundo, que tem sofrido profundas modificações desde sua formulação. Debord e a I.S. foram a expressão paradoxal da confrontação entre as duas forças sociais mais potentes que haviam se desenvolvido, durante as décadas anteriores: a tradição das vanguardas artísticas e o marxismo “não soviético”, que neles encontram sua expressão mais acabada e mais radical.

Do ponto de vista filosófico e metodológico, a recuperação da filosofia hegeliana, por meio do método dialético e da categoria da totalidade, quisera apontar a um projeto que, no entanto, havia se demonstrado historicamente ambivalente. Com a vitória do “socialismo real”, o projeto marxista de “realização da filosofia”, que também era o projeto de Debord e dos situacionistas, converteu-se na aparição de uma organização social que se concebia como o ponto final da história. Tempos depois, a tão criticada tese do “fim da história”, proposta por Fukuyama, em relação à queda do muro de Berlim, tinha sua expressão no mundo do socialismo burocrático. Se o Estado dos trabalhadores era uma realidade, o pensamento já não podia seguir operando da mesma forma como lutava pela vitória da classe operária. Agora, impunha-se a gestão de uma vitória que, necessariamente, rejeitava toda crítica interna como crítica “contrarrevolucionária”. O “fim da história” constituiu o final da luta pela produção de história. Paradoxalmente, o triunfo do histórico foi também sua derrocada, sua morte, sendo a passagem do reino da necessidade ao reino da liberdade.

Tanto a recuperação da dialética como da categoria da totalidade apontaram a esse objetivo. Em Hegel, a dialética sempre tinha um final imanente, de tal modo que a necessidade de seu *telos* se enraizava no desenvolvimento parcial das negações determinadas, convertendo o Estado Soviético na materialização do Absoluto hegeliano. A concepção de totalidade, por sua vez, entendeu-se não como a perspectiva de recuperação da vida, tal e como fizeram os situacionistas, mas como a característica básica de uma sociedade que, na sequência da representação de uma vitória do



histórico, situava-se contra qualquer elemento crítico. A confrontação dialética aparecia como a expressão de um desejo de voltar-se ao passado. A totalidade degenerou-se num totalitarismo, enquanto deriva da perspectiva da recuperação da vida histórica, a instauração de uma organização social que se entendia como a realização do “espírito absoluto” hegeliano.

A tradição marxista, que buscou superar os “equívocos” da filosofia de Hegel, através dos desenvolvimentos elaborados por Marx, foi, em parte, aquela que desembocaria na filosofia de Debord e no movimento situacionista. Lukács, Karl Korsch e o grupo *Socialismo ou Barbarie* realizaram toda uma recuperação dos elementos hegelianos num sentido não ideológico, isto é, a crítica da degeneração do pensamento e da prática marxista no Século XX. Tanto do ponto de vista teórico quanto prático, Debord e a I.S. não fizeram mais que se engajar na corrente absolutamente crítica, que via no marxismo “real” a degeneração do que deveria ter sido o projeto de emancipação da vida cotidiana.

A crítica ao trabalho assalariado, recuperação de certa corrente do marxismo, com base na reapropriação e aplicação dos meios de produção à diminuição da atividade assalariada, se configura como elemento teórico fundamental, num contexto social em que o trabalho era compreendido como a reprodução de um tipo de atividade que se mantinha vigente somente de uma forma artificial. Incluindo o conceito fundamental de Debord, ou pelo menos aquele que sintetiza sua filosofia e resume de melhor forma a descrição que faz de seu mundo, o conceito de espetáculo, converte-se na recuperação do elemento histórico da realidade, na afirmação de sua desaparecimento. A atualidade, entendida no sentido banal de superação de uma época na qual, todavia, poderia-se pensar em termos de emancipação social, tem se baseado, justamente, nessa desconstrução do histórico, para afirmar a reificação social. O fim da história em si tem sido entendido no seu sentido conservador, a partir das distorções do conceito de “espetáculo”.

Diante do diagnóstico de Debord e da I.S. acerca da cultura de seu tempo como “cultura em decomposição”, diante das intenções de recuperação dos elementos disponíveis, para o uso revolucionário de diversas técnicas, com as quais se produz novos modos de vida cotidiana (desvio, urbanismo unitário, pintura industrial, deriva, etc.), o contexto atual tem mostrado como essas mesmas técnicas têm perdido todo seu caráter emancipador e ameaçador. A produção da vida cotidiana tem ficado transformada na produção de experiências fornecidas pela indústria cultural.

Se a “realização da arte” encontrou sua expressão mais acabada na indústria cultural e em sua capacidade infinita de produzir “experiências”, a “realização da filosofia” encontrou sua posição no marxismo, convertido em ideologia e no socialismo burocrático. O estético se converteu em produção cultural e o político em ideologia materializada. Portanto, desde o reconhecimento dos elementos sociais, teóricos e práticos que já apontavam a novos modos de pensar, de comunicar, de

falar, de conceber, de entender, abre-se todo um conjunto de possibilidades que, partindo da “realização da arte” e da “realização da filosofia” do projeto debordiano, poderia dar conta dos problemas que a sociedade enfrenta e das possíveis formas de resolvê-los.

Assim sendo, os apontamentos destacados no conjunto da Tese apontam para algo semelhante à noção de vontade geral que “não pode ser representada”.<sup>195</sup>

Note-se que o ponto mais perceptível de referência é a *Filosofia do Direito*. Hegel equipara o direito às condições de liberdade, e prepara a liberdade através da análise do conceito de uma vontade que quer e que requer, assim, condições para a sua plena expressão. A liberdade política, para Hegel, não pode ser submetida ao particular com os ditames de uma lei específica universal, senão, em cada particular encontra a si mesmo dentro de um sistema de leis e condições que derivam da necessidade, da natureza intrínseca de sua própria vontade. Hegel não se ilude com a possibilidade de todo mundo reconhecer o estado como incorporado à sua própria liberdade e reconhece que alguns podem vê-lo como uma imposição sobre a sua própria “vontade” individual. Ele, no entanto, sustenta que tais indivíduos, se o fizessem, equivocariam-se<sup>196</sup>.

Como analisado no Terceiro Capítulo, é possível inferir algo semelhante a partir da teoria de Debord. A ação histórica pode ser inferida de seu trabalho e está relacionada à perpetuação de suas próprias condições de existência. Nesse sentido, também a “vontade que se quer”. A partir de uma perspectiva estritamente hegeliana, Debord poderia equivocar-se quanto à sua oposição às estruturas fixas e formulações. Entretanto, há um sentido-apoiado pelas dimensões teleológicas da teoria de Debord-em que a plena expressão da liberdade encontra-se em condições que tornam livres a autodeterminação aberta a uma possibilidade real, a saber: o fim do capital, a abolição do trabalho, a re-apropriação das capacidades técnicas da sociedade, e, certamente, nos anos anteriores da I.S., a realização da arte pela construção de situações de ruptura da ordem cotidiana.

Se a análise desenvolvida é obrigada a recriar os fundamentos que interrelacionam seus vários contextos e se ela acarreta a oportunidade de relacionar à contingência - ou seja, fazer escolhas e agir com base no conhecimento limitado - certamente há possibilidade de equívocos. Ao

<sup>195</sup> A ex-situacionista T. J. Clark comenta, porém sem muitas consequências, que tal vontade geral se aproxima de J.J. Rousseau. O aspecto mais relevante dessa relação é a ligação entre a operação da auto-legitimação da vontade geral, de Rousseau, e o modelo de ação que é tão auto-validativa quanto a lógica hegeliana.

<sup>196</sup> Esta observação refere-se ao distanciamento de Hegel em relação a Rousseau. Rousseau, tal como Hegel e Debord, lança a liberdade como “atividade social comum”. Contudo, em Hegel, a vontade rousseauiana não tem a tendência necessária para a formação específica; ela só tem “o individual no particular na sua vontade especial” como sua “fundamental base substantiva” (HEGEL, 2005, p. 46). A vontade geral de Rousseau, para Hegel, faz o que quer e tudo o que quer e faz é correto; seus sentidos e formações são dirigidos apenas pelas vontades de seus membros. Hegel tenta a derivação filosófica imanente do conteúdo necessário, lógico da própria vontade. Isso o leva a concluir que o livre-arbítrio só pode existir plenamente em circunstâncias específicas, ou seja, dentro de um estado derivado de “o que a vontade deve querer, a fim de ser livre, e não de mera opinião ou escolha” (HOULGATE, 2005, p. 209)

mesmo tempo em que pode ser um problema no futuro pós-revolucionário da I.S. e de Guy Debord, como um jogo sem fim, ela tem importância no atual contexto, em termos dos aspectos práticos reais de uma teoria política. O que se torna particularmente importante, não é a questão de escolher mal, mas sim, o de identificar se essa vontade pode querer algo diferente de si mesma. Por quais critérios podem tais equívocos serem identificados?

Note-se que tal reflexão oferece uma resposta à seguinte pergunta: como se pode identificar um “autêntico” em oposição a uma ação política “não autêntica” e por que o mérito pode ser atribuído ao grandioso título de “histórico”? Essas questões retomam a problemática envolvendo a unidade sujeito-objeto que se levantou no Segundo Capítulo, o nível com que essa unidade não se limita a referir-se a uma identidade entre pensamento e ação, mas a um contexto em que o poder social objetivado não é alienado de seus produtores.<sup>197</sup>

Debord opta pela rejeição hierárquica de todas as formas de representação. Aliada a isso, está a validade que reside na ausência de representação e determinação externa, o que leva Debord conceder ao proletariado revolucionário a mesma função legitimadora que Lukács atribui ao partido.

Em carta, de 1971, Debord discute a possibilidade de sua teoria estar errada. Destaca que a sua legitimidade seria validada retrospectivamente pelo movimento da história, um ponto que é fundamentado pela leitura de Clausewitz.<sup>198</sup> Debord escreve:

Se o conceito de espetáculo é radicalmente falso (porque ele pode realmente ser relativamente “falso”- e, portanto, “verdadeiro” para o pensamento histórico - na medida em que só é “o máximo possível de consciência” neste momento na sociedade, qual deles irá explicar melhor depois que se deixou para trás ou quando for avançado na tentativa de deixá-lo), então, milhares de outras coisas em meu livro que apenas são (das quais 995 vêm de companheiros do passado), mas todos eles contêm algo errado, porque eu não tenho conhecimento de algo semelhante com base neste conceito (Debord 2004a, p. 456).

Debord continua, numa passagem à qual referira anteriormente:

Mas se o conceito de espetáculo é um erro, foda-se! O livro inteiro entra em colapso. Contudo, eu não sei um melhor assunto que nos ocupa, o que é um detalhe que nos leva

<sup>197</sup> Até certo ponto, Debord tem uma resposta semelhante à questão da validade, tal como a de Rousseau. Ao discutir a democracia majoritária, Rousseau faz a seguinte inquietante exposição: “quando a opinião contrária às minhas próprias predomina, isso só prova que eu cometi um erro, e que o que eu acreditava ser a vontade geral não era bem assim. Se minha opinião particular prevalece contra a vontade geral, eu deveria ter desejado algo diferente do desejado e eu não deveria ter sido conivente, livre” (ROUSSEAU, 2004, p. 127). Curiosamente a observação de Rousseau reflete as observações de Lukács acerca da importância do partido. Adorno, por sua vez, nas suas conferências sobre a dialética negativa, observa que (...) em nossos anos mais jovens com Lukács, que tinha na época acabado de sair de um conflito com seu partido, e, nesse contexto me disse que o seu partido estava - em relação a ele - na direita, embora ele estivesse, em seus pensamentos e argumentos, à direita contra o partido, desde que o partido afinal incorporou a situação histórica objetiva, enquanto a sua própria posição avançada (com base apenas em si mesmo e na mera lógica do pensamento) tinha sido arrastada para trás desta situação objetiva (ADORNO, 1965).

<sup>198</sup> Por exemplo, comparar Debord (2004b, p. 3-5) com Clausewitz (1996, p. 192).

à questão fundamental da consciência na história e o que ele faz na mesma. Por exemplo, *O Capital* é obviamente verdadeiro e falso: essencialmente, é verdadeiro, porque o proletariado é reconhecido nele, embora muito mal, e, portanto, também permite que os seus erros ocorram, etc. (Debord 2004a, p. 457).

Debord indica que a medida real da verdade reside no grau em que é reconhecida e posta em prática pelo proletariado. Não há, ainda, uma justificação para qualquer projeto político que atinja uma posição de “reconhecimento”? Não faz sentido o proletariado alemão da década de 1930 ser “reconhecido” como nacional-socialismo? Os nazistas ganharam poder, expressando as insatisfações do cotidiano, distorcendo a forma. Como, então, pode-se afirmar que a adoção de *O Capital*, de Marx, foi um ato de reconhecimento, enquanto a aceitação do nacional-socialismo foi um ato de falso reconhecimento?

Na segunda tese, *ad Feuerbach*, Marx anota que “a questão se a verdade objetiva pode ser atribuída ao pensamento humano não é uma questão de teoria”, mas uma “questão prática”; pois “o homem deve demonstrar a verdade-isto é, a realidade e o poder (...) de seu pensamento na prática” (Marx, 2000, p. 171). A identidade estática e reflexiva entre pensamento e mundo está substituída por uma tônica, no estabelecimento de sua identidade através da ação, ou melhor, mediante a realização do pensamento na prática. Isso, sem dúvida, fundamenta a posição de Debord, mas não resolve o problema; pois, se o pensamento se torna “verdadeiro”, quando efetivamente realizado na ação, então, presumivelmente, qualquer pensamento encaminhado para a realidade seria tão “verdadeiro” quanto qualquer outro. Todavia, essa análise pode ser comparada por meio de referência à famosa carta de Marx a Ruge<sup>199</sup>, de setembro 1843, na qual Marx adverte contra o confronto com o mundo de uma “forma doutrinária”: “aqui está à verdade, ajoelhe-se diante dela!”.

Marx defende o “desenvolvimento de novos princípios para o mundo fora dos próprios princípios do mundo”, ao fazê-lo, torna possível “mostrar ao mundo o que é realmente lutar”. Em outras palavras, a tarefa do crítico é identificar as tendências históricas imanentes e a direção da sociedade. Dizendo sob uma ‘veia’ hegeliana, Marx escreve que “a razão sempre existiu, mas nem sempre de uma forma razoável”. Em outras palavras, o curso do movimento e a direção histórica existem, implicitamente, na realidade social, mas devem tornar-se explícitos para que possam ser identificados e compreendidos. Por meio da identificação de tais tendências, Marx explica que o crítico desenvolve a verdadeira realidade como obrigação, comprometendo-se com a realidade e seu objetivo final. A “verdadeira” realidade é a negação imanente da realidade presente.

