

O QUADRADO DA MODERNIDADE DE GUY DEBORD

[ON DEBORD'S SQUARE OF MODERNITY]

*Eurico Carvalho **

RESUMO: Neste ensaio, pretendemos interpretar a Modernidade a partir de um quadrado «lógico». Com base na sua orientação vectorial, demonstra-se a importância da obra de Guy Debord, visto que ela apela, de facto, para a necessária articulação de duas questões nucleares do nosso tempo: a pergunta de Walter Benjamin («Como é que uma multidão se torna classe?») e a de Louis Althusser («Como é que um indivíduo se torna sujeito?»). É precisamente essa articulação que permite traçar a fronteira entre a Modernidade e a Pós-modernidade.

PALAVRAS-CHAVE: Guy Debord, Louis Althusser, Modernidade, Pós-modernidade e Walter Benjamin.

ABSTRACT: In this paper, I will focus on the nature of the modernity from the perspective of a «logical» square. On the basis of its vectorial orientation, I will show the value of Guy Debord's work, according to which, undeniably, there is a need to articulate two core issues of our time: «How does a multitude turn into a class?» (Benjamin's question) and «How does the individual become a subject?» (Althusser's question). It is precisely the nexus between these questions that allows us to draw the line between the modernity and the post-modernity.

KEYWORDS: Guy Debord, Louis Althusser, modernity, post-modernity e Walter Benjamin.

Là où il y a communication, il n'y a pas d'État!

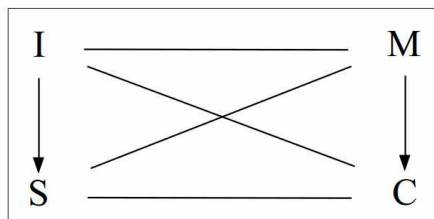
A consciência de que se é moderno advém, antes de tudo, da insuperável recusa de que o presente encontre a sua medida no passado. Eis que então surge inevitavelmente, segundo Habermas, a necessidade de autocertificação reflexiva da Modernidade, de que são expressão contemporânea, dizemos nós, sucessivas auto-representações da sociedade (pós-industrial, da abundância, do consumo, do risco, da informação, do conhecimento, etc.) — e cujo denominador comum parece ser a tentativa incessante de superação conceptual de umas relativamente às outras. No

* *Professor de Filosofia e Colaborador do Gabinete de Filosofia Moderna e Contemporânea Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Portugal. m@ilto: euricodecarvalho@gmail.com*

entanto, para o herdeiro da Escola de Francoforte, trata-se de um problema que apenas adquire dignidade filosófica, de facto, quando se assiste à emergência da reflexão hegeliana acerca da idiosincrasia histórica dos tempos modernos².

De acordo com Hegel, a Modernidade tem o seu fundamento no *princípio da subjectividade*³, que deve ser interpretado, no entender de Habermas, de forma que evidencie, pelo menos, três sentidos possíveis: (i) o individualismo, (ii) o direito à crítica e (iii) a autonomia do agir⁴. Deste triplo ponto de vista, são também três os acontecimentos-chave da história do Ocidente: (i) a Reforma, (ii) o Iluminismo e (iii) a Revolução Francesa⁵. Neste contexto histórico-filosófico, sobressai naturalmente, como característica nuclear da condição moderna, o entrelaçamento mútuo das exigências de liberdade e reflexão.

A Modernidade, em suma, vê-se a si mesma como livre de quaisquer amarras pré-modernas da tradição, sendo o seu tempo, portanto, o futuro, que se assimila à ânsia positivista de progresso. Não obstante o que dissemos, nós, contemporâneos, não nos revemos já, paradoxalmente, nessa imagem do futuro, cuja falência significa, afinal, a morte da promessa da emancipação. Ademais, ninguém ignora a melancolia finissecular que envolve todo o discurso sobre a chamada «condição pós-moderna»⁶. Certo é, todavia, que continua a ser moderno, quer se queira quer não, o acto pelo qual pomos em questão a actualidade, porque faz parte da natureza da Modernidade a exigência de uma dissolução incessante da substância do mundo. Relativamente a esse mesmo acto, podemos retomá-lo, em particular, com os recursos gráficos de um diagrama: o quadrado (debordiano, diríamos nós) da Modernidade. Embora seja totalmente nossa a sua autoria material, justifica-se, em verdade, a referência a Debord, visto que lhe devemos, pelo menos, a motivação para a respectiva construção. Ei-la:



