

A IDEIA DE ESPETÁCULO: CRÍTICA E SISTEMA EM GUY DEBORD

[ON SPETACLE: CRITIQUE AND SYSTEM IN DEBORD'S WORK]

*Eurico Carvalho **

RESUMO: O presente artigo pretende analisar o conceito situacionista de espectáculo, decompondo-o, em especial, nos seus elementos filosóficos, de molde a testar, sob um ponto de vista sistemático, a efectividade da crítica radical do situacionismo. Deste modo, o principal alvo da nossa atenção há-de ser a maior obra teórica de Guy Debord: *A Sociedade do Espectáculo*. É neste pequeno, de facto, mas grande livro (cuja primeira edição remonta a 1967), que se encontra a mais abrangente versão dessa ideia de espectáculo, ainda que ela tenha sido abordada noutros escritos do autor.

PALAVRAS-CHAVE: Crítica, Espectáculo, Guy Debord e Sistema.

ABSTRACT: This paper aims to examine the nature of the situationist concept of spectacle, especially by separating it into its philosophical elements, in order to check the effectiveness, from a systematic point of view, of situationism's radical critique. In doing so, the main focus of our attention will be Debord's major theoretical work: *Society of the Spectacle*. In fact, the concept of spectacle, repeatedly evoked in other writings, has its most far-reaching version in that small but great book, whose first edition was published in 1967.

KEYWORDS: Critique, Guy Debord, Spectacle and System.

Sob o domínio da razão, não devem os nossos conhecimentos em geral formar uma rapsódia, mas um sistema, e somente deste modo podem apoiar e fomentar os fins essenciais da razão. Ora, por sistema, entendo a unidade de conhecimentos diversos sob uma ideia¹

A verdadeira figura na qual a verdade existe só pode ser o sistema científico da mesma².

O verdadeiro é o todo³.

Com o presente ensaio, que toma como alvo a obra principal de Guy Debord - *La Société du Spectacle* -, pretende-se interrogar criticamente o conceito situacionista de espectáculo. Mais precisamente, averiguar-se-á até que ponto a teoria que gira em seu torno se recusa a ser edificante,

* Doutorando e investigador do Gabinete de Filosofia Moderna e Contemporânea da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Professor de Filosofia do Ensino Secundário. m@ilto:euricodecarvalho@gmail.com

satisfazendo, portanto, a exigência hegeliana de cientificidade. Que o seu autor parece, aliás, reivindicá-la, e com manifesta auto-satisfação⁴, eis o que não podemos ignorar, de todo, quando se atenta, por exemplo, no quadro da advertência ao leitor da terceira edição francesa do livro supracitado, nesta passagem deveras taxativa:

Enquanto não tiverem sido destruídas as condições gerais do longo período da história que a teoria crítica terá sido a primeira a definir com precisão, tal teoria não tem de ser corrigida: a continuação do desenvolvimento desse período [histórico] só fez com que se comprovasse e ilustrasse a teoria do espectáculo [...]⁵.

Da análise deste excerto, e desde já, ressaltam duas virtudes — autoproclamadas — da «teoria do espectáculo»: a sua *incorrigibilidade* e *verificabilidade*. (A respeito destas características, contudo, colocar-se-á o problema de saber em que medida são elas consistentes com um pensamento cuja linguagem deve ser dialéctica⁶.) Além disso, parafraseando Hegel⁷, dir-se-ia, acerca do conceito de espectáculo, que o que ele explica, enquanto pensamento do mundo, se torna visível, e de um modo necessário, a partir do próprio desenvolvimento histórico. Todavia, como a teoria almeja a crítica, que deve satisfazer o interesse da razão e, por isso, *saber esperar*⁸, também apela implicitamente para a *Aufklärung*, a qual implica, segundo Kant, «a saída do homem da sua menoridade»⁹, desalienando-o, de resto, e em primeiro lugar, da desonrosa e prejudicial tutela religiosa¹⁰.

Para avaliarmos com rigor o carácter — simultaneamente crítico e sistemático — da abordagem debordiana do mundo contemporâneo, havemos de convocar três das suas componentes fundamentais, a saber: (i) a crítica feuerbachiana da religião; (ii) a crítica marxiana da economia política; e (iii) a dialéctica hegeliana. Assim, e em conformidade com a tripla herança de Guy Debord, devemos tripartir o desenvolvimento da nossa avaliação, reservando, por isso, para a primeira parte, a discussão da noção de *alienação*. Quanto à segunda e à terceira, caber-lhes-á, respectivamente, a ponderação dos termos de *objectividade de valor* e *feiticismo da mercadoria*. Na realidade, a figura central da Internacional Situacionista (vê-lo-emos adiante) intenta incorporá-los logicamente na sua crítica do espectáculo. Porém, todo esse aparato conceptual, de raiz marxista, parece conviver mal com a denúncia antropológica da alienação.