Se esta segunda declaração acerca da verdade é usada para qualificar a primeira, a verdade pode, então, ser compreendida como um processo prático, em que a teoria identifica que a

<sup>199</sup> A qual Debord (2006, p. 820) faz alusão em *A Sociedade do Espetáculo*, como epígrafe do capítulo oitavo intitulado de: *A negação e o Consumo na Cultura*.

negação é atualizada na tentativa de realizar tal mudança. Ao que parece, essa análise tem relação direta com a teoria de Debord. A verdade teórica, em seu trabalho, reside na eficácia prática<sup>200</sup>, embora seja observado que a teoria não pode oferecer formulações inteiramente arbitrárias, mas deve, antes, identificar e articular o “lado ruim” da história no trabalho dentro do presente<sup>201</sup>. Pois, a verdade está na história e é marcada pelo desenvolvimento de tendências<sup>202</sup>; essas tendências, e na verdade, a história, por si só, são moldadas e criadas pelo proletariado revolucionário, entendido, no sentido *lato* do termo, como todos aqueles com um desejo de avançar e superar o momento presente. Daí a disponibilidade de Debord e da I.S. em alegar que eles expressaram um conjunto de preocupações iminentes aos seus tempos; pois, se a teoria procura esclarecer e articular tal movimento<sup>203</sup>, isso não pode lhe ser imposto pelo exterior.

Todavia, se evitar a separação permanece como critério de legitimidade, então, se tem o início de uma resposta aos problemas acima sucitados. Ao se sustentar que se poderia, com a mesma facilidade “dar voz” a um movimento fascista popular, este último, na medida em que promove a separação e a hierarquia, seria menos válido do que um movimento que não o faz. A conclusão seria, portanto, que a verdade não reside apenas na práxis, mas numa forma de práxis que visa à superação da separação (DEBORD, 2006, p. 844).

De fato, tal observação decorre do próprio conceito de espetáculo, à medida em que a falsidade do conceito deriva da separação que ele promove. Assim, enquanto um conjunto de teoria pode ser “reconhecido” e posto em prática, talvez até alcançar o sucesso prático, só merece o termo “histórico” se ele faz parte de uma unidade na direção da atualização ou, ainda, expressão das condições de liberdade, isto é, a superação da hierarquia, separação e alienação do poder social.

Para Marx o “desenvolvimento de novos princípios para o mundo”, a partir dos próprios princípios do mundo, poderia pertencer não à identificação e ao aprofundamento de qualquer tendência arbitrária, mas àqueles que estivessem de acordo com uma movimentação em direção à liberdade.

<sup>200</sup> “A verdade de um conceito é revelada pela coerência de sua utilização na teoria e na vida prática” (I.S. 2006, p. 239).

<sup>201</sup> Na sequência dos acontecimentos de maio de 1968, Debord afirmou que ele não havia profetizado nada. “Nós (Debord e a I.S.) simplesmente tínhamos apontado o que já estava presente. O mérito dos situacionistas era simplesmente ter reconhecido e apontado os novos focos da revolta na sociedade moderna” (I.S. 2006, p. 290).

<sup>202</sup> Cf. (I.S. 2003, p. 123) para observações sobre a previsão da evolução dessas tendências; isso se torna mais fácil em momentos insurrecionais que, para Debord, concentram diversos processos em um nexo de possibilidade.

<sup>203</sup> É, por sua vez, clarificado e atestado por ele: as “lutas históricas (...) corrigem e melhoram toda a teoria deste tipo” (I.S. 2003, p. 30). (Uma posição que talvez ecoe adequadamente na forma “invertida”, a afirmação de Holgate de que qualquer coisa que não seja pensamento de pressupostos deve ser menos válido do que o próprio pensamento: a imanente práxis histórica, por si só, pode reivindicar a validade).

Como observado, isso exige uma forma de ética<sup>204</sup>, ao se referir à legitimação das relações sociais que visam a um bem comum. No entanto, deve-se ter cuidado, pois Debord e a I.S., de forma consistente, descrevem moralidade em termos de ideologia e frequentemente denunciavam indivíduos que tinham ou justificavam o seu desfavor como “moralistas”<sup>205</sup>.

Os aspectos da obra de Debord servem como um meio para se considerar o problema de se estabelecer uma política numa base existencial<sup>206</sup>. Simone de Beauvoir (1976, p. 90) sustenta que o problema definido pela filosofia de Sartre deveria sugerir que “a genuína vontade livre, em si, é disposta como um movimento indefinido através do movimento dos outros”.

Como estudado no Terceiro Capítulo, Debord adota algo bastante similar. Por exemplo, quando discute a organização da I.S. e as formas de relações sociais que o grupo estava trabalhando

<sup>204</sup> Dada a importância da própria *Ética*, de Espinosa para a interpretação de Negri, e seguindo as alegações persuasivas de M. Beatrice Fazi de que a *Ética* merece o seu nome na medida em que apresenta uma teoria de relações constitutivas, este ponto fornece uma oportunidade para fazer a anotação das semelhanças e diferenças entre o seu o trabalho e o de Debord; algo que simplesmente não se tem espaço para tratar nesta Tese adequadamente. No entanto, é importante, em parte, por causa do interesse de Debord na política italiana na década de 1970 e 1980, mas, também, porque oferece uma oportunidade de se definir o paradigma hegeliano de Debord contra o espinosismo de Negri. As seguintes observações são destinadas apenas para orientar a leitura dos pontos de vista de Debord, *vis a vis*, com os de Negri sobre o tempo, a oposição política e a crítica do capital. No *Império*, Hardt e Negri (2000, p.427) descrevem *A Sociedade do Espetáculo* como “talvez a melhor articulação, em sua própria maneira delirante, da consciência contemporânea do triunfo do capital”. Uma crítica que foi, sem dúvida, devida aos ecos entre o espetáculo de Debord e a versão de “subsunção real”, de Negri. Na formulação original de Marx, a subsunção formal do trabalho designa a adoção das formas existentes de produção, como meios de produção do capital, ao passo que a subsunção real refere-se à reformulação destes meios, em conformidade com as exigências da extração da mais-valia. Ainda assim, como é o caso do fetiche em Debord, a extensão do conflito de Negri com a formulação original do conceito de Marx, rejeita explicitamente a teoria do valor-trabalho; Negri afirma que, dentro de condições de subsunção real não há mais qualquer elemento “fora” do capital. Por exemplo, em sua surpreendente “*A Constituição do Tempo*”, de 2003, Negri insere uma “aporía” na teoria do valor de Marx. Marx afirma que o tempo serve como medida do valor-trabalho, na medida em que o tempo socialmente médio de trabalho reduz os trabalhos específicos em comuns, substância geral do trabalho abstrato; para Negri, a única maneira em que as formas complexas de trabalho podem ficar como agregações de trabalho mais simples é por referência à realidade do trabalho complexo, ou seja, a sua diferença de concreto; portanto, é algo “externo” à medida do valor, que é usada para explicar o que deve adequadamente ser fundamentalmente “interno” para ele. Dentro da subsunção real esta “aporía” é resolvida: porque não há mais nenhum “fora”, pois, o trabalho apaga a vida (reflexos de Debord mais uma vez). Note-se que isso está ligado à adoção e desenvolvimento do conceito de “trabalho imaterial” de Negri. O trabalho passa a ser considerado, em termos gerais, como um “poder de agir”, e sendo menos associado a mercadorias e as formas de trabalho tornam-se cada vez mais “incomensuráveis”. As dificuldades encontradas pelo marxismo clássico em teorizar as formas de trabalho imaterial são, portanto, tomadas não como um sinal de falha teórica, mas sim do nível em que a produção social, ou a “vida” - agora vista em termos de uma substância primária espinoziana - está pronta para soltar-se do tempo capitalista. As semelhanças com a teoria de Debord são, naturalmente, evidentes, mas também são problemáticas: Negri provoca o colapso da totalidade da sociedade numa espécie de monismo, tomando o capital em grande parte indeterminado (Cf.: NOYS, 2010, p.106). O interesse de Negri no tempo como fundamento da política de oposição também é semelhante a de Debord, mas o positivismo espinosiano de Negri afirma, em vez de negar, e está orientado para “ser”, em vez de “via-a-ser” (NEGRI, 2004); sem dúvida, ele perde as dimensões adaptativas e estratégicas da última que pode ser encontrada em Debord. Pode-se também se perguntar se o espinosianismo é mais adequado para a ligação do tempo à oposição política. Espinosa (1996, p. 60) afirma que a substância “deve ser concebida sem qualquer relação com o tempo, mas, sob certa espécie de eternidade”, e apresenta a sua manifestação como vontade política e como expressão (atemporal) da natureza de Deus (ESPINOSA, 2008, p. 292). A positividade da explicação de Negri pode minar as dimensões críticas, oposicionistas e estratégicas da ação política; o quadro mais negativo e hegeliano do próprio ponto de vista de Debord sobre a temporalidade pode prestar-se a uma resolução de alguns destes problemas.

<sup>205</sup> De acordo com a I.S. (1997, p. 553), por exemplo, “Stirner” não estava “errado” ao dizer que “moralistas dormem na cama da religião”.

<sup>206</sup> Debord (2003a, p. 4) não obstante, em 1952, afirmou que uma ciência de situações precisaria incorporar a moralidade entre os seus outros elementos.

para que “o livre desenvolvimento de cada um fosse a condição para o livre desenvolvimento de todos” (I.S., 2003, p. 83). Bakunin (1866), curiosamente, faz uma observação semelhante: “o homem”, escreve ele, “é verdadeiramente livre apenas entre os homens igualmente livres”; também se pode acrescentar que o próprio Marx reconheceu problemas semelhantes e estava aberto ao debate<sup>207</sup>.

Os *Comentários* de Debord acerca da teoria do espetáculo, muitas vezes, envolvem a noção de reconhecimento. Como não existe uma essência humana *a priori* envolvida, a semelhança à qual pertence deve, presumivelmente, derivar do sentido de que todos esses seres humanos são, ou pelo menos deveriam ser, “um com o tempo”. Todos são potencialmente livres, se auto-determinam criaturas. Se a criação de condições em que essa auto-determinação pode florescer são, também, aquelas em que a alienação do poder coletivo é abolido, logo, cada um tem uma causa comum em instituir condições susceptíveis a este estado das coisas. Essa posição é corroborada pelo seguinte comentário:

O projeto revolucionário de uma sociedade sem classes, de uma vida histórica generalizada, é, também, o projeto de um definimento da medida social do tempo, em favor de um modelo lúdico do tempo irreversível de indivíduos e grupos, um modelo no qual o independente momento *federado* está simultaneamente presente. É o programa da realização total, dentro do meio tempo, do comunista que abole “qualquer coisa que existe independentemente dos indivíduos”<sup>208</sup>(DEBORD, 2006, p. 836).

Ora, a crítica do capital não substitui sua relação com a ética. Como registrado no Segundo Capítulo, Marx não oferece uma crítica meramente moral do capitalismo. Ele mostra que a desigualdade gerada pelo capitalismo não pode ser corrigida por meios mais equitativos de distribuição, mas sim, intrinsecamente pelo próprio capital. Assim, oferecer uma crítica meramente moral é, em certo sentido, permanecer na “esfera da circulação” e dentro do enquadramento liberal de Bentham de “*Liberdade, Igualdade, Propriedade*” (MARX, 1976, p. 280). As ideias apresentadas na Tese, se tomadas como algo semelhante a uma noção de vontade geral, contribuem ainda mais para a crítica e superação do capital. Isso está de acordo com a tentativa anterior de lançar a teoria do espetáculo como um movimento dentro de uma ação histórica mais ampla.

Tendo discutido a validação da teoria dentro da exposição de Debord, pode-se, agora, perguntar como sua própria teoria é validada a partir desses critérios. Em primeiro lugar, na medida em que procura identificar as tendências e tensões dentro de suas épocas, Debord e a I.S. foram, sem

<sup>207</sup> Arthur (2004, p. 238) escreve que “Marx apenas vagamente percebe que o interesse da classe como um universal está defronte dos membros e, portanto, precisa de mediação ética. Este universal (...) deve ser atualizado teórica e praticamente por uma ação eficaz contra o capital. Mas que tipo de universal é esse? Não é para ser conceituado *abstratamente*, isto é, como diferença transcendental, mas concretamente, abrangendo a própria diferença”.

<sup>208</sup> “A realidade, que o Comunismo está criando, é precisamente a verdadeira base para torná-lo impossível, uma coisa deve existir independentemente dos indivíduos” (MARX, 2000, p. 196).

dúvida, bem sucedidos, e, talvez, até mesmo prescientes da posição social, pois, indubitavelmente, previram Maio de 1968 como uma validação das ideias e dos comentários de Debord sobre a fusão dos espetáculos integrado e difuso, bem como o seu antecessor, o espetáculo concentrado, que apareceu um ano antes da queda do muro de Berlim.

Assim, a teoria do espetáculo, em seus próprios termos, é uma teoria que convida à sua própria superação, porque extrai as ideias subjacentes que a fundamentam; pode-se medi-la contra o que parecem ser os seus próprios critérios de validade e reencontrá-la em alguns aspectos. Note-se, entretanto, essas mesmas ideias também asseguram o seu maior desenvolvimento e progresso.

A Tese procurou estabelecer a importância do tempo e da história na obra de Debord e mostrou que assistir a estes temas ilumina a teoria do espetáculo; um ponto que, em seguida, foi ilustrado por meio de referência a algumas das leituras existentes de seu trabalho, que tendem a ter sua terminologia visual como forma redutora e literal. Em contraposição, argumentou-se que o espetáculo é o culminar de uma linha de desenvolvimento histórico a respeito da separação do poder social daqueles que a constituem; ainda, no mesmo sentido, também é um ponto em que a unidade consciente entre o poder e os seus produtores pode ser alcançado. Enquanto o conceito de espetáculo é modelado, numa leitura kojèveiana do fim da história de Hegel, é também apresentado como um fim potencial da pré-história, como pensava Marx.

Deve-se observar que este aspecto da obra de Debord reflete e pertence a algumas das peculiaridades do seu marxismo hegeliano. Para Debord, a consciência da práxis histórica, que emerge do espetáculo, foi primeiramente formulada por Hegel, mas de uma maneira que refletiu as limitações impostas pelo seu próprio contexto histórico. O que Hegel considerou ser um “fim” é, na verdade, um começo, como a autodeterminação circular da identidade do pensamento e da prática do sujeito e objeto, que reside no ápice do seu sistema, ou seja, as razões da ação histórica auto-determinada. A inversão de Hegel, realizada por Marx, não é, portanto, entendida como a transposição das categorias ideais sobre a fenômenos econômicos, mas como inversão da perspectiva envolvida na substituição da postura retrospectiva, contemplativa de Hegel, com a ação pró-ativa orientada para o futuro.