Antes de procedermos à interpretação da figura — que construímos à imagem e semelhança do quadrado aristotélico —, há que legendá-la. Além das letras correspondentes aos termos (de acordo com o sentido dos ponteiros do relógio: I, de indivíduo; M, de multidão; C, de classe; e S, de sujeito), temos as relações que entre eles se estabelecem, e de que são expressão gráfica, simplesmente, as setas e os segmentos de recta (horizontais e diagonais). Com as primeiras, revelam-se os vectores da subjectivação ($I \rightarrow S$) e da revolução ($M \rightarrow C$); e, com os segundos, quatro eixos: o do Estado ($I - M$); o da Comunidade ($S - C$); o do Mercado ($I - C$); e, por último, o da Soberania ($M - S$). Como é evidente, a simples legenda não se substitui ao trabalho hermenêutico que havemos de levar a cabo. Mas impõe-se, desde já, uma advertência metodológica: ainda que não queiramos decalcar, num domínio social, o plano das oposições lógicas, isso não invalida a hipótese de uma reapropriação criativa das noções que se lhes associam. Quer isto dizer que não pomos de lado a possibilidade de um uso

pertinente e substancial da terminologia analítica de Aristóteles, o que não obsta, no entanto, à dificuldade da sua consecução. Ao invés do nosso quadrado, com efeito, o seu arquétipo joga apenas com variáveis proposicionais, o que traz consigo, de facto, a urgência de ter presente os respectivos valores de verdade. De um para outro, portanto, há que evitar transposições lineares. Entre os dois, todavia, também se torna imperiosa uma aproximação imaginativa, de que essa prudência tão-somente pretende ser o freio necessário da razão.

1. «COMO É QUE UMA MULTIDÃO SE TORNA CLASSE?»

Para a compreensão vectorial do quadrado debordiano da Modernidade, importa que tenhamos em mente duas perguntas: a de Althusser, por um lado, e, por outro, a de Walter Benjamin. À crucial interrogação althusseriana — «Como é que um indivíduo se torna sujeito?» — havemos, a seu tempo, de conceder o espaço que se impõe. Agora, quanto à de Benjamin — «Como é que uma multidão se torna classe?» —, devemos abordá-la sob os auspícios da heterodoxia marxista, de que Debord é, de facto, um dos maiores intérpretes. (É também neste quadro interrogativo que urge valorizar a singularidade da via debordiana, para a qual, sem dúvida, são vectorialmente convergentes a subjectivação e a revolução, cuja divergência, pelo contrário, o pós-modernismo pretende comemorar.) A transformação benjaminiana da multidão em classe (em conformidade com a lição de Marx) só é possível (como sabe muito bem Debord) em plena luta⁷, cuja mola propulsora se chama, aliás, para Benjamin, *solidariedade*⁸, assimilando-a o glossário situacionista, por sua vez, à verdadeira comunicação, *i.e.*, que «só existe na acção comum»⁹. Deste ponto de vista, o acto — revolucionário — pelo qual se dissolve a multidão, constituindo-a como classe, possui uma qualidade (inegável, por certo) que não pode ser objecto de uma subsunção psicológica¹⁰, o que se compagina perfeitamente com o desprezo debordiano pela psicanálise. Na verdade, ao divã de Freud, que produz o ensimesmamento do indivíduo, isolando-o do exterior, Debord prefere a irreverência colectiva da rua. Estamos perante uma preferência matricial, porque nela radica realmente a potência vitalizante de todo o projecto situacionista.