1. DE FEUERBACH A GUY DEBORD: O ESPECTÁCULO COMO HERDEIRO DA RELIGIÃO

O primeiro capítulo d'*A Sociedade do Espectáculo* — «A Separação Realizada» — foi deliberadamente escrito sob a égide de Feuerbach. Disso mesmo é prova a epígrafe que o encabeça, que transcreve parcialmente um trecho do Prefácio à 2.^a Edição d'*A Essência do Cristianismo*. Ei-lo, na sua versão integral:

Mas claro que, para esta época, que prefere a imagem à coisa, a cópia ao original, a representação à realidade, a aparência à essência, esta transformação [a do objecto na representação ou imaginação em objecto na realidade], porque é *desmistificação*, é destruição absoluta ou profanação perversa; pois *sagrada* é para ela apenas a *ilusão*, mas *profana* a *verdade*. Sim, a santidade cresce a seus olhos na mesma medida em que a verdade decresce e a ilusão cresce, de tal modo que o *maior grau de ilusão* é também para ela o *maior grau de santidade*¹.

Como é sabido, a desmistificação feuerbachiana da religião consiste numa operação crítica peculiar, de acordo com a qual, em suma, se revela a natureza subsidiária dos predicados divinos, que não são senão, afinal, de uma forma inversa e superlativa, características do género humano. Trata-se, portanto, de uma teoria da objectivação religiosa, que se configura como um processo universal e inconsciente de alienação do que é próprio do homem. Assim sendo, o «segredo de Polichinelo» da teologia é a antropologia. Mais precisamente, a primeira, relativamente à religião, constitui, contrariamente à segunda, a sua essência não-verdadeira, ou seja, não-humana. É neste sentido, de resto, que Feuerbach rejeita o título, que lhe atribuíram, de pensador anti-religioso².

«A religião — sentença Feuerbach — é o sonho do espírito humano³.» Contrariamente a Hegel, por conseguinte, não busca, sob o ponto de vista de uma reconciliação entre a Razão e a Revelação — «uma Sexta-feira Santa especulativa»⁴ —, o hipotético núcleo racional do fenómeno religioso, mas, antes, decifra a sua raiz psicológica, *i.e.*, de ordem afectiva e sensível. Em conformidade com uma metodologia que se quer «genético-crítica», mostra-se como o *Céu*, por exemplo, tão-somente exprime uma projecção antropomórfica de uma realidade terrestre, cujas qualidades e imagens são objecto de uma superlativação absolutista. Tal dualismo «cósmico», de resto, corporiza, a nível

existencial, uma lógica da compensação emocional: quanto mais pobre for a existência actual, mais rica será a sua representação futura, ou seja, num além supra-sensível. Assistimos à separação do homem e dos seus poderes, que se convertem numa força que se lhe impõe exteriormente e perante a qual se sente indefeso. Quanto à conversão, há que dizer que resulta da teologização da essência que lhe é própria, que assim se torna, para a Humanidade, algo de absolutamente estranho e transcendente.

Ora, assim como a religião, segundo Feuerbach, desapossa completamente o homem dos seus atributos, dele fazendo «a soma de todas as nulidades»¹⁵, assim também o espectáculo, para Debord, anula o sujeito em prol do objecto, sofrendo aquele a violência resultante de uma redução contemplativa da sua vida¹⁶. E é exactamente neste contexto teórico que surge a tese feuerbachiana de Guy Debord: *o espectáculo é o herdeiro da religião*¹⁷. N' *A Sociedade do Espectáculo*, podemos descobri-la nos termos que se seguem:

Enquanto poder do pensamento separado e pensamento do poder separado, a filosofia, por si própria, nunca pôde superar a teologia. *O espectáculo é a reconstrução material da ilusão religiosa*. A técnica espectacular não dissipou as nuvens religiosas em que os homens tinham posto os seus próprios poderes desviados de si: uniu-os tão-somente a uma base terrestre. É então que a vida mais terrena se torna opaca e irrespirável. Ela já não se transfere para o céu, mas alberga em si a sua rejeição absoluta, o seu falacioso paraíso. O espectáculo é a realização técnica do exílio dos poderes humanos num além; *a cisão consumada no interior do homem*¹⁸.

Neste ataque à filosofia enquanto exercício especulativo, que separa o pensar do sentir, não podemos deixar de ter em mente a crítica sensualista de Feuerbach a Hegel, cuja «especulação apenas permite que a religião diga o que ela própria pensou»¹⁹. Por isso, a separação filosófica, recalcando a exterioridade, faz com que o pensamento se alimente unicamente, e de um modo tautológico, de si mesmo. Ora, o que é preciso, para Feuerbach, é *pensar com os olhos*²⁰, o que mostra à saciedade (vê-lo-emos adiante) que se trata de uma filosofia *cega*, sob a perspectiva de uma crítica radical do capitalismo.

Mas se o espectáculo, como herdeiro da religião, reconstrói *materialmente* a sua ilusão, desligando o sujeito do objecto, coloca-se o problema de saber o verdadeiro alcance desta afirmação. Parece

possuir, em primeiro lugar, um sentido *antropológico*, porquanto acarreta, parafraseando Feuerbach²¹, a *cisão* do homem consigo mesmo. Com efeito, o espectáculo impõe-lhe uma existência vicariante, *i.e.*, que o põe fora de si, alienando-o. Por outro lado, sendo o espectáculo detentor de uma dimensão material, não o podemos remeter simplesmente para a esfera da representação, confundindo-o, destarte, com uma mera superstrutura ideológica.

