





CRÍTICA DE LA
INTERNACIONAL SITUACIONISTA

...

Jean Barrot
Aufheben

Colección Fundamentales

Klinamen
Comunización

Primera edición: Diciembre de 2010
Segunda edición: Diciembre de 2013

Edición y Traducción:
Editorial Klinamen [www.editorialklinamen.net]
Comunización [www.comunizacion.org]

Precio de producción: 1.65 €

ISBN: 978-84-613-6514-2

Depósito Legal: SE-5130-2010

Impresión: Publidisa

***Recomendamos y alentamos la copia y distribución de estos textos,
salvo para fines comerciales.***

EDITORIAL KLINAMEN

Nuestra forma de funcionamiento es horizontal, siendo la asamblea el camino que hemos elegido para sacar este proyecto adelante.

Experiencias ajenas nos han demostrado que no es posible conjugar el proyecto político y la remuneración económica: algo difícilmente puede ser negocio e instrumento de lucha a la vez. Por eso este no es un proyecto editorial comercial, sino autónomo y libertario. Cada euro conseguido es reinvertido en una nueva propuesta de edición o en apoyar otras luchas revolucionarias.

Entre nuestros objetivos están:

- Facilitar el acceso a nuestros libros con una política de precios que esté al alcance de cualquier persona que desee adquirir algunas de nuestras publicaciones. Salvo las excepciones indicadas, el precio de los libros siempre triplica el precio de producción.
- Recuperar la memoria histórica: rehacer los eslabones con nuestro pasado más cercano para aprender de los errores y aciertos de los procesos revolucionarios de los que nos sentimos herederos, y en los que muchos se han quedado en el camino.
- Intentar dar voz a mucha gente anónima que lucha a diario en diferentes lugares del mundo por la liquidación social y por lo que les pertenece: su vida en libertad.
- Dar a conocer diferentes análisis entre los movimientos revolucionarios: análisis que nos permitan golpear más fuerte y defendernos de quien desee quitarnos las fuerzas para seguir.
- Generar un pensamiento crítico abriendo la cota fuera de nuestras fronteras ideológicas, trataremos de lanzar un mensaje anticapitalista dentro y fuera del círculo de “l@ convencid@s”.



ÍNDICE

PRÓLOGO	9
CRÍTICA	
DE LA INTERNACIONAL SITUACIONISTA	
Jean Barrot. 1979	17
Sobre esta traducción	17
Detalles de publicación	18
Introducción	23
Ideología y sistema salarial.....	33
Lo verdadero y lo falso.....	35
El callejón sin salida de la noción de “espectáculo”.....	37
El espectáculo y la teoría del arte	39
La IS y Socialismo o Barbarie	42
La utopía positiva.....	45
Materialismo e idealismo en la IS	49
Ningún balance teórico	54
Un ejercicio de estilo	57
Recuperación.....	61
Espectáculo	65
Subjetividad radical	67

DE VUELTA A LA INTERNACIONAL SITUACIONISTA Gilles Dauvé. 2000.....	71
--	----

¿QUÉ PASÓ CON LOS SITUACIONISTAS? <i>Aufheben</i> #6. 1997.....	77
La crítica del “militante”	78
Los caprichos históricos de la búsqueda del placer	79
La reducción de lo político a lo personal.....	82
Knabb, el situacionista fiel.....	84
La crítica de la IS.....	87
La crítica de los –ismos.....	90
El recurrente tema de la recepción y la recuperación de la IS.....	91

CAPITALISMOS Y ESPECTÁCULO <i>Aufheben</i> #17. 2009.....	93
La teoría del espectáculo de Debord	96
La versión del espectáculo que propone <i>Retort</i>	98
La teoría de Debord y su compatibilidad con la perspectiva de <i>Retort</i>	106
Problemas teóricos en la visión de Debord.....	112
Teoría, práctica y estrategia.....	117
Conclusión.....	124

PRÓLOGO

“No hay ningún ‘situacionismo’. Yo mismo no soy situacionista sino por el hecho de mi participación, en este momento y en ciertas condiciones, en una comunidad prácticamente agrupada en vistas de una tarea que ella sabrá llevar a cabo o no”.

Guy Debord, *Internationale Situationniste 4*.

“Desde 1968 creo que, en lo esencial, ha sabido”.

Guy Debord, a propósito de la afirmación anterior en *Consideraciones sobre el asesinato de Gérard Lebovici*.

“El situacionismo, que pretendía llevar a cabo el cuestionamiento más radical de la sociedad de su tiempo, en realidad no ha conseguido sino contribuir a la renovación de su estilo”.

François Lonchamp y Alain Tizon,

Vuestra revolución no es la mía. Treinta años después de Mayo del 68.

Con la edición del presente libro, nuestro colectivo editorial pretende poner en circulación un conjunto de análisis que permitan establecer un punto y a parte en la mitificación de la teoría situacionista. Los textos que aquí se presentan pueden leerse en clave de ajuste de cuentas: ajuste de cuentas teórico, que permite hacer un balance crítico de las aportaciones situacionistas cuarenta años después del 68, y ajuste de cuentas con nosotros mismos, que en su día formamos parte de esa comunidad de lectores ávidos que cada cierto tiempo y de forma cíclica acogen con cierto entusiasmo indulgente las ideas defendidas por la Internacional Situacionista (IS de aquí en adelante).

Si bien es verdad que los tiempos más recientes no se caracterizan

precisamente por la lucidez teórica y la capacidad de pasar por el filo de la crítica los escritos presentes y pasados, más cierto es aún que los materiales situacionistas han gozado casi siempre de un halo de pureza e infalibilidad que los ha mantenido a buen recaudo, ajenos a los zarandeos del tiempo y la amenaza iconoclasta (cualidad tan querida en otro tiempo por los libertarios). Los mitos no ayudan en nada al pensamiento y la práctica revolucionaria, de hecho empanatan y entorpecen su avance, minando el terreno y haciendo pasar como verdades absolutas planteamientos que no resisten la embestida de un análisis crítico. A la hora de dotarse de herramientas con las que pensar este mundo, con las que diseccionar sus mecanismos de dominación, no hay que andarse con ningún tipo de escrúpulo. El pensamiento que no se deja someter debe ser necesariamente bastardo y mestizo, debe coger todo lo que le vale y desechar lo que la práctica diaria y real revela como inoperante o superfluo. No hay dogmas, líneas, ni programas... no hay figuras intocables o colectivos incuestionables... todo puede y debe volver a ser pensado, valorando en su justa medida los aciertos y condenando al basurero de la historia los desatinos. En este sentido, y para entrar en faena, podemos afirmar que los situacionistas (muy al contrario de lo que se encargaron de proclamar) fracasaron, que en última instancia los resultados no estuvieron a la altura de las expectativas creadas.

Este no es un libro antisituacionista, no se trata ahora de satanizar la IS y sus aportaciones, se trata de colocarla en el sitio que sus méritos y errores le han reservado. Son muchas las aportaciones que el situacionismo realizó al pensamiento crítico, las reconocemos y en buena medida nos reconocemos a nosotros mismos como herederos de algunas de ellas. Para empezar, los situacionistas rompieron con toda la ortodoxia "revolucionaria", mostraron una hermosa aversión por los partidos comunistas y el régimen soviético, descalificaron el rol del militante como individuo escindido de lo real, retomaron la idea de la lucha de clases en el seno de los países occidentales (aunque desgraciadamente no profundizaron lo suficiente en su contenido), y llevaron a cabo incursiones teóricas de relevancia en los ámbitos de la comunicación, la cultura y el urbanismo (a pesar de que sus delirios tecnológicos hoy provoquen más sonrojo que otra cosa). En el aspecto propagandístico desarrollaron un estilo inconfundible, dejando de lado la seriedad gris que venía caracterizando

a gran parte de los materiales producidos por los movimientos subversivos desde la segunda guerra mundial (su propia calificación de “internacional” da cuenta de ello) e incorporando una estética propia e impactante. Los textos tenían (y siguen teniendo hoy, de ahí la necesidad de este libro) un cariz sumamente atractivo, su estilo poético servía en muchas ocasiones para ponerle palabras a la sensación desoladora que provoca la miseria de la vida en las llamadas sociedades desarrolladas. Su capacidad para el insulto está lejos de toda duda¹, de hecho se puede decir sin temor a equivocarse que en esa tarea Guy Debord ha sido el mejor y más devastador escritor del siglo XX (también hay que señalar, como se hará más adelante, que la generalización del escarnio tuvo sus nefastas consecuencias). Sin embargo, el magnetismo de los textos situacionistas no solo responde a su potencia teórica, sino que en parte es una evidencia de su propia debilidad...

¿Por qué atrae tanto el situacionismo?, ¿por qué no cesa la lectura de sus textos tantos años después, al igual que ha sucedido con otras muchas corrientes teóricas? Básicamente por dos razones. La primera es que la IS pretendía dar respuestas a todo, su teoría tenía el anhelo de ofrecer las claves definitivas con las que entender el funcionamiento de un mundo que sin duda era y es una realidad tan compleja que desalienta a todo el que se plantea cuestionarlo; eso es algo que siempre atrae, al menos hasta que los años le enseñan a uno a desconfiar de todo lo que huele a totalidad. La segunda es que tanto los conceptos utilizados por la IS como su manera de presentarlos en los textos ofrecen un análisis tan superficial del capitalismo y los medios necesarios para superarlo que dan lugar a una cómoda ambigüedad que permite recuperar la teoría situacionista desde un sinfín de perspectivas; los propios situacionistas ya previeron esa recuperación, pero descargaron responsabilidades en la propia sociedad, sin pararse a considerar cuáles eran las lagunas teóricas que posibilitarían esa recuperación.

Hablar de teoría situacionista es hablar de *La sociedad del espectáculo* de Guy Debord. El concepto de espectáculo ha tenido tanto éxito

¹ De los muchísimos ejemplos que pueden ser citados, uno nos parece especialmente logrado y adelantado a su época. En el número 11 de la revista *L'Internationale Situationniste* se define a Jean-Luc Godard a propósito de su film *La chinoise* como: “un hijo de Mao y de la Coca-Cola”.

que hoy por hoy es un habitual de los periódicos o las aulas universitarias, es uno de los términos preferidos de la progresía para adornar sus vacíos discursos. Es evidente que se trata de un uso despolitizado de la idea central de los situacionistas, pero la facilidad con la que ha sido fagocitado puede darnos una pista de sus carencias como eje de una teoría. La definición de la sociedad espectacular supone un importante aporte a una teoría crítica en el sentido de describir explícitamente cómo en sus condiciones de existencia el hombre contempla más que vive. A la hora de explicar las “formas exteriores” de la sociedad capitalista tecnificada, de presentar el modo en que se produce la circulación de mercancías en su seno, *La sociedad del espectáculo* ofrece herramientas que permiten actualizar una crítica de la dominación. El problema es que en clara consonancia con las pretensiones de totalidad ya mencionadas, Debord presenta su teoría como un análisis definitivo de la sociedad capitalista aun cuando no aborda el funcionamiento del propio capital. De esta manera se indaga en las apariencias sociales (con absoluta lucidez y acierto) y desarrolla una crítica de la mercancía, pero no se afronta el fundamento de la propia sociedad: el trabajo productivo. En palabras de Barrot: “Debord hace del espectáculo el *sujeto* del capitalismo, en vez de mostrar cómo es producido por este. Reduce el capitalismo solo a su dimensión espectacular”.

Si bien es cierto que la sociedad en la que vivimos se caracteriza por una circulación convulsiva de imágenes que no dicen nada, que aíslan a los sujetos entre sí y paralizan la existencia, no menos cierto es que esa misma sociedad sigue erigiéndose sobre el trabajo asalariado y la plusvalía. Por mucho que la sociedad haya cambiado en el último siglo, no ha variado su esencia: se trata de una sociedad capitalista... basada por lo tanto en el capital. El espectáculo no es ninguna deidad que se dé la vida a sí misma, no es una fuerza extraña a los hombres que actúa desde un plano fantasmagórico, es la evolución y el resultado de las fuerzas sociales que componen la propia sociedad. Por lo tanto, una teoría que pretenda hurgar en las raíces de lo existente debe ir más allá. Las reflexiones situacionistas se quedaron en el consumo, en los nuevos modos de circulación de la mercancía y en los nocivos efectos subjetivos del capital, nunca se aventuraron en los engranajes del motor mismo de la sociedad, el trabajo asalariado. Curioso fracaso para quienes creían estar y actuar en el centro de ella.

Esta es una de las razones por las cuales en mayo de 1968 la IS era conocida en la universidad francesa y no en las fábricas en lucha. Anunciar el declive e inminente caída de la sociedad espectacular-mercantil y gritar a favor de la autogestión obrera no parece suficiente cuando planeas echar a pique una sociedad entera. Posiblemente también esa sea una de las razones por las cuales las ideas situacionistas parecen circunscribirse a una época vital y unas formas de vida bastante concretas. El verdadero caldo de cultivo del situacionismo no son las colas del INEM o los barrios obreros de la periferia metropolitana, es la vida del estudiante liberado del curro diario y la del bohemio-artista. De ahí dos de nuestras afirmaciones iniciales: 1) de la IS hay que coger lo que valga para la lucha anticapitalista desechando todo lo demás, 2) su poética tiene cierta fecha de caducidad; al fin y al cabo todas las abstracciones del situacionismo (como la economía de los deseos o la aventura personal) acaban por chocarse en un momento dado con la contingencia de lo real y la necesidad revolucionaria: el deseo de vivir en un lugar habitable o comer alimentos que no estén envenenados, la aventura de llegar a fin de mes o de crear una comunidad real de lucha.