Ao quadrado debordiano da Modernidade subjaz, como é expectável, um pressuposto — marxista — fundamental: «o capitalismo é basicamente uma sociedade de duas classes»¹¹ (de um lado, a minoria que detém os meios de produção; e, do outro, a larga maioria dos assalariados, *i.e.*, dos que apenas dispõem, para sobreviver, da sua força de trabalho). Para a descrição estrutural da organização capitalista da sociedade (e eis o que nos importa, afinal, à luz deste quadrado), torna-se irrelevante, portanto, a chamada «classe média», cujo papel ideológico (o de «amortecedor» dos choques interclassistas) não consegue camuflar a sua posição social secundária. De resto, a valorização sociológica da «classe média» só se compreende num contexto adverso ao marxismo, de acordo com a qual, aliás, se alimenta a crença — ingénua — de que o evitamento da pauperização dos trabalhadores acarreta necessariamente, num plano conceptual, a impropriedade terminológica da alienação. Debord, pelo contrário, mostra-se atento ao carácter dual do capitalismo, insistindo, por consequência, no quadro da sua «Conspiração dos Iguais», na necessidade revolucionária de abolir a separação entre dirigentes e dirigidos. Mas ele também possui a plena consciência de que essa abolição (a sociedade sem classes) não há-de resultar automaticamente, *i.e.*, do puro e

simples desenvolvimento das forças produtivas. Para Debord, não pode haver revolução social, com efeito, sem o concurso da subjectivação política, cuja convergência vectorial constitui, de facto, o núcleo programático do nosso quadrado.

O indivíduo e a multidão são conceitos contrários (extremos de uma série que se rege pelo atomismo) — e de que o burguês e o povo são, por sua vez, sob o império do «princípio de Mateus»¹², as encarnações sociais dominantes (capitalista e nacionalista¹³, respectivamente). Tanto um como outro são, por isso mesmo, inimigos dos proletários, ou seja, dos «homens sem qualidade» (em conformidade com o desvio debordiano do título de um famoso romance de Musil¹⁴). Ora, o proletariado não só se opõe, por definição, à burguesia (paradoxal «classe de individualistas»¹⁵), mas também se confronta, por causa da sua vocação cosmopolita, com a ficção política da soberania popular. Com esse par conceptual configura-se, pois, sob a presente representação esquemática, o eixo do Estado (**I — M**), o que se justifica principalmente pelo facto de a multidão ser a sua matriz¹⁶. *Desse eixo, por se opor à emancipação, segundo Debord, só podemos esperar o pior.* (Embora não cite Nietzsche, faria sua, certamente, a célebre imagem daquele, conforme à qual retrata o Estado como um «monstro frio».) Como assinala muito justamente Sousa Santos, trata-se, em suma, de um «pilar da regulação» do capitalismo, concebendo-o ele, aliás, sob o significativo patrocínio filosófico de Thomas Hobbes¹⁷. Está, com efeito, Debord, definitivamente, nos seus antípodas: «Onde há Estado — diz — não há comunicação.» E di-lo, seguramente, contra Hobbes e a sua antropologia: *homo homini lupus*. Neste âmbito analítico, até poderíamos assimilar Debord a Rousseau, sob a grande ressalva, porém, de que o livrássemos de toda a carga jacobina da filosofia do cidadão de Genebra. Há, pelo menos, uma homologia estrutural entre as duas obras dos dois pensadores de língua gálica, que passa não só pelo desprezo civilizacional do presente, mas também pela assunção «selvagem» de um lugar irrecuperável pelo código urbano da burguesia (num caso, a rua; e, no outro, a natureza). Esse é, de igual modo, o lugar onde se reencontra poeticamente o reino da autenticidade, ou seja, o espaço-tempo da aventura e da infância (em suma: do *homo ludens*). Daí que a antropologia de Guy Debord nos remeta para um horizonte filosófico que se recusa, à revelia de Marx, a projectar a figura de Prometeu como o verdadeiro segredo da humanidade.

Com o segundo eixo (**S — C**), Debord propõe-nos o que, efectivamente, em Walter Benjamin, não é senão o sonho de uma «sociedade sem multidões»¹⁸, o que constitui o perfeito avesso do regime espectacular vigente, pois que este último se define essencialmente como uma «sociedade sem comunidade»¹⁹. A tudo isto acresce, de resto, a compatibilidade dos termos que aqui se relacionam. Para a sua compreensão, Debord recolhe a lição de Lukács, na qual se estipula a relação que há que estabelecer revolucionariamente entre sujeito e classe: não há classe sem consciência de classe, *i.e.*, sem subjectivação política²⁰. (Daí que Lefebvre tenha, num certo sentido, toda a razão, quando afirma que a mais grave forma de alienação é precisamente a política²¹.) Como estamos a ver, o processo revolucionário é necessariamente coletivo, não podendo ser obra, portanto, de indivíduos isolados ou «multidões solitárias»²². Nem a revolta nem o motim, na verdade, podem vir a ser ideias reguladoras da revolução, cuja desfiguração criminal ou terrorista (sendo, como é, de facto, uma constante histórica) não consubstancia senão a tentativa sistemática de captura penal, pela lógica do poder, das forças de subversão social.