Para a completa determinação nocional deste conceito, é preciso ter também em vista o seu núcleo *económico*. Antes, porém, de o explorarmos, há que interrogar a ambiguidade conceptual com que estamos a lidar: «Enfim — perguntar-se-á —, o espectáculo falsifica o real ou é, em si mesmo, o próprio real falsificado?» A resposta não é linear. Com certeza que o espectáculo, sendo o sector mediático da sociedade, *i.e.*, que em si totalmente concentra o comércio da atenção, constitui, nessa medida, o lugar da falsa consciência. Enquanto tal, claro está, falsifica a realidade, porque subordina o interesse geral às exigências particulares, ou seja, de classe. Contudo, o espectáculo, que significa a organização social da aparência, é também *toda* a sociedade, cuja natureza — a falsificação generalizada — só pode ser, consequentemente, a sua. Além disso, a relação entre a parte e o todo, que implica a subordinação deste último àquela, faz-se igualmente através do espectáculo, que aqui surge como *instrumento de unificação*²². Ora, se o espectáculo é não só o todo, mas, de um modo concomitante, a parte que instrumentalmente o domina, não podemos opô-lo abstractamente à actividade social efectiva²³. Aliás, quem quisesse subscrever essa oposição abstracta não estaria senão a reduzir a crítica do espectáculo a uma doutrina sociológica, a dos *media* manipuladores, que não corresponde, é certo, ao pensamento original de Guy Debord.

Agora, sim, estamos em plena posse dos elementos que nos permitem responder à pergunta central desta secção do nosso trabalho: *Será que a crítica da religião esgota a riqueza do conceito situacionista de espectáculo?* Apesar de ser explicitamente feuerbachiana a supracitada tese d'*A Sociedade do Espectáculo*, há que dar uma resposta liminarmente negativa. E podemos fundamentá-la, de facto, apelando para a evidência dos limites do objecto da crítica antropológica de Feuerbach, cuja definição da religião — «a consciência de si, desprovida de consciência, do homem»²⁴ — nos remete imediatamente para o domínio subjectivo da *representação*.

Pelo contrário, a crítica debordiana do espectáculo não pretende ser abstracta nem contemplativa. Trata-se, sim, de uma investigação que segue uma lógica hegeliano-marxista²⁵, *i.e.*, dialéctica e materialista²⁶.

2. DE MARX A GUY DEBORD: A NATUREZA ESPECTACULAR DO VALOR

Como é que o espectáculo pode ser simultaneamente a sociedade que, enquanto tal, leva o seu nome — e a respectiva parte dominante? Não é certamente possível resolver esta aparente contradição com os recursos abstractos de uma crítica antropológica da religião, que é própria do «materialismo *contemplativo*» de Feuerbach²⁷. Devemos procurar resolvê-la noutro campo epistémico, que é precisamente o da crítica da economia política.

«O espectáculo — afirma Debord — é o *capital* num tal grau de acumulação que se torna imagem²⁸.» Quer isto dizer exactamente o quê²⁹? À partida, estamos perante uma tese susceptível de gerar perplexidades³⁰. Para a descodificarmos, em todo o caso, há que reter primeiramente a equação entre espectáculo e capital³¹. Tanto um como outro exprimem uma complexa relação social³². Na realidade, assim como o capital não se reduz a uma mera soma de dinheiro, a «sua primeira forma fenoménica»³³, assim também o espectáculo não se confunde com um simples conjunto de imagens³⁴. Em última instância, trata-se de um avatar do capital, pelo qual se revela, em todo o seu esplendor, a sua essência especulativa. Não será possível compreendê-la, porém, sem que se introduza a noção marxiana de valor, que é, de resto, extremamente complexa. Vejamos porquê:

«A objectividade de valor [*Wertgegenständlichkeit*] das mercadorias — afirma ironicamente Marx — diferencia-se da Senhora Expedita pelo facto de não se saber por onde agarrá-la». Na verdade, é puramente abstracta, porque «só pode aparecer na relação social de mercadoria para mercadoria», ou seja, no domínio da troca. Talvez se possa até sugerir que o valor de troca é, relativamente ao valor, *ratio cognoscendi*; por sua vez, este último, em relação àquele, configura-se como *ratio essendi*. Com efeito, nenhum capitalista mobilizaria meios de produção e força de trabalho para produzir algo sem a garantia prévia e razoável — resultante de um estudo de mercado — da sua trocabilidade. Mas o

produtor de mercadorias não quer tão-somente dar origem a um valor de uso que tenha valor de troca. Além disso, pretende vender um produto cujo valor seja superior àquele que resultou da sua mobilização de capital, o que significa aqui que tem em vista a mais-valia: único objectivo da produção capitalista.

Por que razão Marx apela, afinal, para um conceito de valor que mereceria (pelo facto de ser especulativo, segundo os seus críticos) que se lhe aplicasse a «rasoira de Ockham»? *Porque desempenha um papel, na sua teoria, que se nos afigura ser de ordem transcendental (no sentido kantiano do termo)*. Efectivamente, constitui a condição de possibilidade do conhecimento do fenómeno da exploração capitalista. Sem a noção marxiana de valor, não seria possível compreender a emergência da mais-valia no quadro económico do capitalismo, cujos alicerces jurídicos — a liberdade de iniciativa e a livre concorrência — garantem, à partida, a troca de equivalentes, que já diz respeito ao espaço estrutural da circulação³⁵.

