

//TEORÍA Y PRAXIS DE LA FILOSOFÍA. EL PROBLEMA DE LA CRÍTICA EN LA SOCIEDAD DEL ESPECTÁCULO//

FLORENCIA FASSI
UNIVERSITAT POMPEU FABRA

///

PALABRAS CLAVE: Debord, Sociedad del espectáculo, Teoría y praxis, Filosofía contemporánea, Sujeto revolucionario.

RESUMEN: Hoy nos encontramos con que la filosofía se presenta enfrentada a la sociedad, y es concebida como una actividad ociosa, elitista o incluso excesivamente abstrusa. El presente artículo sostiene que esta separación entre la filosofía y el resto del entramado social no sólo se debe a lo que se podría llamar una especialización del pensamiento, sino fundamentalmente a un problema metodológico: el análisis crítico adopta una posición *exterior* respecto a la realidad que trata. Así, la filosofía se empeña en atender únicamente a sus especulaciones teóricas, dejando a un lado el correlato práctico de las mismas. Este abandono la torna estéril, dado que la falta de una implicación directa en la realidad conlleva una incapacidad para incidir sobre ella. El resultado es su aislamiento. El reto que se plantea entonces a partir de esta situación es el de redefinir la función y la intención de la filosofía, considerando que constituye una parte inseparable de la sociedad, como su producto, pero también como su productora, hecho que comporta una responsabilidad. Con este fin y a partir de las teorías de Guy Debord sobre la sociedad del espectáculo, se argumentará una crítica de los límites de la filosofía actual, límites que ella misma ha ayudado a construir y que la paralizan en su capacidad transformadora.

KEYWORDS: Debord, The Society of the Spectacle, Theory and Praxis, Contemporary Philosophy, Revolutionary Subject.

ABSTRACT: Nowadays we find that philosophy is presented in confrontation with society and it is conceived as a pointless, elitist, or even too impenetrable activity. The present article maintains that this separation between philosophy and the rest of the social network is not only due to what we could call a specialization of knowledge, but mostly to a methodological problem: critical analysis adopts an *external* position in relation to the reality it considers. In this sense, philosophy just attends to its theoretical speculations, leaving aside their practical continuity. This neglect turns it sterile, because the absence of a direct implication with reality entails the impossibility to modify it. The result is its isolation. The challenge this situation provides us is to redefine the role and the intention of philosophy, considering that it is an inseparable part of society, as its product, but also as its producer, fact that carries a responsibility. With this aim and taking Guy Debord's theories on society of spectacle as a reference, we will develop a critic of the limits that contemporary philosophy bears –limits that philosophy itself has built and that paralyze its capacity of changing reality.

///

«Toutes les idées sont vides quand la grandeur ne peut plus être rencontrée dans l'existence de chaque jour»

In girum imus nocte et consumimur igni

Tras varias décadas de absoluta y celebrada hegemonía, la posmodernidad dejó un paisaje cultural deprimente, arrasado e infértil. Felizmente cerca del fin de ese pensamiento débil, que propagó la superficialidad lúdica, la banalización, el gusto por la incoherencia, la falta de compromiso en general y con el contenido en particular, cuya sospecha metodológica no fue más que un escepticismo cómodo, un nihilismo hedonista, una fragmentación castrante y una exaltación de la forma como apología del vacío, sustituyendo así la realidad por los signos y la certeza consecuente por una nefasta ligereza irónica, cabe comenzar a plantearse seriamente de qué forma salir de la parálisis relativista sin que esto implique un retorno a la concepción esencialista de la verdad inequívoca, trascendente, inmutable y dogmática. Con un propósito abiertamente subversivo, este artículo se aproxima a lo que se puede considerar uno de los mayores problemas de la filosofía, y que por lo tanto debe reclamar la atención de sus adeptos. Dicho trastorno de la disciplina podría resumirse en la ausencia de una dimensión práctica en la teoría.

Desde luego esta aparente disyuntiva entre la teoría y la praxis (o entre el verbo y la acción), no es en absoluto una idea nueva en la trayectoria del metadiscurso filosófico, habiendo sido ya abordada innumerables veces y desde distintas perspectivas. No obstante, siempre ha sido tratada como una patología de orden epistemológico, en lugar de práctico, lo cual explica el hecho de que como problema no haya perdido vigencia. En consecuencia, querría presentar aquí un enfoque generalmente (auto)excluido de los medios académicos, pero muy ajustado a nuestra contemporaneidad, acerca de este límite negativo de la filosofía que la torna tan estéril. Éste es el enfoque de Guy Debord, un extraño heredero del marxismo, que no sólo describió el funcionamiento de nuestra

sociedad con una precisión punzante, sino que además ejerció la subversión con especial talento.

La sociedad del espectáculo

En su análisis de *La société du spectacle* (Debord, 2006), obra que articula su crítica radical al capitalismo, Debord propone una actualización de las observaciones de Marx, centrandó el origen del desarrollo del sistema no ya en la plusvalía, como han defendido en general los (que se presumen) materialistas ortodoxos, sino en una estructura, la estructura del valor, cuya reproducción se extiende a todos los ámbitos y manifestaciones del hacer humano, y de la cual la plusvalía, así como la explotación, o la lucha de clases, son sólo efectos derivados.

Como ya explicara Marx en el primer capítulo de *El capital*, todo resultado de la acción humana está dotado de un valor de uso, intrínseco al objeto mismo, y de un valor de cambio, determinado en relación comparativa con otros objetos y que le otorga el estatuto de mercancía. La naturaleza de las mercancías se expresa entonces en la sustitución de una producción destinada eminentemente al *uso* por otra consagrada al *intercambio*, sustitución que se opera cuando una sociedad supera cierto grado de acumulación. No obstante, el intercambio de mercancías distintas entre sí requiere hallar un rasgo común a todas ellas que permita equipararlas como equivalentes, rasgo que evidentemente no puede pertenecer a la dimensión cualitativa, que es la que las distingue, sino a la cuantitativa. El único atributo medible que todo fruto del hacer humano comparte es el del tiempo de trabajo que fue necesario para producirlo u obtenerlo. Pero, de nuevo, la cuantificación del trabajo humano empleado en cada mercancía implica, necesariamente, una eliminación de su contenido cualitativo. Este proceso de mercantilización requiere entonces hacer abstracción de los caracteres diferenciales, eliminando la dimensión concreta del objeto producido a través de la eliminación del trabajo concreto que lo ha creado.