Se o eixo que opõe o indivíduo à classe (**I — C**) se perfila como o da mercadoria, isso tão-somente se deve à prioridade analítica, relativamente àquela, desta forma

capitalista, o que explica, aliás, contra a leitura de Althusser²³, que Marx lhe dedique integralmente o primeiro capítulo d'*O capital*. Com efeito, só um marxismo que não se compreenda a si próprio pode atribuir a «primazia explicativa» à noção de classe²⁴, quando ela, por definição, não possui senão uma natureza quantitativa²⁵. Quer isto dizer que a existência de classes (designadamente, a burguesia e o proletariado) é função, e não um pressuposto, da emergência capitalista do espaço omnívoro do mercado. «Neste sentido, de acordo com a sua radical imanência à mercadoria, a classe revolucionária também não é redutível ao ‘conceito [tradicional] de político’»²⁶, o que lhe vale, para Debord, um estatuto ontológico difuso: o de uma humanidade incaracterística, *i.e.*, livre de quaisquer amarras idiossincráticas que possam travar a sua potência subversiva. *É precisamente por não ter nada a perder que tem tudo a ganhar*: Neste plano, ademais, parece ressoar — em toda a narrativa da emancipação — o velhíssimo repto de Mateus²⁷, cujo significado religioso, à luz da história da salvação, não esgota certamente, sob a ótica da paz social, a inalienável negatividade do seu conteúdo.

Embora seja colectivo o sujeito da revolução, ele não se confunde, em Debord, com a multidão, quer a concebamos, seguindo Hobbes, sob a sua figura vertical (a substância transcendental da soberania moderna²⁸), quer sob a respectiva versão horizontal, ou seja, a multiplicidade biopolítica que resiste, segundo Negri, à sujeição identitária, territorial e abstracta do Estado²⁹. Se é certo, por conseguinte, que Debord rejeita a multidão como sujeito (o *Leviatã* de Hobbes), é também inegável que recusaria a sua inversão pós-moderna, *i.e.*, o sujeito enquanto multidão: um conjunto irrepresentável de subjectividades extraterritoriais³⁰. Nesta linha argumentativa, de acordo com a qual Negri prefere a singularidade à solidariedade, não se lhes aplica realmente a lógica da classe nem o modelo cartesiano da tomada de consciência. Mais: no que diz respeito ao papel histórico da multidão de Negri, Debord desprezava-lo-ia, naturalmente, por ser um aliado objectivo da expansão ilimitada do capital. (Tanto este como aquela, sintomaticamente, têm características homólogas.) Percebe-se melhor agora, através do eixo da soberania (**M** — **S**), a peculiaridade do lugar que, entre Modernidade e Pós-modernidade, Debord efectivamente ocupa. Não sendo um pensador pós-moderno, como sabemos já, é dele, sem dúvida, a leitura do real que mais se adequa à possibilidade de se criticar a Modernidade sem que essa crítica implique, em última instância, o impróprio abandono do seu projecto de emancipação. Dessa impropriedade, afinal, é prova bastante a evidência transcendental de que o único presente à altura da humanidade do homem não é senão o seu futuro.

2. «COMO É QUE UM INDIVÍDUO SE TORNA SUJEITO?»

Como é que um indivíduo se torna sujeito? Como é que ele subjectiva o ser que lhe é próprio? Há quem veja nesta pergunta, a da subjectivação, a questão, por excelência, da filosofia marxiana³¹. Ademais, devemos a Althusser, segundo Slavoj Žižek³², a melhor formulação deste problema, ao qual, por outro lado, também responde, apelando para o modelo ideológico da *interpelação*. Aqui, contudo, mais do que a resposta althusseriana, interessa-nos avaliar o modo como Debord, ainda que não se interrogue explicitamente sobre a matéria, se distancia, de facto, desse paradigma estruturalista. É, pois, o contraste entre as duas posições o que convém realçar, de molde que faça sobressair a particularidade da estratégia debordiana de subjectivação.

