

Excesso democrático como experimento de pensamento: uma provocação situacionista

Joyce Karine de Sá Souza

Doutora em Direito e Justiça pela Universidade Federal de Minas Gerais





I. O casaco e o qualquer

“Há uma semana cheguei ao agradável ponto no qual não posso sair por causa dos casacos que tive que penhorar.” Sem seu casaco de inverno, ele não podia ir ao Museu Britânico. Não penso que haja uma resposta simples para a causa pela qual ele não podia ir. Sem dúvida, não era aconselhável que um homem doente enfrentasse um inverno inglês sem um casaco de inverno. Mas os fatores sociais ideológicos eram, provavelmente, tão importantes quanto o frio. O salão de leitura não aceitava simplesmente qualquer um que chegasse a partir das ruas: e um homem sem um casaco, mesmo que tivesse um passe de entrada, era simplesmente qualquer um. Sem seu casaco, Marx não estava, em uma expressão cuja força é difícil de reproduzir, ‘vestido em condições em que pudesse ser visto’ (STALLYBRASS, 2008, pp. 47 – 48). A narração de Peter Stallybrass sobre o casaco de inverno de Marx nos leva a refletir sobre como nos relacionamos com uso que fazemos das coisas, das pessoas e das relações nas quais imprimimos nossa marca humana. Durante a escrita de *O capital*, entre os anos de 1850 e o início dos anos de 1860, a situação financeira de Marx era desesperadora, a ponto de ter sido obrigado a penhorar seu casaco de inverno reiteradamente. A perda sistemática nas idas e vindas à loja de penhores, a alienação do uso do casaco e a angústia da espera em retomá-lo fez com que suas reflexões sobre a sociedade capitalista tomassem uma potente forma epistemológica. O casaco de inverno determinava se sua pesquisa para *O capital* poderia ser finalizada ou não, já que para entrar no Museu Britânico e fazer suas leituras e investigações era necessária a relação material com uma coisa cuja existência lhe parecia fantasmática. É na loja de penhores que Marx vê a transformação do íntimo casaco em mercadoria, bem como a sobredeterminação do valor de troca sobre o valor de uso, que o esvazia de qualquer função útil, transformando-o em mero universal abstrato. Ao analisar a propriedade privada e o fetichismo da mercadoria, entre outros temas abordados em suas obras, Marx revela como o modo de produção capitalista reina: “como uma imensa acumulação de mercadorias” (MARX, 2008, p. 51). Para além das perspectivas biográficas e poéticas, Stallybrass sinaliza algo além: Marx era um *qualquer*.

II. A herança e o suicida

“Cuidadosamente preparado, o seu suicídio não encerra nenhum segredo: Debord recusou à doença o direito de lhe arrebatá-la a independência. Não era um homem

‘misterioso’: era um ser raro, impossível de domar, coagir ou manipular. A ninguém alienava a sua liberdade – nem à vida, que amava, nem à morte, que dominou” (PASEYRO, 1995, p. 80). Em sua autobiografia, *Panegírico*, Debord narra como a pobreza lhe proporcionou grandes ócios. Por não ter que gerir bens – “aniquilados” por seus genitores, que não lhe deixaram qualquer herança – nem sonhar em restaurá-los, dedicou-se ao jogo, combateu o tédio e não foi submetido à servidão. Por ter vivido o ócio tão bem, Debord conheceu de perto sua espetacularização, ou seja, sua transformação em mais-valia numa sociedade na qual a economia tomou todos os aspectos da vida e os transformou em imagens. Ele constatou que o sistema econômico capitalista é a realidade que domina o conjunto das relações humanas, coisificando-as a partir da lógica da mercadoria. O princípio da produção mercantil é o responsável pela alienação da criatividade, pela transformação da vida em mercadoria, pela fratura abissal entre o ser e a vida na qual tudo o que antes era diretamente vivido se esvai na fumaça da separação. Nas relações sociais entre pessoas mediatizadas por imagens, Debord identificou o horror da totalidade espetacular: a vida social se transformou em uma incessante busca de acumulação de espetáculos, ou seja, dos produtos alienados e sacralizados pelas indulgências da mercadoria. Somente no espaço dinâmico do jogo no qual todo elemento competitivo desapareça é possível a criação comum de ambientes lúdicos que se oponham a uma construção estática da existência. O jogo é a experimentação da vida, e sua existência marginal e desviante é revolucionária. A cada momento da vida construído, um jogo de acontecimentos se realiza no excesso da experiência. A civilização do ócio se organiza pela deriva experimental. A situação realizada é a perspectiva do futuro no presente. No lugar da estática, Guy nos deixou como herança uma estética. Uma estética da vida.

