

## O MARXISMO CRÍTICO DE GUY DEBORD: UMA REVISITAÇÃO SITUACIONISTA DE MAIO DE 1968

[ THE CRITICAL MARXISM OF GUY DEBORD: MAY '68 REVISITED FROM A SITUATIONIST PERSPECTIVE ]

*Eurico Carvalho* \*  
Universidade do Porto, Portugal

**RESUMO:** Neste ensaio, pretendemos evidenciar o marxismo crítico de Guy Debord a partir de uma revisitação de Maio de 1968. Cinquenta anos depois deste evento, com efeito, impõe-se a pergunta: «Em que medida a definição situacionista da subjectividade anticapitalista ainda mantém a sua pertinência histórico-crítica?» Não sendo simples, a resposta equivale, afinal, à avaliação do marxismo debordiano, tendo em vista discriminar, a seu respeito, o que está vivo e o que está morto.  
**PALAVRAS-CHAVE:** Capitalismo; Keynesianismo; Marxismo; Neoliberalismo; Situacionismo

**ABSTRACT:** Revisiting May 1968, this paper highlights the critical nature of Guy Debord's Marxism. Fifty years after the French events, the question then arises: "To what extent does the Situationist definition of anti-capitalist subjectivity still preserve its historical-critical relevance?" The answer is not simple. After all, it amounts to the evaluation of the critical Marxism of Debord, in order to distinguish, in its regard, what is living and what is dead.

**KEYWORDS:** Capitalism; Keynesianism; Marxism; Neoliberalism; Situationism.

*«La réussite du système économique de la séparation est la prolétarianisation du monde»*

*(DEBORD, 1967: 773).*

Ainda que admitamos, juntamente com Lukács e Debord, que a consciência de classe se opõe, por definição, à falsa consciência, os termos do debate entre as duas não são necessariamente os mesmos de 1923 e 1967. Com efeito, a oposição já não se estabelece simplesmente entre a consciência de classe e a falsa consciência, mas entre aquela, de facto, e a «falsa consciência esclarecida» (SLOTERDIJK, 1983: 32) do nosso tempo. Para Lukács, a forma suprema da falsa consciência consiste na ilusão, que é hoje dominante, de que os fenómenos económicos podem ser objecto de um domínio consciente, com a consequente assunção neoliberal de que a economia não é política, mas uma ciência. (Veja-se, por exemplo, a constante «nobelização» de economistas que apostam epistemicamente em modelos matemáticos do *homo oeconomicus*.) Para Debord, por sua vez, a forma suprema da falsa consciência consiste exactamente na materialização ideológica dessa mesma ilusão, de que o espectáculo pretende ser a síntese explicativa. Hodiernamente, é certo, mantém-se a mesmíssima ilusão, à qual se adita, contudo, enquanto suplemento

\* Colaborador do Gabinete de Filosofia Moderna e Contemporânea do Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Portugal. [m@ilto.euricodecarvalho@gmail.com](mailto:m@ilto.euricodecarvalho@gmail.com)

epocal, uma dobra cínica, ou seja, a consciência de que se trata de uma ilusão que é, sob a perspectiva da manutenção do capitalismo, socialmente eficaz.

É sob o pano de fundo acima descrito que devemos enquadrar a pergunta que se segue: «Por que razão é tão difícil construir uma teoria crítica?» (SANTOS, 2000: 23). É com ela, aliás, que o sociólogo de Coimbra introduz a sua análise sobre as possíveis causas dessa dificuldade, que é hoje, meio século após a publicação d'*A sociedade de espectáculo*, bem visível. Fundamentalmente, identifica dois factores críticos: a crença marxista num «princípio único de transformação social» (id.: 27) e a aposta tecnocrática na industrialização como exclusivo motor do progresso. Como sabemos, Guy Debord rejeita a tecnocracia que engloba os dois sistemas que governam o mundo e destroem a natureza (o mercado e o capitalismo de Estado), mas continua a admitir que cabe ao proletariado o papel insubstituível de agente histórico de uma mudança estrutural da sociedade. *Parece, porém, à luz contemporânea, que se trata de um sujeito cujo perfil empírico não se consegue descortinar com rigor.* Além do que, mesmo que se aceite a lata definição situacionista dessa subjectividade anticapitalista, que deve englobar os pólos da produção e do consumo, afigura-se-nos incontornável a seguinte interrogação: «Por que razão os proletários mantêm uma consciência burguesa?» Da resposta que lhe dermos, é certo, muito dependerá a avaliação — que se há-de seguir — do marxismo debordiano, tendo em vista discriminar o que ainda alimenta o pensamento e o que está morto.

Antes, no entanto, de procedermos a esse balanço histórico-crítico, impõe-se, pela lógica, a formulação de uma questão prévia à que inicia o presente ensaio: «Por que razão é necessária a crítica?» Porque o homem (dir-nos-á Debord), por força da negatividade que lhe é intrínseca e o distingue dos animais, nunca se satisfaz com o que é, confrontando-se sistematicamente com exigências normativas. Por isso, a pura descrição da realidade, *i.e.*, que busca — asséptica e anonimamente — a lei que a governa, não pode, só por si, suscitar a luta pela sua transformação. Na verdade, «as meras descrições dos estados de coisas, por mais exactas que sejam, não podem engendrar efeitos emancipatórios» (ŽIŽEK, 2010: 17). De acordo, consequentemente, com o Autor esloveno, que nos convida a reler a undécima tese marxiana sobre Feuerbach, podemos afirmar, a propósito da teoria crítica do espectáculo, que ela apenas se comprova praticamente, *i.e.*, pelo efeito aléptico que desperta nos respectivos destinatários, desencadeando a sua subjectivação revolucionária. E é nesse efeito, em suma, que reside a fonte da intencionalidade crítica da própria teoria.

## 1. O MARXISMO DEBORDIANO: O QUE ESTÁ VIVO E O QUE ESTÁ MORTO

Pese embora o presente subtítulo, é bom que se diga, desde já, para evitar mal-entendidos, que Debord não é marxista, tal como Marx, ao que tudo indica, nunca o terá sido. Isto não invalida, todavia, a presença, no pensamento daquele, de inúmeros traços marxianos, mas cujo elenco, não sendo homogéneo, pede a destriça, assaz útil, entre o que está vivo e o que está morto. Além deste último, outro recorte se impõe, no entanto, e que se prende, no quadro moderno da tradição crítica (se nos permitem o uso de tal oxímoro...), com a distinção entre a ortodoxia e a heterodoxia. É claro que, não obstante o que dissemos, não há que calar quem fale, a respeito de Guy Debord, de marxismo, desde que se ressalve, desde logo, o seu carácter heterodoxo. [Em pleno ano da publicação d'*A sociedade do espectáculo*, dizia Gabel que era «vital para a democracia» (1967: 54) o advento de um marxismo que não fosse «burguês» nem «totalitário», mas, antes, «liberal» (ibid.) ou, melhor diríamos, libertário. Ora, se é marxista, porventura, a obra debordiana, devemos tomá-la à luz desse mesmo dito.] Também devemos à elementar sensatez o reconhecimento de que vamos entrar num campo hermenêutico que é, por natureza, polémico. As oposições que podemos estabelecer e cruzar não são, de facto, tão lineares quanto os seus termos parecem fazer crer. Por isso mesmo, suscitam interpretações rivais. Ainda que não nos caiba a difícil tarefa de as