Ora, para Althusser, *ser sujeito* significa, acima de tudo, *estar sujeito* à ordem

social dominante. Com efeito, quem não se lhe submete arrisca-se — pura e simplesmente — a não ser. É preciso compreender, no entanto, como isto funciona, o que pressupõe, desde já, o recurso à exemplificação. Deste ponto de vista, talvez seja conveniente invocar o que poderíamos chamar de «cena primitiva» da interpelação. Consequentemente, comecemos por atentar no exemplo quotidiano de que se serve o próprio filósofo francês: uma actividade pedestre (mais precisamente, a acção de passear). Vejamos agora a sua descrição: «De algum lado (habitualmente, pelas costas), ressoa a interpelação: ‘Eh, você aí!’ Um indivíduo (o interpelado, 90% das vezes) vira-se, acreditando-suspeitando-sabendo que dele se trata, reconhecendo, portanto, que ‘é ele certamente’ quem está a ser chamado.»³³ Relativamente a esta exposição, não podemos ignorar que o autor a faz preceder por uma advertência metodológica, de acordo com a qual, na verdade, se postula a sucessão dos acontecimentos como um mero artifício retórico, estando, pois, ao serviço da plausibilidade do seu «pequeno teatro teórico»³⁴. Na realidade, não há uma sequência (cuja existência implicaria sempre um *antes* e um *depois*, ou seja, um esquema temporal). Neste ponto, a tese althusseriana não admite tergiversações hermenêuticas: «*A existência da ideologia e a interpelação dos indivíduos enquanto sujeitos são uma única e mesma coisa.*»³⁵ Se assim é, e com base neste enquadramento teatral, podemos então concluir que a sujeição ao apelo que interpela o indivíduo que nele se reconhece produz a subjectivação enquanto tal, *i.e.*, a capacidade de se ver a si mesmo como um entre muitos. Sem esse reconhecimento (em relação a si próprio, de si pelos outros e pelo Grande Outro: Deus, Pátria e *tutti quanti*), não lhe seria possível a assignação de um lugar na sociedade. Assim, para Althusser, o sujeito não é senão um *efeito* cuja causa radica num ritual que estrutura especularmente as múltiplas práticas sociais de identificação mútua. Dada a natureza interpelante da ideologia, estamos, de facto, em pleno campo do imaginário (no sentido lacaniano do termo). Por outro lado, porém, enquanto instância indispensável ao funcionamento social, a ideologia revela-se, a partir desta análise de Althusser, à revelia do paradigma do marxismo ortodoxo. Para este último, com efeito, reduz-se a uma superestrutura fantasmal; para aquela, pelo contrário, possui uma força simbólica irreduzível à simples figura epistemológica da aparência sofisticada.

Posto isto, impõe-se, por agora, a necessidade de responder à questão de saber por que razão funciona tão bem (em 90% dos casos, afirma Althusser) o mecanismo ideológico da interpelação. Tal percentagem de sucesso constitui, para o próprio filósofo, um fenómeno intrigante, mas que não pode ser reduzido, segundo ele, a um mero «sentimento de culpa»³⁶. Pelo contrário, Franck Fischbach considera que é preciso levar a sério essa hipótese — que Althusser apenas levanta para a pôr imediatamente de lado³⁷. Retomá-la, aliás, significa que a interpelação se configura, desde logo, como uma acusação, ainda que possa acontecer que o indivíduo, que lhe responde, de nada realmente se sinta culpado. «Assim, a questão de saber o que justifica a eficácia da interpelação torna-se a de averiguar por que razão — e de que modo — um indivíduo assume uma culpa (porventura inexistente ou imaginária) e, por essa via, vem a ser sujeito.»³⁸ Para Fischbach, que se apoia em Judith Butler, a resposta assenta no ganho identitário dessa assunção: a visibilidade social, *i.e.*, a prerrogativa simbólica de ser reconhecido como pleno membro de uma comunidade. Na verdade, se não respondesse à interpelação, o indivíduo corria o risco de vir a ser um fora-da-lei. Mas a submissão à Lei que constitui o sujeito enquanto tal (no duplo sentido do termo) releva, em última instância, de uma *culpabilidade originária*. Com efeito, se a ideologia funciona althusserianamente de uma maneira tal que sempre-já transformou os indivíduos em