Centrados en el “trabajo negativo”, los situacionistas propusieron más bien poco a la hora de contribuir a la construcción de la propia vida. Fueron buenos en la crítica feroz, pero desgraciadamente también en la estratagema de intentar definir la realidad de acuerdo con sus deseos. Se echa de menos una reflexión honesta por parte de Debord de los propios sucesos del 68, no de las huelgas y las ocupaciones, sino de esa vuelta a la normalidad, de esa movilización masiva de espectadores que dejaron de serlo y exigieron a instancias de De Gaulle que todo volviera a ser como antes. Las ideas de las IS fueron tan abstractas que su recuperación se produjo en un tiempo récord, un análisis centrado en claves esencialmente subjetivas era sin duda algo demasiado apetitoso para el sistema. Si felicitamos a los situacionistas por sus demandas de una teoría en consonancia con la práctica, también debemos ser severos con ellos: no la consiguieron. Las teorías revolucionarias no están hechas para el deleite literario, no se trata de que gusten o seduzcan... su razón de ser es su eficacia a la hora de cambiar la vida, y no en una esfera individual ni en un plano abstracto, sino subvirtiendo lo real, abriendo puertas y poniendo sobre la mesa armas con las que comenzar a construir

un mundo nuevo. La IS sacó a la palestra la importancia de las relaciones humanas y la extrema pobreza de las mismas (lo cual no es poco), pero no se preguntaron cuáles eran los caminos que *ya se* podían abrir para crear unas nuevas basadas en la dignidad, la responsabilidad colectiva y la libertad. Por el contrario se entregaron a una poesía desatada que anunciaba el fin del capitalismo, exaltaba un hedonismo cutre y una autosatisfacción irritante, abriendo camino a un derrotero elitista y dogmático del que no hay mucho que aprender (qué duda cabe que el muy cultivado oficio de la purga que caracterizó la trayectoria final de la IS no aportó nada valioso a la lucha de clases). A partir de esta apreciación cobran sentido muchos de los errores en los que cayeron y se revolcaron los situacionistas. Ni el capitalismo se derrumbó, ni las máquinas tenían ninguna potencia emancipatoria inherente que permitiría que en un futuro muy cercano los proletarios se pudieran dedicar a retozar y gozar sin límites. El comunismo no suprime el trabajo como actividad en sí misma, lo que hace es abolir el trabajo como actividad alienada. Posiblemente esta estrechez de miras beba en buena parte de su origen artístico, y por tanto habitante de los extrarradios de la realidad. Los situacionistas dieron un salto mortal y pasaron del arte a la política², pero esa piraeta fue concebida en congresos y tabernas, no en la calle ni en las fábricas. Los obreros son los únicos que pueden arrogarse la capacidad de hablar de autogestión obrera: una perogrullada que la especialización del vanguardismo imposibilita entender.

Hoy en día, la nocividad generada por el culto al progreso, la amenaza de la catástrofe como trasfondo de la vida en nuestras sociedades hipertecnificadas y la aniquilación sin pausa ni tregua de la naturaleza bajo las exigencias del orden capitalista, han hecho trizas los sueños de automatización situacionistas. Lo peor es que en su época ya se daban las condiciones objetivas para no caer en la ingenuidad de pensar que el desarrollo tecnológico salvaría al proletariado;

2 Y no vamos a entrar en las relaciones que entre ambas ya apuntaron los surrealistas. La IS fue fundada por el comité Psicogeográfico de Londres, la Internacional Letrista, un puñado de pintores italianos y el Movimiento Internacional para una Bauhaus Imaginista... puede decirse por lo tanto que más allá de que con los años la IS abrazara los ideales consejistas y se comprometiera con la causa revolucionaria, los obreros no estuvieron presentes en sus filas: ni en sus principios, ni en su final.

quizás, de haber estado más cerca de la realidad asalariada, podrían haber comprendido que de hecho no es posible que una economía basada en el salario sea superada por dicho desarrollo. El capital es mucho más que sus simples efectos...

En definitiva, esta compilación de artículos quiere sacar a la luz los errores propagados y alentados por la IS porque siguen reproduciéndose actualmente; algunos de sus aciertos también tienen vigencia, pero ya han sido defendidos y publicados hasta la saciedad. François Lonchamp y Alain Tizon tienen razón cuando se preguntan en qué medida las formas y soflamas situacionistas no han ayudado a configurar las “sensibilidades contemporáneas”. Como escriben en la obra citada al comienzo de este prólogo, tras el movimiento de Mayo de 1968: “*es la burguesía modernista, y no el proletariado ni ningún otro sujeto revolucionario que lo sustituyese, la que se ha revelado como la única fuerza capaz de unir la contestación al orden establecido con el proyecto de reorganización mediante un programa hedonista que se correspondía bastante bien con la conciencia media del movimiento*” (en cursiva en el original). No vamos ahora a acusar a Debord y los suyos de ser los responsables de la miseria de estos tiempos postmodernos, pero lo cierto es que la burguesía supo sacar tajada de buena parte de sus postulados más exitosos. Si aceptamos que la IS estuvo en gran medida detrás del 68, hay que aceptar también que fue digerida por las fuerzas triunfantes junto con el resto de derrotados y es defecada día tras día en nuestras sociedades postsesentayochistas. El incesante desarrollo del ingenio y la maldad publicitarias, la generalización de la provocación (aunque ya no provoque realmente a nadie), la mercantilización de la contestación, el culto a la individualidad, la creación de una estética de la rebeldía y el inconformismo, la supresión del *nosotros* y la idea de comunidad, las fascinación absurda por la marginalidad... todos estos procesos beben de aquel descalabro. Las democracias modernas descubrieron que lo prohibido también puede generar beneficios y de paso ayudar a *hacerse querer*.

“Quizás el principal error de Debord fue actuar (y escribir) como si él nunca pudiera equivocarse”, afirma Gilles Dauvé³ en su texto.

³ Gilles Dauvé es el verdadero nombre tras el pseudónimo de Jean Barrot. A lo largo del libro utilizaremos ambos nombres indistintamente.

Así no hay forma de hacer avanzar a una teoría revolucionaria, así solo se la puede hacer caer. Esa misma tendencia a la clarividencia sigue lastrando los esfuerzos teóricos actuales; lo infalible es por definición o escandalosamente erróneo, o inoperantemente abstracto. La IS defendió una idea de la lucha tan vaga que acabó por sobreestimar movimientos sociales ajenos; hoy ese error se repite al interpretar sucesos como las revueltas de los suburbios parisinos en clave revolucionaria. Por nuestra parte, afirmamos que es más interesante y útil encaminar nuestros esfuerzos a cambiar nuestras condiciones de existencia que a buscar sujetos revolucionarios en realidades que no nos son propias.

Nos hemos equivocado en el pasado (valorando de más al situacionismo, por ejemplo) y nos equivocaremos en el futuro, pero preferimos analizar los errores y avanzar antes que correr el riesgo de estancarnos, regodearnos en la propia satisfacción y acabar reducidos a una pose. En este sentido, la IS se convirtió en un ejemplo de todo lo que no nos seduce. Su necesidad de protagonismo, de figurar, de exaltar la personalidad hasta el paroxismo, no tiene nada que ver con un movimiento revolucionario real. Se queda en el canallismo sectario, en una actividad que ha sustituido el análisis por el juicio, echando por tierra un enorme potencial transformador. Hacer de la lucha un continuo romper con los demás no es algo radical; lo radical y lo subversivo es construir algo colectivo en un mundo que ha sido diseñado específicamente para el aislamiento, la soledad y el desencanto.

CRÍTICA DE LA INTERNACIONAL SITUACIONISTA

Jean Barrot

1979

Sobre esta traducción

El artículo que presentamos a continuación ha sido traducido a partir del texto en inglés (con una breve parte en francés en la presentación inicial) tal como aparece en el sitio web *For Communism* (www.geocities.com/~johngray). Por lo tanto, hemos incluido la introducción del propio John Gray, así como la que fue escrita para la versión en inglés por Louis Michaelson y las notas al pie introducidas por ambos. Hay que hacer notar que la edición de John Gray está pensada para un medio virtual, por lo que muchas referencias bibliográficas aparecidas en sus notas al pie consisten en hipervínculos dirigidos hacia determinadas páginas web. Nosotros los hemos reemplazado por las direcciones completas donde se pueden encontrar los textos citados (en sus versiones en castellano si existían), para que esas referencias tengan utilidad en una eventual edición impresa.

Esta traducción es responsabilidad de los editores de *Comunización* (www.comunizacion.klinamen.org).

Detalles de publicación

Este artículo apareció por primera vez en la revista norteamericana *Red-eye* #1 (Berkeley, 1979). Ha tenido dos reimpresiones, primero como panfleto bajo el título *What is situationism?* (Unpopular Books, Londres, 1987) y luego como parte de la antología *What is Situationism? A Reader*, editada por Stewart Home (AK Press, Londres, 1996; esta versión contiene algunos errores de tipografía, que afectan sobre todo a los énfasis del texto).

Las notas al pie fueron añadidas por el traductor de la versión en inglés aparecida en *Red-eye*, y algunas de ellas han quedado fuera de lugar con el paso del tiempo. Hemos agregado notas adicionales en algunos casos.

También incluimos la introducción original del traductor Louis Michaelson, quien fue miembro del grupo *For Ourselves* (mejor conocido por su panfleto *The right to be Greedy*) y posteriormente participó en la revista *Processed World*.

Al parecer este artículo nunca ha sido publicado en francés. En la introducción, el traductor aclara que se trataba de un capítulo de un libro acerca de la historia e ideología del movimiento revolucionario. Tal libro nunca fue publicado. Tenemos entendido que iba a llevar por título *Les géants des sectes* y que contenía también capítulos sobre *Socialisme ou Barbarie*, A. Bordiga e *Invariance*.

Gilles Dauvé, el autor de este artículo, que en los años 70 escribió bajo el seudónimo de Jean Barrot, participó en la revista *La Banquise* en la década de los 80. En su segundo número, esta revista incluyó un extenso artículo, *Le roman de nos origines*, sobre los orígenes de la corriente política en la que se inscribía. *Le roman...* contiene análisis de varios grupos, entre ellos la IS (Internacional Situacionista), y podemos suponer que se nutrió del trabajo realizado para aquel libro que no llegó a ver la luz (del cual iba a ser parte el presente texto). *Le roman de nos origines* está disponible en francés en este sitio web, y algunas de sus secciones, incluyendo aquella sobre la IS, se encuentran traducidas al inglés.

La Banquise anunció más de una vez un artículo sobre la IS En su último número, en un artículo que examinaba en retrospectiva su propia actividad, escribió lo siguiente:

“¿Y la IS?

Aunque en el primer número de *La Banquise* anticipamos una crítica de la IS, dicha crítica sigue pendiente. Esta, en todo caso, no debiera consistir en un balance, ni menos en una refutación, sino en enunciar de otro modo las preguntas que la IS abordó e incluso desplazarlas si hace falta. Es necesario, con la IS y contra ella, hablar de las cosas importantes, sin imaginarnos la crítica de la IS como alguna especie de «clave» teórica o práctica (recordemos que uno de los mejores textos sobre la IS apareció en 1974 en el suplemento número 31 de la *Nouvelle Gazette Rhénane*).

Sin cumplir aquí tal tarea, podemos señalar algunos puntos que no dejan de tener relación con lo que decíamos más arriba sobre el militatismo.

El número 2 de *Internationale Situationniste* presenta en estos términos la crítica de la vida cotidiana:

«[...] aunque proclaman una idea diferente de lo que es la felicidad, la izquierda y la derecha comparten la misma imagen de pobreza, identificada con la privación de alimentos. Izquierda y derecha están de acuerdo, por lo tanto, en su imagen de lo que es vivir bien. Esta es la raíz de la mistificación que llevó a la derrota del movimiento obrero en los países industrializados».

«La propaganda revolucionaria debe ofrecer a cada cual la posibilidad de un cambio personal profundo, inmediato [...] Los intelectuales revolucionarios deben abandonar los restos de la cultura descompuesta, y tratar de vivir de un modo revolucionario».

«En el centro de nuestra acción colectiva en el momento actual, está la obligación urgente de hacer entender bien en qué consiste nuestra misión específica: un salto cualitativo en el desarrollo de la cultura y de la vida cotidiana».

Para evidenciar a la vez la brecha entre esa época y la nuestra, y evaluar correctamente la perspectiva de la IS, leamos lo que afirmaba Debord en *Potlach* (número 29, del 5 de noviembre de 1957):

«Creo que todos mis amigos y yo estaríamos satisfechos trabajando anónimamente, con salarios de obreros cualificados, en el Ministerio del Ocio de un gobierno que se preocupase finalmente por cambiar la vida».

Uno se pregunta si el error central de la IS no habrá sido partir del supuesto de un uso de la vida, y haber buscado uno nuevo allí donde no hay uso que organizar: de ahí su obsesión por la estrategia, su formalismo consejista, es decir, su inclinación (similar al postulado gestionista de *Socialismo o Barbarie*) a reducirlo todo a un problema de organización más que de contenido. Esto no impidió que la IS encontrara y desarrollara el contenido comunista, pero a través del filtro autogestionario, y a pesar de él.

En el número 3 de su revista (diciembre de 1959), la IS da una larga explicación sobre cómo los revolucionarios en el terreno de la cultura se deben hallar en «nuevos oficios». He aquí una ilusión que entraña todas las demás: la IS se creía llamada a sustituir el rol de «vanguardia experimental» y de la experimentación en el arte y la cultura por el rol de vanguardia en la forma de ser.

La IS, que siempre se había definido como un grupo de intelectuales revolucionarios, se unió al proletariado en 1968: su acción en el Consejo para el Mantenimiento de las Ocupaciones (CMDO) fue más una afirmación de principios que una práctica revolucionaria. Su propaganda en favor de los consejos obreros, por su propio carácter

de propaganda, de consigna lapidaria, desconectada de las relaciones de fuerza reales donde algo más podría haberse jugado, probó la exterioridad de la IS respecto a un movimiento social del que, por otro lado, expresó bien algunas de sus aspiraciones.

Los situacionistas mantuvieron la actitud correcta frente a una serie de realidades a destruir, sin poder sostenerla. Sin embargo, cuando ya no se puede tener más que la actitud, pronto no queda más que la buena actitud, como ocurrió después de Mayo de 1968 (autovaloración, incapacidad de superar el consejismo, fascinación por la estrategia, errores sucesivos sobre Italia y Portugal).

El límite de la IS está contenido en su aspecto más fuerte: la crítica de la mercancía. *La Sociedad del espectáculo* reanuda un análisis fundamental sin llegar hasta el fundamento.