dirimir, que seria própria de uma história crítica dos marxismos, apresentam-se como um contexto incontornável desta secção. É sob o império da globalização, que marca a nossa época, que urge pensar o contraste entre o tempo de produção da obra maior de Guy Debord e o do seu leitor do século XXI. Neste último, contra a corrente do primeiro, é excessivamente visível uma certeza: «o horizonte da imaginação social já não nos permite alimentar a ideia de um eventual desaparecimento do capitalismo» (ŽIŽEK, 1999: 221), o que implica, afinal, o desacerto terminológico do conceito adorniano de «capitalismo tardio» [STREECK, 2013: 27 (n. 2)], ainda que ele, é certo, não tenha, na sua origem, um significado escatológico. Deste ponto de vista, Maio de 1968, em cuja revolta emerge *A sociedade do espectáculo* como livro de culto, terá sido, a esta distância, o «canto do cisne» da esperança revolucionária. Não chegou a ser, portanto, como acreditava ainda Debord, aquando do seu envolvimento direto nesses improváveis acontecimentos da França gaullista, a prefiguração do «retorno [mundial] do movimento revolucionário proletário» (1968<sup>a</sup>: 891). Independentemente do juízo histórico que é preciso formular acerca desse evento local de alcance planetário (essencialmente estudantil, segundo a maioria dos historiadores e sociólogos do regime, contrariando assim a supracitada tese situacionista), fica a memória, apesar de tudo, do que mais importa: a surpreendente «ligação entre os protestos estudantis e as greves operárias» (ŽIŽEK, 2010: 440). Após as lutas dos estudantes, que revitalizaram a política, sucedeu-se o seu estertor, sendo ele responsável, juntamente com a normalização sindical das reivindicações dos trabalhadores, pela subsequente melancolia democrática (cujo reverso é o *slogan* de Maio: «Soyons réalistes, demandons l'impossible!») de que hoje somos testemunhas. Mas o balanço final pode ser menos ruinoso do que, à primeira vista, parece. Com a devida vénia a Slavoj Žižek, podemos reconhecer a ambiguidade objectiva de Maio: de um lado, a clara derrota política, com o consequente reforço do capitalismo; e, do outro, a vitória social, *i.e.*, a transformação libertária dos costumes. Certo é, porém, que Debord diria, contra-argumentando com base na sua tese da «sobrevivência aumentada», que se trata, afinal, de uma vitória de Pirro. Com efeito, o sistema capitalista soube adaptar-se às alterações dos estilos de vida, aproveitando-as, ademais, como novas oportunidades de mercado, o que permitiu, num nível que excede o das necessidades básicas, o desenvolvimento espectacular de inúmeros bens e serviços.

## 2. MAIO DE 1968 E O MALOGRO DO CONSELHISMO SITUACIONISTA

Em todo o caso, o inêxito de Maio não deve esconder o que, nesta matéria, nos interessa sobremaneira: a ilusão revolucionária do conselhismo. Na verdade, durante o curso integral da agitação proletária, os Conselhos, na sua acepção situacionista, primaram pela ausência. Daqui podemos concluir que, em 1968, terá sido «fortuito» (PERNIOLA, 1972: 151) o encontro da Internacional Situacionista (doravante: I.S.) com a História. Por outras palavras: não há dialéctica que explique o desfazimento entre o discurso triunfalista e sectário da I.S., que se identifica totalitariamente com a vanguarda do movimento subversivo, e a prática, que dela se distancia, dos agentes revoltosos. Nesta ordem de ideias, não será legítimo assimilar a revolta de Maio a uma revolução situacionista (e nisto estamos de acordo: Debord e nós), o que não significa, no entanto, advogar a inexistência, ao longo de todo o processo das ocupações e das barricadas, de elementos característicos do situacionismo. Vemo-los, em especial, no uso inovador e provocador das técnicas do desvio, que exploram múltiplas vias e suportes (de que são exemplo os panfletos, os cartazes, as bandas desenhadas, as fotonovelas e os grafitos), promovendo — carnavalescamente<sup>1</sup> — a difusão das palavras de ordem.

No que toca à implementação psicogeográfica das aventuras revolucionárias, assistimos, mais uma vez, à grande ironia da História. À semelhança do fracasso das previsões marxistas, as dos situacionistas também falharam. Com efeito, por muito

engenhosa que seja a análise autojustificativa do Autor das *Teses sobre a I.S.*, há aqui um facto incontornável: a revolta de Maio explodiu, como é sabido, em pleno meio, o estudantil, e em plena Academia, a parisiense, que sempre mereceram o repúdio e o desprezo de Guy Debord, «doutor em nada» (1989: 1662). Mas a insurreição (símil novecentista da Comuna de Paris, segundo ele) só teria futuro com o envolvimento operário, *i.e.*, com a prolongação fàbril da lógica ocupacional. Daí que os situacionistas, querendo ultrapassar os limites universitários dos acontecimentos, tenham instituído, à margem da maioria dos estudantes, um Conselho para a Manutenção das Ocupações. É precisamente num dos seus panfletos propagandísticos, de resto, que surge uma substantiva caracterização, de inegável clareza, do poder revolucionário dos Conselhos de Trabalhadores. Segue-se, pois, pela sua importância, a citação que lhe corresponde:

Qu'est ce qui définit le pouvoir des Conseils? La dissolution de tout pouvoir extérieur; la démocratie directe et totale; l'unification pratique de la décision et de l'exécution; le délégué révocable à tout instant par ses mandants; l'abolition de la hiérarchie et des spécialisations indépendantes; la gestion et la transformation conscientes de toutes les conditions de la vie libérée; la participation créative permanente des masses; l'extension et la coordination internationalistes (DEBORD, 1968<sup>b</sup>: 901-902).

Apesar de estarmos perante um texto circunstancial e de combate estratégico, em prol de uma tomada imediata de poder pela rua, a série de itens que apresenta resume muito bem o espírito programático dos situacionistas, ou seja, o seu utopismo estético-político. Da lista, aliás, parece ser o penúltimo elemento (a criatividade colectiva) o que melhor define esse mesmo espírito, porquanto ele revela o pressuposto filosófico (deveras questionável) em que assenta a sua base o conselhismo: o optimismo antropológico, de que é deverdor, relativamente a Marx, e através de Lukács, Guy Debord. *É nesse ambiente humanista que há que compreender a sobrevalorização pré-freudiana (e, por isso, ingénua) da consciência.* Aí também surge a crença igualitária subjacente à rasura das impossibilidades funcionais e relacionais advenientes do fim das especializações e hierarquias. Em tudo isto, ademais, não só devemos ver o desconhecimento idealista da natureza humana, mas também a denegação «robinsoniana» da complexidade científico-técnica que é própria das sociedades modernas. É este último, sem dúvida, o aspecto que constitui o maior ponto fraco do presente programa revolucionário, não lhe cabendo, portanto, além da falência, outro destino histórico.