sujeitos³⁹, «isso quer dizer que a cena da interpelação e da reprimenda policiais ('Eh, você aí!') é uma cena que não pode senão aparecer tardiamente para um indivíduo que já se fez sujeito, muito antes de ela ter tido lugar»⁴⁰. (*Mas esse «indivíduo que já se fez sujeito» é, desde logo, não só alguém que duvida — acerca da sua origem —, mas também se sente em dívida — impagável — perante o seu próprio nascimento.*) «Por outras palavras: quando se fala da submissão à lei que engendra o sujeito, é preciso compreender que se trata de uma submissão *fundadora, originária e inaugural* que se situa do lado da pré-história do sujeito.»⁴¹ E eis-nos, por conseguinte, em terreno psicanalítico, o que nos remete para a ideia, cuja linhagem platónica é inegável, de que o âmbito constitutivo da humanidade corresponde inteiramente ao *reino da falta*. Por isso, ao pressupor, à semelhança da psicanálise, a preponderância do passado sobre o presente, o modelo althusseriano da interpelação ideológica não parece abrir o espaço da revolução, *i.e.*, o de um futuro que não seja simplesmente a repetição do que está predeterminado pelas condições históricas de um dado momento. No «pequeno teatro teórico» de Althusser, a revolução surge, enfim, como algo impensável. Daí que possamos concluir, com Slavoj Žižek, que esse modelo «implica a situação de 'escolha forçada', mediante a qual o sujeito emerge do acto de escolher livremente o inevitável»⁴²: o leque de papéis que a sociedade lhe disponibiliza permanentemente. Por conseguinte, em Althusser, o princípio da subjectivação confunde-se com o da alienação, porque o sujeito só pode emergir do confronto com a alteridade que, estando aí desde sempre, o sobrepuja e domina. Não lhe resta senão, para vir a ser o que é, um sujeito, a sujeição à ordem que lhe é exterior.

No que diz respeito à interpelação ideológica, Debord interessar-se-ia naturalmente pela sua ineficácia (neste caso, pela percentagem de insucesso — 10% — de que acima nos fala Althusser). Donde o contraste radical entre os dois pensadores franceses. Como diz Vincent Kaufmann, na sua biografia de Guy Debord, a revolução é, sem dúvida, para o autor d'*A sociedade do espectáculo*, o único princípio possível de subjectivação⁴³. Vem a sê-lo, no entanto, sob a condição de que se subverta não só a relação tradicional entre o projecto revolucionário e a criação artística, mas também a que ainda permanece, em nome dos direitos de autor, entre a obra e a respectiva assinatura. Contra a fé pequeno-burguesa numa imortalidade museológica, Debord concebe a subjectivação como um processo de *estilização da existência*, cujo vector fundamental implica a destruição de todas as formas de propriedade privada e, em particular, a de cariz intelectual. Com efeito, sem essa destruição (com o seu corolário: a superação da luta de classes) não pode haver liberdade — a soberania dos sujeitos — nem vida autêntica, ou seja, uma verdadeira *comunicação social*. A plena subjectivação, é pois, função de uma transformação colectiva da história.

Quando comparamos os modelos debordiano e althusseriano de subjectivação, verifica-se imediatamente que o segundo, ao invés do primeiro, pressupõe uma hierarquia⁴⁴ (em última instância: um senhor e um escravo). É por isso que se torna fácil de compreender, neste âmbito analítico, o privilégio que Althusser atribui à ilustração cristã do funcionamento do mecanismo ideológico⁴⁵. Parece até que a encarnação exemplar da subjectivação, à luz da hipótese de uma «culpabilidade originária», coincide integralmente com a atitude religiosa. Aliás, deste ponto de vista, merece realce a ideia-chave de Althusser, de acordo com a qual, segundo Slavoj Žižek, «o facto de eu me reconhecer no apelo do Outro que me interpela é performativo, no sentido em que o próprio gesto de reconhecimento *constitui* (ou 'posiciona') esse grande Outro»⁴⁶. Por exemplo: «Deus existe na medida em que crentes se reconhecem