O hegelianismo de Debord é, contudo, flexionado por ideias existenciais. Novamente, não há uma identidade *a priori* intrínseca ao ser humano; em vez disso, o ser humano é “um com o tempo”, e não há um *telos* necessário para a história que não seja um desejo de liberdade. Ao invés de sustentar que não há “nenhum ato não-livre”, o marxismo hegeliano de Debord supõe que a verdadeira liberdade está em condições de atividade auto-determinada, isto é, na unidade sujeito-objeto, que Hegel confunde como fim da história. Ainda assim, porque o sujeito é finito e localizado no tempo, qualquer momento de união deve aspirar ao outro, de forma a perpetuar essa liberdade. A



ação histórica torna-se, assim, uma ação que visa a si mesma e que é obrigada a negociar o presente, a fim de transformá-lo e realizá-lo. Isto é, portanto, uma ação estratégica; um ponto que pode ser avaliado, observando-se a importância da finitude e da contextualidade implícita nas preocupações de Debord com o tempo. Essas reflexões foram introduzidas no Primeiro Capítulo por meio de uma discussão sobre Debord e os primeiros anos da I.S., em que se utilizou o tema da tragédia para unir a problemática em questão.

Examinou-se alguns dos aspectos mais relevantes do hegelianismo francês, sobretudo no que respeita à sua associação com o tempo, a consciência e a negatividade, e se discutiu, a título de referência a Bataille, que o sistema hegeliano de “encerramento” pode ser visto como um “trágico espetáculo”; para que lhe fosse concedida uma comunhão segura, neutra com uma negação que permanece independente e separada de seus observadores.

Observou-se que as preocupações de vanguarda da I.S. foram construídas sobre os interesses surrealista sem libertar a vida da negatividade e realizá-la na prática vivida, por meio da unidade da vida e da arte. Em seguida, observou-se que essas preocupações suportavam uma relação direta como interesse da I.S. no cotidiano e na importação de um existencialismo no seio da teoria do espetáculo. Ao analisar este último aspecto, sugeriu-se que a contínua rejeição da resolução dialética poderia ser tão trágica como a sua instanciamento e, por meio de, uma discussão sobre a relação de Debord com Lefebvre, argumentou-se que sua teoria se baseava na “abertura” da dialética numa forma de “encerramento” circular, ou seja, a unidade sujeito-objeto.

O Segundo Capítulo centrou-se em *A Sociedade do Espetáculo*, em seguida, levou à teoria do próprio espetáculo com algum detalhe, ao analisá-la através das conexões que ela compartilha com a filosofia de Marx e com as formas de universalidade de Hegel, que se destacam da forma abstrata e que se opõem às entidades particulares que nelas se unem.

Apresentou-se uma leitura mais detalhada do espetáculo, argumentando-se que ele não poderia ser redutivamente equiparado tão somente ao fetiche da mercadoria. Ao contrário, a crítica debordiana do espetáculo não pretende ser abstrata nem contemplativa. Trata-se, sim, de uma teoria que segue a lógica marxista-hegeliana, ou seja, dialética e materialista. (CARVALHO, 2015, p. 30)

Essas diferenças foram analisadas com a finalidade de serem intimamente ligadas ao distanciamento de Debord acerca da teoria do valor-trabalho. Analisaram-se os problemas do trabalho, em Debord, colocando em relevo os conceitos marxistas e sua superação. Tendo, assim, argumentado que a teoria do espetáculo sacode os aspectos estratégicos das ideias que fundamentam e informam. Analisou-se no Último Capítulo, a noção de ação histórica de Debord, especialmente, *vis a vis*, à sua ênfase na estratégia. Observaram-se, ainda, os *Comentários* de Debord e se

demonstrou como esse texto pode ser interpretado à luz dos temas do tempo, da história e subjetividade estabelecidos no Primeiro Capítulo.

Em seguida, ofereceu-se algumas especulações sobre as conexões entre o interesse de Debord, na estratégia e seu marxismo hegeliano, em que se voltou para afirmação anterior de que ele poderia ligar o absoluto hegeliano a uma noção existencial de auto-constituição. Ligar tudo isso aos aspectos dos pressupostos da filosofia de Hegel ofereceu uma resposta aos problemas aparentes colocados pelo espetáculo integrado. Também se reforçou a afirmação anterior de que a teoria do espetáculo pode ser localizada como um momento específico, historicamente contextual, dentro de um conceito mais amplo de ação estratégica auto-determinada.

Ao final do Terceiro Capítulo, referiu-se ao trabalho de, Moishe Postone e Chris Arthur, cuja dialética “sistemática” afasta-se da dialética “historicista” favorecida por Debord e pela I.S. Como indicado, sua abordagem historicista é fundamentada, em parte, pela história profundamente problemática do marxismo hegeliano, e por sua associação com o stalinismo e o partido ortodoxo. Espera-se, no entanto, ter analisado e apresentado que a obra de Debord indica uma versão hierárquica bastante diferente, não dogmática e anti “historicista” do marxismo hegeliano; uma abordagem muito mais próxima do espírito anarquista, comunista libertário e das abordagens conselhistas.

A teoria de Debord exige uma forma de ação coletiva que envolve o desenvolvimento contextual da teoria, e a superação de qualquer estrutura estática; particularmente e mais importante: aquelas dentro de suas próprias formas de organização.

A crítica da representação, em Debord, quando relacionada com essa ação, implica a rejeição de toda a hierarquia e centralização. Conclui-se, portanto, que o conjunto da obra teórica de Debord reclama uma teoria da vontade política coletiva, mais ampla em foco do que as maquinações de uma elite vanguardista e, embora mais timidamente, uma abordagem à ética existencial<sup>209</sup>.

A Tese mostrou que, em Guy Debord, existem três níveis de leitura. Em primeiro lugar, uma *leitura emancipatória*. Debord resgata a filosofia hegeliana e o método dialético em conexão com a revolução. De Marx, retoma a dialética, transferindo-a da filosofia idealista para a concepção materialista da história, da teoria revolucionária burguesa para a teoria revolucionária proletária. A “retomada por transferência” tem apenas - histórica e teoricamente - o caráter de uma transição revolucionária, em que os Conselhos Operários assumem a expressão máxima da emancipação proletária. Com Lukács, Debord identifica que a filosofia hegeliana e o seu método dialético, em

---

<sup>209</sup> Desenvolver essas alegações ultrapassaria o escopo da presente Tese, mas espera-se ter mostrado que elas são merecedoras de uma investigação mais aprofundada.

conexão com o caráter histórico concreto do movimento revolucionário, conduz a uma história social livre de todos os tipos de alienação. Em verdade, Debord resgata da filosofia marxista-hegeliana conceitos importantes para a sua teoria do espetáculo. Reaviva os conceitos de alienação, dialética, fetichismo. Assim, ancorado fortemente nas ideias de Karl Marx sobre a alienação e o fetichismo mercantil, Guy Debord analisa a sociedade em que vive como um perene espetáculo. Diferentemente de Debord, Marx não chegou a assistir a expansão do fetiche da mercadoria a todo o mundo da cultura, a toda metamorfose mercantil da vida social e, consequentemente, a plena “fetichização” e “espetacularização” da sociedade, muito embora tenha tido sensibilidade para tanto. Mas, é a partir de Marx que Debord se inspira e realiza a análise e a compreensão da sociedade, como espectadora da ideologia materializada, da pura alienação global. A alienação não se centra exclusivamente no tempo do trabalho, senão é captadora de toda a existência humana, incluindo o tempo do ócio. Da “colonização” do ócio, da banalização do espírito e da extensão a todas as partes de uma mesma pseudo-cultura, extrai-se uma boa parte da “mais-valia”, ao mesmo tempo em que o trabalhador se converte em espectador da realidade, aliena-se cada vez mais dela. No imaginário do espectador, o espetáculo não é mais assumido como um mero jogo estético, facilmente distinguido da realidade, senão convertido na própria realidade que se lhe apresenta. Sustentado fundamentalmente pela filosofia de Hegel, Marx e Lukács, a leitura emancipatória da teoria de Debord possibilita uma conscientização acerca das peculiaridades do espetáculo.

Assim, em segundo lugar, **a conscientização**. Debord constantemente convida o sujeito (espectador) a fazer uma escolha. Em outras palavras, deve-se escolher retornar à sociedade do espetáculo ou sair dela, para tentar reparar a realidade e imagem simbólica espetacular. Na mudança do capitalismo do Século 19, organizado em torno da produção, para mais tarde ser organizado em torno do consumo; os meios de comunicação, a informação, a tecnologia e as novas formas de dominação apareceram, transformando a realidade sociocultural. A sociedade espetacular dissemina seus narcóticos, principalmente através dos mecanismos de lazer e consumo, serviços e entretenimento, todos regidos pelos ditames da publicidade e de uma cultura (paradoxal) da tecnologia. Essa mudança estrutural para uma sociedade do espetáculo envolve uma mercantilização de setores previamente não colonizados da vida social e a extensão do controle burocrático, para os reinos de lazer, consumo e desejos manipulados pelo modo de produção capitalista. O espetáculo não só amplia os lucros e o poder da classe capitalista, mas ajuda a resolver uma crise de legitimação do capitalismo. Em vez de descarregar politicamente a raiva contra a exploração e a injustiça, os grupos sociais são “distraídos” e amolecidos por novas produções culturais, serviços sociais, e, sobremaneira, o surgimento constante de novidades tecnológicas que

incitam ao consumo, justificando-se na facilidade de acesso, na interação sujeito-objeto- sujeito e na aparente absoluta necessidade.<sup>210</sup>

Note-se que Marx observa a degradação do “ser” para o “ter”, em que a práxis criadora é reduzida à mera posse de um objeto, ao invés de sua transformação imaginativa e onde a necessidade para o outro é reduzida ao individualismo aquisitivo. Debord, por sua vez, invoca uma nova redução, a transformação do “ter” em “aparecer”, em que o objeto material dá lugar à sua representação semiótica. No momento presente fica, indubitavelmente, a degradação do “ser” para o “ter”; o “ter” para o “aparecer”; e este para o “interagir”. Não há espetáculo sem interação. Reflexões sobre o sistema globalizado capitalista atual sugerem que as sociedades contemporâneas continuam a ser marcadas pelo espetáculo debordiano em todos os domínios da vida social, criando mega-espetáculos cada vez mais elaborados, como é o caso do entretenimento. Entretenimento é um modo dominante da sociedade do espetáculo, com seus códigos permeando notícias, negócios, informação, política, educação. O entretenimento é um grande negócio e, por isso, tem de ser divertido para prosperar. Na “entretimentização” da economia, televisão, cinema, parques temáticos, jogos de vídeo, cassinos, e, assim por diante, tornam-se uma parte cada vez mais importante da economia nacional e dos gastos pessoais. Para Debord, o correlativo ao espetáculo, nessa perspectiva, é o espectador: o espectador passivo e consumidor de um sistema social relacionado à submissão e à conformidade. Por isso é que se pode acreditar que a análise de Debord sobre o espetáculo continua a ser relevante, ainda mais porque, durante o período em que ele formulou o termo, não havia previsões exatas do que seria da sociedade, neste momento histórico. Vale ressaltar que Debord vislumbra alternativas para superar a sociedade do espetáculo.

---

<sup>210</sup>No entanto, pode-se afirmar que se está em um estágio mais avançado do espetáculo, que se pode chamar de *espetáculo interativo*, o qual envolve a criação de espaços culturais e formas que apresentam possibilidades excitantes para a criatividade e autonomia dos indivíduos, bem como novas formas de sedução, dominação e alienação. O palco do espetáculo, descrito por Debord, foi o do consumo de espetáculos em que os sujeitos individuais foram posicionados para serem compatíveis com os espectadores e consumidores passivos somente, o que difere muito dos dias atuais, com a emergência das novas tecnologias, em que se exige a interatividade e participação do sujeito, levando a acreditar que é ativamente sujeito de si, na construção de sua história. Na conjuntura anterior, o espetáculo tinha como palco a frente de uma tela de cinema ou televisão ou um ou outro evento desportivo ou espetáculos de mercadorias em lojas ou shoppings. Esta fase suscitou análises da dominação do sujeito pelo objeto e as categorias de passividade, separação e alienação descrita pelo declínio da práxis transformadora. Na atualidade, o espetáculo está nas mãos do sujeito em conexões sem fios, na forma de televisões portáteis, games, vídeos, telefones, tablets, smartphones. É a interação que vale mais; sem ela não pode haver espetáculo, nem dominação, nem entretenimento e conseqüentemente não há lucro, nem dominação e muito menos alienação. Na etapa anterior do espetáculo, a tecnologia era vista como um poderoso mecanismo de controle mantendo os indivíduos dóceis, como um animal domesticado observando e consumindo, em vez de agir e fazer. No entanto, o espetáculo atual tem se realizado em outra esfera, fazendo o sujeito acreditar que é ativo num processo de perene ideologização do real, mas na sua essência não passa de um fantoche virtualizado pelas novas tecnologias e pela cultura que ela instaura. Assim, o desafio é teorizar as formas de dominação e manipulação e resistência nas fases anteriores, bem como nas fases atuais do espetáculo. Deve-se fazê-lo com a compreensão de que o espetáculo em si evoluiu para uma nova fase que inclui as novas tecnologias (imprevistas naquele momento histórico por Debord) que permitem uma participação mais ativa do sujeito, que permanece sedado pelo espetáculo.

Consideradas as características dessa sociedade, é preciso criar instrumentos de superação cultural e política.

Dessa forma, em terceiro lugar, Debord *busca uma estratégia para romper* com a sociedade do espetáculo. A palavra-chave na sociedade do espetáculo é a ideia de “separação”, ou seja, a separação do real, com o que se vive na sociedade do espetáculo, ou seja, o ilusório, a imagem. O escândalo, para Debord, é a separação totalizante e totalitária da vida. Debord, portanto, visa garantir que a consciência retome a realidade de sua existência. Ora, o ângulo de ataque, em Debord, é definitivamente a ideia de *jogo* que é permanente e intrinsecamente ligado à ideia de atitude lúdica. Essa ideia de lúdico (*jogo*), somada ao conceito de *estratégia*, proporciona um movimento reconciliatório do sujeito com o seu universo histórico-temporal. O sujeito, para atravessar a guerra da cultura, do político e do social, no cotidiano, necessita de estratégias. Note-se que a palavra de ordem é a “estratégia”. Esta é uma metáfora velada para a luta de classes. Debord procura realmente recriar, através dos *jogos de guerra*, as insurreições e revoluções proletárias para a libertação da vida cotidiana. Todos esses elementos da filosofia de Debord somente são eficientes na libertação da vida cotidiana, quando manifestados e sustentados pelo interesse coletivo, pela vontade geral.

Por fim, observa-se que a teoria do espetáculo, através de sua base nas preocupações de Debord com o tempo e a história, não serve apenas para esclarecer o significado da teoria, mas destaca os temas de que provêm e que, talvez, possa superá-los.

## BIBLIOGRAFIA

### IOBRAS CITADAS E CONSULTADAS DE GUY DEBORD<sup>211</sup>

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

\_\_\_\_\_. *A sociedade do espetáculo*. Tradução de Tomás Bueno. Belo Horizonte: Coletivo Acrático Proposta, 2003a.

\_\_\_\_\_. *A sociedade do espetáculo*. Tradução Portuguesa de Francisco Alves. Portugal: Afrodite. 1972.

\_\_\_\_\_. Abat Faim. 1985. In: *Not Bored*. Disponível em: <[www.notbored.org/abat-faim.html](http://www.notbored.org/abat-faim.html)>

\_\_\_\_\_. *Cette Mauvaise Reputation*. Paris: Gallimard, 2001a.