Lo previo nos posiciona evidentemente en contra de lo que a menudo se define como una esencia neutra de la mercancía, cuyo potencial dañino derivaría puramente de un uso corrupto de la misma. La mercancía, como afirma Anselm Jappe (2000), no es meramente un inofensivo producto del hacer humano potencialmente intercambiable, sino que es una forma concreta de producto, una «forma social» relativamente nueva, creada no con el fin de satisfacer una necesidad práctica, sino con el de ser permutada por otra mercancía, es decir, para generar más capital, que será asimismo acumulado (2003). A partir de esta desvinculación de la mercancía de sus causas finales y de su supremacía en cuanto objeto, Marx puede definir esta novedad del capitalismo como «fetichismo de la mercancía». En un sentido más ilustrativo, el fetichismo de la mercancía se puede entender como el dominio de las *cosas*, «des cosas suprasensibles bien que sensibles» (Debord, 2006: 36), sobre la sociedad.

Reformulando lo previo, la mercancía fetiche es un producto que principalmente existe por y para su valor de cambio, y por este motivo «la forme-marchandise est de part en part l'égalité à soi-même, la catégorie du quantitatif. C'est le quantitatif qu'elle développe, et elle ne peut se développer qu'en lui» (Debord, 2006: 38), lo cual permite comprender cómo en la mercancía estriba el origen y el desarrollo de la sociedad capitalista. En consecuencia, cuando el sistema económico del capitalismo se radicaliza y

entra en la fase que Debord bautizó como espectacular, es decir, cuando todo aquello que es producido (sensible o suprasensible) existe como una unidad intercambiable en lugar de como el resultado de una compleja organización del hacer humano, la realidad toda se fragmenta en objetos descontextualizados susceptibles de ser mercantilizados y acumulados, y lo cuantitativo acaba por desplazar a lo cualitativo por completo.

Consiguientemente, la supresión del valor de uso en favor del valor de cambio supone que la producción deja de estar supeditada a la satisfacción de las necesidades humanas para subordinarse a las de un mercado independiente y cada vez más ajeno a ellas. Esta transformación de los procesos en cosas –esta fragmentación y coagulación de lo que antes existía en estado fluido, para usar las palabras de Debord, o esta «reificación», para usar las de Lukács– que tiene lugar en la sociedad capitalista como consecuencia del fetichismo de la mercancía, comporta que el ser humano ya no controla lo que produce, sino que es controlado por ello, lo cual implica a su vez que el proceso productivo deviene un fin en sí mismo y, como tal, el único objetivo que persigue es el de su propia reproducción. De este modo, al sujeto le es arrebatado su hacer para sí, su producción se separa de él y le aparece enfrentada como algo ajeno y a lo que debe someterse. El trabajador se ve dominado ahora por aquello que antes le pertenecía, motivo por el cual él mismo resulta alienado. Desde entonces, el sujeto en tanto agente ya no es el ser humano, sino la mercancía.

De igual forma, la aplicación de la forma-mercancía al trabajo humano, y que deriva en una alienación del sujeto, supone que no sólo los productos del trabajo son desprovistos de sus cualidades, sino que, como se ha dicho ya, el propio trabajo deja de ser considerado en su particularidad para ser abstraído, consiguientemente cuantificado y posteriormente vendido, es decir, para transformarse en una mercancía más. Esta mercantilización del trabajo, que consiste en una objetivación de las relaciones de producción, conlleva necesariamente una reificación del mismo para que pueda ser comercializado.

De esta forma, podemos afirmar que el sujeto de la sociedad capitalista asiste pasivo a la reificación de su mundo –en tanto los objetos no sirven para ser usados sino para ser intercambiados– y a la de su propia vida –con idénticas características– proceso cuyo origen reside en la forma-mercancía, y que se extiende a la totalidad de los fenómenos sociales. Utilizando las únicas palabras de Lukács que Debord se dignó a citar, al menos explícitamente, en *La société du spectacle*¹, esto podría resumirse del siguiente modo:

La mercancía no es conceptuable en su naturaleza esencial sin falsear más que como categoría universal del ser social. Sólo en este contexto cobra la cosificación [reificación] producida por la relación mercantil una importancia decisiva, tanto para el desarrollo objetivo de la sociedad como para la actitud de los hombres respecto a ella, para la sumisión de su conciencia a las formas en las que se expresa esa cosificación (Lukács, 1975: 127).

¹ Si bien Debord es un claro heredero del pensamiento del Lukács de *Historia y conciencia de clase* (1923), las alusiones declaradas a este autor son escasísimas a lo largo de toda su obra. Esta cita en concreto aparece como epígrafe del segundo capítulo de *La société du spectacle*, «La marchandise comme spectacle».

Este modo de producción sustentado en la reificación de los procesos y relaciones sociales ha supuesto el dominio de la economía sobre las demás esferas de lo humano, incluyendo aquella en la que se inscriben lo que comúnmente se entiende por la cultura y el ocio, gobernadas por el imperativo del consumo. Así, en esta fase del capitalismo, a los individuos no sólo les es arrebatada su producción, sino la totalidad de su existencia, ya que toda ella está supeditada a la lógica mercantil, alimentándola incesantemente, por un lado, en forma de trabajo asalariado como producción de mercancías, y por el otro, en la forma de su necesario complemento, el consumo, ejercido durante el tiempo restante.

Puesto que toda acción de los individuos en el capitalismo debe servir al desarrollo de la lógica económica, es decir, dado que la posibilidad de la acción libre y autónoma fuera del sistema económico es cancelada por el espectáculo, los individuos se hallan en un profundo estado de alienación, perdiendo la conciencia de sí (como sujetos activos) y de su realidad (como opresión). Esta alienación consiste entonces en que la aparente autonomía que adquiere la esfera de la economía y su representación de la generalidad de lo existente impide al sujeto comprender la vida auténtica en tanto unidad, en lugar de como yuxtaposición de fragmentos inconexos, y asumir que el espectáculo es el producto de esta reificación de la realidad, un producto del que es perfectamente posible (y necesario) prescindir.