É de tal maneira incompreensível essa denegação, que convém pôr sob a égide da figura de Robinson, que ela até contradiz a tese, que remonta às origens letristas da I.S., de uma insuficiente exploração das potencialidades emancipadoras das forças produtivas resultantes do actual sistema tecnológico. Desta assunção, que não é nova, deriva a assimetria de dois temas solidários: o louvor da automação e a libertação do trabalho. Daqui ressalta, na verdade, um outro optimismo, de raiz tecnocêntrica, que singulariza a posição vanguardista dos situacionistas, distinguindo-a, em particular, dos defensores do surrealismo, cuja desconfiança relativamente à ciência é a marca do seu irracionalismo. No que diz respeito ao tecnocentrismo, no entanto, é justo não esquecer que ilustra melhor a posição dos artistas (e, em particular, de Asger Jorn) do que, em verdade, a de Guy Debord, cujo rompimento com a chamada «ala artística» da I.S. se torna mais tarde, como sabemos, um facto institucional.

Desde a época do letrismo, e no âmbito do revisionismo marxista, Debord propõe-nos uma ruptura radical com a «idolatria do trabalho» (característica do marxismo vulgar, segundo Walter Benjamin), abrindo o campo teórico de uma nova problemática: a dos tempos livres. Nela reconhece, de facto, o «verdadeiro problema revolucionário» (1954: 146). Nesse contexto, pretende repensar a velha dialéctica entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações de produção, cuja contradição deve ser alargada à esfera da cultura, por um lado, e, por outro, não pode significar, contra a ortodoxia marxista, a condenação sumária do capitalismo. Da conjugação destas duas vertentes resulta a revalorização da luta de classes

como motor da revolução, descentrando-a do seu enquadramento sindical, *i.e.*, reformista. Não se trata de lutar por aumentos salariais, segundo a lógica mercantil do alargamento das condições de sobrevivência, mas de reivindicar um estilo de vida incompatível com a ideia capitalista de felicidade. Assim, se é certo que esta culturalização do conflito interclassista possui um potencial subversivo tremendo, que ainda hoje perdura, também não podemos ignorar que faz que seja incontornável a questão da «tomada de consciência» (DEBORD, 1955: 209). Deste ponto de vista, que se distancia do marxismo, mais importante do que a manifestação dialéctica das contradições sociais, enquanto garantia da inevitabilidade do processo revolucionário, parece ser a revolução dos espíritos. Daí a importância estratégica da crítica da cultura de massas, tal como se plasma, em especial, na obra seminal de Adorno e Horkheimer — *A dialéctica das Luzes* —, e de cuja lição, ainda que não a refira expressamente, parece que Debord retira o essencial: o divertimento é o prolongamento alienante do trabalho alienado. Num contraste elucidativo com a indústria cultural, que é a «negação do estilo» (HORKHEIMER & ADORNO, 1944: 138 139), por força do imperativo económico da série e do estereótipo, a teoria do espectáculo deve a sua pertinência revolucionária à eficácia corrosiva do «estilo da negação». Podemos dizer que ela responde à urgência de reatualizar o marxismo num tempo, que é o nosso, em que a subjectivação capitalista já não se molda apenas pela figura do trabalhador, que aliena mercantilmente a sua substância, a força do trabalho, mas apela também, sob a óptica do desenvolvimento do sistema, e cada vez mais, para a do consumidor, cujo desempenho passa a ser objecto omnipresente de uma disputa concorrencial, ou seja, a do «comércio da atenção». Na definição do proletariado, portanto, a economia política, para Debord, tem de ter em conta esta dupla face, da qual, naturalmente, Marx, atendendo ao regime oitocentista do capitalismo, não poderia fazer caso. Independentemente, no entanto, dos papéis que o proletário possa assumir, ambos exprimem, conforme a estrutura de consciência correspondente à troca mercantil, a mesma posição subjectiva, ou seja, a do espectador impotente. À medida que os processos de racionalização e mecanização laborais retiram paulatinamente ao trabalho o carácter de actividade, tornando-o um exercício contemplativo, a subjectividade do trabalhador confunde-se formalmente com a do consumidor. Explorando a lição de Lukács, que mostra a correspondência capitalista entre a subordinação da sociedade à economia e a unidade formal das consciências, Debord, por sua vez, já no quadro do capitalismo «pós-industrial», denuncia o avanço da reificação, cuja culminância não é senão o «momento em que a mercadoria chega à ocupação total da vida social» (1967: 778). Assim sendo, o espectáculo, que é esse momento, por ser omnipresente e englobante, não parece exprimir um conceito que se coadune com a distinção marxista entre infra-estrutura e superestrutura.

### **3. AS DESVALORIZAÇÕES NEOCLÁSSICA E SITUACIONISTA DO TRABALHO**

De uma forma surpreendente, os situacionistas estão mais próximos dos economistas neoclássicos do que de Marx, sem dúvida, no que diz respeito à avaliação do trabalho, porquanto, à semelhança daqueles, não lhe atribuem nenhum valor intrínseco. Para esses economistas, aliás, o trabalho reduz-se àquilo que designam, no seu jargão, com o termo bárbaro de «desutilidade» (CHANG, 2014: 111), o que implica tomá-lo unicamente como uma actividade instrumental. Dentro do quadro utilitarista em que se inscreve o conceito neoclássico de economia, o indivíduo, enquanto «máquina de prazer» (id.: 102), nunca deseja o trabalho por si mesmo, mas apenas o suporta, tendo em vista a sua sobrevivência (ou, antes, diria Debord, a sua «sobrevivência aumentada»). Como o utilitarismo não concebe senão a actividade como um instrumento, torna-se incapaz de perspectivar o trabalho, à maneira marxista, como a auto-expressão criativa do ser humano. (Como sabemos, Marx critica precisamente o capitalismo por ser um sistema desumano, *i.e.*, que bloqueia a criatividade do

homem.) Mais radical do que o próprio Marx, porém, Debord não se limita a condenar a alienação capitalista do trabalho. Trata este último, com efeito, como a verdadeira alienação antropológica, cuja superação pressupõe a simultânea supressão do mercado e da empresa. No horizonte situacionista de uma nova civilização, tais instituições-chave do capitalismo são objecto de anátema: a primeira, naturalmente, por ser o domínio anónimo da troca, opondo-se, portanto, à dádiva (*potlatch*), e a segunda, por sua vez, por ser o lugar hierárquico do trabalho. Ora, sendo o programa da I.S. uma apologia festiva do dom e do jogo, Debord defende a ideia de comunidade, de que são adversos, obviamente, o anonimato e a hierarquia. Além disso, não valoriza, contrariamente a Marx, o contraste que existe entre essas instituições. É Marx quem realça, de facto, a diferença estrutural entre duas ordens: a mercantil, à qual corresponde a liberdade formal dos movimentos espontâneos de compra e venda, e a empresarial, cuja lógica é outra, porque lhe cabe a gestão da produção, ou seja, a sua planificação racional. Por isso, explorando uma imagem de Ha Joon Chang, as empresas são «ilhas de racionalidade» (id.: 111) [instrumental, diria Horkheimer (1947: 170)] que irrompem num «mar anárquico», *i.e.*, o mercado. Quer isto dizer que o planeamento central (superior directriz do «socialismo real») radica, afinal, num modelo capitalista de organização, de que Debord, de resto, não ignora a origem, opondo-se-lhe, por via da sua ruptura com a ortodoxia marxista, sem concessões ideológicas. Disso mesmo é também prova a recusa situacionista do industrialismo, enquanto paradigma de desenvolvimento, que envolve igualmente o regime espectacular «difuso» (DEBORD, 1967: 788) e o «concentrado» (id.: 787-788). A esta luz, torna-se até sintomática a adesão bolchevista, pelos seus contornos «anti-operários», à taylorização da indústria, com a consequente rasura contra-revolucionária da crítica marxiana à alienação do trabalho.