\_\_\_\_\_. *Comments on the Society of the Spectacle*. Trad. Malcolm Imrie. Londres: Verso, 1998.

\_\_\_\_\_. *Complete Cinematic Works: Scripts, Stills and Documents*. Trad. Ken Knabb. Edinburg: AK Press, 2003a.

\_\_\_\_\_. *Complete cinematic works: scripts, stills, documents*. Tradução de Ken Knabb. Oakland, CA: AK Press, 2003b.

\_\_\_\_\_. *Considerations on the Assassination of Gerard Lebovici*. Trad. Robert Greene. Los Angeles: Tam Tam, 2001b

\_\_\_\_\_. *Correspondance Volume 3: Janvier 1965 - Décembre 1968*. Poitiers: Libraire Arthème Fayard, 2003b.

\_\_\_\_\_. *Correspondance Volume 4: Janvier 1969 - Décembre 1972*. Poitiers: Libraire Arthème Fayard, 2004a.

\_\_\_\_\_. *Correspondance Volume 7: Janvier 1988 - Novembre 1994*. Poitiers: Libraire Arthème Fayard, 2008.

\_\_\_\_\_. *Correspondence: The Foundation of the Situationist International*. Los Angeles: Semiotexte, 2009.

\_\_\_\_\_. *Des contrats*. Cognac: Le temps qu'il fait, 1995.

\_\_\_\_\_. *Enganar a fome*. Tradução de Helder Moura Pereira. Lisboa: Frenesi, 2000.

\_\_\_\_\_. *In Girum Imus Nocte et Consumimur Igni*. Londres: Pelagian Press, 1991.

\_\_\_\_\_. Letter to Gianfranco Sanguinetti, 25 September 1974. 1974b. In: *Not Bored*. Disponível em: <<http://www.notbored.org/debord-25September1974.html>>

\_\_\_\_\_. Letter to Jaime Semprum, 4 May 1986. 1986a. In: *Not Bored*. Disponível em: <<http://www.notbored.org/debord-4May1986.html>>

\_\_\_\_\_. Letter to Eduardo Rothe, 21February. 1974a. In: *Not Bored*. Disponível em:

<sup>211</sup> Todas as referências foram acessadas até 02 de janeiro de 2017.

<[www.notbored.org/debord-21February1974.html](http://www.notbored.org/debord-21February1974.html)>

\_\_\_\_\_. Letter to Gerard Lebovici, 3 May. 1983a. In: *Not Bored*. Disponível em: <<http://www.notbored.org/debord-3May1983.html>>

\_\_\_\_\_. Letter to Jaap Kloosterman, June 18. 1973. In: *Not Bored*. Disponível em: <[www.notbored.org/debord-31January1973.html](http://www.notbored.org/debord-31January1973.html)>

\_\_\_\_\_. Letter to Jean-Francois Martos, 19 December. 1986c. In: *Not Bored*. Disponível em: <<http://www.notbored.org/debord-19December1986.html>>

\_\_\_\_\_. Letter to Jean-Pierre Baudet, 26 October 1986. 1986b. In: *Not Bored*. Disponível em: <<http://www.notbored.org/debord-26October1986.html>>

\_\_\_\_\_. Letter to Michel Prigent, 7th December. 1979. In: *Not Bored*. Disponível em: <[www.notbored.org/debord-7December1979.html](http://www.notbored.org/debord-7December1979.html)>

\_\_\_\_\_. Letter to Mikis Anastassiadis, 5 August 1980. 1980. In: *Not Bored*. Disponível em: <<http://www.notbored.org/debord-5August1980.html>>

\_\_\_\_\_. Letter to Paolo Salvadori, 12 September. 1990. In: *Not Bored*. Disponível em: <<http://www.notbored.org/debord-12September1990.html>>

\_\_\_\_\_. Letter to Pierre Besson, 31 October. 1989. In: *Not Bored*. Disponível em: <<http://www.notbored.org/debord-31October1989b.html>>

\_\_\_\_\_. Letter to the Italian section of the S.I. 1969. In: *Not Bored*. Disponível em: <<http://www.notbored.org/debord-10April1969.html>>

\_\_\_\_\_. Letter to Brigitte Cornand, 7 April. 1992a. In: *Not Bored*. Disponível em: <<http://www.notbored.org/debord-7April1992.html>>

\_\_\_\_\_. *Mémoires – structures portantes d’Asger Jorn*. Paris: Allia, 2004a.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres*. Paris: Gallimard, 2006.

\_\_\_\_\_. *Panegírico*. Tomos Primero y Segundo. Madrid: Acuarela & Machado, 2006.

\_\_\_\_\_. *Panegírico*. Tradução de Edison Cardoni. São Paulo: Conrad, 2002a.

\_\_\_\_\_. *Panegyrico*. Vol 1 e 2. Londres: Verso, 2004b.

\_\_\_\_\_. Remarks on the S.I. Today. 1970. In: *Not Bored*. Disponível em: <<http://www.notbored.org/orientation23.html>>

\_\_\_\_\_. *Society of the Spectacle and Other Films*. Trad. Ken Knabb, Richard Parry. Londres: Rebel Press, 1992b.

\_\_\_\_\_. The game of war. Trad. Len Bracken. In: BRACKEN, Len. *Guy Debord: revolutionary*. Venice, CA: Feral House, 1997b.

\_\_\_\_\_. *The Society of the Spectacle*. Detroit: Black and Red, 1983b.

\_\_\_\_\_. *The Society of the Spectacle*. Trad. Donald Nicholson-Smith. New York: Zone Books, 1995.

\_\_\_\_\_. *The Society of the Spectacle*. Trad. Ken Knabb. 2002. Disponível em: <<http://www.bopsecrets.org/SI/debord/>>

## II OBRAS CITADAS E CONSULTADAS RELACIONADAS A GUY DEBORD

- ADORNO, T. W. *Dialéctica Negativa*. Madrid: Taurus. 1973.
- \_\_\_\_\_. *Indústria cultural e a sociedade*. São Paulo: Paz e Terra. 2002.
- \_\_\_\_\_. Lecture 2: The Lectures on Negative Dialectics. 1965. Disponível em: <[http://www.amsterdam-adorno.net/T\\_twa-nd.html](http://www.amsterdam-adorno.net/T_twa-nd.html)>
- ADORNO, T. W; HORKHEIMER, M. *A dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- AGAMBEN, G. *I Situzionisti*. Roma: Manifesto libri. 1991.
- \_\_\_\_\_. *Means Without Ends: Notes on Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 2000.
- \_\_\_\_\_. *The Open*. Stanford: Stanford University Press. 2004.
- ALIGHIERI, D. *A Divina Comédia*. Primeiro volume: Inferno. Trad. Cristiano Martins. 2ª edição. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1979.
- ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar. 1979a.
- \_\_\_\_\_. *For Marx*. Paris: S.A. 2005.
- \_\_\_\_\_. *Ler O Capital*. 2 vols. Rio de Janeiro: Zahar. 1979b.
- AMORÓS, Miguel. *Los situacionistas y la anarquía*. Bilbo: Muturreko Burutazioak. 2008.
- ANDERSON, T. *Sartre's Two Ethics: From Authenticity to Integral Humanity*. Chicago: Open Court. 1993.
- ANDRADE, Carlos Roberto M. À *Deriva*. Introdução aos Situacionistas. In: PUC-Campinas, Campinas, nº 4, p. 16-19. 1993.
- ANDREOTTI, Libero; COSTA, Xavier (eds.). *Situacionistas, arte, política, urbanismo*. Barcelona: Museo d'Art Contemporani de Barcelona. 1996.
- APARICIO MOURELO, Alberto. *Construir una pequeña situación sin futuro. La Internacional Situacionista. De la liquidación del arte a la crítica revolucionaria de la vida cotidiana*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1998.
- APOSTOLIDÈS, Jean-Marie. *Les tombeaux de Guy Debord*. Paris: Flammarion, 2006.
- AQUINO, J. E. F. de. *Reificação e Linguagem em Guy Debord*. Fortaleza: Ed. UECE/ Unifor, 2006.
- \_\_\_\_\_. Kierkegaard e Debord: o devir, a ambiguidade e o desvio. In: *Memória e consciência história*. Fortaleza: EdUECE, 2006. p. 161-180.
- \_\_\_\_\_. *Linguagem e reificação em André Breton e Guy Debord*. 2005. 263f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005.
- \_\_\_\_\_. Anotações sobre “A sociedade do espetáculo”: apresentação de uma edição pirata. In: DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Belo Horizonte: Coletivo Acrático Proposta, 2003. Disponível em: <<http://www.scribd.com/doc/46876553/Potlatch-Rizoma-net>>
- \_\_\_\_\_. Espetáculo, comunicação e comunismo em Guy Debord. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 48, n. 115, 2007. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-)



12X2007 000100010>.

ARANTES, Paulo Eduardo. *Hegel: a ordem do tempo*. São Paulo: Editora Polis. 1981.

ARGULLOL, R. *Tres miradas sobre el arte*. Barcelona: Icaria. 1985.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991

ARON, Raymond. *O marxismo de Marx*. São Paulo: Arx, 2005.

ARTHUR, C. *The Dialectics of Labour: Marx and his Relation to Hegel*. Oxford: Basil Blackwell. 1986. Disponível em: <<http://chrisarthur.net/dialectics-oflabour/index.html>>

\_\_\_\_\_. *The New Dialectic and Marx's Capital*. Boston: Brill, 2004

\_\_\_\_\_. *Hegel's Master-Slave Dialectic and a Myth of Marxology*. 1983. Disponível em: <<http://marxmyths.org/chris-arthur/article.htm>>

\_\_\_\_\_. Moishe Postone: Time, Labour and Social Domination. In: *Capital and Class*. n. 54. 1994.

AUFHEBEN (ed.). Capitalism and Spectacle: The Retort Collective's Afflicted Powers. *Aufheben*, Reino Unido, v. 17, n. 1, p.1-42, 01 jan. 2009. Anual. Disponível em: <<http://libcom.org/library/capitalism-spectacle-review-article-retort-collective's-afflicted-powers>>.

\_\_\_\_\_. Keep on Smiling: Questions on Immaterial Labour. *Aufheben*, Reino Unido, v. 14, n. 1, p.1-37, jan. 2006. Anual. Disponível em: <<http://libcom.org/library/aufheben/aufheben-14-2006/keep-on-smiling-questions-on-immaterial-labour>>.

\_\_\_\_\_. Moishe Postone's Time Labour and Social Domination: Capital Beyond Class Struggle? *Aufheben*, Reino Unido, v. 15, n. 1, p.1-37, jan. 2007. Anual. Disponível em: <<http://libcom.org/library/review-moishe-postone-capital-beyond-class-struggle>>.

\_\_\_\_\_. Whatever happened to the Situationists? *Aufheben*, Reino Unido, v. 6, n. 1, p.1-37, jan. 1997. Anual. Disponível em: <<http://libcom.org/aufheben/aufheben-06>>.

AURELIUS, Marcus. *Meditations*. Ware: Wordsworth Editions, 1997.

BACHELARD, Gaston. *Lautréamont*. México: FCE, 1985.

BADIOU, A. *Metapolitics*. Londres: Verso, 2006,

\_\_\_\_\_. *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*. Londres: Verso, 2002.

BÁEZ, Mario L. Robes (org.). *Dialéctica y Capital*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2005.

BAKUNIN, M. Revolutionary Catechism. 1866. Disponível em: <<http://www.marxists.org/reference/archive/bakunin/works/1866/catechism.htm>>

\_\_\_\_\_. *God and the State*. New York: Dover, 1970. 100 p. Disponível em: <[https://libcom.org/files/Bakunin-God and the State.pdf](https://libcom.org/files/Bakunin-God%20and%20the%20State.pdf)>.

BALAKIAN, A. *Surrealism: The Road to the Absolute*. Londres: Unwin Books, 1972.

BANDINI, Mirella. *L'estetico e il politico: da COBRA all'intenzionale Situazionista, 1948- 1957*. Costa & Nolan, Roma, 1999.

\_\_\_\_\_. *Pinot-Gallizio e il laboratorio sperimentale d'Alba*. Torino: Galleria civica d'arte Moderna, 1974.

BATAILLE, G. *História do Olho*. Tradução de Samuel Titan Junior. São Paulo: Cosac & Naify,

2003.

\_\_\_\_\_. *A parte maldita* – precedida de “A noção de despesa”. Trad. Julio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

\_\_\_\_\_. Hegel, Death and Sacrifice. In: *Yale French Studies*, n.78, Yale University Press. Connecticut: New Haven, 1990.

\_\_\_\_\_. *O Erotismo*. 2. ed. Tradução de Antonio Carlos Viana. Porto Alegre: L&PM, 1987.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1973.

\_\_\_\_\_. *Story of the Eye*. Londres: Penguin, 1979.

\_\_\_\_\_. *The Accursed Share*. New York: Zone Books, 1991.

\_\_\_\_\_. The Notion of Expenditure. In: BOTTING, Fred, WILSON, Scott. *The Bataille Reader*. Oxford: Blackwell, 1997.

BAUDRILLARD, J. *A Troca Simbólica e a Morte*. Lisboa-Portugal: Edições 70, 1993.

\_\_\_\_\_. *Simulacros e simulações*. Lisboa: Relógio d'água, 1991.

BAUGH, B. *French Hegel: From Surrealism to Postmodernism*. Londres: Routledge, 2003.

BEAUVOIR, S. *Moral da Ambigüidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

\_\_\_\_\_. *The Ethics of Ambiguity*. New York: Citadel Press, 1976.

BECKER-HO, A; DEBORD, G. *Le Jeu de la Guerre*. Paris: Gallimard, 2006.

BÉHAR, H.; CARASSOU, M. *Dadá: historia de una subversión*. Barcelona: Península, 1996.

BEISER, F. *Hegel*. Oxford: Routledge, 2005.

BELL, Daniel. *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid: Alianza Universidad, 1994.

BELLER, J. *The Cinematic Mode of Production: Attention Economy and the Society of the Spectacle*. Hannover: Dartmouth College Press, 2006.

BELLONI, Maria Luiza. A formação na sociedade do espetáculo: gênese e atualidade do conceito. In: *Revista Brasileira de Educação*, n. 22, p. 121-136, jan-abr, 2003.

BENJAMIN, W. *On the Concept of History*. Trad. Dennis Redmond. 2005. Disponível em: <<http://www.marxists.org/reference/archive/benjamin/1940/history.htm>>

BERARDI, F. La premonizione di Guy Debord. In: *Liberazione*. Itália, n. 1 dez 2004. Disponível em: <<http://www.comedonchisciotte.org/site/modules.php?name=News &file=print&sid=27>

\_\_\_\_\_. *The Premonition of Guy Debord*. Trad. Arianna Bove. 2004. Disponível em: <[www.generation-online.org/t/tbifodebord.htm](http://www.generation-online.org/t/tbifodebord.htm)>

BERGNER, Dieter; JAHN, Wolfgang. *Der Kreuzzug der evangelischen Akademien gegen den Marxismus*. Berlin: Dietz, 1960.