III. O dispositivo e o profano

“Ivan Illich observou que a noção corrente de vida (não ‘uma vida’, mas a ‘vida em geral’) é percebida como ‘fato científico’, que não tem mais relação nenhuma com a experiência de cada ser vivo. Ela é algo anônimo e genérico, que pode designar um espermatozoide, uma pessoa, uma abelha, uma célula, um urso ou um embrião. Desse ‘fato científico’, tão genérico que a ciência renunciou a defini-lo, a Igreja fez o último receptáculo do sagrado, e a bioética o transformou no termo-chave de seu impotente

conjunto de tolices. Em todo caso, ‘vida’ tem a ver hoje mais com a sobrevivência do que com a vitalidade ou a forma de vida do indivíduo. Na medida em que nela se insinuou dessa maneira um resíduo sacral, a clandestina que Guy perseguia tornou-se ainda mais incompreensível. A tentativa situacionista de devolver a vida à política se choca com uma dificuldade a mais, mas não por isso menos urgente” (AGAMBEN, 2017, p. 16). Para realizar uma profanação é preciso devolver o que está separado ao uso comum dos seres vivos. A constatação de Agamben é elucidativa: é preciso assumir a vida como jogo, profanando os dispositivos que de forma míope e distorcida espetacularizam o uso, transformando-o em propriedade. Livre dos nomes sagrados, a vida assume novas formas na profanação, abrindo a possibilidade de um tipo especial de uso: a negligência. A passagem do sagrado ao profano ocorre por meio do jogo que desvia a humanidade de seu “destino”, daquilo que foi petrificado pela religião capitalista. O que então foi tomado pelo consumo é restituído a um novo e possível uso. Os dispositivos da sociedade do consumo encontram sua *arkhé* na oikonomia que separa ontologia e práxis, cujo objetivo é gerir, controlar, administrar os gestos humanos. Daí porque o Estado espetacular constitui uma estrutura técnico-formal que cumpre um papel imprescindível na acumulação de dispositivos. Soberania, propriedade e democracia representativa são sínteses disjuntivas por meio das quais o *nómos* opera na totalidade da vida, garantindo a ordem, a autoridade e a hierarquia do espetáculo, mantendo o uso do poder constituinte alienado de si mesmo. A profanação é o contradispositivo por meio do qual aquilo que foi separado e dividido é devolvido ao uso comum. O paradigma oikonômico-gerencial dos dispositivos político-jurídicos na sociedade espetacular é uma máquina de subjetivação dessubjetivante. Nele o poder constituinte se encontra sob forma espectral, canalizado e limitado pela metafísica da contemplação do separado enquanto separado; ou seja, da aparência.

IV. O excesso e o acúmulo

Um aspecto em comum que correlaciona o pensamento teórico de Marx, Debord e Agamben é a crítica à acumulação. Nesses três filósofos se compreende que os processos de acumulação econômica cada vez mais têm refinado a alienação. Seja a acumulação de mercadorias, de espetáculos ou de dispositivos, a acumulação é o resultado de um processo econômico que visa somente à sua própria autorreprodução. Nesse contexto, a

máquina oikinômica-gerencial do Estado espetacular, em sua repartição jurídica, também realiza acúmulos: são acúmulos de direitos. Temos vários. Da Declaração Universal dos Direitos Humanos às Constituições dos Estados são assegurados em nível abstrato-espectral inúmeros direitos reconhecidos enquanto fundamentais para uma vida digna. Todavia, cotidianamente o exercício desses direitos é negado pelo poder constituído. A institucionalização das lutas faz com que esqueçamos o *index* que o passado traz consigo. Negamos assim a redenção de todas as gerações caídas que nos antecederam (BENJAMIN, 2012, Tese sobre o conceito de história II, p. 10). O excesso da atividade democrática é fatal para a autoridade do Estado, que não admite processos constituintes que atuem (ou desatuem) *ultra legem*. É preciso assumir, portanto, que a vitalidade democrática não se encontra nos processos estatais, mas fora deles. Hobbes encontrou na figura bíblica do Leviatã, o Rei dos Soberbos, a metáfora para explicar o que é o Estado: “Porque pela arte é criado aquele grande *Leviatã* a que se chama *Estado*, ou *Cidade* (em latim *Civitas*), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado. E no qual a *soberania* é uma *alma* artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro; os *magistrados* e outros *funcionários* judiciais ou executivos, *juntas* artificiais; a *recompensa* e o *castigo* (pelos quais, ligados ao trono da soberania, todas as juntas e membros são levados a cumprir seu dever) são os *nervos*, que fazem o mesmo no corpo natural; a *riqueza* e *prosperidade* de todos os membros individuais são a *força*; *Salus Populi* (a *segurança do povo*) é seu *objetivo*; os *conselheiros*, através dos quais todas as coisas que necessita saber lhe são sugeridas, são a *memória*; a *justiça* e as *leis*, uma *razão* e uma *vontade* artificiais; a *concordia* é a *saúde*; a *sedição* é a *doença*; e a *guerra civil* é a *morte*. Por último, os *pactos* e *convenções* mediante os quais as partes deste Corpo Político foram criadas, reunidas e unificadas assemelham-se àquele *Fiat*, ao *Façamos o homem* proferido por Deus na Criação” (HOBBS, 1983, p. 5). É diante de tal descrição que o espanto frente às coisas que assistimos o Estado fazer ao violar direitos humanos, indignando-nos porque *ainda* podem ser assim no século XXI, não é um espanto filosófico.¹ O monstro assim descrito somente pode ser enfrentado por uma carne monstruosa multitudinária, sem corpo, pura