De acordo com o que acima se disse, Guy Debord, sob a influência do jovem Lukács, não só alarga o alcance da luta revolucionária, mas também renova o próprio significado marxista da revolução. Esse alargamento é uma consequência lógica da assunção lukácsiana de que o grande risco que corre o proletariado, enquanto agente histórico, prende-se com o «contágio ideológico» do *modus vivendi* burguês. (Esse risco tornou-se real, entretanto, com o presente consumismo.) O alerta de Lukács, por outro lado, tem a virtude de evidenciar o contra-senso do determinismo ortodoxo, quando reduz a ideologia a um mero efeito — de superfície —, cuja explicação causal não seria senão a base económica da sociedade. Na verdade, ela é igualmente a *conditio sine qua non* da paz social. Há que atacá-la, portanto, para pôr a revolução em marcha, o que implica, antes de mais, para Debord, um ataque frontal a esse sucedâneo laico da religião que é a tábua axiológica da burguesia, à qual, pela sobrevalorização do trabalho, prestam vassalagem os próprios fiéis do marxismo ortodoxo.

Paradoxalmente, o próprio Debord, pese embora o objectivo da revolução, *i.e.*, a abolição do trabalho, não deixa de sobrevalorizar o seu papel estrutural. Por um lado, alega que a grande dificuldade do capitalismo, sob a perspectiva do seu curso vindouro, não se prende senão com a necessidade de «obrigar os pobres a trabalhar» (1992: 1794); e, por outro, afirma que a economia «pós industrial» possui como finalidade suprema «a criação de novos empregos» (1972: 1098). Tanto a primeira tese como a segunda, como sabemos, não resistiram à viragem neoliberal do regime capitalista vigente. De facto, o maior risco que hoje correm os pobres não é propriamente o da exploração, mas, antes, o da exclusão; e, por isso mesmo, passa a ser o desemprego, doravante, um fenómeno que atravessa estruturalmente o campo social da globalização. Nisto, de resto, devemos ver o erro keynesiano de Guy Debord, do qual, adiante, havemos de fazer a autópsia.

A essa sobrevalorização acresce, porém, a desvalorização do impacto contra-revolucionário do alargamento da base social do trabalho. Em particular, a crescente feminização da força laboral (cuja razão de ser original remonta à sangria masculina das grandes guerras mundiais) surge como um processo que se vive subjectivamente, do ponto de vista do género feminino, como uma libertação (da tutela do poder patriarcal) — e não (como seria expectável sob o paradigma do marxismo) como uma alienação. Mais: seria igualmente

expectável, de acordo com o esquema da exploração do sobretrabalho, que essa alienação, afinal, fosse vivida pelas mulheres, relativamente aos homens, com muito maior intensidade. Dada a desigualdade salarial que as penaliza, e desde sempre, é também maior, com efeito, a sua exploração. Da objectividade deste facto histórico não resulta, no entanto, num plano subjectivo, a consequência compaginável com a teoria marxista: a intensificação da alienação do trabalho assalariado. Pelo contrário, a luta feminista pela igualdade dos salários acaba por reforçar o valor burguês do trabalho, porque se faz exactamente em nome do seu igual dispêndio. Neste caso, sintomaticamente, a reivindicação igualitária joga a favor do capitalista. Num plano sistémico, aliás, a entrada das mulheres no mercado de trabalho, com o consequente aumento do «exército industrial de reserva», constitui um factor civilizacional que desequilibra, em prol do capital, as relações entre oferta e procura. Dessa mesma entrada adveio, de resto, a abertura de novas oportunidades de mercantilização da vida social (capazes de responder às necessidades resultantes do esvaziamento pendular do espaço doméstico). Impõe-se, por conseguinte, a conclusão: o capitalismo parece ganhar hegemonia em todas as áreas da sociedade (ocidental, pelo menos, o que não é pouco, tanto mais que o avanço da globalização coincide, *grosso modo*, com o incremento planetário do *modus vivendi* do Ocidente). Tal hegemonia faz que caduque, de vez, o recurso terminológico à ideia adorniana de um «capitalismo tardio», cujo uso escatológico, todavia, ainda marca o discurso do «último Debord». Sem esquecer o efectivo significado que lhe dá o filósofo de Francoforte, *i.e.*, a sua correspondência com a noção de «capitalismo organizado» [STREEK, 2013: 42 (n. 12)], trata-se, em verdade, de uma etiqueta que nos remete (nominalmente, pelo menos) para o reino da escatologia, o que não parece compatível, como é evidente, com o registo triunfante do actual regime socioeconómico. Não podendo nós, por outro lado, fazer futurologia, só temos de acatar a recomendação de Streek: manter a abertura histórica relativamente à definição do perfil epocal da presente fase de desenvolvimento do capitalismo.

#### 4. O ERRO KEYNESIANO DE GUY DEBORD

Quanto à desmistificação dos mecanismos subjacentes a esse monopólio ideológico do capitalismo mundial, terá sido Debord, por certo, um dos primeiros artífices dessa tarefa crítica *par excellence*. De facto, nos seus *Comentários sobre a sociedade do espectáculo* (1998), ou seja, antes de essa hegemonia possuir o lastro empírico que se associa habitualmente à queda do Muro de Berlim, já temos o inventário cru da reinvenção geoestratégica do sistema capitalista, à qual corresponde o que hoje se entende por neoliberalismo. O Debord «pós situacionista», pelo menos, parece assim escapar à crítica que Wolfgang Streek dirige à Escola de Francoforte, acusando-a de perfilhar uma visão tecnocrática do papel do capital. Não faz jus, com efeito, à sua dimensão classista. Na esteira de Friedrich Pollock, limita-se a tomá-lo como um meio de produção, o que implica a sua neutralização política. Consequentemente, assimila-se a economia a um sistema homeostático, cuja «válvula de segurança» passa por ser o Estado. Debord, porém, não se revê nesse «marxismo das forças produtivas» (ANTUNES, 2009: 285), tanto mais que, à semelhança de Marx, que concebe o capital como uma relação social, trata de igual modo a sua versão contemporânea, *i.e.*, o espectáculo. Tudo isto, no entanto, não invalida a ideia de que o diagnóstico debordiano do capitalismo «pós-industrial» padece de uma grande ilusão keynesiana e, em última instância, de recorte eurocêntrico. Vejamo-la, desde já, através das palavras do próprio Autor:

De sorte que le seul but avoué du développement actuel de l'économie, et qui est effectivement la seule condition de la survie de tous dans le cadre du système reposant sur le travail-marchandise, la création de nouveaux emplois, se ramène à cette entreprise de créer des emplois que les travailleurs ne veulent plus

assumer; afin de produire cette partie croissante des biens que'ils ne veulent plus acheter [DEBORD, 1972: 1098].