¿En qué consiste el núcleo de nuestra crítica del mundo de la mercancía y del salario? En que cada mercancía se enfrenta a las demás mostrando un rostro que no es el suyo ni expresa su naturaleza profunda, puesto que antepone la cantidad de trabajo encarnado en ella a su contenido real. Al presentar de este modo un resumen de sí misma, no dice nada de sí, hablando de otra cosa que no es ella. Las mercancías no se detienen, al momento del intercambio, a decirse lo que son. Se relacionan entre sí en función de una forma exterior, de un envoltorio: cada una envuelve una porción de trabajo que le es indiferente. Y puesto que todo es mercancía, nuestro mundo es una sociedad de la representación.

Cada persona, cada acto, cada objeto, no existe solo por su presencia real, sino sobre todo por su imagen. Todo lo que se presenta debe ser a su vez representado. Todo posee un segundo nivel de existencia que duplica al primero y lo desposee, deviniendo más real que él. Con la expansión industrial y el consumismo, este proceso tiende a abarcarlo

todo: de la economía a la política, el arte, el pensamiento, la vida pública y privada. La democracia resulta así ser la forma más adecuada al capitalismo, ya que está basada en el principio de la delegación y representación del poder: de lo que se trata siempre es de encontrar el lugar y el momento aptos para confrontar las opiniones, de instaurar una estructura para la toma de decisiones, de inventar una forma de organización que exprese la voluntad general.

El capital es la sociedad en la que en arte como en política, en los negocios como en el intercambio de ideas, el problema esencial consiste en representar una colectividad, a fin de darle una realidad que no tendría si no hubiese considerado esta reunión para decidir su futuro.

Ante esta democratización, hay un gran riesgo de quedar encerrados en la mera denuncia de su aspecto formal, exigiendo en cambio una democracia «real» inencontrable. Una de las limitaciones de los revolucionarios del siglo diecinueve, incluido Marx, fue no poder unir la crítica de la mercancía con la crítica de la política y de la democracia. Aun cuando contaban con elementos prácticos, como las reacciones de los proletarios contra el liberalismo burgués, y también elementos teóricos en algunos textos, particularmente en Marx, la crítica de la democracia como tal no se hizo. Volviendo a las fuentes (Marx, Feuerbach...), los situacionistas reanudaron y desarrollaron sus mejores aspectos, pero también sus limitaciones históricas. Los situacionistas todavía andan buscando una democracia verdadera, una estructura en la que los proletarios ya no sean pasivos, sino activos.

El espectáculo es el resultado de la transformación de nuestra vida en una imagen que la duplica y la reemplaza. Toda una obra social, cuyo corazón es el intercambio, nos ha despojado de la vida directamente vivida. El espectáculo es el producto autonomizado. Se separa de nosotros, deja de ser nuestro, y la representación universal de las mercancías es el mecanismo de esta separación. El espectáculo no de-

viene exterior a nuestra vida sino porque es esta vida la que produce y reproduce su propia exteriorización.

Si la IS —quizás por haber nacido como una crítica del arte— insistió tanto en criticar el espectáculo y no la representación, que es un concepto más total y más explicativo, esto la obligó a reivindicar un sociedad noespectacular que sin embargo retiene los problemas inherentes a la representación: la democracia de consejos. No hubo ni podía haber en la IS una crítica de la democracia, porque la IS no llegó al fondo del mecanismo capitalista... aunque sí supo mostrarnos el camino”.

La Banquise número 4, 1986.

Introducción

Este texto fue concebido como un capítulo de un trabajo mucho más voluminoso, aún no publicado, consistente en una historia crítica de la teoría e ideología revolucionarias, empezando por la obra de Marx. El tema de este capítulo, la Internacional Situacionista (IS), se desarrolló en Europa (y brevemente en los Estados Unidos) entre 1957 y 1971. Desde 1968, año en que empezó a desintegrarse, la IS ha ejercido una profunda influencia en la generación de revolucionarios de posguerra. Tal influencia, como se afirma en el texto que sigue, dista mucho de ser puramente beneficiosa. No hay duda de que en Estados Unidos la obra de la IS se ha hecho conocida principalmente a través de sus epígonos, los grupos “prositu” que florecieron por un corto período en Nueva York y en la costa oeste a principios de los años setenta. Tales grupos siguen existiendo y otros nuevos siguen apareciendo, tanto aquí como en Europa. Sin embargo, los más antiguos han perdido casi todo su contenido e importancia debido a su persistente apego a los aspectos más ideológicos y superficiales de la IS; mientras que los nuevos tienden a desintegrarse con mucha rapidez, evolucionan hacia la perspectiva comunista sin retener, lamentablemente, algunos de los mejores aspectos del pensamiento situacionista, que se echan de menos en

las corrientes revolucionarias más ortodoxas. Me refiero en primer lugar a la cualidad visionaria de la IS, su empeño en actualizar el proyecto revolucionario de acuerdo al desarrollo de las fuerzas productivas en la posguerra, como las telecomunicaciones, el procesamiento electrónico de datos y la automatización. También me refiero al esfuerzo de la IS por restaurar la crítica de la alienación y a su compromiso con la liberación de los productores individuales y de las necesidades, temas cruciales en la obra de Marx y de otros comunistas del siglo XIX. Estas preocupaciones se reflejaron en los ataques situacionistas contra el arte y el urbanismo, y en su constante afirmación de la revolución como instauradora de una nueva forma de vida, como transformación total de la actividad humana, tanto así como un nuevo modo de producción material.

Entretanto, algunos textos originales de la IS, como *La Sociedad del Espectáculo* de Debord y el *Tratado del Saber Vivir para Uso de las Jóvenes Generaciones* de Vaneigem, han circulado en Estados Unidos de forma más bien limitada, en ediciones caseras a menudo muy mal traducidas. Desde hace un par de años circula en inglés una versión no muy fiel de la revista en francés de la IS, *Internationale Situationniste*, titulada *Leaving the Twentieth Century*, en una pésima traducción y con un comentario deplorable de un exmiembro de la sección británica de la IS. Pese a esta difusión, las aportaciones situacionistas han sido o bien ignoradas, o bien recuperadas por la izquierda que, no obstante, se vio obligada en algún momento a reconocer la existencia de la IS a finales de los sesenta, debido a la importancia que esta había adquirido en el sector más coherente y agresivo del movimiento estudiantil en Francia. (Este juicio se aplica también, por desgracia, a la mayoría de los anarquistas y “socialistas libertarios” de Estados Unidos, que denuncian el carácter “abstracto” de la IS mientras ellos mismos están atrapados en una crítica abstracta, por lo superficial, del capitalismo y del izquierdismo. Con todos sus defectos, la IS al menos trató de aprehender las leyes que rigen estos fenómenos; sin esa aprehensión, lo “libertario” retrocede muy fácilmente hasta el ámbito anquilosado de la socialdemocracia).

La importancia de este texto para los lectores norteamericanos reside no solo en la exactitud de su crítica a la teoría y práctica situacionistas,

sino también en que clarifica el contexto histórico de la IS, mostrando las influencias que le dieron forma y también las que la deformaron. La IS, como todo fenómeno histórico, no apareció de la nada. Aquí la tan cacareada originalidad de la IS es contrapesada con la revelación crítica de las corrientes que determinaron su evolución, principalmente *Socialismo o Barbarie* (SoB), a la vez que de las corrientes que la IS ignoró, en perjuicio propio, como la izquierda comunista “italiana”. De hecho, en el libro del cual este texto constituye un capítulo, la crítica de la IS viene precedida por el análisis de ambas corrientes. No podría resumir aquí el contenido de esos dos capítulos, ya que no los he leído, pero trataré de dar a conocer esas tendencias basándome en mis propios conocimientos y punto de vista.

Socialismo o Barbarie fue una revista fundada por un pequeño grupo de militantes que rompió con el trotskismo poco después de la segunda guerra mundial. Hubo varias razones para esta ruptura. Primero, el hecho de que la crisis económica de posguerra y la guerra misma no habían provocado el levantamiento revolucionario vaticinado por Trotski. Segundo, la situación de la Unión Soviética, donde la burocracia había sobrevivido consolidándose sin que el país volviera al capitalismo privado. Esto también contradecía las predicciones de Trotski, al igual que lo hizo la extensión del dominio burocrático de tipo soviético al resto de Europa oriental. En tercer lugar, la miserable vida interna de la llamada “Cuarta Internacional”, que se había convertido en una miniburocracia por derecho propio, desgarrada por rivalidades sectarias y profundamente represivas.

A partir de esta experiencia práctica e histórica, SoB cuestionó en profundidad el “marxismo”, ideología que impregna los discursos de Kautski, Lenin y Trotski, que aparece caricaturizada en los escritos de Stalin y sus secuaces, y que en parte se originó en los últimos textos de Engels. De este cuestionamiento, el líder teórico de SoB, Cornelius Castoriadis –que escribió bajo el seudónimo de Pierre Chaulieu primero y Paul Cardan más tarde– extrajo las siguientes conclusiones generales:

- I. Que la Unión Soviética debía ser considerada como una forma de sociedad explotadora llamada “capitalismo de estado” o *burocrático*;

- II. que en esto, la Unión Soviética era solo una versión más desarrollada de un proceso que afectaba al conjunto del capitalismo, el de la burocratización;
- III. que, en consecuencia, la contradicción entre propietarios y desposeídos estaba siendo reemplazada por la contradicción entre organizadores y ejecutantes, entre dirigentes y dirigidos; mientras que la concentración y centralización del capital estaba transformando a la burguesía privada en una clase burocrática;
- IV. que el avanzado estado de este proceso en la Unión Soviética era en gran medida resultado de la concepción leninista-bolchevique del Partido, según la cual este debía arrebatarle a la burguesía el poder estatal actuando en nombre de los trabajadores, con lo que no podía más que convertirse en una nueva clase dominante;
- V. que el capitalismo como un todo había superado sus contradicciones económicas basadas en la caída tendencial de la tasa de ganancia⁴, y que por lo tanto la única fuerza motriz de la revolución sería en adelante la contradicción entre dirigentes y dirigidos; por eso, si los trabajadores entraban en revuelta e instauraban la autogestión, sería solo por el insostenible aburrimiento e impotencia de sus vidas, y no por la pauperización económica.

Esta teoría, que sin duda tenía el mérito de la consistencia interna (a diferencia del trotskismo desde la guerra), recibió un fuerte impulso del levantamiento húngaro de 1956. Allí, sin que interviniese ninguna “vanguardia” leninista, en cuestión de pocos días se formaron consejos obreros en todo el país, los que se hicieron cargo de la ad-

⁴ La ley tendencial de la caída de la tasa de ganancia fue enunciada por Marx en *El Capital*. Muy básicamente expone que, debido al aumento del capital constante (máquinas) sobre el capital variable (trabajadores productivos humanos) la tasa de ganancia (la relación global entre la plusvalía obtenida y el capital invertido) cada vez se hace menor, dando lugar a las crisis de superproducción. Para una explicación más detallada ver *Fundamentos y límites del Capitalismo*, Louis Gill, Ed. Trotta. 2002. Madrid. Cap. XI y XII.

ministración social y de la resistencia armada a la invasión rusa y a la policía militar de la AVO (policía secreta húngara). Esto llevó a SoB a plantear que, en los años venideros, todas las preguntas importantes quedarían condensadas en una sola: ¿Estás a favor o en contra de la acción y el programa de los trabajadores húngaros? (Castoriadis, *La Revolution proletarienne contre la bureaucratie*, citado en Castoriadis, *The Hungarian Source*, Telos, 1976).

Aquí el punto de vista de SoB se acercaba mucho al de los teóricos remanentes de la izquierda comunista alemana, tales como Anton Pannekoek, cuyo libro *Los Consejos Obreros* (1940) había llegado a conclusiones muy similares quince años antes (aunque debemos decir en defensa de Pannekoek que él habría tenido una actitud mucho más crítica de la que tuvo SoB hacia el programa de los consejos húngaros, que clamaba por la democracia parlamentaria y la gestión obrera de la economía nacional). Sea como sea, de estas dos corrientes surgió la ideología consejista, que dominó prácticamente todo el corpus teórico de las minorías revolucionarias entre 1945 y 1970. No intentaré hacer aquí la crítica del consejismo o de SoB; esto ya lo hizo muy hábilmente el propio Barrot en *Eclipse y resurgimiento de la perspectiva comunista*, así como también lo han hecho grupos como la Corriente Comunista Internacional (CCI). Bastará con decir que Castoriadis pasó de defender las conclusiones expuestas más arriba, a renegar en bloque de la teoría marxista (que él insistía en ver a través de la lente distorsionadora de Kautski y Lenin) y a redefinir el proyecto revolucionario exclusivamente sobre la base del descontento subjetivo de los trabajadores, las mujeres, los homosexuales, las minorías raciales, etc., los que en conjunto ya no formarían una clase (el proletariado) opuesta a los “dirigentes” (capitalistas y burócratas) sino una simple masa de individuos oprimidos. La revolución que estos pueden realizar consistiría en crear nuevos órganos de administración que se federarían para organizar por sí mismos el intercambio de mercancías, “transformando” así, supuestamente, la sociedad. Si salta a la vista el parentesco de esta perspectiva con la Nueva Izquierda Americana tipo SDS/Tom Hayden/Peoples» Bicentennial Commission y con ciertas variedades de anarquismo clásico, más obvias aún son sus desastrosas consecuencias políticas.

La “izquierda comunista italiana” a primera vista parece ser simplemente la tesis frente a la cual el antimarxismo radical de SoB emergió como antítesis. Lejos de rechazar la teoría leninista del Partido, la izquierda italiana ha sido uno de sus defensores más vigorosos. A juzgar por sus manifestaciones contemporáneas, en especial el Partido Comunista Internacional (PCI), parecería ser la última palabra en dogmatismo sectario-leninista, distinguible de las versiones más toscas de trotskismo únicamente por su insistencia en la naturaleza capitalista de la Unión Soviética, China y compañía. Se trata, no obstante, de una apariencia engañosa. Para comprender el verdadero significado de esta corriente primero hay que entender sus orígenes históricos.