N^a *Sociedade do Espectáculo*, não se encontra, todavia, o que talvez seja uma das suas fraquezas, uma discussão cerrada das noções fundamentais da economia política. Sempre se poderia afirmar, no entanto, em defesa de Guy Debord, que não é esse o objectivo da sua obra, tanto mais que ele não realça (por causa das suas implicações axiológicas e antropológicas³⁶) a tese da exploração capitalista da mais-valia. O que lhe importa, acima de tudo, é revelar, através do espectáculo, «cujo modo de ser concreto é justamente a abstracção»³⁷, o império universal da *forma-mercadoria*. Deste ponto de vista, portanto, mostra-se como a economia, enquanto parte da sociedade, absorve, por completo, toda a vida social concreta³⁸. O regime espectacular vigente torna visível, em síntese, a autovalorização automática do valor, que é totalmente indiferente aos conteúdos que lhe servem de veículo mercantil. Efectivamente, de acordo com a fórmula universal do capital ($D - M - D'$), o valor, no seu processo de valorização, transforma-se num «sujeito automático»³⁹, ao qual se subordina, alienando-a, toda a vida social, que assim se torna cada vez mais abstracta. Por outro lado, por ser a figura visível do valor, o dinheiro é, sem dúvida, a *imagem de marca* de uma sociedade que, tendo como relação social dominante a que liga os homens enquanto possuidores de mercadorias, promove a coisificação das relações sociais e a personalização das coisas, cuja utilidade, de resto, pelo facto

de o trabalho ser refém do capital, se subordina necessariamente às suas possibilidades de troca. Para as realizar e expandir, porém, num regime concorrencial de bens e serviços, torna-se manifesta a urgência de estimular a *baixa tendencial do valor de uso*⁴⁰, à qual responde — com sucesso — a publicidade, que se configura como uma forma particular do espectáculo⁴¹.

Para Guy Debord, como se vê, o espectáculo, longe de ser simplesmente o mundo que se oferece à visão, impõe-se, de facto, como «visão do mundo» conforme ao capitalismo — e em conformidade com a qual, aliás, *só aparece o que é bom e tão-somente é bom o que aparece*⁴². Consequentemente, enquanto afirmação superlativa da aparência, o espectáculo também afirma a vida social como mera aparência, ou seja, procede à sua negação visível⁴³.

3. DE HEGEL A GUY DEBORD: A DIALÉCTICA DO VERDADEIRO E DO FALSO

Por que razão é tão difícil «agarrar», segundo Marx, a objectividade de valor? Porque não se trata de um objecto puro do pensamento nem de algo susceptível de ser capturado pelos sentidos. Assim sendo, o lugar da sua verdade não pode ser, como crê o dogmatismo positivista, a simples proposição, quer seja *a priori*, quer *a posteriori*. Não estamos perante uma moeda que possamos cunhar — empírica ou logicamente — e meter, sem mais, no bolso das positivities mortas⁴⁴. Com efeito, «não é possível apreender essa ‘quimera’ [a objectividade de valor] senão por intermédio de um instrumento muito especial, a saber, a lógica dialéctica»⁴⁵. Mas isto significa admitir que «o conteúdo está essencialmente ligado à *forma*»⁴⁶, não sendo aceitável, por consequência, a ideia, de origem cartesiana, de que o método é independente do objecto. Há que evitar, por isso mesmo, filosoficamente falando, o formalismo — analítico — que sustenta o conhecimento matemático, o qual se impõe, aliás, junto do senso comum, como o modelo, por excelência, de cientificação de todo o saber⁴⁷.

Por ser assumidamente dialéctica a teoria do espectáculo, Guy Debord possui, sem dúvida, uma aguda consciência metodológica da inseparabilidade do *conteúdo* relativamente à *forma*. Aquilo a que chama «estilo insurreccional»⁴⁸ comprova a nossa afirmação: «C’est le