como ouvindo e (des)obedecendo ao Seu Apelo»⁴⁷. Além de ser hierárquica, a interpelação, como estamos a ver, revela uma estrutura especular, que é própria, para Althusser, de toda a ideologia⁴⁸. À performatividade mecânica da interpelação ideológica, que convida à resignação, opõe-se — em suma — a perspectiva revolucionária de uma comunicação total e transparente que seja uma «Conspiração dos Iguais». Mas trata-se, efectivamente, de uma comunicação poética, ou seja, que pretende fazer da Revolução uma «questão de *estilo*»⁴⁹, envolvendo, por conseguinte, num único movimento, Rimbaud & Marx. Enquanto desígnios da Modernidade, «mudar a vida» e «transformar o mundo» são uma e a mesma coisa, de facto, sob a égide estético-política do projecto situacionista. Aqui reside, enfim, a moderníssima raiz do pensamento crítico de Guy Debord.

REFERÊNCIAS

NB: 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.

- ALTHUSSER, Louis (1969) — «Como ler *O capital?*». Trad. de Manoel Barros da Motta. In *Posições* — 2. Rio de Janeiro: Edições Graal, s./d., pp. 139-150.
- _____. (1970) — «Aparelhos ideológicos de Estado». Trad. de Maria Laura Viveiros de Castro. In op. cit., pp. 47-101.
- CAVALLETTI, Andrea (2009) — *Classe*. Trad. de António Guerreiro. Lisboa: Antígona, 2010.
- DEBORD, Guy (2006) — *Œuvres*. Édition établie et annotée par Jean-Louis Rançon en collaboration avec Alice Debord. Préface et introduction de Vincent Kaufmann. Paris: Gallimard.
- FISCHBACH, Franck (2009) — *Sans objet: capitalisme, subjectivité, aliénation*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- HABERMAS, Jürgen (1985²) — *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. de Ana Maria Bernardo *et al.* Revisão científica de António Marques. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.
- HARDT, Michael & NEGRI, Antonio (2000) — *Império*. Trad. de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Livros do Brasil, 2004.
- HEGEL, Friedrich (1821) — *Princípios da filosofia do direito*. 3.^a edição. Trad. de Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães Editores, 1986.
- HOBBS, Thomas (1651) — *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. 2 vols., 4.^a edição. Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1988.
- JAPPE, Anselm (1993) — *Guy Debord*. Trad. de Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa: Antígona, 2008.
- KAUFMANN, Vincent (2001) — *Guy Debord. La révolution au service de la poésie*. Paris: Fayard.
- LEFEBVRE, Henri (1947) — *Critique de la vie quotidienne: introduction*. Paris: L'Arche, 2009.
- _____. (1958) — *Avant-propos de la deuxième édition*. In op. cit., pp. 9-109.
- LYOTARD, Jean-François (1979) — *A condição pós-moderna*. 2.^a edição. Trad. de José Navarro (revista e apresentada por José Bragança de Miranda). Lisboa: Gradiva, 1989.
- MATTICK, Paul (1969) — *Marx & Keynes: os limites da economia mista*. Trad. de Luís Leitão. Lisboa: Antígona, 2010.
- NEGRI, Antonio (2002) — «Para uma definição ontológica da multidão». Trad. de António Guerreiro. In DIAS & NEVES (orgs.), *A política dos muitos: povo, classes e multidão*. Lisboa: Tinta-da-china, 2011, pp. 407-418.

- SANTOS, Boaventura de Sousa (1994) — *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. Ed. rev. e ampliada. Coimbra: Edições Almedina, 2013.
- STREECK, Wolfgang (2013) — *Tempo comprado: a crise adiada do capitalismo democrático*. Trad. de Marian Toldy e Teresa Toldy. Coimbra: Actual Editora, 2013.
- ŽIŽEK, Slavoj (1999) — *O sujeito incómodo: o centro ausente da ontologia política*. Trad. de Carlos Correia Monteiro de Oliveira. Lisboa: Relógio d'Água, 2009.