La “izquierda italiana” surgió de la oleada revolucionaria que barrió Europa entre 1918 y 1920. Esto la distingue notablemente del trotskismo y de SoB, que nacieron como esfuerzos por comprender y combatir la contrarrevolución que siguió a esa oleada. La izquierda comunista italiana empezó agrupando a unos cuantos cientos de los más claros y resueltos militantes del Partido Socialista Italiano (PSI), que se unieron para enfrentarse a las vacilaciones de su partido frente a la guerra mundial y la crisis del movimiento obrero en general. Al principio se constituyeron como Fracción Comunista Abstencionista dentro del PSI, en torno a posiciones muy parecidas a las de la izquierda alemana. Estas posiciones eran básicamente que el capitalismo había entrado en una grave crisis, frente a la cual las tácticas reformistas del período de preguerra resultarían inútiles (especialmente la participación política electoral, por eso el nombre de la fracción: “abstencionista”), y que ponía la revolución a la orden del día. El “abstencionismo” separó a la izquierda comunista de Lenin y los bolcheviques, quienes la atacaron, así como a los comunistas de izquierda alemanes, en el infame libelo *La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo*. También se diferenció de los bolcheviques por su insistencia, contra Antonio Gramsci y la fracción Ordine Nuovo, en que el nuevo partido comunista debía desde el principio estar formado únicamente por militantes con coherencia teórica que no hicieran ninguna concesión al atraso del resto de la clase, y que por lo tanto no suscribieran alianza alguna con la socialdemocracia, fuese esta de derecha, de centro o de izquierda. Esto también emparentaba a la izquierda italiana con la alemana,

que insistía (ver la respuesta de Gorter a Lenin) en que ahora el proletariado estaba solo en su lucha y ya no podría confiar en ninguna alianza, ni siquiera temporal, con el campesinado ni con la pequeña burguesía, ni con los llamados “partidos obreros”, que reprimían las huelgas y disparaban a los trabajadores en nombre del orden democrático. Sin embargo, a diferencia de la izquierda alemana, los comunistas italianos no hicieron ninguna crítica real de los sindicatos, a los que consideraban (como leninistas ortodoxos que eran) como meros instrumentos que estaban siendo mal conducidos. Tampoco hicieron –al menos la mayor parte del tiempo– distinción alguna entre Partido, organizaciones políticas de la minoría revolucionaria consciente y órganos de clase como los consejos obreros, los que, según las ideas de la izquierda alemana, serían los encargados de hacer efectiva la dictadura proletaria. Para la izquierda italiana, al menos tal como esta emergió de la contrarrevolución consumada por Mussolini, el único órgano de esa dictadura era el partido, y solo el partido.

Pero aparte de estas inconsistencias decisivas, la izquierda comunista italiana se diferenció de la alemana también en aspectos positivos. Por ejemplo, desarrolló una crítica de la democracia mucho más elaborada que la de los alemanes que formaron el *KAPD* (*Kommunistische Arbeiter-Partei Deutschlands*, Partido Obrero Comunista Alemán). No hay duda de que esta crítica se expresó en un rígido antiparlamentarismo⁵, pero asimismo previno a la izquierda italiana de caer en el consejismo. En una fecha tan temprana como 1918 los abstencionistas denunciaron a la fracción (en torno a la figura de Gramsci) *Ordine Nuovo* por equiparar socialismo y gestión obrera. En cambio ellos afirmaron desde el principio que el objetivo del movimiento comunista era la supresión del trabajo asalariado y de la producción de mercancías, y que esto solo se podía lograr destruyendo la separación entre las unidades productivas organizadas como empresas. Esto hace de la izquierda comunista italiana una corriente única entre las tendencias revolucionarias de ese período.

⁵ NdT.: El texto en inglés dice “To be sure, this critique tended to be expressed in a rigid *parliamentarism*”, afirmación que no tiene sentido. Asumiendo que se trata de un error tipográfico, hemos traducido esa última expresión por “antiparlamentarismo”, que es lo que lógicamente corresponde decir de la izquierda comunista italiana, también llamada “fracción abstencionista”.

Solo en contadas ocasiones las demás “izquierdas” produjeron visiones tan claras del programa comunista (ver, por ejemplo, la crítica de Silvia Pankhurst al recientemente formado Partido Comunista de Irlanda, en 1920).

Así es que la izquierda comunista italiana constituye una tendencia profundamente contradictoria, que combina una aprehensión rigurosa y coherente de la teoría marxista a un nivel abstracto, y unos posicionamientos de principio en torno a problemas prácticos como el parlamentarismo y el frentismo, con posturas voluntaristas y substitutionistas típicas del leninismo clásico. Si la oleada revolucionaria hubiera logrado llegar más lejos y hubiese establecido un poder proletario en Alemania, es probable que los comunistas italianos hubieran superado estas confusiones, así como la necesidad de imponer medidas comunistas habría obligado a los revolucionarios alemanes a abandonar todo rastro de consejismo y de federalismo. En lugar de eso, no obstante, la mayoría del proletariado europeo se mostró incapaz de romper radicalmente con la socialdemocracia. Tras la degeneración del Comintern propiciada por los bolcheviques y la expulsión del KAPD, las fracciones de “izquierda”, tanto la alemana como la italiana, quedaron reducidas a minúsculos grupos empeñados en mantener su coherencia teórica bajo una enorme presión contrarrevolucionaria. Por aquí y por allá, solo unos pocos de estos agrupamientos lograron mantener un alto grado de claridad, por ejemplo la sección francesa de la izquierda comunista internacional, en torno a la revista *Bilan*. En cuanto a los demás, quedaron cegados por el fetichismo del partido y de los consejos. Los elementos de una teoría que nunca se había unificado por completo se fragmentaron todavía más hasta convertirse en ideologías.

A este montón de ruinas tuvo que enfrentarse la IS cuando por primera vez trató de recuperar el legado del período revolucionario 1918-21. Dadas las circunstancias, quizás sea comprensible que la IS se inclinara hacia el modernismo consejista de SoB en vez de escudriñar en la poco atractiva superficie del PCI o los subproductos de la tradición de la izquierda comunista italiana. Irónicamente, solo después de que la IS alcanzará un avanzado estado de descomposición a fines de 1968, otras tendencias emergieron para reivindicar los mejores aspectos de la izquierda italiana y sintetizarlos con

las contribuciones complementarias de la izquierda alemana (ver *Revolución Internacional* y las revistas *Le mouvement communiste* y *Negation*, ambas ya difuntas). Para esa época, los errores teóricos de la IS ya habían dado lugar a una ideología, el “situacionismo”, que impidió a los situacionistas comprender la crisis que ellos mismos habían vaticinado años antes. Este proceso y su evolución posterior han sido bien documentados por el propio Barrot en su crítica.

En conclusión, debo decir que de ninguna manera estoy completamente de acuerdo con todo lo que Barrot afirma sobre la IS, o incluso sobre sus veteranos y herederos, como Sanguinetti y Semprún. En particular, considero que Vaneigem fue subestimado. No obstante, apruebo sin reservas el argumento general de la crítica y la mayoría de sus conclusiones específicas.

Louis Michaelson



CRÍTICA DE LA INTERNACIONAL SITUACIONISTA

Ideología y sistema salarial

El capitalismo convierte la vida en dinero, que a su vez se vuelve imprescindible para poder vivir. Cada una de las cosas que hacemos, la hacemos en función de una finalidad ajena al contenido mismo de nuestra actividad. Esta es la lógica de la alienación: uno mismo es un otro; el sistema salarial nos vuelve ajenos a lo que hacemos, a lo que somos, a los demás.

Ahora bien, la actividad humana no produce únicamente bienes y relaciones; también produce representaciones. El hombre no es un *homo faber*: la reducción de la vida humana a una cuestión puramente económica (aceptada por el marxismo oficial) no es más antigua que la entronización del capital. Toda actividad es *simbólica*: crea, simultáneamente, productos y visiones del mundo. La estructura de una aldea primitiva “condensa y asegura las relaciones entre el Hombre y el universo, entre la sociedad y el mundo sobrenatural, entre los vivos y los muertos” (Lévi-Strauss).

El fetichismo de la mercancía no es más que la forma adoptada por este simbolismo en sociedades dominadas por el intercambio.

Así como el capital tiende a producir todas las cosas como capital, separándolas para volver a unir las en función de las relaciones de mercado, también delega la producción de representaciones en un sector específico de la economía. Despojados de los medios para

producir su existencia material, los trabajadores asalariados también están desposeídos de los medios para producir sus ideas, que son generadas por un estrato especializado en esa tarea (ese es el rol de los “intelectuales”, término introducido en Francia por el *Manifiesto de los Intelectuales* dreyfusianos, de 1898). El proletario *recibe* estas representaciones (ideas, imágenes, asociaciones implícitas, mitos) de la misma manera como recibe del capital los demás aspectos de su vida. Hablando esquemáticamente, el trabajador del siglo diecinueve *producía* sus ideas (aun cuando fueran ideas reaccionarias) en el café, en el bar o en el club; mientras que actualmente las *contempla* en la televisión; aunque por supuesto sería absurdo reducir toda la realidad a esta única tendencia.

Marx definió la *ideología* como el consuelo por un cambio necesario pero imposible: siendo así, el cambio es experimentado en un plano imaginario. El hombre moderno se encuentra sumido en esta condición en todos los aspectos de su existencia. La única capacidad transformadora que le queda es la de transformar las realidades en imágenes. Si viaja es para redescubrir el estereotipo del país extranjero; si ama es para representar el papel de seductor o de seducida, etc. Privado por el trabajo asalariado de su actividad (de su capacidad para transformar el entorno y a sí mismo), al proletario no le queda más que vivir el “espectáculo” de la transformación.

El trabajador asalariado del presente no vive en la “abundancia” en comparación con el obrero del siglo diecinueve que vivía en la “pobreza”. El asalariado no solo consume objetos, sino que reproduce él mismo las estructuras económicas y mentales que pesan sobre él. Es por esto —contrariamente a lo que afirma *Invariance*⁶— que no puede liberarse de estas representaciones a menos que suprima su

6 NdT.: *Invariance*: revista publicada por un grupo desprendido del Partido Comunista Internacional (*Programme Communiste*), el más dogmático y voluntarista de los subproductos de la izquierda bordiguista italiana. Tras varios años de involuciones teóricas oscuras, aunque a veces brillantes, el editor de *Invariance*, Jacques Camatte, terminó afirmando que el capital ha escapado a la ley del valor, y que por lo tanto el proletariado ha desaparecido. Para una introducción en inglés a su punto de vista, ver *The Wandering of Humanity*, publicado por Black and Red, Detroit. [Nota de John Gray: Algunos artículos de Camatte traducidos al inglés, entre ellos *The Wandering of Humanity*, se encuentran en el libro *This World We Must Leave and Other Essays* (ed. Alex Trotter, Autonomedia, New York, 1995)].

base material. Su vida transcurre en una comunidad de estructuras semióticas que lo obligan a seguir así: materialmente (a través del crédito), ideológica y psicológicamente (esta comunidad es casi la única disponible). No es solamente que seamos consumidores de signos: las restricciones son sobre todo económicas (deudas que pagar, etc.). El capital depende de la producción y venta de objetos. Que esos objetos también funcionan *como signos* (y a veces predominantemente como signos) es un hecho, pero ello no anula su materialidad. Solo los intelectuales creen que viven en un mundo hecho puramente de signos⁷.

Lo verdadero y lo falso

¿Qué consecuencias tiene para el movimiento revolucionario la “función de las apariencias sociales en el capitalismo moderno” [IS #10]? Como lo señalaron Marx y Dejacque⁸, el comunismo siempre ha sido el sueño del mundo. Hoy en día, el sueño también sirve para no transformar la realidad. No podemos conformarnos con “decir” la verdad: la verdad solo puede existir como *práctica*, como relación entre sujeto y objeto, entre decir y hacer, entre expresión y transformación, y se manifiesta como tensión. Lo “falso” no es una pantalla que obstruye la visión. Lo “verdadero” en el interior de lo falso, en *Le Monde* o en la televisión; y lo “falso” existe en el interior de lo verdadero, en textos revolucionarios o que pretenden serlo. Lo falso se afirma en su práctica, por el uso que hace de la verdad: lo verdadero tan solo está en transformación. Una práctica revolucionaria que se definiera por decir lo contrario de lo que se dice en la radio sería una

7 NdT.: El término “signo” es empleado en los escritos estructuralistas para designar un significante (representación) que se ha separado de lo que originalmente significaba (un fenómeno de la realidad). El “signo” es una representación que solo hace referencia a sí misma, es decir, que se ha vuelto “tautológica”. Un ejemplo de ello sería el crédito, expandido a cantidades cada vez mayores al extremo de que grandes bancos, mediante créditos que es imposible pagar, llevan a las naciones a la bancarota: aquí el signo es una representación de mercancías que jamás serán producidas.

8 NdT.: Joseph Dejacque: Artesano comunista francés activo en la sublevación de 1848. Existe una recopilación de sus escritos bajo el título de *Bas les chefs* (Champ Libre, Paris 1974).

mera futilidad. Lo que hay que tener en cuenta es la distancia entre las palabras y la realidad. La IS exigía que los revolucionarios no hicieran malabarismos con las palabras. La teoría revolucionaria no es revolucionaria por sí misma, sino por la capacidad de quienes la poseen de darle un uso subversivo, no por repentina intuición, sino por un modo de aparición y difusión que deje huellas, aunque sean apenas visibles. Denunciar a los izquierdistas, por ejemplo, es algo secundario. Convertir esa denuncia en el eje de toda actividad lleva a no hacerse cargo de los problemas fundamentales, centrándose en cambio en polémicas contra tal o cual grupo. Este tipo de práctica modifica el contenido de las ideas y de las acciones. Cuando uno solo es capaz de abordar lo esencial mediante polémicas, la polémica pronto se convierte en lo esencial.

Ante la proliferación de individuos y textos con pretensiones de radicalidad, la IS nos obliga a preguntar: ¿es su teoría fruto de una relación social subversiva que trata de expresarse, o es una mera producción de ideas que se difunden sin contribuir a una unificación práctica? Todo el mundo escucha la radio, pero la radio solo unifica a los proletarios en servicio del capital; hasta que este medio técnico sea apropiado por los proletarios revolucionarios, momento en que una hora de transmisión valdrá más que años de vieja “propaganda”⁹.