langage de la contradiction, qui doit être dialectique dans sa forme comme il l'est dans son contenu.⁴⁹» Naturalmente, esta «linguagem da contradição», *que é adequada à crítica do capitalismo*⁵⁰, só pode constituir, sob a perspectiva de uma mentalidade positivista, a irracional negação da lógica⁵¹. Como diz Bertrand Russell, discordando radicalmente de Hegel, «uma verdade sobre uma coisa não faz parte da própria coisa»⁵². Se o filósofo inglês, porém, aqui tivesse, do seu lado, toda a razão, não seria sequer possível falar de uma «realidade falsa». Tal impossibilidade, por sua vez, tornar-se-ia, para a apologia do «poder do negativo»⁵³ ou, ainda, do «estilo de negação»⁵⁴, um insuperável *obstáculo epistemológico*⁵⁵. Nesse caso, haveríamos de tomar como completamente absurda, por exemplo, a inegável pertinência heurística de uma sinopse especulativa que Debord faria, por certo, sua: «a descrição dialéctica das contradições da socialização capitalista não é a ‘falsa’ descrição de uma situação ‘verdadeira’, mas sim a descrição ‘verdadeira’ de uma ‘realidade falsa’»⁵⁶. É precisamente esta dialéctica do verdadeiro e do falso, sem a qual há-de soçobrar, de resto, todo o genuíno esforço histórico-crítico, que sofre, em Debord, uma inversão radical: «No mundo *realmente invertido* — diz ele —, o verdadeiro é um momento do falso»⁵⁷.» Trata-se, como é sabido, de um *détournement* de uma célebre expressão hegeliana: «o falso é, não já como falso [*i.e.*: como determinação abstracta], um momento da verdade»⁵⁸. Nesta inversão, que é característica de um hegelianismo de esquerda, assenta a recusa da entronização hegeliana do existente⁵⁹, que culmina, aliás, na divinização do Estado, cuja figura burguesa se torna refém de uma *economia que se desenvolve por si mesma*⁶⁰. Com efeito, no seu incessante processo de objectivação, «o valor transita constantemente de uma forma [fenoménica] para a outra, sem se perder neste movimento, e transforma-se assim num *sujeito automático*»⁶¹, reduzindo a nada, de facto, a soberania, seja ela qual for, do Príncipe.

Para o Hegel que ainda vive em Debord, o objecto da crítica, que se quer dialéctica, só pode ser o todo. Mas o todo — o sistema espectacular vigente — não é, como estamos a ver, o verdadeiro, no qual, segundo o Hegel que está debordianamente morto, o falso se configura como um momento necessário do seu desenvolvimento totalitário. É exactamente o inverso o que se passa. Tudo isto deve gerar, contudo, uma série de embaraços e dúvidas, de que são exemplo, pelo menos, as três perguntas que se seguem:

1) *Se o verdadeiro é, de facto, um momento do falso, não temos de convir que a crítica do espectáculo faz parte do espectáculo?*

2) *Dadas as relações dialécticas entre o verdadeiro e o falso, será realmente possível uma crítica não-espectacular do espectáculo?*

3) *Perante a inversão da relação hegeliana entre o verdadeiro e o falso, não devemos concluir pela perda da força motriz da dialéctica, ou seja, a positividade do negativo?*

128

Embora a economia deste ensaio não nos permita ir além da tentativa de resposta às questões que acima se formularam, podemos revelar, desde já, o que aparenta ser o grande núcleo problemático da teoria debordiana: a antinomia absoluta, *i.e.*, não-dialéctica, entre o espectáculo e o sujeito que se lhe opõe. Com efeito, «Debord parece conceber [*feuerbachianamente*] o espectáculo como uma força que age [a partir] do *exterior* sobre ‘a vida’»⁶². Por outro lado, quando quer definir opositor ao regime espectacular, não só o faz de uma forma vaga⁶³, mas também acaba por tomá-lo como absolutamente irredutível à alienação capitalista. Desta maneira, o que constitui, sob o ponto de vista do *conteúdo*, uma oposição não-dialéctica entre a vida do sujeito revolucionário e a não-vida do espectáculo, reflecte-se necessariamente, a nível *formal*, nas aporias metodológicas respeitantes às relações — que atrás se questionaram — entre *crítica* e *sistema*.

Daí que as teses sobre a real natureza do sistema espectacular vigente possam vir a ser inconsistentes: de um lado, feuerbachiano, o espectáculo apresenta-se como o herdeiro terrestre da religião; e, do outro, marxiano, como a expressão visível da objectividade de valor. Na realidade, Guy Debord pretende subsumir, na sua teoria, dois conceitos totalmente distintos: o de *alienação*, resultante da cisão e projecção das qualidades do ser genérico do homem, e o de *feiticismo de mercadoria*, que representa a materialização capitalista das relações de produção entre os homens. Ora, como é fácil de ver, entre o «*homo homini Deus*», de que nos fala Feuerbach, e o desenvolvimento do «sujeito automático» e impessoal, a que se refere o Marx d’*O Capital*, existe, sem dúvida, um abismo discursivo intransponível⁶⁴.

Assim sendo, como é que o espectáculo pode ser o legítimo herdeiro da religião? «Na religião — diz Feuerbach —, o homem tem como objecto a sua própria essência, sem saber que ela é a sua; a sua própria essência é, para ele, objecto *como uma essência diferente*.⁶⁵» Quer isto dizer que a religião exprime a objectividade da essência

abstracta do ser humano. Mas o espetáculo, por seu turno, não se concebe, como já sabemos, em termos de uma essência que se isole abstractamente da realidade terrestre, porque se configura, à semelhança do capital, como uma complexa relação social. Como é possível igualar, portanto, um discurso essencialista e antropológicamente centrado com um pensamento relacional e económico-político? Só pode ser negativa a resposta.