Para Debord, como se depreende facilmente do seu discurso, o capitalismo pretende fazer assentar a respectiva legitimidade na garantia do pleno emprego (trave mestra, de facto, da economia dos anos que passaram à história como *trente glorieuses*), o que vai certamente ao encontro do espírito do keynesianismo. Neste quadro teórico, a possibilidade de uma deslegitimação desse sistema, ou seja, a sua crise terminal, só pode advir, portanto, da revolta dos trabalhadores. Nada disso ocorreu, como sabemos, não obstante o *intermezzo* de Maio de 1968. Pelo contrário, coube ao capital, e não ao trabalho, o desempenho revolucionário ou, melhor dizendo, contra-revolucionário. Podemos resumi-lo, de uma forma paradoxal, com a ideia de que assistimos, a partir do antepenúltimo decénio do século XX, a uma progressiva inversão da luta de classes, com a consequente destruição do contrato social do pós-guerra. Seguindo nós, neste ponto particular, a abordagem de Wolfgang Streeck, faz todo o sentido que se compagine o conteúdo empírico dessa inversão com a lógica conceptual que justifica a passagem de Keynes a Hayek. Dessa viragem hayekiana do capitalismo, que é disso que se trata, afinal, Debord, nos inícios da década de 70, nada nos diz. Pelo contrário, entretém-se a combater inutilmente o fantasma de Keynes. Com efeito, enquanto escrevia contra a ilusão do «pleno emprego», anunciava-se já, sob o influxo dos choques petrolíferos, a «sociedade do desemprego estrutural» (ANTUNES, 1999: 114). O que era desculpável, todavia, em 1972, por estarmos perante as primícias dessa viragem neoliberal da economia, tornava-se pura cegueira, de facto, vinte anos mais tarde. Veja se, a título de prova, a seguinte passagem da advertência à terceira edição francesa d'*A sociedade do espectáculo*, na qual Debord retoma dogmática e contrafactualmente a mesma questão keynesiana, mas cuja impertinência histórico-crítica é hoje incontestável: «Formular-se-á, em toda a parte, a formidável pergunta, que assombra o mundo há já dois séculos: no momento em que a ilusão morreu e desapareceu a força, como obrigar os pobres a trabalhar?» (1992: 1794). Para avaliar com rigor o modo como Debord se interroga sobre a relação dos pobres com o trabalho, não nos podemos esquecer que se trata já de um discurso posterior à implosão da União Soviética. E também não podemos ignorar que tal acontecimento marca (independentemente do juízo que se faça acerca da real natureza do regime dos soviets) o reforço histórico do campo do capitalismo, contribuindo de uma forma decisiva, sem dúvida, para o bloqueio objectivo da imaginação social dos nossos dias. Assim sendo, não se compreende que Debord, à revelia da sua habitual lucidez, queira tomar como recusa vital do trabalho abstracto o que não é senão, por força do aumento exponencial do trabalho morto, uma diminuição paulatina das exigências sistémicas de trabalho vivo. Na realidade, deparamo-nos agora, sob o beneplácito ideológico do neoliberalismo, com a reestruturação produtiva do capital, cujo modelo flexível implica, antes de mais, a desregulação do mercado de trabalho. Deste ponto de vista, que diaboliza o Estado-Providência, os pobres de que fala Debord, invertendo o seu argumento, não só se confrontam com a inevitabilidade do desemprego, mas também com o risco da exclusão social. No que diz respeito à sua prevenção, de resto, não deixa de ser assaz surpreendente que Hayek tenha proposto, aquando das vésperas do término da II Guerra Mundial, a adopção de uma medida que só poderia ser vista, pelos seus discípulos do século XXI, como um exemplo (a evitar) de socialismo, reduzindo-se a mesma, justamente, à «segurança de um rendimento mínimo» (1944: 156), com a consequente garantia da respectiva universalidade. Dentro deste quadro comparativo, até podemos concluir que se assiste, durante a longa viragem neoliberal do capitalismo, à superação hayekiana do próprio Hayek, não sendo tal motivo suficiente, no entanto, para o livrar da acusação de ter escrito o programa ideológico dos defensores da totalização mercantil da vida social. Teticamente, é este o cerne, em verdade, da mensagem sociopolítica d'*O caminho para a servidão*, cujo horizonte filosófico se cinge, enquanto libelo anti-socialista, à defesa civilizacional do individualismo.

Seja como for, para Marx, como sabemos, a lógica da acumulação do capital



pressupõe a existência de um «exército industrial de reserva». Por isso, parece emergir como um contra-senso o objectivo keynesiano do «pleno emprego», tanto mais que «o capitalismo só dispõe das reduções da mão-de-obra como meio de enfrentar a pressão crescente sobre a taxa de lucro exercida pelo volume cada vez maior da produção [que] não [é] rendível» (MATTICK, 1969: 247), a qual, enquanto fruto do intervencionismo, se apresenta, ademais, como a consequência desejável de políticas públicas. Com a crescente automação do processo produtivo, acelera-se, porém, a dinâmica empresarial dessas reduções, não sendo as mesmas compatíveis, por outro lado, com a exigência capitalista de exploração do trabalho vivo. Consequentemente, «o problema do desemprego permanente e em grande escala parece ser — diz Mattick — a última, e a mais importante, de todas as contradições do capitalismo» (id.: 252). Enquanto tentativa de resolução do que se configura objectivamente como um risco para a paz social, assistimos, imediatamente após a II Guerra Mundial, à implementação programática da solução de Keynes, cuja essência reside, enfim, num estímulo estatal à chamada «procura agregada» (equivalente à soma das despesas com a aquisição de bens e serviços), de que a «procura efectiva», aliás, não é senão a exemplificação ideal, visto que se configura como a garantia do «pleno emprego». «Mas só se consegue manter este pleno emprego — afirma criticamente Hayek — com o aumento progressivo da inflação» (1944: 248) — resultante da expansão da moeda fiduciária. Por outras palavras: «visar o pleno emprego através da política monetária — diz Hayek contra Keynes — acaba sempre por ter resultados contrários ao que se pretendia» (ibid.). Independentemente desta ilustre polémica — que atravessa Novecentos — entre Hayek e Keynes, são hoje de tal modo evidentes os limites da «economia mista», por força da crise das «dívidas soberanas», que até podemos considerar premonitória a tese — anterior ao primeiro «choque petrolífero» — de Paul Mattick: «A solução keynesiana mostra assim ser uma pseudo-solução, capaz de protelar, mas não de prevenir, os efeitos contraditórios da acumulação do capital previstos por Marx» (1969: 215). O que importa ter em mente, de resto, nesta abordagem crítica do keynesianismo não se prende, como pensa Debord, com o obstáculo subjectivo (a falta de motivação para trabalhar) à «criação de novos empregos». O essencial passa, sim, pela natureza objectiva desses mesmos empregos, que habitualmente se circunscrevem à esfera «improdutiva» da economia, *i.e.*, cujo produto final não possui a forma aparente das mercadorias. Como se trata de produção que não é objecto de consumo imediato (como é o caso dos exemplos mattickianos: obras públicas, segurança social e armamento), o seu valor «não pode ser “realizado” através do processo de circulação capitalista» (id.: 156). *Pese embora a pertinência histórico-crítica desta observação marxista, torna-se impossível ignorar que se reduz bastante o seu perímetro hermenêutico com a emergência neoliberal do capitalismo financeiro.* Com efeito, a «financialização» da economia, quer produtiva quer «improdutiva», passa a garantir a realização «virtual» do valor da produção induzida pelo Estado, o que acarreta a sua «privatização» e, desde logo, a mercantilização de bens públicos. Disso mesmo é a melhor expressão, atendendo aos exemplos do próprio Mattick, a titularização bolsista dos fundos de pensões, ou seja, dos créditos futuros dos trabalhadores. (Em relação a uma parte substantiva do capital das grandes empresas, é já inegável, aliás, a sua origem pensionista.) Acentua-se assim o desequilíbrio das relações entre o capital e o trabalho. Na verdade, já não se força apenas o trabalhador, que tão-somente tem direito ao salário com a disponibilização prévia da sua força laboral, a emprestar dinheiro — sem juros — ao capitalista, cuja mais-valia resulta, além disso, do trabalho que, segundo Marx, não lhe é pago, *i.e.*, do sobretabalho. (Do aumento deste último, *i.e.*, da sua quantidade global, que se objectiva num incremento da massa de mercadorias, podemos esperar, portanto, o bloqueio dos efeitos da baixa tendencial da taxa de lucro.) Para lá dessa exploração que se exerce temporalmente em pleno presente, as necessidades expansionistas do capital exigem doravante o recurso sistemático ao futuro, explorando-se também, por conseguinte, as mais-valias advenientes das poupanças dos trabalhadores. Deste modo, garante-se a produção de capital a partir da captura antikeynesiana do sector público, cujo crescimento, relativamente a