No obstante, el “fin de la ideología” no significa que pueda existir una sociedad sin ideas, que funcione automáticamente, como una máquina: tal cosa supondría una sociedad “robotizada” y por ende “nohumana”, ya que carecería de la necesaria capacidad *reactiva* de sus miembros. Habiéndose convertido en una ideología en el sentido que plantea *La ideología alemana*, lo imaginario evoluciona precisamente en esta dirección. No hay dictadura de las relaciones sociales controlándonos a distancia sin reacción y reflexión de nuestra parte. Esa es una visión muy limitada del “barbarismo”. El defecto de las obras que describen sociedades absolutamente totalitarias (como *1984* de Orwell o la película *THX1138*) es que no consideran que todas las sociedades, incluso las más opresivas, dependen para desenvolverse de la intervención y la acción de los seres huma-

⁹ NdT.: La lucha en torno a Radio Renascensa en Portugal durante 1975 ejemplifica este punto.

nos. Toda sociedad, especialmente la sociedad capitalista, vive bajo estas tensiones, aun cuando se arriesgue a ser destruida por ellas. La crítica de la ideología no niega el papel de las ideas, ni tampoco el de la acción colectiva que las propaga.

El callejón sin salida de la noción de “espectáculo”

La noción de *espectáculo* unifica un gran número de hechos determinados, mostrando a la sociedad –y por tanto su transformación revolucionaria– como actividad. El capitalismo no “mistifica” a los trabajadores; asimismo, la actividad de los revolucionarios no desmistifica, sino que es la expresión de un movimiento social real. Lo que hace la revolución es crear un tipo diferente de *actividad*, cuya instauración es condición de lo que la teoría revolucionaria clásica llamó tareas “políticas” (destrucción del Estado).

La IS no fue capaz de concebir *de este modo* la noción que ella misma había dado a luz. Confió tanto en la noción de espectáculo que terminó reconstruyendo toda la teoría revolucionaria en torno a ella.

En su teoría del “capitalismo burocrático”, SoB había hecho depender el capital de la burocracia. En su teoría de la “sociedad mercantil espectacular”, la IS quiso explicarlo todo en función del *espectáculo*. Pero no se puede construir una teoría revolucionaria si no es como totalidad, y a partir de lo que resulta fundamental para la vida social. No, el problema de la “apariencia social” no es la clave para ningún nuevo emprendimiento revolucionario [IS #10].

Los grupos revolucionarios tradicionales no habían visto en los nuevos desarrollos más que nuevos medios de condicionamiento. La IS en cambio percibió que el modo de expresión de los “media” correspondía a una forma de vida inexistente cien años atrás. La televisión no adoctrina, sino que se inscribe en un modo de ser. La IS mostró la relación entre la forma y el fondo allí donde el marxismo tradicional no veía más que nuevos instrumentos al servicio de la misma vieja causa.

La noción de espectáculo elaborada por la IS cae en lo que Marx y Engels designaron con el término “ideología”. El libro de Debord *La sociedad del espectáculo* se presenta como un intento por explicar la sociedad capitalista y la revolución, pero de hecho solo toma en cuenta sus formas exteriores, importantes pero no determinantes. Solo describe esas formas, dándole a su descripción el aspecto de una teoría que impresiona como si fuese un análisis de fondo, cuando en realidad su *método*, y el *sujeto* que estudia, no se elevan nunca por encima del nivel de las apariencias sociales. En este nivel, el libro es notable. El problema es que está escrito (y se lee) como si uno pudiera encontrar en él algo que no contiene. Mientras que SoB analizó el problema de la revolución a partir de la sociología industrial, la IS lo hizo a partir de una reflexión sobre la superficie de la sociedad. Con esto no queremos decir que *La sociedad del espectáculo* sea superficial. Su contradicción, y en último término, *callejón sin salida* teórico y práctico, radica en haber hecho una investigación de lo profundo a través y por medio de apariencias superficiales. La IS no desarrolló ningún análisis del capital: lo comprendió, pero solo a través de sus efectos. Criticó a la mercancía, no al capital. O más bien, criticó el capital en cuanto mercancía, y no como sistema de valorización que incluye tanto la producción como el intercambio.

A lo largo de todo el libro, Debord se mantiene siempre en el nivel de la circulación, dejando fuera el necesario momento de la producción, del trabajo productivo. Pero lo que sustenta al capital no es el consumo, tal como Debord nos quiere hacer entender, sino la formación de valor a partir del trabajo. Debord acierta al ver más en la relación existente entre apariencia y realidad que en la que se da entre lo ilusorio y la realidad, como si la apariencia no existiera. Pero jamás se entiende lo real a partir de lo aparente. Así pues, Debord no llega a completar su proyecto. No explica cómo el capital logra hacer del resultado la causa, o incluso el movimiento mismo. La crítica de la economía política (que Debord no hace, conformándose con ignorarla al igual que los utopistas en el pasado) muestra cómo el proletario ve elevarse sobre y contra él no solo el producto de su actividad, sino su *actividad misma*. En el fetichismo de la mercancía, la mercancía aparece como origen y resultado de su propio movimiento. Por medio del fetichismo del capital, el capital se arroga una autonomía que no posee, presentándose como un ser vivo (*In-*

variance es víctima de esta ilusión): no se sabe de dónde viene, quién lo produce, mediante qué proceso el proletariado lo engendra, en virtud de qué contradicción vive y puede morir. Debord hace del espectáculo el *sujeto* del capitalismo, en vez de mostrar cómo es producido por este. Reduce el capitalismo solo a su dimensión espectacular. El movimiento del capital se convierte en el movimiento del espectáculo. De la misma manera, *Banalidades de base*¹⁰ reconstruye la *historia* del espectáculo a través de la religión, el mito, la política, la filosofía, etc. Esta teoría solo aborda un aspecto limitado de las relaciones reales, y pretende hacernos creer que estas relaciones dependen totalmente de ese único aspecto.

El espectáculo es actividad que se ha vuelto pasiva. Aquí la IS redescubrió lo que Marx había dicho en los *Grundrisse* acerca del Ser del Hombre (su autotransformación, su trabajo) que se erige como un poder extraño que lo somete. Frente a ese poder, el hombre ya no vive, solo contempla. Es cierto que la IS vino a revigorar este tema, pero el capital es más que simple apaciguamiento. Necesita la intervención del proletariado, tal como lo señaló SoB¹¹. El que la IS sobreestimara tanto el espectáculo prueba que su teorización surgió de un punto de vista nacido en la periferia de la sociedad, aun cuando la IS misma creyera estar en su centro.

El espectáculo y la teoría del arte

La teoría del espectáculo refleja la crisis sufrida por la organización del espacio-tiempo fuera del trabajo. El capital crea cada vez más una esfera exterior al trabajo regulada por la lógica económica: si

¹⁰ NdT.: Publicado en inglés con el título *The Totality for Kids*. [Nota de John Gray: Disponible en dos partes en el sitio www.nothingness.org].

¹¹ NdT.: En una serie de artículos publicados en *Socialismo o Barbarie*, quedó demostrado que la industria capitalista necesita de la cooperación activa y creativa de los obreros para seguir funcionando. El ejemplo más ilustrativo de ello está en la táctica de los obreros de base británicos denominada “trabajo de celo”, en la que todas las tareas son desempeñadas siguiendo al pie de la letra lo que establece el contrato sindical y las especificaciones del empleador. Normalmente esto lleva a una bajada de la productividad de hasta el 50 %.

desarrolla el ocio no es para ejercer control sobre las masas, sino porque previamente ha reducido el trabajo vivo a un rol secundario en la producción, porque ha disminuido el tiempo de trabajo necesario a la vez que incrementa el tiempo de inactividad de los asalariados. El capital crea así para el trabajador un espacio-tiempo excluido, vacío, porque el consumo jamás puede llenarlo completamente. Hablamos de espacio-tiempo para reiterar el hecho de que se ha producido una reducción de la jornada laboral, y que este tiempo liberado del trabajo ocupa también un espacio social y geográfico, especialmente la calle (de ahí la importancia que la IS dio a la ciudad y a la *deriva*¹²).

Esta situación coincide con una doble crisis del “arte”. En primer lugar, el arte ya no tiene sentido porque la sociedad occidental no sabe hacia dónde se dirige. Mil novecientos catorce significó la pérdida del sentido y de la dirección para la civilización occidental. Tanto el cientificismo como el liberalismo y las apologías del efecto “emancipador” de las fuerzas productivas cayeron en bancarrota al igual que sus adversarios (el romanticismo, etc.). De ahí en adelante el arte solo podía ser trágico, narcisista o bien negarse a sí mismo. En anteriores períodos de crisis se buscaba el sentido del mundo; hoy se duda de que tenga alguno. En segundo lugar, la colonización mercantil y la búsqueda frenética y vana de “sentido” han colocado a los artistas al servicio del consumo ligado al tiempo de ocio.

La IS fue consciente de su origen social. En *Sur le pasaje de quelques personnes...* (1959), una de las películas de Debord, se hablaba de gente viviendo “al margen de la economía”. En este terreno, al igual que SoB en el terreno de las empresas, la IS comprendió que el capitalismo moderno tiende a excluir a las personas de toda actividad al mismo tiempo que las involucra en una pseudoparticipación. Y también como SoB, convirtió la contradicción entre pasividad y actividad en el criterio fundamental: la práctica revolucionaria consistiría entonces en romper el principio mismo del espectáculo; la no intervención [IS #1]. Al final del proceso, el *consejo obrero* será

12 NdT.: Este concepto fue crucial para el “urbanismo unitario” en los comienzos de la IS. A grandes rasgos significa dar vueltas usualmente a pie, por una ciudad, explorando y analizando la vida de la urbe a medida que se la recorre.

el medio para volverse activo, para abolir la separación. Si el capital se mantiene gracias a la exclusión de los seres humanos, gracias a su pasividad, entonces todo lo que apunta a un rechazo de la pasividad resulta ser revolucionario. De ahí que el ser revolucionario es definido como “un nuevo estilo de vida” que en sí mismo constituiría “un ejemplo” [IS #6].

El mundo exterior al trabajo está basado en vínculos mucho más fortuitos (por ejemplo la *deriva*) y subjetivos que los que sostienen el mundo del trabajo asalariado, esfera regida más bien por la necesidad y la objetividad. A la economía tradicional la IS opone “una economía de los deseos” [IS #7]; a la necesidad, opone la libertad; al esfuerzo, el placer; al trabajo, la automatización que lo hará innecesario; al sacrificio, el goce. Así, la IS se limitó a *invertir* las antinomias que debían ser superadas. El comunismo no nos libera de la necesidad de trabajar, sino que liquida el “trabajo” mismo como actividad alienada. La IS concebía la revolución como una *liberación* respecto de las obligaciones, liberación basada en el deseo, y en primer lugar, en el deseo de estar con otros individuos, en la necesidad de relacionarse. Percibió la “situación” desde una perspectiva limitada, porque no supo vincular apropiadamente los conceptos de “situación” y de “trabajo”. Pensó la sociedad y la revolución desde el punto de vista de los estratos sociales no asalariados. Por eso dijo del proletariado productivo lo mismo que había dicho acerca de los que se encuentran fuera del sistema salarial: pandillas callejeras, negros marginales, etc. Puesto que ignoraba cuál era el centro de gravedad del movimiento, la IS se desvió hacia el consejismo: los consejos permiten “una comunicación activa y directa” (*La sociedad del espectáculo*). Desde esta óptica, la revolución parecía ser una mera construcción de situaciones intersubjetivas extendida al conjunto de la sociedad.

La crítica de la IS pasa por reconocer su carácter de “vanguardia artística”. Si bien sus orígenes sociológicos a menudo han suscitado interpretaciones absurdas y abusivas del tipo “eran pequeñoburgueses”, resulta obvio que el problema es otro. La IS teorizó *a partir de su propia experiencia social*. El origen artístico de la IS no es en sí mismo un estigma, pero su marca se percibe en la teoría y en la evolución del grupo cuando este concibe el mundo desde el punto

de vista de su ambiente social específico. El paso a una teoría y a una acción revolucionaria con un carácter general (ya no enfocada hacia el arte, el urbanismo, etc.) responde a una lógica bien precisa expresada por la IS. Los situacionistas afirmaban que cada nuevo número de su revista podía y debía permitirle al lector hacer una relectura de todos los números anteriores desde una nueva óptica. Esta es de hecho la característica de toda teoría que se está enriqueciendo, y es lo opuesto de lo que pasó con SoB. No estamos tratando de separar la perspectiva general de la IS de su relación más o menos crítica hacia el arte. Su hilo conductor era precisamente la crítica de la *separación*: la IS quería destruir la separación, quería crear una comunidad real, tanto en lo que respecta al arte como a los consejos, la autogestión, la democracia obrera y la organización (ver *Definición mínima de la organización revolucionaria*). La IS rehusó hacer suyo el “cuestionamiento” de Cardan, pero en cambio terminó adoptando sin reservas el problema de la “participación” de Chaulieu.

La IS y Socialismo o Barbarie

A fin de lograr la “transparencia en las relaciones intersubjetivas”, la IS terminó adaptándose al consejismo de SoB. El consejo era el medio para redescubrir la unidad. Debord conoció SoB a través de Canjuers y militó en el grupo durante varios meses. Su participación no aparece mencionada en la revista de la IS. Por el contrario: en *La verdadera escisión de la Internacional*¹³, en referencia a Khayati, se descartó por principio “una doble militancia (en la IS y en otro grupo) que inmediatamente rayaría en la manipulación”. Por más que así fuera, Debord tomó parte en las actividades de SoB mientras militaba en la IS, siendo notoria su participación en el equipo que viajó a Bélgica durante la gran huelga de 1960. Al final de una reunión internacional organizada por SoB —que resultó ser decepcionante y muy reveladora de la falta de perspectivas del grupo, y que además concluyó con un pretencioso discurso de Chaulieu acerca

13 NdT.: *La véritable scission dans l'Internationale*, Editions Champ Libre. Documentos de varios miembros de la IS en torno a la división y disolución del grupo. [Nota de John Gray: En 1974 se publicó una traducción inglesa titulada «*The Veritable Split in the Internationale*»]. No conocemos ninguna traducción al castellano.

de las tareas de SoB— Debord anunció su renuncia. No sin ironía, declaró que aunque estaba de acuerdo con las tremendas perspectivas planteadas por Chaulieu, él no se sentía personalmente capacitado para asumir tan inmensas responsabilidades.