NOTAS

- 1 Debord, 2006 (1963): 614 [In *Internationale Situationniste*, n.º 8, p. 30].
- 2 Cf. HABERMAS, 1985: 26-27.
- 3 Cf. HEGEL, 1821: 108 [§ 124].
- 4 Cf. HABERMAS, 1985: 27.
- 5 Cf. HABERMAS, 1985: 28.
- 6 Cf. LYOTARD (1979).
- 7 Cf. CAVALLETTI, 2009: 83.
- 8 Cf. CAVALLETTI, 2009: 146.
- 9 DEBORD, 2006 (1962): 1030 [In *Internationale Situationniste*, n.º 7, p. 21].
- 10 Cf. CAVALLETTI, 2009: 146.
- 11 MATTICK, 1969: 431.
- 12 «Porque ao que tem será dado e terá em abundância; mas, ao que não tem, até o que tem lhe será tirado» (Mt, 25, 29; trad. de Arnaldo Pinto Cardoso. In *Nova Bíblia dos Capuchinhos*. Lisboa/Fátima: Difusora Bíblica, 1998, p. 1613). — Sobre este ponto, vd. STREECK, 2013: 101.
- 13 Cf. HARDT & NEGRI, 2000: 122.
- 14 Cf. MUSIL, Robert (1930-1943) — *O homem sem qualidades*. 3 vols. Trad., prefácio e notas de João Barrento. Lisboa: D. Quixote, 2008/2009.
- 15 Cf. LEFEBVRE, 1947: 160.
- 16 Cf. CAVALLETTI, 2009: 101.
- 17 Cf. SANTOS, 1994: 187.
- 18 Cf. CAVALLETTI, 2009: 145.
- 19 Cf. DEBORD, 2006 (1967/1988): 833/1604 [In *La société du spectacle* (§154)/*Commentaires sur la société du spectacle* (VII)].
- 20 Cf. DEBORD, 2006 (1967): 799 [In *La société du spectacle* (§88)].
- 21 Cf. LEFEBVRE, 1958: 72.
- 22 Cf. DEBORD, 2006 (1967): 774 [In *La société du spectacle* (§28)].
- 23 Cf. ALTHUSSER, 1969: 142.
- 24 Cf. SANTOS, 1994: 51-52.
- 25 Cf. JAPPE, 1993: 64 (n. 52).
- 26 CAVALLETTI, 2009: 127.
- 27 «Aquele que conservar a vida para si há-de perdê-la; aquele que perder a sua vida por causa de mim há-de salvá-la» (Mt, 10, 39; trad. de Arnaldo Pinto Cardoso. In *Nova Bíblia dos Capuchinhos*, op. cit., p. 1583).
- 28 Cf. HOBBS, 1651: 105 [I].
- 29 Cf. HARDT & NEGRI, 2000: 396.
- 30 Cf. NEGRI, 2002: 407.
- 31 Cf. FISCHBACH, 2009: 217.
- 32 Cf. Žižek, 1999: 263.
- 33 Althusser, 1970: 91. — Trad. adaptada.
- 34 Cf. Althusser, 1970: 91.
- 35 Althusser, 1970: 91. — É nosso o grifo.
- 36 Cf. Althusser, 1970: 91.
- 37 Cf. FISCHBACH, 2009: 217.
- 38 FISCHBACH, 2009: 220.

39 Cf. Althusser, 1970: 92.

40 FISCHBACH, 2009: 221. — «O mesmo se passa com a sua narrativa, que pressupõe que tanto o autor como o destinatário surjam já igualmente como sujeitos, nem que seja pelo facto de essa narrativa usar o ‘sujeito’ gramatical e ser o seu uso da nossa compreensão. A narrativa fala-nos de um indivíduo que é já sujeito, é o feito de um autor que é já sujeito e é lida por todos nós, que somos já igualmente sujeitos» (FISCHBACH, 2009: 221).

41 FISCHBACH, 2009: 221-222.

42 Žižek, 1999: 32.

43 Cf. Kaufmann, 2001: 184.

44 Ainda que intrapsíquica, como é o caso psicanalítico das relações sadomasoquistas entre o ego e o superego.

45 Cf. Althusser, 1970: 93-96.

46 Žižek, 1999: 263.

47 Žižek, 1999: 263.

48 Cf. Althusser, 1970: 96.

49 Debord, 2006 (1961): 578 [In *Internationale Situationniste*, n.º 6, p. 24].