essa produção, constitui precisamente, no quadro da «economia mista», uma ameaça, à qual se junta a que deriva da evolução da tecnologia (susceptível de eliminar postos de trabalho). [Já Keynes invocava, aliás, no início dos anos trinta, e com um termo deveras próprio, a nova «doença» económica: o «desemprego tecnológico» (1930: 123).] Ao invés da «eutanasia do rentier» [remédio de Keynes — contra as «greves ao investimento» (MATTICK, 1969: 25)], deparamo-nos, de facto, com o aprofundamento neoliberal do carácter especulativo da produção de capital. (Nisto assenta o sentido, como sabemos já, da transformação espectacular do capitalismo, de acordo com a intuição fulgurante de Guy Debord.) Contrariamente à distinção normativa que o economista britânico estabelece entre os empreendedores industriais e os especuladores financeiros — sob o pressuposto «humanista» da valorização do emprego em desfavor da «preferência pela liquidez» —, a verdade é que «a fusão entre a indústria e a finança é tão completa que exclui uma distinção “moral” entre elas» (id.: 37). Tanto neste último ponto quanto no inicial, como podemos ver, verifica-se o triunfo do neoliberalismo sobre as ilusões keynesianas.

## 5. O PAPEL DO ESTADO

Embora sejam totalmente díspares as convicções intelectuais de Keynes e Debord, podemos compará-los, pelo menos, à luz da relação que ambos mantêm com o Estado: enquanto o economista burguês o concebe como o representante do «interesse geral» (neste caso, o «pleno emprego»), o filósofo situacionista, por seu turno, recusa essa concepção «ingénua» (pré-marxista, segundo ele), já que desconfia maximamente do Estado, tal qual Hayek. Pelo contrário, Keynes dá-lhe a sua confiança, porque acredita que «uma socialização abrangente do investimento será o único meio de assegurar uma situação aproximada de pleno emprego» (1936: 360). Mas essa socialização não significa que o Autor defenda a estatização socialista da economia. Como o planeamento estatal apenas deve determinar, relativamente aos meios de produção, o «montante agregado dos recursos [que lhes são] destinados» (ibid.), *i.e.*, o volume dos investimentos, e não a sua orientação (cuja assunção, a ser realidade, implicaria, de facto, a propriedade desses mesmos meios), estamos perante um registo reformista, de que não resulta nenhuma alteração da natureza de classe do capital. Neste quadro teórico, a grande ousadia de Keynes passa simplesmente pela limitação governamental do princípio do individualismo. Ao limitá-lo, todavia, ele não quer apontar para a sua eliminação posterior. Com efeito, Keynes está plenamente convicto de que, não obstante a inanidade económica da «mão invisível», «o individualismo é a melhor salvaguarda da liberdade pessoal» (id.: 361), significando o seu abandono, de facto, o espectro do totalitarismo. [Deste último ponto, aliás, não se distingue a tese essencial d'*O caminho para a servidão*, cujo Autor, que pertence à escola austríaca, se mantém radicalmente à distância de Keynes, contudo, pela apologia incondicional da superioridade ética e instrumental da concorrência, *i.e.*, não só como método económico, mas, acima de tudo, como «princípio de organização social» (1944: 64).] Nos antípodas desta visão hayekiana das coisas, Debord, que sabe que o individualismo (em especial, o metodológico) é inimigo da dialéctica, não só recusa a confusão entre as ideias de totalitarismo e totalidade como também mostra que é preciso ensinar o indivíduo a ver a sociedade como um problema, o que implica tomá-la como um todo. Só assim ele se alça à dignidade do ponto de vista da revolução, ao qual, realmente, se furta Keynes, ainda que nele se encontre *in nuce*, de acordo com a leitura de Mattick, uma «pedagogia do todo», de que não houve, contudo, nenhum desenvolvimento efectivo. Quem queira negar a nossa negação há-de apelar, por certo, a título de contra-exemplo, à macroeconomia, cuja paternidade se atribui precisamente a Keynes. [À *Teoria geral do emprego, do juro e da moeda* cabe habitualmente o epíteto de tratado inaugural dos estudos macroeconómicos, tendo sido escrita, portanto, contra o pressuposto tradicional «de que não é necessário elaborar uma teoria da procura e da oferta

do produto como um todo» (KEYNES, 1937: 195).] Mas a simples mensuração da actividade económica como um todo — que é superior à soma das suas partes — não consegue explicar a dinâmica qualitativa, *i.e.*, autodestrutiva, do regime capitalista. É por não a desconhecer, de resto, que, em última instância, e por oposição a Debord, Keynes almeja salvar o capitalismo de si próprio (*i.e.*: das suas crises de sobreprodução e subconsumo) — através do que ele entende ser, para o efeito, o «único meio exequível», ou seja, o cumprimento da «tarefa [governamental] de ajustar a propensão a consumir com o incentivo a investir» (1936: 362). Sem esse ajustamento macroeconómico, torna-se impossível, para Keynes, o combate ao desemprego estrutural, que «é uma consequência inevitável — diz ele — do capitalismo individualista do nosso tempo» (*ibid.*). Sob a aparência, porém, de um mesmo alvo — o «capitalismo individualista» —, o discurso keynesiano e o situacionista distinguem-se radicalmente: se um admite a possibilidade de uma forma diversa de capitalismo, *i.e.*, que seja mais «social», o outro, pelo contrário, argumenta que se trata de um sistema que, pela sua natureza, só pode ser «individualista». Como é incapaz de se regular a si próprio, deve, em suma, ser destruído. A isto acresce, por fim, o modo contrastante como ambos evidenciam os males de que padece a sociedade: de todos, o maior, para Keynes, é o desemprego endémico; e, para Debord, inversamente, o trabalho, enquanto tal, e não simplesmente, como julga a ortodoxia marxista, a sua exploração.