En la revista *Internationale Situationniste* #6 la IS adoptó la idea de los consejos, por no decir el consejismo. Como sea, adoptó la teoría de la división entre “dirigentes” y “dirigidos”. El proyecto que la IS se había impuesto a sí misma, que implicaba entre otras cosas “el estudio desmitificado del movimiento obrero clásico” y de Marx, nunca llegó a hacerse realidad. La IS permaneció en la ignorancia respecto de la izquierda comunista, especialmente acerca de Bordiga¹⁴. Para la IS, lo más radical del movimiento revolucionario no pasaría nunca de ser una versión mejorada de SoB. Su visión de la teoría pasaba por este filtro.

En su libro *Banalidades de base*, Vaneigem ignora tranquilamente a Marx y reescribe la historia bajo la inspiración de SoB, añadiéndole la crítica de la mercancía. La crítica situacionista a SoB apuntaba simplemente a una diferencia de grado: la IS creía que SoB limitaba el significado del socialismo a la gestión obrera, cuando en realidad significaba la gestión de todo. Chaulieu se mantenía dentro de los límites de la fábrica, pero Debord quería la autogestión de la vida. El método de Vaneigem se acerca mucho al de Cardan. Anda en busca de una certeza, de una evidencia: el problema ya no es la infame explotación de los obreros en la fábrica, sino la miseria de las relaciones sociales; ahí está el detonador revolucionario. La sordidez del espectáculo y de la vida cotidiana se convierte en la única certeza.

En *La verdadera escisión de la Internacional* también queda en evidencia lo que a la IS le resultaba inaprensible. Vaneigem está contra

14 Amadeo Bordiga (1889-1970) fue un marxista italiano, uno de los fundadores del Partido Comunista de Italia, del que constituía su ala izquierda. Conocido por haber sufrido la crítica de Lenin en *El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo*. Nunca renegó de la forma-partido leninista, de la que criticó su democracia, proponiendo el centralismo orgánico en lugar del centralismo democrático. A pesar de esto, Dauvé le considera valioso por su crítica al consejismo y su insistencia frente a estos en que el comunismo es, ante todo, un contenido. Ver *Apunte sobre Pannekoek y Bordiga* en Barrot y Martin, *Eclipse y reemergencia del movimiento comunista*. Espartaco Internacional. Barcelona. 2003.

el marxismo vulgar, pero no integra al marxismo en la crítica. No asimila el aspecto revolucionario del trabajo de Marx que el marxismo oficial había pasado por alto. En IS #9, de 1963, la IS todavía reconocía que Cardan estaba “avanzando” en esa dirección.

Al igual que *La sociedad del espectáculo*, *Banalidades de base* se queda en el nivel de la ideología y de sus contradicciones. Vaneigem afirma que la religión ha devenido espectáculo, por lo cual la teoría revolucionaria está obligada a criticar el espectáculo tal como una vez tuvo que partir criticando la religión y la filosofía. Pero por este procedimiento solo llegamos a la *precondición* de la teoría revolucionaria: la mayor parte del trabajo sigue pendiente. Al principio la IS depositó grandes esperanzas en Lefebvre¹⁵ y en Cardan. Más tarde renegó de ambos violentamente. Sin embargo, al igual que ellos, la IS siguió careciendo de una teoría del capitalismo y de la sociedad. Hacia 1960 se abrió a nuevos horizontes pero no avanzó más allá. La IS afrontó el problema del valor (ver el texto de Asger Jorn sobre la economía política y el valor de uso), pero no pudo reconocerlo como lo que realmente es. Su teoría no tenía ni centralidad ni globalidad, y esto la llevó a sobreestimar diversos movimientos sociales, sin distinguir el meollo del problema.

Es innegable, por ejemplo, que el artículo sobre la revuelta de Watts [IS #9, 1964]¹⁶ constituye un notable acierto teórico. Interpretando a su manera lo que Mauss y Bataille podrían haber debatido acerca del intercambio, la IS planteó el problema de modificar la sustancia misma de la sociedad capitalista. En su conclusión, el

15 NdT.: Henri Lefebvre: alguna vez fue el más sofisticado defensor filosófico del PC francés (ver su *El Materialismo Dialéctico*, Ed. La Pléyade. 1974. Buenos Aires). Lefebvre rompió con el partido y a fines de los 50 y principios de los 60 empezó a elaborar una “teoría crítica de la vida cotidiana”. Aunque nunca pasara de tener un punto de vista esencialmente académico y sociologista, su trabajo fue importante para la IS. Cuando Lefebvre publicó un texto sobre la Comuna de París, la IS lo denunció por tratarse en gran medida de un plagio de sus “14 Tesis” sobre el mismo tema. [Nota de John Gray: Lefebvre niega el plagio y formula algunas acusaciones interesantes en una entrevista disponible en el sitio web de *Not Bored*: www.notbored.org/lefebvre-interview.html].

16 NdT.: El artículo se llama “Declive y caída de la economía espectacular-mercantil” y ha sido publicado varias veces de forma independiente o en diversas recopilaciones.

artículo llega incluso a reasumir la formulación de Marx sobre el vínculo entre el Hombre y su naturaleza genérica, tema que asumió también Camatte en el PCI¹⁷ (ver *Invariance* #1). Pero, a pesar de todo esto, al no elevarse sobre el nivel de la mercancía, la IS no fue capaz de distinguir los diversos niveles de la sociedad, ni de precisar en qué consiste una revolución. Cuando la IS afirma que

“toda revuelta contra el espectáculo se sitúa al nivel de la *totalidad*...”,

solo demuestra que ha confundido el espectáculo con la totalidad. Del mismo modo, sus ilusiones “gestionistas” la llevaron a distorsionar los hechos concernientes a Argelia tras el golpe de Estado de Boumedienne:

“El único programa de los socialistas argelinos es la defensa del sector autogestionado, no solo como es en la actualidad, sino como debe llegar a ser” [IS #9, 1964].

En otras palabras: la IS creía que la autogestión obrera era posible y que los revolucionarios debían luchar para extenderla, *aunque no hubiera revolución*, es decir, aunque no fuese destruido el Estado ni se impusieran transformaciones cruciales en la sociedad.

La utopía positiva

La IS ayudó a clarificar las consecuencias para la actividad revolucionaria del desarrollo capitalista desde 1914, consecuencias que en

¹⁷ NdT.: Partido Comunista Internacionalista (fundado en 1943); su revista en inglés es *Communist Program*. [Nota de John Gray: Las rupturas ocurridas a lo largo de años han llevado a la formación de varios partidos comunistas internacionalistas. Se pueden conocer detalles sobre los contendientes actuales en el sitio web de la *Biblioteca Internacional de la Izquierda Comunista*: www.sinistra.net/con/addresses.html. La mejor historia de esta corriente que se haya escrito es la de Philippe Bourrinet, en línea –en castellano– aquí: www.left-dis.nl/e/gci/index.htm. La traducción inglesa de este libro fue publicada originalmente por la Corriente Comunista Internacional (CCI), de la que Bourrinet formaba parte, con el título *The Italian Communist Left 1926-45* (ICC, 1992)].

todo caso la izquierda comunista ya había reconocido en el reformismo, el nacionalismo, las guerras, la evolución del Estado, etc. La IS había cruzado el camino de la izquierda comunista.

La IS entendió el movimiento comunista y la revolución como la *producción*, por parte de los proletarios, de nuevas relaciones entre sí y hacia las “cosas”. Redescubrió así la idea marxiana del comunismo como aquel movimiento en que los hombres crean por sí mismos sus propias relaciones. Con la excepción de Bordiga, la IS fue la primera en reconectarse con la tradición utópica. Esto constituyó a la vez su fuerza y su ambigüedad.

Inicialmente la IS fue una revuelta que buscaba reapropiarse de los medios culturales monopolizados por el dinero y el poder. Anteriormente los artistas más lúcidos habían tratado de romper la separación entre *arte y vida*: la IS, en su deseo de abolir la distancia entre la *vida* y la *revolución*, elevó esta exigencia a un nivel superior. La “experimentación” había sido para el surrealismo un medio ilusorio de arrancar al arte de su aislamiento respecto a la realidad: la IS aplicó el mismo medio para fundar una utopía positiva. La ambigüedad de este empeño reside en el hecho de que la IS no sabía con exactitud si de lo que se trataba era de vivir de un modo diferente *ahora ya*, o simplemente de *avanzar en esa dirección*.

“La cultura que hay que abatir no caerá fácilmente más que con la totalidad de la formación socioeconómica que la sostiene. Pero, sin esperar más, la Internacional Situacionista se propone enfrentarla en toda su extensión, hasta imponer un control y una instrumentación situacionista autónoma contra los que detentan la autoridad cultural existente, es decir, hasta *un estado de doble poder en la cultura*... Los focos de tal desarrollo podrían ser la UNESCO una vez que la IS obtenga su mando: un nuevo tipo de universidad popular despreocupada por el consumo pasivo de la vieja cultura y, en fin, centros utópicos que hay que edificar y que, con respecto a la gestión actual del espacio social del ocio, tendrán que liberarse totalmente de la vida diaria dominante... funcionarían como cabezas de puente para una nueva invasión de la vida cotidiana” [IS #5, 1960].

Tal idea de una liberación gradual es coherente con la de una autogestión extendiéndose poco a poco en todas direcciones: no concibe la sociedad como *totalidad*. Además, exalta la “cultura” como el “centro de significación de una sociedad sin significación” [IS #5].

Esta exageración del papel de la cultura luego iba a ser aplicada también a la autonomía obrera: se suponía que el “poder de los consejos” podría extenderse hasta ocupar el conjunto de la sociedad. Estas dos nociones están profundamente arraigadas en los orígenes de la IS. El problema no es, entonces, que la IS continuara siendo demasiado “artística” en el sentido bohemio, careciendo de “rigor” (como si los “marxistas” fuesen rigurosos), sino que a lo largo de toda su existencia se valió del mismo e inmutable punto de vista.

Muchísimos fueron en la IS los proyectos enfocados hacia la realización de otra vida. En el número 6 de la revista (de 1961), se especula sobre una ciudad experimental. En la conferencia de Gotemburgo, Vaneigem habló de construir bases situacionistas que ayudaran a preparar un urbanismo unitario y una vida liberada. Este discurso (según el registro del evento) no encontró ninguna oposición [IS #7, 1962].

De lo que se trata es de *hacer organización*: los grupos revolucionarios “no tienen derecho a existir *como vanguardia permanente* a menos que den ejemplo de un nuevo estilo de vida” [IS#7]. La sobreestimación de la organización y del deber de vivir de una manera diferente *ahora* llevó a la IS, obviamente, a sobreestimarse a sí misma. En el número 7 de la revista Trocchi declaró:

“Prevedemos una situación en que la vida será continuamente renovada por el arte, una situación construida por la imaginación... ya hemos tenido bastantes experiencias que nos llevan en esa dirección: estamos listos para actuar”.

Es muy revelador que en la crítica de este artículo aparecida en el número siguiente no se mencionara en absoluto este aspecto del problema [IS #8]. Más tarde Trocchi habría de realizar este programa por su cuenta en el proyecto Sigma. La IS, por su parte, no lo desaprobó, limitándose a indicar que Trocchi no estaba desarrollando tal proyecto en calidad de miembro de la IS [IS #9].

Fue Vaneigem quien llevó esta ambigüedad hasta el límite: *de hecho* escribió un tratado sobre cómo vivir una vida diferente en el mundo actual, anunciando además cómo podrían llegar a ser las relaciones sociales. Se trata en realidad de un manual de cómo contrariar la lógica del mercado y del sistema salarial, dondequiera que uno pueda hacerlo. En *La verdadera escisión...* Vaneigem y su libro fueron tratados con sarcasmo. Debord y Sanguinetti tenían razón al describirlo como un “exorcismo”:

“Nos ha *dicho* cómo no hay que *ser*”.

Sin duda. Pero esta crítica llegaba con retraso. El libro de Vaneigem fue difícil de escribir porque *no podía ser vivido*: o cae en un posibilismo marginal, o en un imperativo irrealizable, y por tanto, *moral*. O uno busca refugio en las grietas de la sociedad burguesa, o bien le opone incesantemente una vida distinta y a la vez impotente, pues solo la revolución puede hacerla realidad. La IS puso lo peor de sí misma en su peor texto. Vaneigem fue el aspecto más débil de la IS, el que revela todas sus debilidades. La utopía positiva es revolucionaria en tanto constituye una exigencia, una fuente de tensión, porque no se puede realizar *dentro* de esta sociedad; pero se vuelve ridícula cuando alguien trata de vivirla en la actualidad. En vez de martillar sobre Vaneigem como individuo, *La verdadera escisión...* podría haber hecho un balance de la práctica que había engendrado a alguien como Vaneigem. Pero nunca se hizo ese balance (más adelante profundizaremos en este problema).