La cultura espectacular

Según la lógica antes expuesta, y al igual que ocurre con todo aquello que es producido en el seno del capitalismo espectacular, la cultura también acaba por imitar su dogma. Pero, si bien la ideología de la dominación (el fetichismo mercantil), que aliena a los individuos y garantiza la reproducción del sistema, se propaga y materializa de igual forma en los diferentes espacios de la acción humana, debemos prestar especial atención al de la cultura, dado que Debord coloca en él, como ámbito tanto del conocimiento como de la creación, el eje en torno al cual se articula y dispone toda la estructura social, sea ésta alienada o libre.

La cultura reproduce las formas (reificadas) del espectáculo a través de «le complexe processus de production, distribution et consommation *des connaissances*» (Debord, 2006: 193), que ocupa un lugar enorme dentro del catálogo de productos espectaculares. Pero la colaboración de la industria de la cultura en el sistema de la economía hegemónica viene dada principalmente a través de la propagación de la alienación, del fetichismo mercantil, en aquellos productos que fabrica para el consumo. Esto se explica si tenemos en cuenta que «la culture est la sphère générale de la connaissance, et des représentations du vécu, dans la société historique divisée en classes; ce qui revient à dire qu'elle est ce pouvoir de généralisation existant à part, comme division du travail intellectuel et travail intellectuel de la division» (Debord, 2006: 180). Así, en tanto ejercicio de la capacidad de abstracción y generalización, que viene dada por ser el ámbito donde lo que *es se representa* en el plano epistemológico, la cultura ha servido a la dominación como arma de separación y, por lo tanto, de reificación, falsificando la vida en tanto totalidad. Dicho de otra forma, ya que es importante remarcarlo para nuestro análisis, la cultura no forma parte de lo vivido, de la experiencia cotidiana, de modo que estén ambas integradas y confundidas en una unidad, sino que

funciona como imagen escindida de la misma, reproduciendo la lógica de la mercancía a la que aludíamos al principio como origen de todo lo producido en el espectáculo. A modo de ilustración, actual y familiar, podemos remitirnos a la cultura en su forma de pensamiento científico, que ha servido y sirve al sistema al constituir un terreno separado del resto de la sociedad, con una racionalidad industrial que funciona de manera aislada (Debord, 2006: 200), como si se tratara de un fin en sí mismo y, para más agravantes, jactándose de ello. Esta separación del ámbito del conocimiento respecto a la sociedad implica que funcione cual una suerte de elite o aristocracia, a la que sólo es posible acceder a través del acatamiento de las reglas impuestas por la estructura social espectacular, propiedad exclusiva de unos pocos que han certificado previamente, en la academia u organismos de similar calaña, su adhesión al régimen. Por fortuna, más adelante tendremos la ocasión de aludir nuevamente al problema de la ineptitud de la elite intelectual, concretamente en su intento de constituirse en crítica efectiva, un hecho que ya en su momento determinó el alejamiento de Debord de los medios intelectuales de su época.

Con todo, el carácter más profundamente ideológico de esta «*marchandise vedette de la société spectaculaire*» (Debord, 2006: 193) que es la cultura, es sin duda su negación de la historia. Fiel a la tradición dialéctica, Debord defiende que la supresión aparente de la materialidad histórica (dinámica) de la sociedad constituye una de las mayores estrategias para la autoconservación que desarrolla el sistema. Esto resulta una evidencia si tenemos en cuenta que la conciencia de historicidad, del devenir, es el fundamento para toda noción de transformación, y que un sistema cuyo único objetivo es conservar su hegemonía concentrará sus esfuerzos en hacer desaparecer los medios para comprender que él mismo no es más que un momento más en el devenir del sujeto social de la historia. Este objetivo del espectáculo, «*qui a la fonction de faire oublier l'histoire dans la culture*» (Debord, 2006: 192), se expresa, bien en la yuxtaposición incoherente (ahistórica) de fragmentos donde la comprensión diacrónica de los mismos se cancela, o bien en el análisis descontextualizado de ciertos fenómenos, atribuyéndoles cualidades ontológicas eternas que de ninguna manera poseen. Ejemplo de lo primero es el pastiche llamado posmoderno, descrito por Debord ya en 1967, como corriente que pretende recomponer «*un milieu néo-artistique complexe à partir des éléments décomposés*» (Debord, 2006: 192), adelantándose, como bien apunta Jappe (1998), unos quince años al lanzamiento de esta moda al mercado. Ejemplo de lo segundo, entre tantos que se pueden citar, es el estructuralismo, al cual Debord dedicó algunos de sus más brillantes y creativos insultos, por ser eminentemente un «*pensée universitaire de cadres moyens*» y, sobre todo, un «*pensée anti-historique*» (Debord, 2006: 201) «*garantie par l'État*» (Debord, 2006: 202). Pero lo más grave del asunto reside en que esta negación de la historia que lleva a cabo la cultura al servicio del espectáculo es, al mismo tiempo que una negación de la vida verdadera, una negación de sí misma como cultura, en tanto la historia no es nada menos que su corazón (Debord, 2006: 182). No hay, por esto, nada en ella que sea substancial, más que su carácter mutable, irremediamente condicionado por su temporalidad, o dicho de otra forma, su completa falta de cualquier suerte de esencias eternas.

La cultura no sólo constituye un producto de la forma-mercancía, sino que además reproduce esta estructura, convirtiendo en mercancías fetiche todo lo que toca y lo que se produce bajo su dominio. Así, la cultura del espectáculo está marcada por su

banalidad y su facultad de transformar en banal aquello que no lo es, por su ineptitud para articular una comunicación, con el consiguiente fomento de la actitud contemplativa, y por su imposibilidad de constituirse como una crítica real a lo existente en tanto cultura. Y esto es así porque «l'ensemble des connaissances qui continue de se développer actuellement comme pensée du spectacle doit justifier une société sans justifications, et se constituer en science générale de la fausse conscience» (Debord, 2006: 194), obteniendo como único resultado la continuación del sistema opresivo.