## 6. O ANTI-ESTATISMO DE HAYEK E DEBORD

À comparação entre Keynes e Debord, que ajuda a compreender melhor o erro keynesiano deste último, podemos acrescentar o confronto directo de Hayek com o primeiro e, ainda, indirectamente, a exclusão mútua dos filosofemas situacionista e individualista acerca da base da sociedade. Procedendo ao seu desdobramento, descobre-se a presença de quatro antinomias: (i) competição vs. cooperação; (ii) concorrência vs. comunicação; (iii) comércio vs. jogo; e (iv) mercado vs. comunidade. Antes da análise, todavia, deste elenco antinómico, merece realce o traço comum — o anti-estatismo — que impregna visceralmente o pensamento de Hayek e o de Guy Debord, cujas filosofias políticas se opõem, por outro lado, de forma diametral. Na realidade, o «Estado-monstro», de que fala Hayek (1944: 258), também suscita a aversão dos situacionistas. Mas as razões são, como sabemos, muito distintas. Se Hayek exige um «Estado mínimo», *i.e.*, que garanta a propriedade privada, Debord, pelo contrário, já vê nesse «mínimo» a «máxima monstruosidade», propondo, pois, a sua abolição. Além disso, Hayek advoga a tese — indefensável — de que, entre o «Estado-monstro» e o «Estado mínimo», *tertium non datur*. Quer isto dizer que ele considera apenas a possibilidade de dois modelos de organização social, ou seja, nos seus próprios termos, «o tipo comercial e o tipo militar de sociedade» (*id.*: 162), correspondendo eles, *grosso modo*, a dois regimes espectaculares distintos: o «difuso» e o seu contrário, *i.e.*, o «concentrado». Como Hayek é um defensor estreme do capitalismo, enquanto «sistema competitivo baseado na livre circulação da propriedade privada» (1944: 100), valoriza sobremaneira a «sociedade comercial», tanto mais que estipula a sua compatibilidade exclusiva com a democracia. Quanto à «sociedade militar», Hayek faz o seu processo, afirmando que se trata de uma organização social leninista, *i.e.*, que se institui como uma «única e imensa fábrica» (*id.*: 163). Nesta crítica, ademais, Debord não lhe fica atrás. Com efeito, tal utopia fabril não faz parte do programa da I.S., cujo eixo antropológico se furta radicalmente à idolatria marxista do *homo faber*. Mas esse mesmo programa crítica, acima de tudo, a totalização mercantil da vida social, *i.e.*, o paradigma «comercial» de sociedade. Como a sua pedra angular é a concorrência, *i.e.*, o mecanismo «cego», impessoal e anónimo do mercado, «que dispensa a necessidade de “controlo social consciente”» (*id.*: 64), tudo passa a ter um preço. Nisto, contudo, não há que ver — diz Hayek — «motivo de censura» (*id.*: 130), porque se trata de um facto estrutural do capitalismo, de que depende, segundo ele, a nossa liberdade de

escolha. Deste ponto de vista, portanto, a política deve subordinar-se à economia, sendo a inversão desta relação, para Hayek, o princípio do socialismo e a negação da democracia. De acordo com a lógica neoliberal, realmente, «o socialismo democrático — a grande utopia das últimas gerações — é não só inatingível» (id.: 57), mas também constitui uma *contradictio in adjecto*. Ora, opondo-se-lhe doutrinariamente, Debord, na sua qualidade de representante heterodoxo dessa mesma corrente utópica, rasura — *sub specie spectaculis* — a distinção hayekiana entre as sociedades «comercial» e «militar». Entre elas, por conseguinte, não estabelece nenhuma diferença de natureza. Sustentá-la, aliás, a partir do binómio «concorrência-planeamento», como faz Hayek, torna-se, até, uma operação conceptual contra-intuitiva, porque implica, para Debord, que se incorra ideologicamente num duplo erro: (i) a omissão da dimensão planificadora do capitalismo e (ii) o recalçamento da fusão económico-estatal que caracteriza estruturalmente o regime espectacular vigente. Neste sentido, infere-se com facilidade que, relativamente à definição do capitalismo, Debord está mais próximo de Keynes do que do próprio Marx. E Hayek, por sua vez, distancia-se totalmente de Keynes, cuja «economia mista» é já exemplo, para si, de socialismo, ou seja, de intervencionismo estatal. Deste último, com efeito, só podemos esperar o pior, segundo Hayek, «caso queiramos evitar que toda a actividade económica se torne progressivamente mais dependente da orientação e do volume dos gastos governamentais» (id.: 157-158). Em suma: o que surge, para Keynes, como a única condição de possibilidade de salvação do capitalismo (o seu mecanismo de defesa, diria Debord) não é senão, para Hayek, o princípio do fim desse mesmo sistema. Onde há concorrência — e eis, sem dúvida, a tese nuclear de Hayek — não há Estado. (Falaciosamente, assenta-se esta ideia num falso pressuposto: a pretensa «ordem espontânea» do «mercado livre».) Neste quadro anti-estatal, já sabemos qual é o contraponto situacionista: «Onde há comunicação não há Estado» (DEBORD, 1963: 614). Contra a organização social que se funda na concorrência, gerando, destarte, a «sociedade de mercado» (POLANYI, 1944: 214), *i.e.*, sem comunidade, propõe-se utopicamente a substituição do comércio e da guerra pela dádiva e pelo jogo. Consequentemente, entre a «sociedade comercial» e a «sociedade militar», cuja dissemelhança, afinal, não é senão uma questão de grau (são possíveis, de facto, múltiplos patamares de entrosamento do mercado e do Estado), *tertium datur*: a «sociedade lúdica». Dar-lhe algum lastro programático, de resto, torna-se mais urgente, para Debord, do que proceder à falsificação do dilema económico-político de Hayek, cujos termos disjuntivos são absolutamente exclusivos: ou se aceita a ordem irracional do mercado, *i.e.*, a «mão invisível», ou se impõe o poder arbitrário do «Estado-monstro». Com a recusa situacionista de tal alternativa, tanto se nega o sistema de preços como a autoridade hierárquica, que se subsumem espectacularmente sob o regime produtivista do industrialismo. No horizonte da imaginação social, introduz-se, assim, às avessas do marxismo-leninismo e do neoliberalismo, uma «hipótese comunista» libertária, de que a I.S. pretende ser a vera vanguarda. E, se bem que seja inegável o fracasso da sua pretensão revolucionária, de que Maio de 1968 constitui o «canto do cisne», nada legitima a tentativa revisionista de inferir daí um prejuízo automático para a hipótese enquanto tal. Está sempre aberta, portanto, a possibilidade histórica da sua reactualização.

## REFERÊNCIAS

Nota: 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.

ANTUNES, Ricardo (1999). *Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. Coimbra: Edições Almedina, 2013.