BERMAN, Russell; PAN, David; PICCONE, Paul. *The society of the spectacle 20 years later*. In: *Telos*, nº 86, winter, p. 81-102. 1990.

BERNSTEIN, R. J. *Praxis and Action: Contemporary Philosophies of Human Activity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.

BERRÉBY, Gérard (ed.). *Documents relatifs à la fondation de L'International Situationniste*. Paris: Alia, 1985.

\_\_\_\_\_. *Textes et documents situationnistes. 1957-1960*. Paris: Allia, 2004.

BERSTEIN, Michèle. *The situationist international*. In: *Times Literary Supplement*, set. p. 781, 1964.

\_\_\_\_\_. *Todos los caballos del rey*. Barcelona: Anagrama, 2006.

BERTELLI, Pino. *Dell'utopia situazionista*. Bolsena: Massari Editore, 2007.

BEST, S.; KELLNER, D. *Debord and the Postmodern Turn: New Stages of the Spectacle*. 2000. Disponível em: <[www.uta.edu/huma/illuminations/kell17.htm](http://www.uta.edu/huma/illuminations/kell17.htm)>

\_\_\_\_\_. Debord, cybersituations, and the interactive spectacle. In: *Substance*, Santa Barbara/CA, ano 3, 90, 28, p. 129-156, 1999.

BEYERCHEN, A. Clausewitz, Nonlinearity and the Unpredictability of War. 1992. Disponível em: <<http://www.clausewitz.com/readings/Beyerchen/CWZandNonlinearity.html>>

BIDET, Jacques. New interpretations of Capital. In: BIDET, Jacques; KOUVELAKIS, Stathis. *Critical Companion to Contemporary Marxism*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2008, p. 369-383.

BLACK, B. *The Realization and Suppression of Situationism*. 2000. Disponível em: <<http://library.nothingness.org/articles/SI/en/display/242>>

\_\_\_\_\_. *La Abolición del Trabajo*. Traducción Federico Corriente. Logroño: Pepitas de Calabaza, 2013.

BLAKE, W. *Selected Poetry and Prose*. Edinburgh: Pearson, 2008.

BLAZWICK, I. *An Endless Adventure. An Endless Passion. An Endless Banquet: A Situationist Scrapbook*. Londres: Verso, 1989.

BLISSET, L. *Guy Debord é morto davvero*. Feltre: Crash Edizione, 1995

BOURSEILLER, Christophe. *Vie et mort de Guy Debord - 1931-1994*. Paris: Plon, 1999.

BRACKEN, Len. *The Spectacle of Secrecy*. 2000. Disponível em: <<http://library.nothingness.org/articles/SI/en/display/76>>

\_\_\_\_\_. *Guy Debord, revolutionary. A critical biography*. California: Feral House, 1997.

BRAU, Eliane. *Le situationnisme ou La nouvelle internationale*. Paris: Debresse, 1968.

BRETON, A. *Nadja*. Collection Folio, n. 73. Paris: Gallimard, 1960.

\_\_\_\_\_. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1988.

\_\_\_\_\_. *The Second Manifesto of Surrealism*. Oxford: Blackwell, 1996.

\_\_\_\_\_. *Les vases communicants*. Collection Folio Essais. n. 287. Paris: Gallimard, 1996.

BRICHE, Gérard. O espetáculo como ilusão e como realidade. Colóquio *Guy Debord et La société du spectacle*, Estrasburgo, 22 fev. 2007. Disponível em: <[http://www.criticaradical.org/o\\_espetaculo\\_ilusao.htm](http://www.criticaradical.org/o_espetaculo_ilusao.htm)>.

BROOKE, Bruce. *Marx, Freud y la crítica de la vida cotidiana: hacia una revolución cultural permanente*. Traducción Flora Setaro. Buenos Aires: Amorrortu, 1975.

BROWN, B. *Détournements in Guy Debord's The Society of the Spectacle*. 2007. Disponível em: <<http://www.notbored.org/SOTS-detournements.html>>

\_\_\_\_\_. *Guy Debord's Comments on the Society of the Spectacle*. 1991. Disponível em: <<http://www.notbored.org/comments.html>>

\_\_\_\_\_. *Manet in Situ: T.J. Clark's The Painting of Modern Life*. 1986. Disponível em: <<http://www.notbored.org/manet.html>>

BUCK-MORSS, S. *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009.

\_\_\_\_\_. *The Origin of Negative Dialectics*. New York: The Free Press, 1977.

BÜRGER, Peter. *Teoría de la vanguardia*. Barcelona: Península, 1987.

BUTLER, J. *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth Century France*. New York: Columbia Press, 1999.

CALL, Lewis. Editorial: Post-anarchism Today. In: *Anarchist Developments in Cultural Studies*, #1, 2010.

CAMPBELL, A.; NIEL, T. (org.) *A Life in Pieces: Reflections on Alexander Trocchi*. Edinburgh: Rebel Inc, 1997.

CARDAN, Paul. *Capitalismo moderno y revolución*. Madrid: Ruedo ibérico, 1970.

CARIERI, Francesco. *Walkscapes: O caminhar como prática estética*. São Paulo: Editora GGBrasil, 2013.

CARLSON, D. G. (org.) *Hegel's Theory of the Subject*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

CARVALHO, Eurico. A Ideia de Espetáculo: Crítica e Sistema em Guy Debord. In: *Aufklärung*. Revista de Filosofia, Universidade Federal da Paraíba: João Pessoa. v.2, n.1, abril de 2015. p. 1128

CARVER, T. *Marx and Engels*. Brighton: Wheat sheaf Books, 1983.

CASTIGLIONE, B. *How to Achieve True Greatness*. Londres: Penguin Books, 2005

CASTORIADIS, C. Modern Capitalism and Revolution (1974). In: *Socialisme ou Barbarie*. n. 31. 1961. Disponível em: <<http://libcom.org/library/modern-capitalism-revolution-paul-cardan>>

\_\_\_\_\_. The Crisis of Marxism, The Politics of Politics. In: *Dissent*, Spring. 1992. Disponível em: <<http://www.dissentmagazine.org/article/the-crisis-of-marxism-the-crisis-of-politics>>

CATALANO, J. *A Commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness*. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

CHAMBERS, S. Untimely Politics Avant la Lettre: The Temporality of Social Formations. In: *Time and Society*. Volume 20. n. 2. 2011.

CHASIN, J. (Org.). "Marx Hoje". In: *Nova Escrita Ensaio*. ano V. N. 11/12. São Paulo: Editora e Livraria Escrita, 1983.

\_\_\_\_\_. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.

CIESZKOWSKI, A. Prolegomena to Historiosophy. In: *Selected Writings of August Cieszkowski*. Londres: Cambridge University Press, 2009.

CLARK, S. *Marx, Marginalism and Modern Sociology: From Adam Smith to Max Weber*. Londres: Macmillan, 1991.

CLARK, T. J.; NICHOLSON-SMITH, D. Why Art Can't Kill the Situationist International. In: MCDONNOUGH, T. (ed.). *Guy Debord and the Situationist International: Texts and Documents*, Londres: October, 2004.

CLARKE, T. J.; GRAY, Christopher; RADCLIFFE, Charles; NICHOLSON-SMITH, Donald. *La revolución del arte moderno y el moderno arte de la revolución. Sección inglesa de la Internacional Situacionista*. La Rioja: Pepitas de calabaza, 2004.

CLASS WAR GAMES. Class War Games Presents Guy Debord's *The Game of Wa*. 2010. Disponível em: <[www.classwargames.net](http://www.classwargames.net)>

- CLAUSEWITZ, C. *Da Guerra*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- COLLETTI, L. From Hegel to Marcuse. In: *From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society*. New York: Monthly Review Press, 1972. Disponível em: <<http://www.autodidactproject.org/other/colletti1.html>>
- CORRIVEAU, Bruno. *Idéologie et avant-garde. L'internationale Situationniste, 1957-1972*. Quebec: Université de Quebec à Montreal, 1988.
- COVERLEY, M. *Psychogeography*. Harpenden: Pocket Essentials, 2006.
- CRARY, J. Spectacle, Attention, Counter-Memory. In: MCDONNOUGH (ed.). *Guy Debord and the Situationist International: Texts and Documents*. Londres: October, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Suspensions of Perception: Attention, Spectacle and Modern Culture*. Massachusetts: MIT Press, 2001.
- CRAVAN, Arthur. *Oeuvres*. Ed. por Jean-Pierre Begot. Paris: Éditions Ivrea, 1992.
- DALE, E. M. *Hegel, Evil and the End of History*. 2006. Disponível em: <<http://www.iwm.at/publications/5-junior-visiting-fellows-conferences/vol-xxi/eric-michael-dale>>
- DARK STAR COLLECTIVE. *Beneath the Paving Stones: Situationists and the Beach, May 1968*. 2001. Edimburgo: AK press, 2001.
- DAUVÉ, G Critique of the Situationist International. In: *Red-eye*. n. 1. Trad. Louis Michaelson. 1979. Disponível em: <[www.geocities.com/~johngray/barsit.htm](http://www.geocities.com/~johngray/barsit.htm)>
- \_\_\_\_\_. Back to the Situationist International. In: *Aufheben*. n.9. 2000. Disponível em: <<http://libcom.org/library/back-to-si-aufheben-9>>
- \_\_\_\_\_. *The Eclipse and Re-Emergence of the Communist Movement*. Londres: Antagonism Press, 1997.
- DE CASTRO PERICACHO, Carlos. *Debord, espectáculo y política*. In: *Nómadas*. 8. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas.
- DEBRAY, Régis. Debord de longe: resposta a um jovem pesquisador. In: *Acreditar, ver, fazer*. Tradução de Eliana Maria de Melo Souza. Bauru, SP: EdUSC, 2003. p. 103- 115.
- DELILLO, D. *Ruído Branco*. Tradução Paulo Henriques Britto. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.
- DESCARTES, R. *Discurso do método*. São Paulo: Ícone, 2006.
- DESCOMBES, V. *Modern French Philosophy*. Fakenham: Cambridge University Press, 1980.
- DEVAUX, Frédérique. *Le cinéma lettriste (1951-1991)*. Paris: Éditions Paris expérimental, 1992.
- DONNÉ, Boris. *Pour mémoires. Un essai d'elucidation des 'Memoires' de Guy Debord*. Paris: Allia, 2004.
- DOUIN, Jean-Luc. *Les jours obscurs de Gérard Lebovici*. Paris: Stock, 2004.
- DUMONTIER, Pascal. *Les situationnistes et mail 68: théorie et pratique de la révolution (1966-1972)*. Paris: Champ Libre, 1990.
- DUNAYEVSKAYA, R. *The Power of Negativity: Selected Writings on the Dialectic in Hegel and Marx*. Oxford: Lexington Books, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Marxism and Freedom: From 1776 until Today*. New York: Prometheus Books, 2000.
- \_\_\_\_\_. The Theory of Alienation: Marx's Debt to Hegel. In: *The Free Speech Movement and*

*the Negro Revolution*. Detroit: News & Letters. 1965. Disponível em: < <http://www.marxists.org/archive/dunayevskaya/works/articles/alienation.htm>>

ENGELS, F. *Karl Marx and Frederick Engels, Collected Works Volume 25, Engels: Anti-Duhring, Dialectics of Nature*. Moscou: Progress Publishers. 1987. Disponível em: < <https://www.marxists.org/archive/marx/works/cw/>>

ENGELS, F.; MARX, K. *The Communist Manifest*. Londres: Penguin, 1985.

ERIKSON, Jon. *The spectacle of the anti-spectacle: happenings and the S.I.* In: *Discours*. Journal for the theoretical studies in media and culture, nº 14.2, 1992, p. 36-58.

ESPINOSA, B. *Ethics*. Londres: Penguin Books, 1996.

\_\_\_\_\_. *Ética*. Trad. Marilena Chaui. São Paulo: EDUSP, 2015.

\_\_\_\_\_. *Tratado Teologico-Politico*. São Paulo: Paidéia, 2008.

FACKENHEIM, E. On the Actuality of the Rational and the Rationality of the Actual. In: Stewart, John (ed.). *The Hegel Myths and Legends*. Illinois: Northwestern University Press, 1996.

FAVARETTO, Celso. *A Invenção de Hélio Oiticica*. São Paulo: EDUSP, 1992.

FETSCHER, Iring. *Karl Marx e os marxismos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

FEUERBACH, F. L. *A essência do cristianismo*. Tradução José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. *The Essence of Christianity*. New York: Prometheus Books, 1989.

\_\_\_\_\_. Principles of Philosophy of the Future. In: *The Fiery Brook: Selected Writings of Ludwig Feuerbach*. Garden City: Anchor Books. 1972. Disponível em: <<http://www.marxists.org/reference/archive/feuerbach/works/future/index.htm>>

FIELD, Allyson. Hurlements en faveur de Sade: the negation and surpassing of discrepant cinema. In: *Substance*. Santa Barbara/CA, ano 3, 90, 28, 1999.

FISHER, M. *Capitalist Realism: Is There no Alternative?* Winchester: Zero Books, 2009.

FORD, S. *The Realisation and Suppression of the Situationist International: An Annotated Bibliography*. Edinburg: AK Press, 1995.

\_\_\_\_\_. The secret society of the spectacle. In: *Art Monthly*, june 1994, p. 14-16.

\_\_\_\_\_. *The Situationist International: A User's Guide*. Londres: Black Dog, 2005.

FREDERICO, Celso. Debord: do espetáculo ao simulacro. In: *MATRIZES*, São Paulo, ano 4, n. 1, p. 179-191, jul./ dez. 2010.

FREIRE FILHO, João. A sociedade do espetáculo revisitada. In: *Revista FAMECOS*, Porto Alegre, n. 22, p. 33-46, dez. 2003.

FRIEDRICH, Carl J. *Uma Introdução à Teoria Política*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

FUKUYAMA, F. *The End of History and the Last Man*. Londres: Penguin, 1992.

FULLER, J. F. C. *The Decisive Battles of the Western World: 1792 -1944*. Londres: Granada, 1970.

GALLIX, A. The Resurrection of Guy Debord. In: *The Guardian*. Wednesday 18 March. Disponível em: <[www.guardian.co.uk/books/booksblog/2009/mar/18/guy-debord-situationist-international](http://www.guardian.co.uk/books/booksblog/2009/mar/18/guy-debord-situationist-international)>

GALLOWAY, A. Debord's Nostalgic Algorithm. In: *Culture Machine*. n.10. 2009.