Posteriormente este reformismo de la *vida cotidiana* sería transferido a la esfera del trabajo. Llegar tarde a trabajar, escribe Ratgeb¹⁸, es el comienzo de la crítica al trabajo asalariado. No es que queramos burlarnos de Vaneigem, lamentable teórico de un *arte de vivir*, “la radicalité”; pero lo cierto es que lo único que consiguió con su fervor fue darle al *Tratado...* una presuntuosidad vacía que ahora nos hace sonreír. En *La verdadera escisión...*, por otra parte, se percibe un ánimo morboso en la mofa hacia la *actitud* de Vaneigem en mayo de 1968, cuando este partió a tomarse las vacaciones que tenía planeadas a pesar de que los “acontecimientos” ya habían empezado a desarrollarse

¹⁸ NdT.: Ratgeb, seudónimo usado por Vaneigem para firmar su libro *De la huelga salvaje a la autogestión generalizada*. Ed. Anagrama. 1978. Barcelona. Disponible en línea aquí: www.sindominio.net/ash/salvaje.htm

(no tardó en regresar). Pero esa contradicción personal solo reflejaba la contradicción teórica y práctica que la misma IS había mantenido desde sus comienzos. Al igual que cualquier *moralidad*, la posición de Vaneigem era insostenible y no podía más que desmoronarse en contacto con la realidad. Al *denunciar* su actitud, la IS se entregó también a una práctica moralizante: juzgó los actos sin detenerse a examinar las causas. Esta exposición del pasado de Vaneigem, ya sea que disguste o haga reír a los subversivos, tiene en sí misma un aspecto bastante indigno: si la inconsistencia de Vaneigem en 1968 *era* tan importante, la IS debería haber sacado entonces conclusiones de ella, como se apresuró a sacarlas en tantos otros casos, en vez de esperar cuatro años para hablar del asunto. Pero si la falta de Vaneigem *carecía de importancia*, era inútil mencionarla siquiera, aun cuando este hubiese roto con la IS. Lo que ocurrió en realidad fue que la IS, para usar su propia expresión, *exorcizó* la impotencia de su moralidad denunciando a los individuos que no lograban acomodarse a ella. De esta forma salvaba de un solo golpe su moralidad y a sí misma como organización. Vaneigem fue el chivo expiatorio de un utopismo imposible.

Materialismo e idealismo en la IS

Contra el moralismo militantista, la IS exaltó otra moralidad: la de la autonomía individual en el grupo social y en el grupo revolucionario. Ahora bien: solo la actividad que se integra en un movimiento social permite que la autonomía se exprese en una práctica efectiva. De no ser así, la exigencia de autonomía termina creando una elite de gente que sabe *cómo hacerse autónoma*¹⁹. Y hablar de elitismo es hablar de discípulos. La IS demostró tener un enorme idealismo organizacional, al igual que Bordiga (que hablaba del revolucionario como un “desintoxicado”), aun cuando esta lo resolvió de un modo distinto. La IS recurrió a una moralidad práctica inmediata que ilustra bien su contradicción. Toda moralidad sitúa en la cúspide de las relaciones sociales la obligación de

19 NdT.: Este fetichismo de la “autonomía” derivó en un juego sucio entre los grupos propositus. Primero pedían “dialogar” con quienes se “vieran reflejados” en sus textos. Cuando los incautos simpatizantes respondían a esta petición, eran instados a realizar alguna “práctica autónoma” para probar que no eran “simples espectadores”. Lo más sinceros los intentaban, y el resultado inevitable era recibir acusaciones brutales de “incoherencia”, “confusionismo”, etc., por parte de los propositus. De esta manera las relaciones eran rotas.

comportarse de una manera antagónica a esas mismas relaciones. En este caso, la moralidad de la IS exige que uno obedezca a la espontaneidad.

El materialismo de la IS se limitó a percibir la sociedad como *intersubjetividad*, como interacción de relaciones humanas en el sentido más inmediato, negando así la totalidad. Pero la sociedad también es la producción de sus propias condiciones materiales, y las relaciones inmediatas se cristalizan en instituciones, con el Estado a la cabeza. La “creación de situaciones concretas” es solo uno de los aspectos del movimiento revolucionario. Al teorizar ese aspecto la IS partió de las condiciones de existencia reales, pero reduciéndolas a las relaciones intersubjetivas. Tal punto de vista es el del sujeto que trata de redescubrirse a sí mismo, y no el que engloba tanto al sujeto como al objeto; esto es, el “sujeto” despojado de su “representación”. La sistematización de esta oposición en *La sociedad del espectáculo* retoma la oposición idealista, caracterizada por su olvido de las objetivaciones del Hombre (trabajo, apropiación del mundo, fusión del hombre con la naturaleza). La oposición sujeto-objeto es el hilo conductor de la filosofía occidental, formada en un mundo cuyo significado se le escapa al Hombre poco a poco. Ya Descartes equiparaba el progreso de las matemáticas con el estancamiento de la metafísica. El Hombre mercantil anda en busca de su rol.

La IS no se interesó en la *producción*. Reprochó a Marx su economismo, pero no desarrolló a su vez una crítica de la economía política. La sociedad es un *entramado* de relaciones que se autoafirman objetivándose, creando objetos materiales o sociales (instituciones); la revolución destruye el capitalismo mediante una acción humana que se ejerce sobre estas objetivaciones (sistema productivo, clases, Estado), y que es ejercida precisamente por quienes se encuentran en el centro de aquellas relaciones.

Debord es a Freud lo que Marx es a Hegel: lo que descubrió es una teoría materialista de las relaciones personales, una contradicción de términos. En vez de partir desde el entramado de las relaciones sociales, la idea de “construir situaciones” disocia la relación entre los sujetos de la totalidad de las relaciones. Debord supone que la noción de espectáculo basta para decir todo lo que hay que decir sobre el capitalismo, y asimismo percibe la revolución como una construcción de situaciones extendiéndose al conjunto de la sociedad. La IS

no comprendió las *mediaciones* que están en la base de la sociedad; en particular, no comprendió la mediación del trabajo, la “necesidad fundamental” (William Morris) del Hombre. Por eso no distinguió claramente las mediaciones que pueden cimentar una revolución. Para salir del paso, exageró la importancia de la función mediadora de la *organización*. Sus posiciones consejistas, democráticas y autogestionistas se explican por su ignorancia de la dinámica social.

La IS ponía el énfasis en las formas de organización para remediar el hecho de que su contenido se le escapaba. Practicando “la inversión del genitivo” como había hecho Marx en sus primeras obras, volvió a poner las cosas de nuevo sobre sus pies: había que invertir los términos de la ideología para entender el mundo en su realidad. Pero una comprensión real sería más que una simple inversión: Marx no se conformó con darle la vuelta a Hegel y a los jóvenes hegelianos.

La IS no vio el capital más que en la forma de la mercancía, ignorando el ciclo del capital como un todo. De *El Capital*, Debord apenas retuvo la primera frase, sin entenderla: el capital *se presenta* como una acumulación de mercancías, pero es más que eso. La IS creyó que la revolución es un cuestionamiento de las relaciones de distribución (Cfr. la revuelta de Watts) más que de las relaciones de producción. Estaba familiarizada con la mercancía, pero no con la plusvalía.

La IS mostró que la revolución comunista no puede consistir únicamente en un ataque inmediato contra la mercancía. Esta fue una contribución importantísima. Aunque la izquierda comunista italiana había descrito el comunismo como la destrucción del mercado y había roto con la ideología de las fuerzas productivas (es decir, la ideología que glorifica su desarrollo por su propio objeto), no llegó a comprender el enorme poder subversivo de las medidas concretamente comunistas²⁰. Bordiga, de hecho, planteó que la comunización

20 NdT.: sí, por ejemplo, el efecto subversivo del rechazo masivo a pagar y de la libre distribución de bienes y servicios que llevó a cabo el movimiento italiano de “autorrebaja”. Naturalmente, en una situación revolucionaria propiamente dicha, estas prácticas llegarían mucho más lejos e incluirían la comunización inmediata de los medios de producción claves, para asegurar la supervivencia del movimiento proletario y para debilitar la base de las fuerzas capitalistas remanentes.

de la sociedad solo ocurriría después de la conquista del “poder político”. La IS en cambio percibió el proceso revolucionario al nivel de las relaciones humanas: ni siquiera el Estado puede ser destruido en un plano estrictamente militar. Esta mediación de la sociedad solamente puede ser liquidada si se lleva a cabo la demolición de las relaciones sociales capitalistas que la sostienen, y esto no sería suficiente.

La IS terminó cometiendo el error inverso al de Bordiga: este último redujo la revolución a la aplicación de un *programa*, mientras que la IS la limitó a la liquidación de las relaciones *inmediatas*. Ni Bordiga ni la IS percibieron el problema en su conjunto. El primero concibió una totalidad abstraída de las medidas y relaciones reales; la segunda la concibió desprovista de unidad o determinación, y por tanto como un mero agregado de elementos particulares extendiéndose poco a poco. Incapaces de dominar teóricamente la totalidad del proceso, ambos tuvieron que recurrir a un paliativo organizacional para asegurar la unidad del proceso: para Bordiga, este era el partido; para la IS, eran los consejos. En la práctica, mientras Bordiga despersonalizó en exceso los movimientos revolucionarios, la IS fue una afirmación de los individuos hasta el punto del elitismo. Aunque la IS ignoró por completo a Bordiga, la síntesis de sus teorías con las posiciones de Bordiga nos permite dar un mayor desarrollo a las tesis de este último sobre la revolución.

La IS misma no fue capaz de alcanzar dicha síntesis, lo cual le habría exigido tener una visión de conjunto de lo que la sociedad es. En lugar de ello, puso en práctica un utopismo positivo cuya única finalidad era la revelación. Ello fue sin ninguna duda su piedra de toque teórica.

“Lo que tiene que suceder... en los centros de una experiencia vital desigualmente distribuida, es una desmitificación” [IS #7].

Había una sociedad “espectacular”, una sociedad “de falsa conciencia”, opuesta a lo que se suponía había sido el capitalismo clásico del siglo XIX. De lo que se trataba era de proporcionarle una conciencia a su altura. La IS nunca se separó del idealismo lukácsiano, como queda demostrado en la única crítica de la IS que ha aparecido hasta ahora: el Suplemento número 301 de la

*Nouvelle Gazette Rhenane*²¹. Lukács comprendió (con ayuda de Hegel y de Marx) que el capitalismo es la pérdida de unidad, la dispersión de la conciencia. Pero en vez de concluir de allí que los proletarios restaurarán una visión unitaria del mundo mediante su práctica subversiva (que conducirá a la revolución), pensó que primero había que redescubrir y reunificar la conciencia a fin de hacer posible la subversión. Dado que esto es imposible, Lukács involucionó hacia la magia y teorizó la necesidad de concretar la conciencia, encarnarla en una *organización* antes de que la revolución fuera posible. Esta conciencia organizada es “el Partido”. Es fácil darse cuenta de que para Lukács justificar el partido es secundario; lo más importante es el idealismo de la conciencia, la preponderancia atribuida a la conciencia, de la cual el partido no es más que una manifestación. Lo esencial en su teoría es que la conciencia debe encarnarse en una organización. La IS asumió de forma acrítica la teoría Lukácsiana de la conciencia, pero poniendo en lugar del “partido” a la propia IS por un lado, y a los consejos por otro. Para la IS, así como para Lukács, la diferencia entre “clase en sí” y “clase para sí” es que esta última posee conciencia de clase. Que esta conciencia no sea inyectada desde afuera por un partido, sino que surja espontáneamente de la organización de los obreros en consejos, es algo bastante secundario. La IS se concebía a sí misma como una organización destinada a implantar la verdad: su principio de acción fue la *revelación*. Ello explica la enorme importancia que le atribuyó a la tendencia hacia la “democracia total” en 1968. La democracia es el lugar perfecto donde las conciencias pueden elucidarse a sí mismas. Todo queda resumido en la definición situacionista de proletario: alguien “que no tiene ningún control sobre el uso de su propia vida, y que lo sabe”.

Hoy en día el arte es alienación voluntaria; en él, la práctica sistemática del artificio hace más visible la *facticidad* de la vida. Al no poder escapar de su noción de “espectáculo” la IS quedó prisionera de sus orígenes. *La sociedad del espectáculo* es una obra *completa* y definitiva: en ella la teoría de las apariencias se vuelve contra sí misma. Incluso podemos leer aquí los comienzos de las actuales ideas de moda sobre el capital como *representación*. El capital se vuelve

21 NdT.: Publicado en 1975. Distribuido por Editions de l'Oubli, París.

imagen... el resultado concentrado del trabajo social... se vuelve aparente y somete al conjunto de la realidad a la apariencia.

La IS nació al mismo tiempo que todas las teorías sobre la “comunicación” y el lenguaje, y como una reacción contra ellas; pero sobre todo tendió a plantear *el mismo* problema en términos diferentes. La IS surgió como una crítica de la comunicación, y nunca avanzó más allá de ese punto de partida: el Consejo, la asamblea, realiza la comunicación “verdadera”. En vez de ello, y a diferencia de Barthes²² y sus símiles, la IS nunca trató de explicar los signos por sí mismos. No halló ningún interés en estudiar la realidad aparente (el estudio de las “mitologías” o de las “superestructuras”, tan querido al espíritu gramsciano), sino que prefirió estudiar *la realidad como apariencia*. En 1847 Marx había escrito:

“Actividad humana = Mercancía. La manifestación de la vida, de la vida activa, aparece como un simple medio: la apariencia, separada de su actividad, es percibida como un fin en sí mismo”.

La propia IS sucumbió a este fetichismo al poner toda su atención en las *formas*: mercancía, sujeto, organización, conciencia. Pero a diferencia de quienes hoy repiten sus ideas preservando únicamente sus partes más vistosas y sus errores (utopía, etc.), la IS no hizo de la confusión entre lenguaje y sociedad una norma. Lo que en la IS fue una *contradicción*, derivó en *raison d'être* para el modernismo.

Ningún balance teórico

Nada es más fácil que hacer un balance falso. Incluso se puede volver a hacer uno, como es el caso de la famosa “autocrítica”, cada vez que uno cambia de ideas. Uno renuncia al viejo sistema de pensamiento para adquirir uno nuevo, pero sin cambiar su modo de ser. El “balance teórico” puede ser de hecho la práctica más engañosa de todas, mientras se presenta como la más honesta. *La verdadera escisión...* se las arregló para no hablar de la IS ni de su fin, sino de

22 Roland Barthes (1915-1980) fue un lingüista estructuralista francés especializado en semiología.

un modo que no se enlazara con sus concepciones teóricas. Es decir, se refirió al tema de manera no teórica. Al denunciar (sin duda con sinceridad) el triunfalismo y la autocomplacencia en relación con la IS y dentro de la IS, pero sin hacer una crítica teórica, el libro termina presentando a la IS como un modelo. Debord y Sanguinetti solo aciertan cuando se trata de criticar a los prositus, quienes les inspiraron algunas buenas reflexiones, pero sin ir más allá del nivel de las relaciones subjetivas, de las *actitudes*. La teoría siempre es vista desde el punto de vista de las actitudes que las encarnan, lo cual constituye sin duda una dimensión importante, pero no la única.