La cultura como contradicción

Sin embargo, entendiéndola como el espacio donde el sujeto experimenta la autoconciencia y la creación de su mundo, la cultura posee asimismo la facultad de devenir una arma de desalienación. Así, la cultura tiene el poder de manifestarse, según Debord, de dos maneras que resultan opuestas. Éstas son «de projet de son dépassement dans l'histoire totale, et l'organisation de son maintien en tant qu'objet mort, dans la contemplation spectaculaire. L'un de ces mouvements a lié son sort à la critique sociale, et l'autre à la défense du pouvoir de classe» (Debord, 2006: 184). Según lo visto, y dado que la perpetuación del estado separado de la cultura (y de todo lo demás) responde siempre a los intereses de clase espectaculares, está claro que la conservación de la cultura como fragmento inalterable, escindida de su historicidad intrínseca, implica su muerte como producción racional del conocimiento teniendo en cuenta la naturaleza racional de la misma: «Le manque de rationalité de la culture séparée est l'élément qui la condamne à disparaître, car en elle la victoire du rationnel est déjà présente comme exigence» (Debord, 2006: 182). Pero la crítica social que es consciente de esta falsificación y que tenderá a negarla, asimismo acabará por aniquilarla, esta vez porque como superación implica el fin de la cultura separada. Parece lícito concluir entonces que en todos los casos cabe esperar la aniquilación del espectáculo como reino de la separación a manos de la cultura auténtica.

Si Debord concede tanta importancia a la cultura como el fundamento de la emancipación, es porque en ella el sujeto se realiza en plenitud, en tanto es el espacio de su autoconciencia y de la producción de su mundo, es decir, donde se conoce y se hace a sí mismo. Dicho de otro modo, es el territorio donde teoría y práctica, razón y acción, se conjugan en la vivencia cotidiana. Si el capitalismo espectacular nos ha arrebatado nuestro hacer y nuestro mundo y, sobre todo, la conciencia de ser sujetos agentes, la única forma de subvertir esa dominación es a través de la reapropiación conciente de nuestra acción creadora de mundo, es decir, de nuestra cultura.

Tal como nosotros, Debord distinguía dos formas de manifestación de la cultura, dentro de cada una de las cuales está contenida la contradicción entre fuerzas de alienación y fuerzas de subversión de la opresión. Éstas son la «ciencia» y el «arte». Por lo que respecta a la primera, en el ámbito de la producción de conocimiento científico «s'opposent l'accumulation de connaissances fragmentaires qui deviennent inutilisables, parce que l'approbation des conditions existantes doit finalement renoncer a ses propres connaissances, et la théorie de la praxis qui détient seule la vérité de toutes en détenant seule le secret de leur usage» (Debord, 2006: 185). Ello supone que sólo desde una crítica que, aunque sea de orden teórico, no esté escindida de su dimensión práctica, es posible operar un cambio en la sociedad. El resto del trabajo intelectual, es decir, todo aquel que

no ataque la falsificación de la vida verdadera de la sociedad, debe admitir que se dedica a la colaboración con el régimen.

Por otro lado, en la esfera del arte, «s'opposent l'autodestruction critique de l'ancien langage commun de la société et sa recomposition artificielle dans le spectacle marchand, la représentation illusoire du non-vécu» (Debord, 2006: 185). Y esto es así porque, si bien el arte en tanto ámbito de la comunicación decidió ejercer su crítica negándose «a ser el lenguaje ficticio de una comunidad inexistente» (Jappe, 1998: 87), y destruir su propio lenguaje como intento de «comunicación de lo incomunicable» (Debord, 2006: 192), acabó por reproducir el absurdo del orden social existente, en donde no hay posibilidad alguna de establecer una comunicación, no sólo porque el espectáculo es el único con la potestad de hablar a sus súbditos en su monólogo verborreico e ideológico, sino porque el mismo lenguaje ha sido dinamitado. El arte se limita entonces a proclamar, positiva y gozosamente, la belleza de la disolución de lo comunicable (Debord, 2006: 192), para reificarse luego en un objeto muerto de contemplación más entre los otros.

No obstante, del mismo modo que todavía cabe una crítica científica capaz de erigirse en negación real de lo realmente representado, puede existir aún una creación artística verdaderamente crítica que, como tal, ha de aspirar a la destrucción del arte separado y reificado, realizando el arte y superándolo al mismo tiempo. Una vez se cumple realmente este requisito en ambos planos, el del arte y el del pensamiento, «la critique de la culture se présente *unifiée*: en tant qu'elle domine le tout de la culture –sa connaissance comme sa poésie–, et en tant qu'elle ne se sépare plus de la critique de la totalité sociale. C'est cette *critique théorique unifiée* qui va seule à la rencontre de la *pratique sociale unifiée*» (Debord, 2006: 211). Esto significa que una cultura unificada no divide su producción artística de su producción científica como si se tratara de esferas autónomas, ni tampoco se escinde, en tanto cultura, de la sociedad en su conjunto, adoptando en consecuencia un rol auténticamente crítico. Así, la cultura, que es el conocimiento y la poesía autoconcientes de la sociedad, no puede evitar estar al mismo tiempo unificada con la praxis social, como teoría materializada.

No obstante lo dicho, la realidad fáctica de la época en la que escribió Debord esto, y que no es excesivamente diferente de la nuestra, muestra que la contradicción se resuelve en una cultura que se aleja cada vez más de lo que realmente *es* (historia), deviniendo un brazo del orden espectacular, reproduciendo la alienación incluso bajo el disfraz de un pensamiento independiente y crítico. Por esto, una vez observadas las formas que adopta el espectáculo y los mecanismos por los que la reificación que le es esencial se propaga por la sociedad a la que somete, se nos impone profundizar en la morfología de aquellas fuerzas de oposición (crítica) que laten bajo la hegemonía, tanto las reales como las aparentes.

La crítica espectacular: pensamiento separado

Resulta evidente que existen múltiples formas de oposición al poder espectacular, reacciones de distintas secciones dentro de la sociedad que se declaran explícitamente en contra de otras secciones. Estas luchas internas han supuesto, en algunos casos, modificaciones positivas que merecen un reconocimiento en tanto victorias parciales, aunque por lo general Debord las haya subestimado completamente.