- GARDINER, Michael E. *Critiques of Everyday Life*. New York: Routledge, 2000.
- GEORGE, T. *Tragedies of Spirit: Tracing Finitude in Hegel's Phenomenology*. Albany: State University of New York Press, 2006.
- GILES-PETERS, A.R. Karl Korsch: A Marxist Friend of Anarchism. In: *Red and Black*. n. 5. Disponível em: <<http://libcom.org/history/karl-korsch-marxist-friend-anarchism-ar-giles-peters>>
- GILMAN-OPALSKY, Richard. *Spectacular Capitalism: Guy Debord & the practice of radical philosophy*. New York: Minor Compositions, 2011.
- GIMÉNEZ-FRONTÍN, Jose Luis. *El surrealismo en torno al movimiento bretoniano*. Barcelona: Montesinos, 1983.
- GOBIRA, Pablo. Breves considerações acerca do estilo da negação de Walter Benjamin e Guy Debord. In: CARRIERI, A.; GOBIRA, P.; FABRI, B. (Orgs.). *Lado B[enjamin]*. Belo Horizonte: Crisálida, 2011a.
- GOLDMANN, Lucien; *Recherches dialectiques*. Paris: Gallimard, 1959.
- GONTIJO, Cláudio. Dialética da propriedade e gênese do capitalismo. In: *Boletim SEAF*, vol. 2, p. 43-68, 1982.
- \_\_\_\_\_. A “nova dialética” de Christopher Arthur e O Capital de Karl Marx: uma análise crítica. Belo Horizonte: UFMG/CEDEPLAR, 2011.
- GONZALVEZ, Shigenobu. *Guy Debord ou la beauté du négatif*. Paris: Nautilus, 2002.
- GOYTISOLO, Juan. *Guy Debord y la Internacional Situacionista*. In: *El Pais*, 1 de Julio de 2003.
- GRACIÁN, B. *The Art of Worldly Wisdom*. Londres: Shambhala, 2000.
- GRANÉS, Carlos. *El puño invisible. Arte, revolución y un siglo de cambios culturales*. Madrid: Taurus, 2011.
- GRASS, D. Dialectique Historiciste et Théorie du Proletariat: Histoire et Historicité de la Théorie Pratique. In: *Philosophique*. Paris: Editions Kimé, 2000.
- GRAY, C. (ed.). *Leaving the Twentieth Century: The Incomplete Works of the Situationist International*. Londres: Rebel Press, 1998.
- GREGOIRE, R.; PERLMAN, F. *Worker-Student Action Committees: France May' 68*. Detroit: Black and Red, 1991.
- GRIER, P. The End of History and the Return of History. In: STEWART, J. (ed.). *The Hegel Myths and Legends*. Illinois: Northwestern University Press, 1996.
- GROSSMAN, Vanessa. *A Arquitetura e o Urbanismo Revisitados pela Internacional Situacionista*. São Paulo: Annablume, 2006.
- GUÉGAN, Gérard. *Debord est mort, Le Che aussi. Et alors? Embrasse ton Amour Sans lâcher ton Fusil*. Paris: Librio, 2001.
- GUILBERT, Céline; *Pour Guy Debord*. Paris: Gallimard, 1996.
- GUILLAUME, P. Debord. In: *La Vieille Taupe*. n. 1. 1995. Disponível em: <<http://plusloin.org/plusloin/spip.php?article140>>
- GUTFREIND, Cristiane Freitas; SILVA, Juremir Machado da (Orgs.). *Guy Debord: antes e depois do espetáculo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.
- HALE, T. (ed.). *Arthur Cravan, Jacques Rigaut, Julien Torma, Jacques Vaché: Four Dada Suicides*. Londres: Atlas Press, 2005.

- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2007.
- HALLWARD, P. The Will of the People: Notes Towards a Dialectical Voluntarism. In: *Radical Philosophy*. N. 155. 2009.
- HANDEL, M. *Masters of War: Classical Strategic Thought*. Abingdon: Routledge, 2006.
- HARDT, M.; NEGRI, A. *Empire*. Londres: Harvard University Press, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Multidão: guerra e democracia na Era do Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Empire*. Cambridge, London: Harvard University Press, 2000. 478p. Disponível em: <<http://www.infoshop.org/texts/empire.pdf>>.
- HARRIS. H.S. *Hegel: Phenomenology and System*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1995.
- HARTMANN, K. *Sartre's Ontology*. Evanston: Northwestern University Press, 1966.
- HASTINGS-KING, Stephen. L'Internationale Situationniste, Socialisme ou Barbarie, and the Crisis of the Marxist Imaginary. In: *Substance*, nº 90, 1999, p. 26-54.
- HEGEL, G. W. F. *La Raison dans l'Histoire*. Trad. e Pref. Kostas Papaioannou. Paris: Bibliothèque 10/18. 1965.
- \_\_\_\_\_. *Introductory Lectures on Aesthetics*. Londres: Penguin, 1993.
- \_\_\_\_\_. *The Encyclopaedia Logic*. Indianapolis: Hackett Publishing, 1991.
- \_\_\_\_\_. *The Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press. 1977.
- \_\_\_\_\_. *The Philosophy of History*. New York: Dover Publications, 2004.
- \_\_\_\_\_. *The Philosophy of Nature*. In: *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences in Outline and Critical Writings*. Behler, Ernst (ed.), translated by Steven A. Taubeneck, New York: Continuum. 1990. Disponível em: <<http://www.marxists.org/reference/archive/hegel/>>
- \_\_\_\_\_. *The Philosophy of Right*. New York: Dover, 2005.
- \_\_\_\_\_. *The Science of Logic*. New York: Humanity Books, 1969.
- \_\_\_\_\_. On the Prospects for a Folk Religion. In: *Three Essays, 1793-1795: The Tübingen Essay, Berne Fragments, The Life of Jesus*. Indiana: University of Notre Dame Press. 1984. Disponível em: <<http://www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/pc/tubingen>>.
- HEIDEGGER, M. *Being and Time*. Oxford: Blackwell, 1962.
- HEILBRONER, Robert L. *A Formação da Sociedade Econômica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964.
- HELLER, Agnes. *La revolución de la vida cotidiana*. Barcelona: Península, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península, 2002.
- HELLÍN ORTUÑO, Pedro Antonio. *Contra Debord*. In: *Revista Científica de Información y Comunicación*, nº 3, 2006, p. 207-214.
- HENRY, M. *Marx*. 2 volumes. Paris: Gallimard, 1976.
- HOME, S. *Assalto à cultura: utopia, subversão, guerrilha na (anti) arte do século XX*. 2. ed. Tradução de Cris Siqueira. São Paulo: Conrad, 2004b.
- \_\_\_\_\_. *Manifestos neoístas – Greve da arte*. Tradução de Monty Cantsin. São Paulo: Conrad, 2004a.



- \_\_\_\_\_. *The Assault on Culture: Utopian Currents from Lettrisme to Class War*. Edinburg: A.K. Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. *What is Situationism? A Reader*. Edinburgh: AK Press, 1996.
- HOULGATE, S. *An Introduction to Hegel: Freedom, truth and History*. Oxford: Blackwell, 2005.
- \_\_\_\_\_. *The Opening of Hegel's Logic*. Indiana: Purdue University Press, 2006b.
- \_\_\_\_\_. Time for Hegel. In: *The Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*. n. 53. 2006a.
- HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*. Madrid: Alianza, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Homo Ludens*. Tradução de João Paulo Monteiro. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- HUSSEY, A. *The Game of War: The Life and Death of Guy Debord*. Londres: Pimlico, 2002.
- HUTNYK, J. *Bad Marxism: Capitalism and Cultural Studies*. Londres: Pluto Press, 2004.
- HYPPOLITE, Jean. *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Evanston: North Western University Press, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Introdução à Filosofia da história de Hegel*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira. 1971.
- \_\_\_\_\_. *Studies on Marx and Hegel*. Londres: Heineman Educational Books, 1969.
- INTERNACIONAL SITUACIONISTA. Decor and the spectators of suicide. *Internationale Situationniste*, n. 10, mar. 1966. Disponível em: <<http://www.notbored.org/decor.html>>.
- \_\_\_\_\_. Definitions. *Internationale Situationniste*, Paris, 1958. Disponível em:<<http://www.bopsecrets.org/SI/1.definitions.htm>>.
- \_\_\_\_\_. The theory of moments and the construction of situations. *Internationale Situationniste*, n. 4, jun. 1960. Disponível em: <<http://www.cddc.vt.edu/sionline/si/moments.html>>.
- \_\_\_\_\_. *Situacionista: Teoria e Prática da Revolução*. São Paulo: Conrad, 2002.
- \_\_\_\_\_. *International Situacionista*. Trad. Cast. 3 Vols. Madrid: Literatura Gris, 2000.
- INTERNACIONAL LETRISTA. *Potlatch*. Madrid: Literatura Gris, 2002.
- INTERNATIONALE SITUATIONNISTE. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1997.
- INWOOD, M. *A Hegel Dictionary*. Oxford: Blackwell, 2002.
- ISOU, Isidore. *Introduction à une nouvelle poésie et à une nouvelle musique*. Paris: Gallimard, 1947.
- \_\_\_\_\_. *Contre le cinéma situationniste, néonazi*. Paris: Librairie la Guide, 1979.
- \_\_\_\_\_. *L'internationale situationniste, un degré plus que le jarrivisme et l'englobant*. Paris: Centre de créativité, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres de spectacle*. Paris: Gallimard, 1964.
- \_\_\_\_\_. *Réflexions sur André Breton*. Paris: Centre de Créativité, 1970.
- JACQUES, Paola Berenstein. (Org.). *Apologia da deriva: escritos situacionistas sobre a cidade*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.
- \_\_\_\_\_. Breve histórico da Internacional Situacionista – IS. *Arquitextos*, ano5, n. 3, abr. 2003. Disponível em: <<http://vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/03.035/696>>.

JAPPE, A. A arte de desmascarar: um dos principais libelos contra o capitalismo, “A sociedade do espetáculo”. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 17 ago. 1997, Caderno MAIS!, p. 4-5.

\_\_\_\_\_. *L'Avant-garde inacceptable. Réflexions sur Guy Debord*. Paris: Editions Lignes, 2004.

\_\_\_\_\_. *Les aventures de la marchandise*. Paris: Denoël, 2003.

\_\_\_\_\_. *Uma Conspiração Permanente contra o Mundo: Reflexões sobre Guy Debord e os Situcionistas*. Trad. Jorge Lima Alves. Lisboa: Antígona, 2014.

\_\_\_\_\_. *Guy Debord*. Londres: University of California Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *Guy Debord*. Tradução de Iraci D. Poleti. Petrópolis: Vozes, 1999a.

JAPPE, Anselm. KURZ, Robert; ORTLIEB, Claus Peter. *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades*. La Rioja: Pepitas de calabaza, 2009.

JAPPE, Anselm; KURZ, Robert. *Les habits neufs de l'Empire: remarques sur Negri, Hardt et Rufin*. Paris: Léo Scheer, 2003.

JAY, M. *La Imaginación Dialectica*. Madrid: Taurus, 1988.

\_\_\_\_\_. *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought*. Berkeley: University of California Press, 1994.

JONGE, A. *Nightmare Culture: Lautréamont and 'Les Chants de Maldoror*. Londres: Secker and Warburg, 1973.

JORN, Asger. *Au pied du mur*. Paris: Éditions Jeanne Bucher, 1969.

\_\_\_\_\_. *Critique de la Politique Économique*. Paris: Sens et Tonka, 2001.

\_\_\_\_\_. *Discours aux Pingouins et Autres Ecrits*. Paris: Ecole National Supérieure des Beaux Arts, 2001.

\_\_\_\_\_. *Fin de Copenhague. Bauhaus Imaginiste, 1957*. Paris: Allia, 1985.

\_\_\_\_\_. *Le jardin d'Albisola*. Torino: Fratelli Pozzo, 1974.

\_\_\_\_\_. *Pour la Forme. Ebauche d'une Methodologie des Arts*. Paris: Allia, 2001.

\_\_\_\_\_. *Signes graves sur les églises de L'Eure et du Calvados*. Copenhagen: Borgen, 1964.

JUGNON, Alain. *Le devenir Debord*. Paris: Nouvelles Editions Lignes, 2011.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Moosburger. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1996.

\_\_\_\_\_. *Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View*. 1963. Disponível em: < <http://www.marxists.org/reference/subject/ethics/kant/universal-history.htm> >

KAUFMANN, Vincent. *Guy Debord. La révolution au service de la poésie*. Fayard, Paris, 2001.

\_\_\_\_\_. *The Lessons of Guy Debord*. In: *October*, nº 115, 2006, p. 31- 38.

\_\_\_\_\_. *Théorie, autobiographie, stratégie*. In: ROGOZINSKI, Jacob; VANNI, Michel (Orgs.). *Dérives pour Guy Debord*. Paris: Van Dieren, 2010.

KEDOURIE, E. *Hegel and Marx: Introductory Lectures*. Oxford: Blackwell, 1995.

KEHL, Maria Rita. Muito além do espetáculo. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Muito além do espetáculo*. São Paulo: SENAC, 2005.

KELLY, M. *Hegel in France*. Birmingham: Birmingham Modern Languages Publications, 1992.

- KHAYYÁM, O. *The Rubáiyát of Omar Khayyám*. Ware: Wordsworth Editions, 1993.
- KING, M. *King Mob Echo*. Edinburg: Dark Star, 2000.
- KINKLE, Jeffrey. *Spectacular Developments: Guy Debord's Parapolitical Turn*. 2010. Disponível em: <<http://eprints.gold.ac.uk/3225/1/Kinkle-SpecDevFinal.pdf>>
- KNABB, Ken. Unrealized film projects. In: DEBORD, Guy. Complete cinematic works: scripts, stills, documents. Tradução de Ken Knabb. Oakland, CA: AK Press, 2003b.
- \_\_\_\_\_. Introduction. In: DEBORD, Guy. Complete cinematic works: scripts, stills, documents. Tradução de Ken Knabb. Oakland, CA: AK Press, 2003a.
- KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Tradução: Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Introduction to the Reading of Hegel*. New York: Cornell University Press. 1980.
- KORSCH, K. *Marxismo y filosofía*. México: Era, 1971.
- \_\_\_\_\_. A Non-Dogmatic Approach to Marxism. 1946. In: *Politics*. May 1946. Disponível em: <<http://www.cddc.vt.edu/bps/CF/korsch.htm>>
- \_\_\_\_\_. *Karl Marx*. Barcelona: Ariel, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Marxism and Philosophy*. Londres: New Left Books, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Marxismo e Filosofia*. Tradução António Sousa Ribeiro. Porto: Afrontamento, 1977.
- \_\_\_\_\_. Ten Theses on Marxism Today. 1975. In: *Telos*. n. 26. Disponível em: <<http://www.marxists.org/archive/korsch/1950/ten-theses.htm>>
- KÖSIK, Karel. *A Dialética do Concreto*. Trad. Célia Neves e Alderico Toríbio. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- KOYRÉ, A. *Études d'Histoire de la Pensée Philosophique*. Paris: Gallimard, 1971.
- KRISIS, Grupo. *Manifesto contra o Trabalho*. Tradução Heinz Dieter Heidermann. São Paulo: Geousp/ Labur, 1999.
- KRISIS. *Manifesto contra el trabajo*. Barcelona: Virus, 2002.
- \_\_\_\_\_. Manifesto contra o trabalho, 1999. Disponível em: < [http://www.krisis.org/diverse\\_manifest-gegen-die-arbeit\\_1999html](http://www.krisis.org/diverse_manifest-gegen-die-arbeit_1999html)>.
- KURZ, Robert. *O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- \_\_\_\_\_. O pós-marxismo e o fetiche do trabalho: sobre a contradição histórica na teoria de Marx. *O Beco*, set. 2003. Disponível em: <<http://obeco.planetaclix.pt/rkurz136.htm>>
- LAFARGUE, Paul. *El derecho a la pereza*. Madrid: Fundamentos, 2000.
- LAMBERT, Jean-clarence. *CoBrA: un art libre*. Paris: Galilée, 1983.
- LAMO DE ESPINOSA, Emilio. *La teoría de la cosificación. De Marx a la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Alianza Editorial, 1981.
- LAPAQUE, Sébastien; LEROY, Jérôme. *Eloge de l'ivresse: d'Anacereón à Guy Debord*. Paris: J'ailu, 2000.
- LA-ROSE, Toulouse. *Debord contre Debord*. Paris: Nautilus, 2010.