Pese embora o que acima dissemos, tanto a crítica da religião como a da economia política se inscrevem numa mesma linhagem iluminista, de que faz parte a teoria de Guy Debord, estando, pois, ao serviço da auto-emancipação da Humanidade. É, por isso, muito importante evitar, quando se discute a noção de espetáculo, dois equívocos que habitualmente se cometem: (i) a crença de que estamos a lidar com um termo estritamente empírico, cujo campo de aplicação se restringe à área sociológica dos meios de comunicação de massa⁶⁶; e (ii), de uma forma inversa, a convicção de que se trata de uma ideia metafísica — a desvalorização ontológica das imagens —, da qual, aliás, ninguém ignora a genealogia platónica⁶⁷. *Guy Debord, porém, nem é Platão, nem McLuhan*. O seu conceito de espetáculo é histórico-crítico, o que significa que apenas lhe convém um ambiente dialéctico. Que essa conveniência não tenha sido expressa num síntese bem-soante, eis o que não invalida, de modo algum, no quadro de uma hermenêutica da época contemporânea, a sua incontornabilidade teórica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

As indicações bibliográficas que o texto contém dizem respeito à data da edição original. Nem sempre tivemos, todavia, a possibilidade de recorrer às edições originais. Nesse caso, a paginação remete o leitor para as edições que constam deste acervo bibliográfico. Em alguns casos, no entanto, surge uma dupla localização das páginas, sendo a que aparece em segundo lugar, de facto, a que diz respeito à primeira publicação.

- CARVALHO, Eurico (2009) — *O Discurso Mítico da Sociedade do Consumo: Para uma Crítica da Publicidade*. Dissertação de Mestrado. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- DEBORD, Guy (1966) — «Adresse aux Révolutionnaires d’Algérie et

de tous les Pays». In *Œuvres*. Édition établie et annotée par Jean-Louis Rançon en collaboration avec Alice Debord. Préface et introduction de Vincent Kaufmann. Paris: Gallimard, 2006, pp. 683-691.

_____ (1967) — *La Société du Spectacle*. In op. cit., pp. 765-859.

_____ (1992) — «Avertissement pour la troisième édition française de *La Société du Spectacle*». In op. cit., pp. 1992-1794.

FEUERBACH, Ludwig (1841) — *A Essência do Cristianismo*. Trad. e apresentação de Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

_____ (1843) — «Prefácio da Segunda Edição d'*A Essência do Cristianismo*». In op. cit., pp. 419-438.

HEGEL, Friedrich (1807) — «Prefácio do Sistema da Ciência». In *Prefácios*. Trad., introdução e notas de Manuel J. Carmo Ferreira. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1990, pp. 27-93.

_____ (1820) — «Prefácio do Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio». In op. cit., pp. 173-204.

KANT, Immanuel (1781¹/1787²) — *Crítica da Razão Pura*. 7.^a edição. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e de Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

_____ (1784) — «Resposta à Pergunta: Que é o Iluminismo?» In *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995, pp. 11-19.

JAPPE, Anselm (1993) — *Guy Debord*. Trad. de Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008.

_____ (2003) — *As Aventuras da Mercadoria: Para uma Nova Crítica do Valor*. Trad. de José Miranda Justo. Lisboa: Antígona, 2006.

MARX, Karl (1845) — «Teses sobre Feuerbach». In MARX, Karl e ENGELS, Friedrich — *Obras Escolhidas em Três Tomos*. Vol. 1. Trad. de José Barata-Moura et al. Lisboa: Edições «Avante!», 1982, pp. 1-3.

_____ (1867) — *O Capital*. 3 vols. Trad. de José Barata-Moura et al. Lisboa: Edições «Avante!», 1990/92/97.

POPPER, Karl (1940) — «O que é a dialéctica?». In *Conjecturas e Refutações* (1963). Trad. de Benedita Bettencourt. Coimbra: Almedina, 2006, pp. 417-447.

RUSSELL, Bertrand (1912) — «Os Limites do Conhecimento

Filosófico». In *Os Problemas da Filosofia*. Trad. e prefácio de António Sérgio. 5.^a Edição. Coimbra: Arménio Amado, 1980, pp. 215-229.