Pero, y ahora sí con Debord, el problema del rechazo al espectáculo que no se dirige al fundamento del mismo y que no lo ataca de manera total, independientemente de si logra un cambio o no, es que siempre acabará por colaborar con el sistema. Esto se debe a que el espectáculo no posee un contenido ideológico fijo, sino que muestra una naturaleza proteica en la que se mantiene la estructura de la mercancía y su objetivo de desarrollar la economía hasta el infinito. Esto le permite fagocitar todas sus contradicciones, incluso las más radicales o las más auténticas, y transfigurar su sentido, de modo que acaben por colaborar con el régimen. Podemos citar como ejemplo a la *Fontaine* de Duchamp, cuyo cometido era atentar contra el arte reificado e institucionalizado de los museos demostrando así su ausencia de valor artístico, y que hoy se encuentra expuesta en el Centre Pompidou como una de las más relevantes obras del siglo XX, para ser contemplada diariamente por miles de personas como una pieza más del surtido del «arte contemporáneo».

Lo que ocurre, en términos generales y según Debord, es que «la contradiction, quand elle émerge dans le spectacle, est à son tour contredite par un renversement de son sens; de sorte que la division montrée est unitaire, alors que l'unité montrée est divisée» (Debord, 2006: 54). Por esto, toda fuerza que se opone al espectáculo, cualquiera que sea la forma que adopte la amenaza, acaba tarde o temprano por beneficiarlo, de modo que lo que se muestra dividido es en realidad una unidad, en tanto ambos términos trabajan en favor del sistema, en el imperio del fragmento. Así es que la oposición que no apunta a la reformulación total de la sociedad es siempre espectacular, y que aquella que sí apunta a destruir todo el imperio de la mercancía, pero no lo consigue, acabará muy probablemente en manos del espectáculo y trabajando para él. Sin ir más lejos, el mismo Debord ha sido tergiversado hasta el punto de no constituir más un peligro para la seguridad del régimen, sino un «astre noir de la littérature»², siendo éste sólo uno entre los incontables epítetos mistificadores que le han puesto.

No obstante, suponer que aquellos enfrentamientos son meras imágenes implicaría, nuevamente, caer en el error negacionista de Baudrillard y deducir, llegando ya al colmo de la banalización, que lo que existe no existe. Por lo que respecta a las oposiciones de las distintas formas de poder, que son contradicciones dentro del mismo sistema, sean las de partidos de centro-derecha contra partidos de derecha-derecha, o las de sindicatos contra las patronales de las empresas, o de las empresas contra las instituciones, reflejan las desigualdades de intereses intrínsecas al sistema que, con todo, siempre se mantiene intacto. A partir de esto, se comprende que «les fausses luttes spectaculaire des formes rivales du pouvoir séparé sont en même temps réelles, en ce qu'elles traduisent le développement inégal et conflictuel du système» (Debord, 2006: 56), lo cual significa que el espectáculo no tiene un desarrollo completamente homogéneo, sino que muestra conflictos internos, intrínsecos a su naturaleza, aunque esto no implique que su existencia esté en peligro. Podemos citar también aquí, a modo de ejemplo, y aunque Debord no lo asocie de este modo, aquellas revoluciones proletarias que, por querer ser copias de las burguesas, lejos de acabar con el capitalismo,

² Con esta precisión se define a Guy Debord en la tapa trasera de *Vie et mort de Guy Debord (1931-1994)*, de Christophe Bourseiller, publicado por Plon en 1999, probablemente uno de los libros más leídos actualmente sobre nuestro autor.

aceleraron su desarrollo, el mismo que acabaría por convertirlo en el imperio global que es hoy³.

De esta manera, también las luchas que no se consideran normalmente como «contradicciones oficiales» (Debord, 2006: 55), están dentro del desarrollo de las fuerzas espectaculares. Esto explica por qué no resulta extraño que la aceptación beata de lo que existe pueda equipararse a la revuelta puramente espectacular como si se trataran de una misma cosa: porque «l'insatisfaction elle-même est devenue une marchandise dès que l'abondance économique s'est trouvée capable d'étendre sa production jusqu'au traitement d'une telle matière première» (Debord, 2006: 59). Si la insatisfacción es una mercancía más, que se intercambia por otras y que es producida por el sistema para fomentarse a sí mismo, de esto se desprende que toda manifestación de descontento que se produce dentro del marco de las formas del espectáculo se resuelve en favor del mismo sistema que la ha generado, al tiempo que la insatisfacción deviene una manera de legitimar la economía de la abundancia, una insatisfacción que no sólo jamás se ve resuelta, sino que crece permanentemente.

Y tal como *dentro* del espectáculo no puede haber una verdadera oposición, ni entre poderes, ni entre clases, ni entre insatisfechos en general, que tenga posibilidades de transformar la sociedad, además de simplemente dar cuenta de sus desigualdades, tampoco hay una efectiva oposición en la reflexión que se quiere crítica. En concreto y lamentablemente, la filosofía constituye uno de los mayores ejemplos de pensamiento colaboracionista, incluso cuando sus intenciones son las diametralmente opuestas. El motivo fundamental de esta tragedia es para Debord (y asimismo ya para Marx) la indiferencia absoluta del plano empírico de la existencia. Desde luego esta negligencia no se lleva a cabo en la esfera de lo teórico, ya que muchos han teorizado sobre la experiencia, lo sensorial, lo fenoménico, etc., sino que, precisamente, toda aportación filosófica pertenece a lo teórico: allí nacen y allí se resuelven sus problemas. Su impacto sobre la praxis humana poco importa y su definición como esta praxis aún menos. La escisión entre la filosofía y la materialidad fáctica es tal que Debord llega incluso a equiparar nuestra disciplina a la teología, en cuanto pensamiento separado (2006: 21), y como mera abstracción sin fundamento real ni capacidad efectiva. No obstante, queda claro que el problema de la filosofía no es de orden ontológico, sino práctico, es decir, ético. Su tara reside, entonces, en que no se posiciona como instrumento crítico al servicio de la sociedad, sino que se instala cómodamente en el paradigma ideológico que asegura el estado de cosas existente o que, a lo sumo, lo que altera no toca ni de lejos el sentido establecido por el desarrollo imparable de las fuerzas productivas. Dado que el pensamiento no puede ser prescindible en un proyecto revolucionario de transformación social, es necesario que nos detengamos en el modo en que debe articularse para constituir una verdadera negación del espectáculo.