\_\_\_\_\_. *Internationale Situationiste: theoria come practica*. Milão: Università de Milano, 1983.

\_\_\_\_\_. *La véritable biographie maspérisatrice de Guy-Ernest Debord*. Paris: Éditions Talus d'approche, 2001.

\_\_\_\_\_. *Pour en finir avec Guy Debord*. Paris: Éditions Talus d'approche, 2004.

LAUTRÉAMONT, L. *Maldoror and the Complete Works of the Comte de Lautréamont*. Cambridge: Exact Change, 1994.

LAWLER, James. Hegel on logical and dialectical contradictions, and misinterpretations from Bertrand Russell to Lucio Colletti. In: MARQUIT, Edwin; MORAN, Phillip; e TRUIT, Willis H. *Dialectical Contradictions: Contemporary Marxist Discussions*. Mineapolis: Marxist Educational Press, 1982, p. 11-44

LAZZARATO, M. Immaterial Labour. 1996. In: HARDT, M.; VIRNO, P. *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press. Disponível em: <<http://www.generation-online.org/c/fcimmateriallabour3.htm>>

LE MAGAZINE LITTÉRAIRE. Les archives de Guy Debord à la BnF, 23 fev. 2011. Disponível em: <[http://www.magazine-litteraire.com/content/newsletter\\_actualite-ecrivain/article.html?id=18600](http://www.magazine-litteraire.com/content/newsletter_actualite-ecrivain/article.html?id=18600)>.

LE MANACH, Yves. Guy Debord y el “centro del mundo”. In: *Alcachofas de Bruselas*, v. 30, fev, 1998.

LEFEBVRE, H. *Critique of Everyday Life*. V. 1. Londres: Verso, 2008a.

\_\_\_\_\_. *Critique of Everyday Life*. V. 2. Londres: Verso, 2008b.

\_\_\_\_\_. *Dialectical Materialism*. Londres: Jonathan Cape, 1968.

LEVINE, N. *Dialogue Within the Dialectic*. Londres: George Allen e Unwin, 1984.

LI PO. *The Selected Poems of Li Po*. Londres: Anvil Press Poetry Ltd, 1998.

LIBCOM. *A Participatory Society or Libertarian Communism*. 2009. Disponível em: <[www.libcom.org/files/a%20participatory%20society%20or%20libertarian%20communism](http://www.libcom.org/files/a%20participatory%20society%20or%20libertarian%20communism)>

LIKITKIJSOMBOON, Pitchit. The Hegelian dialectic and Marx's Capital. In: *Cambridge Journal of Economics*, vol. 16, p. 405-419, 1992.

LÖWY, Michael. *Método Dialético e Teoria Política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

\_\_\_\_\_. *Georg Lukács: From Romanticism to Bolshevism*. Londres: New Left Books, 1979.

LUKÁCS, G. Existentialism. In: *Marxism and Human Liberation: Essays on History, Culture and Revolution by Georg Lukács*. New York: Dell Publishing Co., 1973. Disponível em: <[www.marxists.org/archive/lukacs/works/1949/existentialism.htm](http://www.marxists.org/archive/lukacs/works/1949/existentialism.htm)>

\_\_\_\_\_. *História e Consciência de Classe*. Tradução de Telma Costa. Porto: Publicações Escorpião, 1974.

\_\_\_\_\_. *Soul and Form*. New York: Columbia University Press, 2010.

\_\_\_\_\_. *A Defence of History and Class Consciousness: Tailism and the Dialectic*. Londres: Verso, 2000.

\_\_\_\_\_. *História e Consciência de Classe: Estudos sobre a dialética Marxista*. São Paulo: WMFMartins Fontes, 2012.

\_\_\_\_\_. *History and Class Consciousness*. Londres: Merlin, 1971.

- LYOTARD, J. F. *La Condition Postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris: Éditions de minuit, 1979.
- \_\_\_\_\_. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Manchester: Manchester University Press, 1984.
- MACHEREY, P. The Problem of the Attributes. In: MONTAG, W.; STOLZE, T. (ed.) *The New Spinoza*. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1997.
- MAGEE, G. A. *Hegel and the Hermetic Tradition*. Ithica: Cornell University Press, 2001.
- MAKER, W. *Philosophy Without Foundations: Rethinking Hegel*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- \_\_\_\_\_. The Very Idea of the Idea of Nature, or Why Hegel is not an Idealist. 1998. Disponível em: <<http://www.gwfhegel.org/Nature/bm.html>>
- MANDEL, E. *A formação do pensamento econômico de Karl Marx: de 1843 até a redação de O Capital*. Tradução Carlos Henrique Escobar. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- MANRIQUE, J. *Stances sur la Mort de son Père*. Trad. Guy Debord. Cognac: Le Temps qu'il Fait, 1991.
- MARCHÁN FIZ, Simón. *Las vanguardias históricas y sus sombras*. Madrid: Espasa Calpe, 1995.
- MARCOLINI, Patrick. *Esthétique et politique du mouvement situationniste: pour une généalogie de ses pratiques et de ses théories (1952-1972)*. França: Université de Nice. 2009.
- \_\_\_\_\_. *Marxismo y "antropología"*. Barcelona: Grijalbo, 1974.
- MARCUS, G. *Lipstick Traces: A Secret History of the Twentieth Century*. Londres: Faber and Faber, 1989.
- MARCUSE, H. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. 4ª edição. Tradução Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da Teoria Social*. Tradução de Marília Barroso. 2ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- MARELLI, Gianfranco. *L'amara vittoria del situazionismo: per una storia dell'internationale situationniste. 1957-1972*. Pisa: Biblioteca Franco Serantini, 1996.
- MARIE, Guy-Claude. *Guy Debord: de son cinéma en son art et en son temps*. Paris: Vrin, 2009.
- MARSHALL, P. *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*. Londres: Harper Collins, 1992.
- MARTIN, W. In Defence of Bad Infinity: A Fichtean Response to Hegel's Differenzschrift. In: *The Bulletin of The Hegel Society of Great Britain*. n. 55/56. 2007.
- MARTOS, Jean-François. *Historie de l'internationale situationniste*. Paris: Gérard Lébovici, 1989.
- MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Grundrisse 1857-1858*. 2 vols. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Karl Marx: Selected Writings*. Ed. David McLellan. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Nova Gazeta Renana*. Apresentação e tradução Livia Cotrim. São Paulo: Educ, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Capital*. V. 2. Londres: Penguin, 1978.

- \_\_\_\_\_. *Capital*. V. 3. Londres: Penguin, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Capital*. V.1. Londres: Penguin, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Crítica del Programa de Gotha*. Madrid: Aguilera, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Early Writings*. Middlesex: Penguin, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*. New York: Prometheus Books, 1988.
- \_\_\_\_\_. *El Capital. Crítica de la Economía Política*. 3 volumes. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Grundrisse*. Middlesex: Penguin, 1973.
- \_\_\_\_\_. Letter to Ruge, September 1843. In: *Deutsch-Französische Jahrbücher*. 1844. Disponível em: <[http://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/letters/43\\_09.htm](http://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/letters/43_09.htm)>
- \_\_\_\_\_. Letter to the Editor of the Otecestvenniye Zapisky, November 1877. In: MARX, K.; ENGELS. F. *Correspondence*. International Publishers. 1968. Disponível em: <<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1877/11/russia.htm>>
- \_\_\_\_\_. *O Capital*. Tradução Reginaldo Sant'Anna. 3ª edição. Vol. I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.
- \_\_\_\_\_. *O Capital*. Tradução Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. "Coleção Os Economistas". São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- \_\_\_\_\_. *O Capital*. V. 1. 1962. Disponível em: <<https://www.marxists.org/português/marx/1867/ocapital-v1/>>
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres*. Paris: Gallimard, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Selected Writings*. Ed. Hugh Griffith. The Collector's Library of Essential Thinkers. Londres: CRW Publishing, 2004
- \_\_\_\_\_. Speech at the Anniversary of the *People's Paper*. In: *Marx Engels Collected Works V. 1*. Moscou: Progress Publishers. 1969. Disponível em: <<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1856/04/14.htm#intro>>
- \_\_\_\_\_. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: Einleitung*. 1999. Disponível em: <[http://www.mlwerke.de/me/me01/me01\\_378.htm](http://www.mlwerke.de/me/me01/me01_378.htm)>
- MATOS, Olgária Chain F. *Paris 1968: as barricadas do desejo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- \_\_\_\_\_. Guy Debord: Theatrum Mundi e os palíndromos do tempo. *Revista Limiar*, São Paulo, v. 1, n. 1, p.1-11, 2013. Disponível em: <[http://www2.unifesp.br/revistas/limiar/pdf-nr1/olgaria\\_limiar\\_1.pdf](http://www2.unifesp.br/revistas/limiar/pdf-nr1/olgaria_limiar_1.pdf)>
- MAUSS, M. *The Gift*. Londres: Routledge, 2004.
- MCDONOUGH, Tom (ed.). *Guy Debord and The Situationist International*. Massachusetts: October Books, 2002.
- \_\_\_\_\_. *The beautiful language of my century: reinventing the language of contestation in postwar France, 1945-1958*. Cambridge: MIT Press, 2007a.
- McHUGH, Gene. Battle Code: Guy Debord's Game of War and the Radical Software Group. In: *Artforum International*, New York, p. 167-168, nov. 2008.
- MEADEN, S. Who Are These Lunatics? An Overview of Reclaim the Streets. 2009. In: *The Devil's Party: Marx, Theory and Philosophy*. Londres: Goldsmiths Centre for Cultural Studies, 2009.

- MEILLASSOUX, Q. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. Londres: Continuum, 2008.
- MERRIFIELD, Andy. *Guy Debord*. Londres: Reaktion Books, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Metromarxism. A Marxist Tale of the City*. New York: Routledge, 2002.
- MESA, Ciro. *La emancipación frustrada: sobre el concepto de historia en Marx*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.
- MISSELWITZ, P.; WEIZMAN, E. *Military Operations as Urban Planning*. 2003. Disponível em: <<http://www.metamute.org/?q=en/node/6317>>
- MOINET, J. L. *Genèse et Unification du Spectacle*. Paris: Champs Libre, 1977.
- MUSSE, Ricardo. O perfil multifacetado de Guy Debord. *Cult*, São Paulo, v. 19, n. 1, p.34-35, 2016. Mensal.
- \_\_\_\_\_. Uma dialética do especulativo e do concreto. *Cult*, São Paulo, v. 19, n. 1, p.32-38, 2016. Mensal.
- NADEAU, Maurice. *Histoire du surréalisme*. Paris: Éditions du Seuil, 1964.
- NANCY, J. L. *Hegel: The Restlessness of the Negative*. Londres: University of Minnesota Press, 2002.
- NASH, Jorgen. *Situationister. 1957-1970*. Bauhaus Situationister, 1970.
- \_\_\_\_\_. Who are the situationists. *Times Literary Supplement*, Special Issue, 1964. Disponível em: <<http://www.infopool.org.uk/6401.html>>.
- NEGRI, A. *Time for Revolution*. Londres: Continuum, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Subversive Spinoza*. Manchester: Manchester University Press, 2004.
- \_\_\_\_\_. Value and Affect. 1999. In: *Derive Approdi*. n. 12/13. Disponível em: <<http://www.generation-online.org/t/valueaffet.htm>>
- NEGRI, A.; LAZZARATO, M. Trabalho imaterial. Rio de Janeiro: DP & A, 2001.
- NIETZSCHE, F. Beyond Good and Evil. In: *Basic Writings of Nietzsche*. New York: Random House, 1992.
- NIEUWENHUIS, Constant. Le grand jeu à venir. In: DEBORD, Guy. *Potlatch* (1954- 1957). Paris: Gallimard, 1996.
- \_\_\_\_\_. New Babylon. Catalog by Haags Gemeetenmuseum, The Hague, 1974. Disponível em: <<http://www.notbored.org/new-babylon.html>>.
- NOVACK, G. *Understanding History*. 1964. Disponível em: <<http://www.marxists.org>>
- NOVAES, Adauto (Org.). *Muito além do espetáculo*. São Paulo: SENAC, 2005.
- NOYS, B. Apocalypse, Tendency, Crisis. 2010b. Disponível em: < [http://www.metamute.org/en/contente/apocalypse\\_tendency\\_crisis](http://www.metamute.org/en/contente/apocalypse_tendency_crisis)>
- \_\_\_\_\_. Destroy Cinema! Destroy Capital! Guy Debord's The Society of the Spectacle (1973). 2007. Disponível em: <http://www.scribd.com/doc/35632970/Debord-and-Cinema>
- \_\_\_\_\_. *The Persistence of the Negative: A Critique of Contemporary Continental Theory*. Edindburg: Edinburg University Press, 2010.
- \_\_\_\_\_. Through a Glass Darkly: Alain Badiou's Critique of Anarchism. In: *Anarchist Studies*. v. 16. n. 2. 2008. Disponível em: <<http://slackbastard.anarchobase.com/?p=12086>>