NOTAS

Notas

- 1 KANT, 1781 1/17872: 657 (A832/B860). — A referência integral à obra encontra-se na bibliografia final. Digamos, desde já, **que** nela apenas se registou o conjunto de títulos cuja importância estrutural para a composição deste escrito se revelou inegável. Todos os outros, pelo seu peso secundário e marginal, foram remetidos para as notas de rodapé.
- 2 HEGEL, 1807: 39.
- 3 HEGEL, 1807: 46.
- 4 «Je ne suis quelqu'un qui se corrige» (Debord, 1992: 1792).
- 5 *Ibidem*. — É nossa a tradução.
- 6 Cf. Debord, 1967: 853 (§ 204). — Como é bom de ver, a dialéctica não visa a constituir um corpo doutrinário definitivo. Na verdade, quando se põe em marcha, a dialectização torna-se um processo imparável. Pará-lo, portanto, só pode advir (como é o caso de Hegel) de uma concepção dogmática e idealista das relações entre pensar e ser. Não tem serventia, contudo, nenhum dos adjectivos em destaque, quando se pretende qualificar a posição de Marx ou a de Guy Debord. Consequentemente, até um crítico «insuspeito» do método dialéctico é capaz de reconhecer «a tendência antidogmática da dialéctica marxista» (POPPER, 1940: 443). Que ela se tenha transformado, posteriormente, numa espécie de passe-partout do marxismo ortodoxo, eis o que já não podemos imputar à obra de Marx. Dessa ortodoxia, ademais, se afastou decididamente, e desde sempre, o próprio Guy Debord.
- 7 Cf. Hegel, 1820: 199.
- 8 Cf. Debord, 1967: 859 (§ 220).
- 9 Kant, 1784: 11 (A481).
- 10 Cf. Kant, 1784: 18 (A492). — É de registar uma dívida terminológica: são kantianos os adjectivos que qualificam a supracitada tutela.
- 11 Feuerbach, 1843: 431.
- 12 Cf. Feuerbach, 1843: 430.
- 13 Feuerbach, 1843: 430.
- 14 RENAUD, Michel (1990) — «Hegel». In *Logos: Enciclopédia Luso-brasileira de Filosofia*. Vol. II. Lisboa: Editorial Verbo, col. 1043.
- 15 Feuerbach, 1841: 41.
- 16 Cf. Debord, 1967: 774 (§ 30).
- 17 «Le spectacle est l'héritier terrestre de la religion, l'opium du capitalisme parvenu au stade d'une 'société d'abondance' de marchandises, l'illusion effectivement consommée dans la 'société de consommation'» (DEBORD, 1966 : 688).

- 18 Debord, 1967: 770-771 (§ 20). — São nossos os grifos.
- 19 Feuerbach, 1843: 427.
- 20 Cf. Feuerbach, 1843: 424. — «Pensar com os olhos» é, claro está, contentar-se com a positividade imediata e simples dos sensibilia, o que acarreta necessariamente o abandono da dialéctica.
- 21 Cf. Feuerbach, 1841: 41.
- 22 Cf. Debord, 1967: 766 (§ 3).
- 23 Cf. Debord, 1967: 768 (§ 8).
- 24 Feuerbach, 1841: 41.
- 25 «Debord fazia parte dos poucos hegeliano-marxistas franceses; e sempre reivindicou esta descendência com especial orgulho» (Jappe, 1993: 164).
- 26 Desta afirmação, cujo alcance é metodológico, não há que retirar, portanto, consequências doutrinárias espúrias. Com efeito, não podemos vislumbrar, em Guy Debord, quaisquer vestígios metafísicos do materialismo dialéctico. Em Marx, aliás, como é sabido, e contrariamente a Engels (cf. *A Dialéctica da Natureza*), também não.
- 27 Cf. Marx, 1845: 3.
- 28 Debord, 1967: 775 (§ 34). — É nossa a tradução.
- 29 Em relação ao que se segue, devemos-lo, em grande medida, a uma reflexão nossa, mas já transposta para o papel (cf. Carvalho, 2009).
- 30 Que tendem a desaparecer, no entanto, quando se atenta, por exemplo, na chamada «financialização» da economia, cujo suporte fenomenológico, de resto, é cada vez mais evidente (vd. os «activos tóxicos» do crash bolsista de 2008).
- 31 «A ‘imagem’ e o ‘espectáculo’, de que fala Debord, devem ser entendidos como um desenvolvimento posterior da forma-mercadoria. Têm em comum a característica de reduzir a multiplicidade do real a uma única forma abstracta e igual. De facto, a imagem e o espectáculo ocupam, em Debord, o mesmo lugar que a mercadoria e respectivos derivados ocupam na teoria marxiana» (JAPPE, 1993: 31).
- 32 Cf. Debord, 1967: 767 (§ 4).
- 33 Marx, 1867: 171.
- 34 Cf. Debord, 1967: 767 (§ 4).
- 35 CARVALHO, 2009: 16-17. — Veja-se também a fina ironia de Marx: «A esfera da circulação ou da troca de mercadorias, dentro de cujos limites se move a compra e venda da força de trabalho, era, de facto, um verdadeiro Éden dos direitos humanos inatos. O que aí impera somente é a liberdade, igualdade, propriedade e Bentham» (1867: 204).
- 36 Guy Debord não perfilha o ideal antropológico subjacente à ortodoxia marxista. Na verdade, entre o homo faber e o homo ludens, o pensador francês, ao invés dos apóstolos do marxismo, escolhe inequivocamente o segundo. (Até possuímos uma notável exemplificação dessa mesma escolha numa célebre inscrição pública, cuja data remonta a 1953, da autoria de Guy Debord: «Ne travaillez jamais!») Nesta recusa, aliás, da idolatria do trabalho, que nem sequer pode ser assacada a Marx, Debord não está só. Veja-se, por exemplo, a posição de Walter

Benjamin, filósofo marxiano, que critica acerbamente a ingenuidade positivista de quem elogia, por oposição à exploração do proletariado, o domínio técnico da Natureza, do qual se espera, de uma forma deveras beata, a redenção da Humanidade: «Esta concepção do trabalho — diz ele —, [que é] própria da vulgata marxista, não se preocupa muito em responder à questão de saber como é que o seu produto pode reverter a favor dos trabalhadores enquanto eles não forem detentores do produto desse trabalho. É uma concepção que apenas leva em conta os progressos na dominação da natureza, mas não os retrocessos da sociedade» [BENJAMIN, Walter (1942) — «Sobre o Conceito da História». In *O Anjo da História*. Edição e trad. de João Barrento. Lisboa: Assírio & Alvim, 2010, p. 15 (§ XI)].