³ El mismo Debord emparenta la revolución proletaria con la burguesa a propósito de la historia de las luchas de clases que desarrolla en el capítulo sobre el proletariado. Concretamente, se refiere a esto en las tesis (Debord, 2006: 90).

La crítica antiespectacular: pensamiento dialéctico

No huelga recordar que la cultura no es en sí misma un producto capitalista al servicio de la dominación, aunque hoy sea eminentemente eso. Por esto, la cultura puede ser también un arma de desalienación. Una de las formas que puede adoptar es la de la crítica teórica, que asimismo tiene la función de proporcionar a la praxis revolucionaria un fundamento racional, un conocimiento verdadero y práctico a la organización, siendo ella misma una negación, una forma de lucha. Luego de haber descrito cómo ha de ser esta forma de negación para enfrentarse de manera efectiva al sistema de la economía autónoma y de haber concluido que el espectáculo no se combate con ideas puras, sino realizadas en la praxis, hemos de revisar qué perspectivas de lucha teórica, si se me permite la expresión, abre Debord, y cómo deben ser sus formas de acuerdo con la sociedad contemporánea en la que se insertan, como un modo más de negación de la negación. Paralelamente nos vemos impelidos a preguntarnos por el sentido de la crítica contemporánea, que equivale a cuestionar nuestro propio trabajo, como pensadores a sueldo, generalmente financiados de modo directo o indirecto por el espectáculo, aunque con una sincera (al menos en la mayoría de los casos) voluntad de verdad y de bien.

Bien sabemos que, en términos generales, el pensamiento crítico ha tenido asignado siempre el papel de despertar las conciencias. Si el sujeto, para ser sujeto, debe ser como primera medida consciente de sí, y en la alienación el autoconocimiento está vedado, esa conciencia dormida debe ser despertada, desalienada. Sin embargo, en Debord, la conciencia de sí no viene de la intelección, del plano racional, sino de la vivencia subjetiva que se hace manifiesta en el plano de la conciencia. La teoría debe estar materializada en una acción, síntesis que se da en forma de experiencia vivida. En otras palabras, es en la vivencia que adviene la conciencia, en la misma vida, puesto que es en la experiencia de la vida que el sujeto se construye. De esta forma, se evita que el pensamiento aparezca como un agente externo al sujeto con una labor mesiánica, aunque lamentablemente, hay muchos autores que aún conservan esta omnipotencia injustificada, y olvidan que sólo el sujeto puede salvarse a sí mismo.

Sí, como consecuencia de lo dicho, la teoría no puede conocer más que lo que ella misma ha hecho (Debord, 2006: 80), si sólo existe como huella del devenir, cabe preguntarse de qué modo esa existencia se desarrolla. Esto nos remite directamente a Hegel, de quien Debord mucho heredó, y a su dialéctica como definición del movimiento de la historia. Resulta claro que un pensamiento que es puramente contemplativo no posee capacidad crítica porque no transforma lo que es, en tanto no se le opone como su negación, sino que se limita a ser un reflejo de aquello. Por esto, la ausencia de un método dialéctico que supere la separación impide a la reflexión ser verdaderamente crítica. Cuando el pensamiento «ne connaît aucunement la vérité de son propre objet, parce qu'elle ne trouve pas en lui-même la critique qui lui est immanente» (Debord, 2006: 197), es incapaz de oponerse a la lógica de la reificación y acaba por alimentarla. Esto es así incluso cuando advierte que existe como esfera separada, lo confiesa, lo analiza, y hasta lo vitupera, puesto que lo hace con medios que no combaten esa separación, sino que la perpetúan. Con su habitual contundencia, Debord nos veda cualquier forma de autocompasión cuando afirma que «le faux désespoir de la critique non dialectique et le faux optimisme de la pure publicité du système sont identiques en

tant que pensée soumise» (2006: 196). No hay matices, ni gradaciones; todo lo que no es realmente antiespectacular, es colaboracionista.

La crítica debe expresar la contradicción que ella constituye y que es a su vez su propia crítica, lo cual es consecuencia directa de su método y contenido dialécticos y de su conciencia de la historia. Así, «cette conscience théorique du mouvement, dans laquelle la trace même du mouvement doit être présente, se manifeste par le renversement des relations établies entre les concepts et par le détournement de toutes les acquisitions de la critique antérieure» (Debord, 2006: 206). Esto implica que el pensamiento debe reconocerse completamente sujeto a su momento histórico y definirse en función de esta conciencia, para lo cual, debe ponerse en relación con, o mejor dicho oponerse a, el pensamiento previo. Pero el pensamiento ideológico de nuestra época, al igual que el espectáculo del que nace y para el que trabaja, se desvive por una perennidad imposible. Debido a aquella necesidad, el estilo de la crítica debe ser para Debord el *détournement*, es decir, debe remitirse al material que ya existe, reconociendo en él su propia historia, su origen y sus causas, y moldearlo según las necesidades del momento. Sólo a partir de esta plasmación del devenir, el pensamiento puede operar una transformación:

Ce qui, dans la formulation théorique, se présente ouvertement comme *détourné*, en démentant toute autonomie durable de la sphère du théorique exprimé, en y faisant intervenir *par cette violence* l'action qui dérange et emporte tout ordre existant, rappelle que cette existence du théorique n'est rien en elle-même, et n'a à se connaître qu'avec l'action historique, et la *correction historique* qui est sa véritable fidélité (Debord, 2006: 209).

En esta cita queda manifiesto, por un lado, que la teoría no puede ser autónoma si quiere ser auténtica y que, por el otro, la violencia impresa sobre lo que existe que viene implicada en el *détournement* supone en sí un acto revolucionario como conciencia histórica. Ambas premisas suponen, nuevamente, que la crítica teórica no es nada si se mantiene al margen de la historia.