- OSBORNE, P. *The Politics of Time: Modernity and the Avant-Garde*. Londres: Verso, 1995.
- \_\_\_\_\_. Marx and the Philosophy of Time. In: *Radical Philosophy*. n. 147. 2008.
- OSSOWSKI, Stanislaw. *Estrutura de Classes na Consciência Social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964.
- PANNEKOEK, Anton. *Consejos obreros*. Bilbao: Zero, 1977.
- PAPAIOANNOU, Kostas. *El marxismo, Ideologia Fria*. Madrid: Guadarrama, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Hegel*. Lisboa: Editorial Presença, 1964.
- PERNIOLA, Mario. *Enigmas – egípcio, barroco e neobarroco na sociedade e na arte*. Chapecó: Argos, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Os situacionistas: o movimento que profetizou a “sociedade do espetáculo”*. Tradução de Juliana Cutolo Torres. São Paulo: Annablume, 2009.
- PLANT, Sadie. *El gesto más radical. La Internacional Situacionista en una época postmoderna*. Madrid: Errata naturae, 1992.
- PLATÃO. Critias. In: *The Collected Dialogues Including the Letters*. Princeton: Princeton University Press, 1961.
- POPPER, Karl. *A Miséria do Historicismo*. Tradução de Octanny S. Da Mota e Leonidas Hegenberg. São Paulo: Cultrix/Editora da USP, 1980.
- \_\_\_\_\_. O que é a dialética? In *Conjecturas e Refutações*. Trad. de Benedita Bettencourt. Coimbra: Almedina, 2006.
- POSTONE, Moishe. Crítica, estado e economia. In: RUSH, Fred (Org.). *Teoria crítica*. São Paulo: Idéias e Letras, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Time, Labour and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- PRADAS, Josep. *Debord ha muerto, viva el hombre*. In: *Astrolabio*. Revista internacional de filosofía, n. 1, 2005.
- PRIGENT, M. *The Difference between Moishe Postone's and Guy Debord's Critique of Capitalism, or: The Limits of Guy Debord*. 2009a. Disponível em: <<http://www.palim-psao.fr/article-la-difference-entre-la-critique-du-capitalisme-moderne-de-debord-et-celle-de-moishe-postone-ou-les-limites-de-la-critique-de-guy-debord-56816468.html>>
- \_\_\_\_\_. The Memoirs of a Situationist Drummer. 2009b. Disponível em: <<http://www.principiadialectica.co.uk/blog/?cat=8&paged=2>>
- RABANT, C. Le Dernier Gardien. In: *Lignes*. n. 3. 1997.
- RAMOS, A. Value and Price of Production: New Evidence on Marx's Transformation Procedure. In: *International Journal of Political Economy*. v. 28. n. 4. 1998.
- RASPAUD, Jean-jacques; VOYER, Jean-Pierre. *L'internationale situationniste: protagonists, chronologies, bibliographie (avec un index des noms insultés)*. Paris: Champ Libre, 1971.
- REES, J. *Engels' Marxism*. 1994. Disponível em: <<http://pubs.socialistreviewindex.org.uk/isj65/rees.htm>>
- \_\_\_\_\_. *The Algebra of Revolution: The Dialectic and the Classical Marxist Tradition*. Londres: Routledge, 1998.
- RETORT. *Afflicted Powers: Capital and Spectacle in a New Age of War*. Londres: Verso, 2006.



- RIAL UNGARO, Santiago. *Guy Debord y el backstage de la sociedad del espectáculo*. Madrid: Campo de ideas, 2007.
- RIMBAUD, A. *Selected Poems and Letters*. Londres: Penguin, 2004.
- ROBERTS, J. *Philosophizing the Everyday: Revolutionary Praxis and the Fate of Cultural Theory*. Londres: Pluto Press, 2006.
- ROBERTSON, A. *The Philosophical Roots of the Marx-Bakunin Conflict*. 2003. Disponível em: <<http://www.marxists.org/reference/archive/bakunin/bio/robertson-ann.htm>>
- ROGERS, Ashley D. *The Influence of Guy Debord and the Situationist International on Punk Rock Art of the 1970's*. University of Cincinnati, 2006.
- ROGOZINSKI, Jacob; VANNI, Michel (Orgs.). *Dérives pour Guy Debord*. Paris: Van Dieren, 2010.
- ROSDOLKY, Roman. *Genesis y Estructura de El Capital de Marx*. Tradução de León Mames. Cidade do México: Siglo XXI, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Gênese e Estrutura de O Capital de Karl Marx*. Tradução César Benjamin. Rio de Janeiro: EdUERJ/ Contraponto, 2001.
- \_\_\_\_\_. *The Making of Marx's 'Capital'*. Londres: Pluto Press, 1980.
- ROSE, D. *Hegel's Philosophy of Right*. Londres: Continuum, 2007.
- ROSE, Toulouse. *Debord contre Debord*. Paris: Nautilus, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Pour en finir avec Guy Debord*. Paris: Éditions Taluse, 2004.
- ROSS, K. Lefebvre on the Situationists: An Interview. In: MCDONNOUGH, T. (ed.). *Guy Debord and the Situationist International - Texts and Documents*, Londres: October, 2004.
- \_\_\_\_\_. *May' 68 and its Afterlives*. Londres: University of Chicago Press, 2002.
- ROUSELL, F. Debord, a Treasure. 1999. In: *Liberation*, Monday, 16 February 2009. Disponível em: <[http://athens.indymedia.org/front.php3?lang=en&article\\_id=996496](http://athens.indymedia.org/front.php3?lang=en&article_id=996496)>
- ROUSSEAU, J. J. *The Social Contract*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- ROYCE, J. The Hegelian Theory of Universals. In: *The Spirit of Modern Philosophy*. New York: Dover Publications. 1983. Disponível em: <<http://www.class.uidaho.edu/mickelsen/texts/Royce%20Hegel%20Apend%20C.htm>>
- RUBIN, I. I. *Essays on Marx's Theory of Value*. Detroit: Black and Red, 1972.
- RUMNEY, R. *The Consul*. Londres: Verso, 2002.
- SABATIER, Roland. *Le lettrisme: les créations et les créatures*. Nice: Z'édicions, 1989.
- SADLER, S. *The Situationist City*. Londres: MIT Press, 1988.
- SAFATLE, Valdimir. Tudo que é sólido se desmancha em imagens espetaculares. In: *O Estado de S. Paulo*, Cultura, São Paulo, p. D6, 2008.
- SAINZ PEZONAGA, Aurelio. *Rupturas Situacionistas. Superación del arte y revolución cultural*. Madrid: Tierra de Nadie Ediciones, 2011.
- SANGUINETTI, G. *On Terrorism and the State: The Theory and Practice of Terrorism Divulged for the First Time*. Londres: Aldgate Press, 1982.
- SANTANA FERNÁNDEZ, María. *La abolición del trabajo*. In: *El Telar de Ulises*, nº 2, 2002. s/p.

- SARTRE, J. P. *A Náusea*. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Existentialism and Humanism*. Londres: Methuen, 1973.
- \_\_\_\_\_. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Being and Nothingness*. Londres: Routledge, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Critique of Dialectical Reason*. V.1. Londres: Verso, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Nausea*. Londres: Penguin, 1965.
- \_\_\_\_\_. The Search for Method. 1960. In: *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. New York: Vintage Books. 1960. Disponível em: <<http://www.marxists.org/reference/archive/Sartre/works/critic/sartre1.htm>>
- SCHIFFTER, Frédéric. *Guy Debord l'atrabilaire*. Paris: Distance, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Contra Debord*. Madrid: Melusina, 2005.
- SCREPANTI, E. *Libertarian Communism - Marx, Engels and the Political Economy of Freedom*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.
- SHORTALL, FELTON. *The Incomplete Marx*. Newcastle upon Tyne: Athenaeum Press, 1994.
- SITUATIONIST INTERNATIONAL. De la Misère en Milieu Étudiant. 1966. Disponível em: <<http://library.nothingness.org/articles/SI/fr/display/12>>
- \_\_\_\_\_. *Internationale Situationniste*. Mayenne: Libraire Arthème Fayard, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Situationist International Anthology*. Berkeley: Bureau of Public Secrets, 2006.
- \_\_\_\_\_. *The Real Split in the International*. Londres: Pluto Press, 2003.
- \_\_\_\_\_. The Theory of Moments and the Construction of Situations. 1960. Disponível em: <<http://www.cddc.vt.edu/sionline/si/moments.html>>
- SLOTERDIJK, Peter. *Ira y Tiempo*. Madrid: Siruela, 2010.
- SPIVAK, G. C. Can the Subaltern Speak? In: *Marxism and the Interpretation of Culture*. Chicago: University of Illinois Press, 1988.
- \_\_\_\_\_. Scattered Speculations on the Question of Value. In: *In Other Worlds*. New York: Methuen, 1987.
- STEWART, J. (ed.). *The Hegel Myths and Legends*. Illinois: Northwestern University Press, 1996.
- STIRNER, Max. *O único e sua propriedade*. Tradução de João Barrento. Lisboa: Antígona, 2004.
- STURMTHAL, Adolf. *Consejos obreros*. Barcelona: Fontanella, 1971.
- SUBIRATS, Eduardo. (Org.). *Textos Situacionistas: crítica de la vida cotidiana*. Barcelona: Anagrama, s.d.
- SUN TZU. *A arte da Guerra*. 3ª ed. São Paulo: Editora Record, 1997.
- \_\_\_\_\_. *The Art of War*. Massachusetts: Shambhala. 1988.
- TAYLOR, C. *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- THE INVISIBLE COMMITTEE. *The Coming Insurrection*. Los Angeles: Semiotexte, 2009.
- TOLEDO, Plínio Fernandes. *A Astúcia da Dialética: o desvio em Guy Debord*. São Paulo: LiberArs, 2015.

TOSCANO, A. *Real Abstraction Revisited: Of Coins, Commodities and Cognitive Capitalism*. 2005. Disponível em: <<http://www2.le.ac.uk/departments/management/documents/research/research-units/cppe/seminar-pdfs/2005/toscano.pdf>>

\_\_\_\_\_. The Open Secret of Real Abstraction. In: *Rethinking Marxism*. n. 20. 2008.

TOURAINÉ, Alain. *Le communisme utopique. Le mouvement de mai 68*. Paris: Editions du Seuil, 1968.

TRUDEL, Alexandre. *Une sagesse qui ne vient jamais: esthétique, politique et personnalité dans l'oeuvre de Guy Debord*. Montréal: Université de Montréal, 2010.

TURNER, S. Guy Debord and the Metaphysics of Marxism: An Obituary of Guy Debord. In: *Common Sense*. n. 20. 1996.

TZARA, T. Dada Manifesto 1918. In: HARRISON, C.; WOOD, P. *Art in Theory: 1900-1990*. Oxford: Blackwell, 1996.

UP AGAINST THE WALL MOTHERFUCKER! *Up Against the Wall Motherfucker!: An Anthology of Rants, Posters and More*. Melbourne: Homebrew Publications and Active Distribution, 2007.

VAGUE, T. *The Boy Scout's Guide to the Situationist International*. 2000. Disponível em: <<http://library.nothingness.org/articles/SI/en/display/240>>

VANEIGEM, R. *Isidore Ducasse et le Comte de Lautréamont dans les Poésies*. 1956. Disponível em: <<http://library.nothingness.org/articles/SI/fr/display/72>>

\_\_\_\_\_. *A arte de viver para as novas gerações*. São Paulo: Conrad, 2002.

\_\_\_\_\_. *The Book of Pleasures*. Londres: Pending Press, 1923.

\_\_\_\_\_. *The Revolution of Everyday Life*. Londres: Rebel Press, 1994.

VELHO, Otávio G.; PALMEIRA, Moacir G.; BERTELLI, Antonio R. *Estrutura de Classes e Estratificação Social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

VIANA, Nildo. Debord: espetáculo, fetichismo e abstratificação. In: *Revista Panorama*, Goiânia, n. 1, p.05-14, ago. 2011.

VIÉNET, René. *Enragés y situacionistas en el movimiento de las ocupaciones*. Madrid: Castellote, 1978.

VOGEL, S. *Against Nature: The Concept of Nature in Critical Theory*. Albany: State University of New York Press, 1996.

VOYER, J.-P. There is no Society of the Spectacle. In: *Limites de conversation*. Estrasburgo: Éditions Anonymes. 1998. Disponível em: <[http://pagesperso-orange.fr/leuven/arideau.htm#\\_ftn1](http://pagesperso-orange.fr/leuven/arideau.htm#_ftn1)>

WAHL, Jean. *Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel*. Paris: Presses Universitaires de France, 1951.

\_\_\_\_\_. *La Logica de Hegel como Fenomenologia*. Buenos Aires: La Pleiade, 1973.

WARD, C. *Anarchism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

WARK, M. *50 years of Recuperation of the Situationist International*. New York: Princeton Architectural Press, 2008.

WEIZMAN, E. The Art of War. 2006. In: *Frieze*, n. 99. 2006. Disponível em: <[www.frieze.com/issue/article/the\\_art\\_of\\_war/Weizmann](http://www.frieze.com/issue/article/the_art_of_war/Weizmann)>

WENDLING, A. *Karl Marx on Technology and Alienation*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009.

WHEEN, F. *Marx's Das Kapital: A Biography*. Londres: Atlantic Books, 2006.

WILSON, R. *Theodor Adorno*. Abingdon: Routledge, 2007.

WOLFF, Francis. Por trás do espetáculo: o poder das imagens. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Muito além do espetáculo*. São Paulo: Senac, 2005.

WOLFF, R.P. *In Defense of Anarchism*. Londres: University of California Press, 1998.

WOLFSON, Murray. *Uma reavaliação da Economia de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.

YOVEL, Y. *Hegel's Preface to the Phenomenology of Spirit*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

ZHDANOV, A. A. Soviet Literature: The Richest in Ideas, the Most Advanced Literature. In: *Soviet Writers' Congress 1934: The Debate on Socialist Realism and Modernism*. Londres: Lawrence and Wishart. 1977. Disponível em: <[http://www.marxists.org/subject/art/lit\\_crit/sovietwritercongress/zdhanov.htm](http://www.marxists.org/subject/art/lit_crit/sovietwritercongress/zdhanov.htm)>

### III FILMOGRAFIA CITADA E CONSULTADA

CRITIQUE de la séparation. Direção: Guy Debord. França: Dansk-Fransk Experimental-filmskompagni, 1961. Versão digital (19 min.), 35mm, P&B.

GUY DEBORD, son art et son temps. Direção: Guy Debord e Brigitte Cornand. França: Canal+/Institut national d'audiovisuel, 1994. Versão digital (60 min.), P&B.

GUY DEBORD's the game of war. Direção: Ilze Black. Class Wargames, 2009. Versão digital (26 min.), Vídeo, Cor. TAMBOURS du jugement premier. Direção: François Dufrêne. 1952. Versão digital (60 min.), 35mm, P&B.

HURLEMENTS en faveur de Sade. Direção: Guy Debord. França: s. n. t., 1952. Versão digital (75 min.), 35mm, P&B.

IN GIRUM imus nocte et consumimur igni. Direção: Guy Debord. França: Simar Films, 1978. Versão digital (105 min.), 35mm, P&B.

LA SOCIÉTÉ du spectacle. Direção: Guy Debord. França: Simar Films, 1973. Versão digital (90 min.), 35mm, P&B.

RÉFUTATION de tous les jugements, tant élogieux qu'hostiles, qui ont été jusqu'ici portés sur le film "La Société du spectacle". Direção: Guy Debord. França: Simar Films, 1975. Versão digital (20 min.), 35mm, P&B.

SUR LE PASSAGE de quelques personnes à travers une assez courte unité de temps. Direção: Guy Debord. França: Dansk-Fransk Experimental-filmskompagni, 1959. Versão digital (18 min.), 35mm, P&B.

TRAITÉ de bave et d'éternité. Direção: Isidore Isou. Films M.-G. Guillemin, s. n. t., 1951. Versão digital (120 min.), 35mm, P&B.