- \_\_\_\_\_ (2009). «A economia política das lutas sociais». In op. cit., pp. 281-288.
- BAKHTINE, Mikhail (1929). *Problems of Dostoevsky's poetics*. Trad. de Caryl Emerson. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999
- BOURSEILLER, Christophe (1999). *Vie et mort de Guy Debord*. Paris: Pocket, 2016.
- CHANG, Ha Joon (2014). *Economia: guia do utilizador*. Trad. de Luís Santos. Lisboa: Clube do Autor, 2016.
- DEBORD, Guy (1954). «...Une idée neuve en Europe». In *Œuvres*. Ed. de Jean Louis Rançon (com a colaboração de Alice Debord) e introdução de Vincent Kaufmann. Paris: Gallimard, 2006, pp. 146-147.
- \_\_\_\_\_ (1955). «Introduction à une critique de la géographie urbaine». In op. cit., pp. 204-209.
- \_\_\_\_\_ (1963). «All the king's men». In op. cit., pp. 613-619.
- \_\_\_\_\_ (1967). «La société du spectacle». In op. cit., pp. 765-873.
- \_\_\_\_\_ (1968<sup>a</sup>). «Rapport sur l'occupation de la Sorbonne». In op. cit., pp. 891-894.
- \_\_\_\_\_ (1968<sup>b</sup>). «Adresse à tous les travailleurs». In op. cit., pp. 900-902.
- \_\_\_\_\_ (1972). «La véritable scission dans l'Internationale». In op. cit., pp. 1087-1186.
- \_\_\_\_\_ (1989). «Panégyrique, tome premier». In op. cit., pp. 1656-1689.
- \_\_\_\_\_ (1992). «Avertissement pour la troisième édition française de "La société du spectacle"». In op. cit., pp. 1792-1794.
- GABEL, Joseph (1967). «Prefácio da tradução alemã». In *A falsa consciência: ensaio sobre a reificação*. Trad. de Alfredo Margarido. Lisboa: Guimarães Editores, 1979, pp. 33-68.
- HAYEK, Friedrich (1944). *O caminho para a servidão*. Trad. de Marcelino Amaral. Lisboa: Edições 70, 2014.
- HORKHEIMER, Max (1947). *O eclipse da razão*. Trad. de João Tiago Proença. Lisboa: Antígona, 2015.
- HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor (1944). *La dialectique de la raison*. Trad. de Éliane Kaufholz. Paris: Gallimard, 2010.
- JAY, Martin (1993). «From the empire of the gaze to the society of spectacle: Foucault and Debord». In *Downcast eyes: the denigration of vision in twentieth century French thought*. Berkeley: University of California Press, pp. 416-434.
- KEYNES, John Maynard (1930). «Perspectivas económicas para os nossos netos». In *A grande crise e outros textos*. Trad. de Manuel Resende. Lisboa: Relógio d'Água, 2009, pp. 119-130.
- \_\_\_\_\_ (1936). *Teoria geral do emprego, do juro e da moeda*. Trad. de Manuel Resende. Lisboa: Relógio d'Água, 2010.
- \_\_\_\_\_ (1937). «A teoria geral do emprego». In KEYNES (2009), pp. 185-199.
- LUKÁCS, Györgi (1923). *Histoire et conscience de classe*. Trad. de Kostas Axelos e Jacqueline Bois. Paris: Minuit, 2007.
- MATTICK, Paul (1969). *Marx & Keynes: os limites da economia mista*. Trad. de Luís Leitão. Lisboa: Antígona, 2010.
- MARCUS, Greil (1989). *Lipstick traces: une histoire secrète du vingtième siècle*. Trad. de Guillaume Godard. Paris: Gallimard, 2006.
- PERNIOLA, Mario (1972). *Los situacionistas: historia crítica de la última vanguardia del siglo XX*. 2.<sup>a</sup> edição. Trad. de Álvaro Garcia Ormaechea. Madrid: Acuarela & A. Machado, 2010.
- POLANYI, Karl (1944). *A grande transformação: as origens políticas e económicas do nosso tempo*. Trad. de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Edições 70, 2012.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2000). *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. Porto: Edições Afrontamento.
- SLOTEDIJK, Peter (1983). *A crítica da razão cínica*. Trad. de Manuel Resende. Lisboa: Relógio d'Água, 2011.
- STREECK, Wolfgang (2013). *Tempo comprado: a crise adiada do capitalismo democrático*. Trad. de Marian Toldy e Teresa Toldy. Coimbra: Actual Editora, 2013.
- VANEIGEM, Raoul (1967). *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*. Paris: Gallimard, 1992.
- ŽIŽEK, Slavoj (1999). *O sujeito incómodo: o centro ausente da ontologia política*. Trad. de

Carlos Correia Monteiro de Oliveira. Lisboa: Relógio d'Água, 2009.

(2010). *Viver no fim dos tempos*. Trad. de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio d'Água, 2011.

## 208 NOTAS

1 Com propriedade, Greil Marcus assinala «a “carnavalização” [situacionista] de Maio de 1968» (1989: 533), invocando, como estamos a ver, um conceito-chave da obra bakhtiniana. Como apenas se lhe refere, todavia, de passagem (cf. id.: 499), havemos de proceder, pelo menos, a uma comparação entre a cosmovisão carnavalesca, tal como a concebe o autor russo (cf. BAKHTINE: 122-124), e a mundividência dos situacionistas. Para o efeito, devemos desdobrar, desde já, quatro categorias que especificam o *modus vivendi* do Carnaval: (i) o «*livre contacto familiar entre os homens*» (id.: 123); (ii) a «*excentricidade*» (ibid.); (iii) as «*“mésalliances” carnavalescas*» (ibid.); e (iv) a «*profanação*» (ibid.). Como não estamos perante «*ideias abstractas* acerca da igualdade e da liberdade» (ibid.), torna-se mais fácil o paralelismo com o programa da I.S., cuja organização (sabemo-lo) «ocupa um lugar especial no campo das correntes revolucionárias, porque não se contenta com a elaboração de uma teoria *in abstracto*, mas exige dos seus membros um comportamento digno da construção de situações» (BOURSEILLER, 1999: 409-410). Ora, à primeira categoria, que ilustra a revogação pública das hierarquias e das etiquetas, facilmente se associa a valorização situacionista da rua, na sua qualidade de espaço aberto, igualitário e fraterno. Além disso, a segunda, que é inseparável da anterior, articula-se, por outro lado, pela sua vertente comportamental, com a pesquisa psicogeográfica, ou seja, com a busca experimental e lúdica de paixões e comportamentos que extravasem e subvertam o domínio utilitário da vida quotidiana. Quanto aos «casamentos desiguais», que unem o que a ordem social separa (por exemplo: o sério e o riso; o saber e a ignorância; o alto e o baixo; etc.), podemos associá-los à crítica situacionista da separação, de acordo com a qual se pretende eliminar as compartimentações estanques da sociedade. (Como é sabido, a I.S. visa à fusão, designadamente, da arte com a vida e, ainda, do jogo com o quotidiano.) Por fim, temos o aspeto mais evidente da ação carnavalesca, *i.e.*, a *profanação*, de que são equivalentes situacionistas, entre outros, o insulto e o escândalo. — *Destas semelhanças, porém, pode resultar a conclusão de que o Carnaval se equaciona com uma situação episódica? Das mesmas, inversamente, pode advir a tese de que a construção de situações não é senão um processo permanente e contínuo de carnavalização?* Para ambas as perguntas, a resposta deve ser negativa. Apesar de ser inegável que o espírito da festa, *i.e.*, «sem divisão entre atores e espectadores» (BAKHTINE, id.: 122), tanto marca o Carnaval como a construção de situações, suplantando-se, destarte, em prol do «Festival participativo» (JAY, 1993: 416), o «Espectáculo contemplativo» (ibid.), a lógica da inversão que anima o «carnavalesco» (no sentido amplo e bakhtiniano do termo) não corresponde, é certo, à dinâmica revolucionária do situacionismo. Para a I.S., com efeito, não se trata de emular a «principal ação carnavalesca» (BAKHTINE, id.: 124): pôr os escravos no lugar dos senhores. Trata-se, antes, de lutar por um mundo (muito distinto do mundo «às avessas» do Carnaval) em que todos os homens sejam realmente «senhores sem escravos» (cf. VANEIGEM, 1967: 263-283). Aqui reside, em suma, a impossibilidade estético-política de uma redução «carnavalesca» da atividade situacionista. Realizá-la, claro está, seria ignorar a sua intencionalidade última, *i.e.*, a revolução.