Aplicando los criterios antes expuestos ahora a nuestro campo de acción (o de inacción), aunque a menudo no lo quiera así, la casta intelectual asume un papel que resulta ser, admitámoslo, ideológico. La gran parte de lo que se entiende por pensamiento contemporáneo propaga la reificación con sus enfoques, esencialistas, o relativistas, o meramente parciales y falsificadores, y un largo etcétera. El puro deleite en las descripciones, algunas virtuosamente lúcidas, presentadas desde las más variadas perspectivas, pero siempre reificantes, construyen un corpus analítico colosal que sólo sirve para ser contemplado. En resumen, existen sin duda

obras de indudable importancia histórica y que recogen una ingente cantidad de materiales. Pero falta la síntesis de este material (...), falta la visión de conjunto que pueda conducir a una nueva valoración y a una nueva orientación frente a los problemas. Falta, en suma, el horizonte teórico de una crítica radical de la sociedad en el que se puedan integrar los resultados de los desvelos de los historiadores de la cultura (Kurz: 1996, 49).

Esto se debe, aunque Kurz no llegue a formularlo, a que demasiado a menudo, el trabajo intelectual, como la mercancía, se basta a sí mismo, separado y autónomo, en un

infinito proceso de búsqueda de problemas (algunos más reales que otros), definiciones, metadiscursos y metodologías que sólo sirven para mantener entretenida a una elite narcisista y ególatra.

Como única concesión (provisional) al pensamiento espectacular, debemos admitir que, como cualquier otro trabajador alienado, la elite intelectual necesita rendirse al espectáculo para garantizar su supervivencia ampliada. Los que podrían ejercer la negación teórica no lo hacen porque también dependen materialmente del sistema. Que lo que antiguamente constituía la casta intelectual haya devenido en un sector más de la masa de trabajadores alienados viene asimismo dado por «l'extension de la logique du travail en usine qui s'applique à une grande partie des "services" et des professions intellectuelles» (Debord, 2006: 114), lo cual implica que el pensador a sueldo tampoco posee un dominio auténtico sobre lo que produce.

Pero, y no obstante la importancia de las condiciones materiales de la emancipación, estoy convencida, con Debord, de que la oposición al espectáculo que nos oprime sigue siendo una *opción*, y que somos libres de escogerla, o de continuar colaborando con el régimen a cambio de seguir con vida, pero sin ser dueños de ella. Bajo esta luz, bajo la premisa de que la teoría puede elegir ser crítica o no serlo, y partiendo de que la literatura crítica está producida por individuos racionales y conscientes y que por lo tanto posee impresa una voluntad, un criterio deliberado y razonado, un propósito que ha regido la creación del texto crítico (al menos teóricamente), debemos continuar pensando. Y haciendo.

Por una crítica práctica, intencionada y peligrosa

Se podría alegar, según lo expuesto en este trabajo, que no parece haber más opción, si se quiere ser revolucionario, que la de ser debordiano o situacionista. En gran medida es cierto que, como muestra Jappe, «es imposible encontrar un parámetro situacionista de la crítica que permita valorar una crítica no situacionista» (1998: 99), dado que la Internacional Situacionista se ocupaba del pensamiento de su época generalmente para dirigirle invectivas, normalmente en forma de insultos directos. Pero como Debord era tan inmodesto como lúcido, sabía que «dans l'aliénation de la vie quotidienne, les possibilités de passions et de jeux sont encore bien réelles, et il me semble que l'IS commettrait un lourd contresens en laissant entendre que la vie est totalement réifiée à l'extérieur de l'activité situationniste» (Debord; Sanguinetti, 2006: 1167). Evidentemente, el situacionismo es sólo una de las múltiples formas que puede adoptar la actividad antiespectacular, y lo mismo ocurre con las teorías, que «ne sont faites que pour mourir dans la guerre du temps: ce sont des unités plus ou moins fortes qu'il faut engager au juste moment dans le combat» (Debord, 2006: 1354). Huelga decir que hoy en día una humildad tal no se encuentra fácilmente en los pasillos de la intelectualidad contemporánea.

Esta mortalidad también se ha de aplicar a la teoría debordiana, blandida en una época ya pasada, con unos objetivos concretos de negación de lo que entonces era la sociedad del espectáculo. Con las palabras de Clark y Nicholson en el único artículo salvable del especial de *October*, «The question to ask is what might have been the strategic point of such a way of writing in 1967. Dates matter» (Clark; Nicholson-Smith, 1997: 23). De esta forma, creo que eso debe imponernos la labor de asumir que «Debord

ha muerto», y que en todo caso lo que ha dejado tras de sí nos puede servir para pensar en cómo crear nuestro propio presente. Concretamente en el ámbito (separado) que nos incumbe, el de la filosofía, se impone una toma de medidas frente la parálisis a la que hemos llegado.

La mayor enseñanza de la teoría debordiana consiste en una conciencia de la historicidad implicada en el ejercicio de la negación dialéctica. La negación constituye la esencia de toda crítica social que aspire realmente a una transformación, ya que, como nos recuerda Jappe a propósito de Hegel, «la negación no es la nada ni el ser, sino el devenir» (1998: 230). No obstante esto, los adversarios de la crítica radical contra lo establecido, aún sin proponer nada alternativo, la han calificado de nihilismo, lo cual resulta claramente falso (1998: 227-241). Sobre todo en el caso en que nos ocupa, no es posible de ningún modo hablar de nihilismo, puesto que, lejos de ser una apología de la nada, lo que rige toda la existencia y la obra de Debord es la certeza de que *siempre* es posible una vida mejor, mientras implique la superación de ésta.

No se trata entonces de considerar a Guy Debord, o a cualquier otro pensador, y a su obra, como un fin en sí mismo, como un objeto inmóvil que sirve para ser observado y desencadenar aludes de publicaciones. Por el contrario, mi intención aquí ha sido la de reconocerlo y manejarlo como un instrumento de crítica social que debe ser reparado y afilado pero sobre todo, que tiene que ser empuñado con los fines para los que fue forjado: transformar la vida y pensar mejor.