¹ Remeto à ideia de Benjamin: “O espanto por as coisas a que assistimos ‘ainda’ poderem ser assim no século vinte não é um espanto filosófico. Ele não está no início de um processo de conhecimento, a não ser o de que a ideia de história de onde provém não é sustentável” (BENJAMIN, 2012, Tese sobre o conceito de história VIII, p. 13).



potência disforme e singular que recusa a unidade orgânica do corpo político estatal. A potência disruptiva e desinstituinte dos processos multitudinários é o excesso democrático. Só dessa maneira o processo de conhecimento poderá ser deflagrado e a revolta da democracia poderá ser profanada pela democracia da revolta.

V. Anticampo: *potlatch* democrático

O consumo é um ato de acumular. O dinheiro é o *fiat* da sociedade do espetáculo. O *homo economicus* é nosso antepassado. O *homo consumens* é o retrato da nossa existência política enquanto mercadoria. O Estado é a expressão do governo da *lex mercatoria*. Direitos humanos estão empilhados numa vala coletiva. A filosofia conservadora é o aporte teórico do poder espetacular. Aqui é interessante lembrar o conceito de fetiche. No dicionário ordinário (HOUAISS; VILLAR, 2009, p. 889), ele remete à noção de objeto a que se atribui poder sobrenatural ou mágico e ao qual se presta culto. Na psicologia, designa um objeto inanimado ou parte do corpo considerada como possuidora de qualidades mágicas ou eróticas. Em sua etimologia, fetiche deriva da palavra francesa *fétiche*, que significa “sortilégio, amuleto”. Esta, por sua vez, deriva da palavra portuguesa *feitiço*, como demonstra Agamben em um denso texto.² Na dimensão teológica, em oposição às hóstias e às imagens da Igreja Católica que, apesar de manufaturadas eram consideradas “verdadeiras”, os objetos de fetiche popular assinalavam a desconfiança em relação às manufaturas “falsas” porque designavam a corporificação material de uma coisa que sujeitava o corpo humano à influência de determinados objetos que, mesmo separados do corpo, funcionavam como instâncias controladoras. Nesse contexto, o conceito de fetiche remetia à demonização do poder que os “objetos estranhos” possuíam. Stallybrass ainda esclarece que “o que era demonizado no conceito de fetiche era a possibilidade de que a história, a memória e o desejo pudessem ser materializados em objetos que fossem tocados e amados e carregados no corpo.” (STALLYBRASS, 2008, pp. 43 – 45). Para o sujeito europeu ocidental e cristão, os objetos de fetiche remetiam às culturas de territórios colonizados ou eram característicos de religiões primitivas. Com Mauss (2003) em seu *Ensaio sobre a dádiva*, vimos que as sociedades “primitivas” não capitalistas realizam o *potlatch*, cujo objetivo é aprofundar a