37 Debord, 1967: 774 (§ 29).

38 Cf. Debord, 1967: 769 (§ 16).

39 Cf. Marx, 1867: 179.

40 Cf. Debord, 1967: 780-781 (§ 47).

41 Sobre as relações entre a propaganda comercial e o capitalismo, veja-se a nossa Dissertação de Mestrado (CARVALHO, 2009). Do ponto de vista da longevidade do regime capitalista, há que destacar, de facto, o papel estrutural da publicidade. Enquanto linguagem do espectáculo, aliás, não nos parece que a crítica de Guy Debord avalie — com suficiente rigor — a sua incontornável relevância sistémica (cf. idem: 57).

42 Cf. Debord, 1967, 769 (§ 12).

43 Cf. Debord, 1967: 768 (§ 10).

44 Cf. HEGEL, 1807: 55.

45 JAPPE, 2003: 179.

46 HEGEL, 1820: 186.

47 Cf. HEGEL, 1807: 54.

48 Cf. Debord, 1967: 853 (§ 206).

49 Debord, 1967: 853 (§ 204).

50 Por ser uma característica da consciência, a negatividade é indissociável da acção social e histórica. Ora, por muito que custe aos adeptos do establishment, o regime capitalista não é um capítulo da História Natural nem o fruto dourado da Providência.

51 Cf. POPPER, 1940.

52 Russell, 1912: 219.

53 HEGEL, 1807: 52.

54 DEBORD, 1967: 853 (§ 204).

55 Para que se registe a devida dívida terminológica, cf. «A Noção de Perfil Epistemológico». In Bachelard, Gaston (1940) — *A Filosofia do Não: Filosofia do Novo Espírito Científico*. 4.^a Edição. Trad. de Joaquim José Moura Ramos. Lisboa: Editorial Presença, 1987, pp. 39-48.

56 JAPPE, 2003: 180.

57 DEBORD, 1967: 768 (§ 9).

58 HEGEL, 1807: 55.

59 Cf. DEBORD, 1967: 793 (§ 76).

60 Cf. DEBORD, 1967: 769 (§ 16).

61 MARX, 1867: 179. — É nosso o grifo.

62 JAPPE, 1993: 41.]63 Para Guy Debord, pode ocupar a posição do proletariado qualquer pessoa que, de algum modo, tenha perdido o controlo da sua própria vida. Como podemos ver, trata-se de um conceito que, pela sua vagueza e generalidade, está muito longe de corresponder ao perfil sociológico tradicional que se atribui, conforme o marxismo, à classe revolucionária [cf. DEBORD, 1967: 816 (§ 114)].

64 De certa maneira, esse abismo entre Feuerbach e Marx é simétrico do que separa este último da sua reflexão juvenil. Efectivamente, n' *O Capital*, dar-se-á «uma nítida ruptura com o horizonte antropológico do jovem Marx. Com efeito, atendendo à supremacia capitalista do abstracto sobre o concreto, 'o trabalho será perspectivado como unidade social, e já não como manifestação activa de um sujeito'. Eis o que explica o recuo dessa ideia de alienação no seu maior empreendimento teórico, ainda que o mesmo, é certo, não tenha sido devidamente compreendido por inúmeros autores que entretanto se assumiram como marxistas, mas que ignoraram o essencial da reflexão marxiana — a 'crítica do valor' (ou seja: as primeiras páginas da sua obra de maturidade) [Carvalho, 2009: 25].» Em todo o caso, a presente nota de rodapé não ficaria completa sem a seguinte ressalva: «É bom que se diga, desde já, e para evitar equívocos, que a defesa da existência textual de um recuo dessa ideia de alienação não implica, naturalmente, que estejamos a sustentar a tese da sua absoluta ausência. Estaríamos a cometer um erro crasso, aliás, se fosse esse o nosso desiderato. Com efeito, qualquer leitor atento d' *O Capital* poderá respigar, aqui e acolá, e sem dificuldade, alguns laivos do pensamento antropológico do 'jovem Marx'. (Nenhum autor, convenhamos, por muito revolucionário que seja, poderá saltar sobre a sua própria sombra.) Para que a presente ressalva não fique simplesmente a pairar no ar, vejamos, a título de exemplo, que há-de ilustrar as supracitadas 'ressonâncias feuerbachianas', o trecho que se segue: 'Assim como o homem, na religião, é dominado por obra feita pela sua própria cabeça, [assim] também, na produção capitalista, ele é dominado por obra feita pela sua própria mão' (Marx, 1867: 707). Feuerbach, se tivesse escrito *A Essência do Capitalismo*, não teria dito melhor!» [ibidem: n. 43].

65 FEUERBACH, 1841: 41.

66 Cf. DEBORD, 1967: 852 (§ 203).

67 Cf. SCHIFFTER, Frédéric (1997) — *Contra Debord*. Trad. de Julio Díaz e Carolina Meloni. Melusina: Espanha, 2005.