Podemos ensayar entonces esta teoría en la práctica, trascendiendo los límites autoimpuestos de nuestra disciplina, y pensar en una propuesta que nos resulte útil para erigirnos en pensadores realmente críticos, según lo visto. Para comenzar, podemos evitar la mirada reificante y banalizadora, o arqueológica o eternizante o mistificadora, y procurar llevar a cabo una investigación con conciencia histórica. Pero asimismo y sobre todo, con conciencia de clase. Aunque hoy decir «conciencia de clase» suene demasiado inquietante, y más en el ámbito de la academia, dado que es un término con unas connotaciones negativas ajenas a su verdadero significado, puedo intentar explicar, no obstante, a qué me refiero con esto. Una filosofía con conciencia de clase puede ser aquella que abandone el punto de vista de la objetividad hipócrita, reconociéndose histórica y transitoria, pero asimismo el del relativismo nihilista, conformista y mediocre, asumiendo su capacidad de transformación como otro agente social más. Este cometido supone considerar que la opresión espectacular, que la alienación idiotizante, que la producción sistemática de ideología, no son un signo o un simulacro, como puedan opinar los posmodernos y los “Baudrillardes”, sino que son *reales*, lo cual significa que se pueden modificar.

Pero fundamentalmente, una filosofía consciente de su clase es aquella que se piensa como parte inseparable del entramado social, como su producto, pero también como su productora, como su artífice. Eso nos impone un vínculo casi fraterno con el tan a menudo despreciado «vulgo», considerado ignorante y ajeno a las preocupaciones elevadas del pensamiento separado. Una filosofía que gira la cara a su sociedad y a su mundo para observar la belleza tranquila de los constructos metafísicos es una filosofía fetichista y alienada, que hace gala de la misma indiferencia que ostentan los demás trabajadores en el espectáculo, considerados por ella misma frívolos y banales. Es por esto que hoy nuestra filosofía, así como el pensamiento en general, está burocratizada,

institucionalizada, separada de la sociedad, despreciándola en muchos casos, infectada con un complejo de superioridad que la hace más estéril de lo que ya es.

Recordar que el conocimiento no debe ser un fin en sí mismo, que el pensamiento debe estar al servicio de la sociedad y no al revés, y que la crítica ha de tener un papel transformador, implica asumir una posición y una intención clara en nuestra labor. Como hemos visto, si es sólo dentro de la lucha histórica, dentro del devenir que es un producto de la oposición de fuerzas antagónicas, que se debe llevar a cabo «la fusion de la connaissance et de l'action, de telle sorte que chacun de ces termes place dans l'autre la garantie de sa vérité» (Debord, 2006: 90), la indiferencia está vedada. Ya no es posible ser indiferente, porque ser consciente del devenir supone un posicionamiento, una intención, una crítica, y es en ese sentido que puede ser al mismo tiempo una praxis de la teoría y una teoría práctica. Tal vez nos sirva un viejo texto de Gramsci, del cual podemos apartar un poco el odio y quedarnos con el compromiso, para admitir finalmente que si no nos reconocemos como una parte constitutiva de la sociedad que se abandona al espectáculo, estamos faltando a la verdad:

Odio a los indiferentes. Creo que vivir quiere decir tomar partido. Quien verdaderamente vive, no puede dejar de ser ciudadano y partisano. La indiferencia y la abulia son parasitismo, son bellaquería, no vida. Por eso odio a los indiferentes (Gramsci, 1917).

Trascender el límite ideológico entre la teoría y la praxis, sumergirse en la propia historicidad, conlleva situarse éticamente. Al mismo tiempo, asumir un posicionamiento ético disuelve paralelamente los límites entre la filosofía y el sujeto histórico, del cual se separó hace tiempo. Y eso mismo es lo que ha hecho que la filosofía se haya vuelto inofensiva, gracias a nuestra labor de banalización. El pensamiento ya no supone una amenaza para el espectáculo, que lo avala seguro y tranquilo, ya no constituye una oposición a la realidad existente, ya no puede cambiar nada, ya no es capaz de generar transformación alguna.

Nos encontramos frente a la necesidad de un pensamiento exento de las categorías creadas e impuestas por la forma de la mercancía, que tenga por tanto la capacidad de negar con una crítica efectiva en contenido y en forma, pero sobre todo que posea una intención de ser auténtica. Necesitamos dejar de considerar el espectáculo como representación, signo, o simulacro; como una realidad fetichizada e inmutable que puede ser descrita pero no alterada, para pasar a concebirlo como un sistema de opresión que hemos creado, que mata de hambre a medio globo y aliena a la otra mitad y que está en nuestra voluntad eliminar. Necesitamos dejar a un lado el afán de eternidad, y reconocer que nuestras reflexiones deben ser transitorias pero útiles. Necesitamos un pensamiento que quiera dejar de ser inofensivo, y que no se deje domesticar. Necesitamos tener la voluntad de generar ideas que sirvan para transformar una realidad que hoy se revela misérrima. Ideas que el espectáculo ya no pueda asimilar, que sean completamente inaceptables para su lógica macabra. «Nosotros queremos, de hecho, que las ideas vuelvan a ser peligrosas» (Debord, 1997: 526).

///BIBLIOGRAFÍA///

- CLARK, T.J.; NICHOLSON-SMITH, Donald. «Why Art Can't Kill the Situationist International». *October* 79. Invierno 1997, pág. 15-31.
- DEBORD, Guy. *Œuvres*. París: Gallimard, 2006.
- . et al. *Internationale situationniste 1958-1969*. Ed. Patrick Mosconi. París: Fayard, 1997.
- GRAMSCI, Antonio. «Odio gli indifferenti». 11 de febrero de 1917. Trad. al castellano para *Sin Permiso* de Antoni Domènech [http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=1170].
- JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Barcelona: Anagrama, 1998.
- . «¿Crítica social o nihilismo? El “Trabajo de lo negativo” desde Hegel y Leopardi hasta el presente». *Manía* 4-6. *Actas del XXXV Congreso de Jóvenes Filósofos. Occidente y el problema del nihilismo*. Abril 1998, pág. 227-241.
- . «Las sutilezas metafísicas de la mercancía». *Manía* 7. Barcelona, 2000, pág. 19-26.
- . *Les aventures de la marchandise. Pour une nouvelle critique de la valeur*. París: Denoël, 2003.
- KURZ, Robert. «Los intelectuales después de la lucha de clases. De la nueva aconceptualidad a un nuevo pensamiento crítico». *Manía* 2. Barcelona, 1996, pág. 45-54.
- LUKÁCS, Georg. *Historia y conciencia de clase*. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1975.