² Cf. AGAMBEN, G. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

colaboração entre coletividades que se obrigam mutuamente, estabelecendo prestações totais. Para além de implicar a obrigação de dar e a de receber, o *potlatch* configura um momento de escárnio diante da possibilidade de acumulação de bens materiais, que são todos exterminados em uma grande festividade comum. Nesse sentido, Marx ridicularizava a sociedade capitalista burguesa que acreditava ser superior às sociedades “primitivas” quando, na verdade, apenas fetichizava a mercadoria. O problema na crítica marxiana não é o fetiche, mas “uma *forma* específica de fetichismo que tomava como seu objeto não o objeto animado do amor e do trabalho humanos mas o não-objeto esvaziado que era o local de troca” (STALLYBRASS, 2008, p. 46). No campo político-jurídico, os dispositivos da alienação são constantemente fetichizados. Longas discussões em plenários de Parlamentos, inúmeros seminários e eventos acadêmicos que esmiúçam os processos econômico-estatais, partidos políticos que fundamentam seus discursos na promessa de resgatar a soberania “popular”, longos estudos jurídicos sobre a necessidade de democratização e de constitucionalização das medidas estatais etc. Para tudo isso há uma *certa* filosofia a justificar o poder espetacular – trata-se de uma técnica que, ironicamente, jamais conseguiu superar a teologia. Guy Debord (2011, §21, p. 19) afirmou na *Sociedade do espetáculo* que “à medida que a necessidade se encontra socialmente sonhada, o sonho se torna necessário. O espetáculo é o sonho mau da sociedade moderna aprisionada, que só expressa afinal o seu desejo de dormir. O espetáculo é o guarda desse sono.” A filosofia é radical quando leva o pensamento crítico a seus extremos analíticos/desconstrutivos. Andityas Matos (2019, p. 399) explica o que é uma filosofia radical: “Ao apostar um pensamento descomprometido com os dualismos que recortam o corpo da experiência humana nas antípodas do ser e do não-ser, do sujeito e do objeto, do senhor e do escravo, a filosofia radical propõe-se enquanto *experimentum vitae* capaz de instaurar não apenas uma nova cognição do mundo centrada na periferia, na fratura, no fluxo e na descontinuidade, correspondendo também ao processo que, passeando incessantemente entre os seres viventes, lhes revela possibilidades políticas de convívio *an-árquicas*, ou seja, baseadas em uma justiça que não é virtude nem lei, mas *estado do mundo* em que floresce o inapropriável bem do bem. Surge assim, já não mais como destinação histórica inequívoca, mas enquanto possibilidade de uma potência, a cifra ingovernável do amor político, a felicidade.” Os contradispositivos pensados por Andityas Matos nos oferecem a possibilidade de filosofar sobre a democracia e o estado



de coisas que a circunda sem cair no sono do espetáculo, identificando a retórica que governa seu paraíso ilusório. Dessa forma, a *an-arquia* e a *a-nomia* denunciam as estruturas hierarquizantes e separadoras do Estado espetacular, indicando que elas se articulam na tautologia do *nómos*. À medida que justificam a *comunidade inapropriável*, sem divisões verticais entre oprimidos e opressores, os contradispositivos andityanos abrem a possibilidade de pensar uma comunidade viva na qual se realizam experiências democráticas sem se encapsular seu excesso. O *anticampo* é o *potlatch* da democracia que presentifica a potência, reinventando relações de colaboração “fundadas em posturas existenciais descentralizadoras e indeterminadas, agonísticas e adversariais [...] comprometidas com um projeto radical de democracia, próprio de uma *contra-sociedade potencial* que não aceita os atalhos e as mentiras da politicagem, sempre travestida com o respeitável manto da democracia liberal representativa” (MATOS, 2015, p. 72). Em *anticampo*, os seres vivos aprofundam as prestações totais da potência, do amor e da vida. A filosofia de situação é a situação da filosofia.

NÃO BASTA QUE O PENSAMENTO PROCURE REALIZAR-SE, É PRECISO QUE A REALIDADE DESCUBRA O SEU PENSAMENTO.³

³ Cf. VV. AA. *Da miséria no meio estudantil*. Trad. Júlio Henriques. Lisboa: Antígona, 2018, p. 39.

Referências

AGAMBEN, G. **Estâncias**: a palavra e o fantasma na cultura ocidental. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

AGAMBEN, G. **O uso dos corpos**. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.

BENJAMIN, W. Sobre o conceito da História. In **Walter Benjamin**: o anjo da história. João Barrento (Org.). Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, Tese sobre o conceito de história II, p. 10.

BENJAMIN, W. Sobre o conceito da História. In **Walter Benjamin**: o anjo da história. João Barrento (Org.). Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, Tese sobre o conceito de história VIII, p. 13.

DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo**. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

HOBBS, T. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HOUAISS, A; VILLAR, M. Fetiche. In **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Elaborado pelo Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia e Banco de Dados da Língua Portuguesa S/C Ltda. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009, p. 889.

MATOS, A. S. M. C. **Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade**: uma aposta *anárquica* na multidão. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

MATOS, A. S. M. C. **Representação política contra democracia radical**: uma arqueologia (a)teológica do poder separado. Belo Horizonte: Fino Traço, 2019.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. In **Sociologia e antropologia**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosacnaif, 2003, p. 183 – 314.

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

PASEYRO, R. O meu último encontro com Guy Debord. In DEBORD, G. **Panegírico**. Tomo Primeiro. Trad. Júlio Henriques. Lisboa: Antígona, 1995, p. 79 – 81.

STALLYBRASS, P. **O casaco de Marx**: roupas, memória, dor. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

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