La IS no hizo ningún autoanálisis: la IS surgió, llegó 1968 anunciando el regreso de la revolución, y ahora la IS debe desaparecer para volver a emerger en todas partes. Esta lúcida modestia oculta dos cuestiones esenciales: los autores argumentan como si la perspectiva de la IS hubiera sido totalmente correcta, y no se preguntan si podría haber un vínculo entre la esterilidad de la IS después de 1968 (ver la correspondencia del *Debate de Orientación*) y la insuficiencia de tal perspectiva. Incluso en el tema de los prositus, Debord y Sanguinetti fueron incapaces de establecer ninguna conexión lógica entre la IS y sus discípulos. La IS había sido revolucionaria con ayuda de una teoría basada en actitudes (la que más tarde iba a demostrar ser un freno a su evolución). Tras el período de la acción revolucionaria, los prositus no retuvieron nada más que la *actitud*. No se puede juzgar al maestro solamente por sus discípulos; pero también es cierto que el maestro tiene, al menos en parte, a los discípulos que ha convocado. La IS aceptó involuntariamente desempeñar el rol de maestro, a través de sus posiciones. No es que propusiera directamente un *saber vivir*, pero al *exponer* sus ideas como un *saber vivir* arrastró a sus lectores a un tal arte de vivir. *La verdadera escisión...* denuncia el uso ideológico que se le dio a la IS, siendo transformada en espectáculo, dice el libro, por la mitad de los lectores de su publicación. Esto era en parte inevitable, pero también se debió a la propia naturaleza de la IS. Toda teoría o movimiento radical es recuperado por su lado más vulnerable: Marx por su estudio de la economía en sí y sus tendencias radical-reformistas, la izquierda alemana por su consejismo, etc. Los revolucionarios se afirman como revolucionarios sacando provecho de estas recuperaciones, suprimiendo sus limitaciones con tal de avanzar hacia

una totalización más completa. *La verdadera escisión...* constituye también una escisión dentro de la mente de sus autores. Critican a Vaneigem como si sus ideas fueran ajenas a la IS. Al leer a Debord y Sanguinetti, uno podría creer que la IS no tuvo ninguna responsabilidad en el *Tratado...*; que las debilidades de Vaneigem le pertenecen exclusivamente a él. O una cosa o la otra: o la IS tomó en cuenta sus errores, en cuyo caso habría que preguntarse por qué no los mencionó en ese momento; o bien los ignoró. Al actuar así, la IS inaugura una nueva práctica organizativa (que SoB habría clasificado con la palabra “burocrática”): no aprender nada de las desviaciones de sus miembros sino hasta después de su exclusión. De modo que la organización conserva su pureza, los errores de sus miembros no la afectan. El problema se origina siempre en las insuficiencias de sus miembros, nunca en sus altas esferas, nunca en la organización misma. Pero, dado que la posible megalomanía de los líderes no puede explicarlo todo, tenemos que ver en este comportamiento el síntoma de una toma de conciencia mistificada acerca de la parálisis del grupo, y de una forma mágica de resolver dicha parálisis. Debord era la IS. Él la disolvió: ello habría sido prueba de una actitud lúcida y honesta si al mismo tiempo no la hubiese *eternizado*. Si disolvió la IS fue para hacerla perfecta, tan poco abierta a las críticas como él era poco inclinado a criticarse a sí mismo.

Del mismo modo, su película *La sociedad del espectáculo* fue una excelente forma de eternizar su libro. El inmovilismo va de la mano de la falta de un balance. Debord no había aprendido nada. El libro era una teorización parcial: la película lo completaba. Esta esclerosis resulta incluso más chocante al ver lo que se añadió a la película en su reestreno de 1976. Debord responde a una serie de críticas a la película, pero no dice ni una palabra sobre varias personas (algunas muy lejanas a nuestras propias concepciones) que juzgaron con gran severidad la película desde un punto de vista revolucionario. Prefirió contestar a *Le Nouvel Observateur*²³. Cada vez más, su problema consistía en defender su pasado, sin poder salir de él, porque lo único que podía hacer en adelante era reinterpretarlo. La IS ya no era su propiedad exclusiva. El movimiento revolucionario va a asimilar a la IS a pesar de los situacionistas.

23 NdT.: Semanario de la izquierda intelectual francesa.

Un ejercicio de estilo

El *Informe verídico...*²⁴ de Sanguinetti podría ser serio, si no fuera porque constituye una prueba de su fracaso. No vamos a juzgar el libro por el público a quien iba dirigido, quienes lo aprecian como una buena broma gastada a la burguesía. Esos lectores se conforman con repetir que los capitalistas son cretinos, incluso que son patéticos comparados con las “auténticas” clases dominantes del pasado; si quisiéramos, afirman, podríamos ser mucho mejores burgueses. El elitismo y la burla del capitalismo son risibles si se las considera como simples reacciones, pero resultan tranquilizadoras cuando se ha perdido la certeza absoluta de que habrá una revolución. Como sea, las denuncias complacientes de la decadencia burguesa distan mucho de ser subversivas. Son propias de quienes (como Sorel²⁵) ridiculizan a la burguesía para salvar el capitalismo. Esta actitud es absurda en quienquiera que tenga la más mínima pretensión revolucionaria. Admitamos en todo caso que Sanguinetti se apuntó un buen tanto.

El problema que la mayoría de los comentaristas pasan por alto (y con buena razón) es descubrir si Sanguinetti propone o no una perspectiva revolucionaria. Si la respuesta es negativa, lo único que consiguió fue soltar un petardo en la arena de la política burguesa y del juego de partidos. El pastel se prueba al comerlo: el análisis del pasado que Sanguinetti propone es *falso*, y también lo es la perspectiva revolucionaria que propone.

En primer lugar, no hubo ninguna “guerra social” en Italia en 1969 ni en Portugal en 1976. Mayo del 68 en Francia fue el surgimiento de una vasta organización obrera espontánea: en todo un país, y en cientos de grandes empresas, los proletarios participaron al mismo tiempo de la “experiencia proletaria”, del enfrentamiento con el Estado y los sindicatos, y comprendieron a través de su propia práctica que el reformismo de la clase obrera solo sirve al capital. Esa expe-

²⁴ NdT.: *Veridique rapport sur les derniers chances de sauver le capitalisme en Italie*. [Nota de John Gray: Traducido hace poco por Len Bracken y publicado por Flatland Books].

²⁵ George Sorel (1847-1922) fue un teórico francés del sindicalismo revolucionario que pasó desde el conservadurismo al marxismo, y de ahí al sindicalismo revolucionario. Se le conoce fundamentalmente por su defensa del mito para movilizar a las masas y por su defensa del uso de la violencia.

riencia prevalecerá. Fue una ruptura indispensable y perdurable aún cuando hoy la herida parece haberse cerrado.

Sin embargo, la IS creyó que esta ruptura era la revolución misma. 1968 significó para ella lo que 1966 había significado para SoB: la verificación práctica de su teoría, cuando en realidad fue la confirmación de sus límites y el comienzo de sus confusiones. En *La verdadera escisión...* se afirma que el movimiento de las ocupaciones²⁶ tenía ideas situacionistas. Pero cuando uno se entera de que casi todos los huelguistas dejaron el control de la huelga en manos de los sindicatos, esto solo muestra los límites de las ideas situacionistas —a menos que uno mitologice el movimiento de ocupaciones. Esta disposición de parte del movimiento a ignorar al Estado no expresó una superación del jacobinismo, sino su corolario, tal como había sucedido en la Comuna: en 1871 la *no* destrucción del Estado, su simple democratización, fue a la par con el intento, por parte de algunas personas, de crear una dictadura según el modelo de 1793. Es cierto que al mirar a 1871 o a 1968 debemos subrayar la fuerza y no la debilidad del movimiento comunista, su existencia más que su ausencia; de lo contrario solo fomentaríamos un pesimismo aristocrático y una negación abstracta de todo lo que no es inmediatamente “la revolución”. Pero el movimiento revolucionario solo lo es si se critica a sí mismo, insistiendo en la perspectiva global, en lo que faltó a los movimientos proletarios del pasado. Su tarea no es valorar el pasado. Son el Estado y la contrarrevolución los que toman los *límites* de los movimientos pasados y construyen su programa a partir de esos límites. El comunismo teórico critica las experiencias pasadas, pero también distingue entre lo que han sido asaltos proletarios como en Alemania en 1918-21, y ataques que fueron inmediatamente sofocados por el capital, como en 1871 y en la España de 1936. No se conforma con describir los *movimientos* positivos, también indica las *rupturas* que tuvieron que realizar a fin de poder hacer la revolución. La IS hizo todo lo contrario. Es más, empezando en 1968, teorizó una revolución en ascenso. Pero sobre todo, negó el problema del Estado.

“Allí donde los trabajadores son capaces de reunirse en asambleas libremente y sin mediación alguna, para discutir sus problemas reales, el Estado empieza a disolverse”. (*La verdadera escisión...*).

26 NdT.: Por ejemplo el movimiento de ocupación de los lugares de trabajo y las facultades durante Mayo del 68.

Esto es puro anarquismo. Lejos de querer demoler el Estado, como uno podría esperárselo, el anarquismo se caracteriza más bien por su indiferencia hacia él. A la inversa de ese “marxismo” que privilegia por encima de todo la necesidad de “tomar el poder”, el anarquismo de hecho se limita a negar el problema del poder estatal. Estalla la revolución, se constituyen comités y asambleas al margen del Estado y este, vaciado de su poder, se derrumba por sí solo. En cambio, el marxismo revolucionario, basado en una concepción materialista de la sociedad, afirma que el Estado no es solo una espuma que se propaga sutilmente por todas partes, sino que también se concentra en instituciones (y en primer lugar en una fuerza armada) provistas de cierta autonomía, y que jamás perecerán *por sí solas*. La revolución solo puede triunfar dirigiendo contra ellas una acción generalizada y a la vez concentrada. La lucha militar está basada en la transformación social, pero tiene su propia función específica. La IS por su parte se entregó a concepciones anarquistas y exageró la importancia de las asambleas obreras (en 1968 la principal preocupación de *Pouvoir Ouvrier* y del *Groupe de Liaison pour l'Action des Travailleurs* también era el llamamiento a formar asambleas democráticas de trabajadores).

Asimismo, decir que en Portugal la presión de los obreros puso en peligro la construcción del Estado capitalista moderno es asumir únicamente el punto de vista del Estado, del capital. ¿Es acaso una preocupación del capital desarrollarse en Portugal, constituir allí un nuevo y vigoroso polo de acumulación? ¿Acaso la “Revolución de los Claveles” no buscó canalizar las confusas aspiraciones proletarias y populares hacia unas reformas ilusorias, para que el proletariado permaneciera dócil? Misión cumplida. No se trata de una semivictoria para el proletariado, sino de una derrota casi total, en la cual la “experiencia proletaria” casi no existió, pues no hubo, por así decir, ninguna *confrontación* directa, ningún alineamiento de proletarios en torno a una posición opuesta al capitalismo. Nunca dejaron de apoyar al *Estado democratizado*, incluso cuando ello los enfrentó a los partidos, a los que acusaban de “traición”²⁷.

27 NdT.: El traductor no está de acuerdo con esta apreciación; ver por ejemplo el balance la huelga de TAP (*Transportes Aéreos Portugueses*) en *Portugal: AntiFascism or AntiCapitalism*, Root and Branch, 1976.

Ni en Italia en 1969 ni en Portugal en 1974-75 hubo ninguna “guerra social”. ¿Qué es una guerra social sino una lucha frontal entre las clases, que pone en tela de juicio las bases mismas de la sociedad: el trabajo asalariado, el intercambio, el Estado? Ni siquiera se dio el comienzo de un enfrentamiento entre las clases, o entre el proletariado y el Estado, en Italia ni en Portugal. En 1969 los movimientos de huelga desembocaron a veces en disturbios, pero no todo disturbio es el comienzo de una revolución. Los conflictos surgidos de reivindicaciones pueden volverse violentos e incluso desencadenar un combate contra las fuerzas del orden. Pero el grado de violencia no es revelador del *contenido* de la lucha. Aun cuando batallaban contra la policía, los trabajadores seguían creyendo en un gobierno de izquierda. Reclamaban un “estado verdaderamente democrático” contra las fuerzas conservadoras que supuestamente lo dominaban.

Explicar el fracaso de la “guerra social” por la presencia de los partidos comunistas (PC) es tan poco serio como achacarlo a la ausencia del partido. ¿Deberíamos preguntarnos si la revolución alemana se descarrió en 1919 por culpa del SPD (*Sozialdemokratische Partei Deutschlands*, Partido Socialdemócrata de Alemania) y los sindicatos? ¿O mejor deberíamos preguntar por qué el SPD y los sindicatos existían, por qué los obreros seguían apoyándoles? Siempre hay que partir desde dentro del proletariado.

Sin duda es reconfortante ver que un libro que muestra al PC como uno de los pilares del capitalismo alcanza una amplia difusión. Pero se trata de un éxito ambiguo. Si el capital carece de cualquier pensamiento propio, o si ya no tiene pensadores (lo cual, en todo caso, no es así), la IS piensa bastante bien en su lugar, pero bastante mal para el proletariado, como veremos. Sanguinetti termina razonando en términos capitalistas. De hecho, construye un análisis muy propio de un capitalista que hubiese asimilado nociones de marxismo vulgar. Es la burguesía hablando de revolución allí donde no hay ninguna. Para los burgueses, las fábricas ocupadas y las barricadas en las calles representan el comienzo de una revolución. El marxismo revolucionario en cambio no toma la apariencia por realidad, no confunde el momento con el todo. La “pesadez” del marxismo es siempre preferible a la ligereza sin contenido. Pero dejemos a los lectores elegir de acuerdo a lo que motiva su lectura.

La IS ha llevado a feliz término un ejercicio de estilo: este es el veredicto final para un grupo que se burló del culto al estilo en un mundo sin estilo. Ha terminado haciendo de capitalista, en el sentido más cabal del término. Su perspicacia no tiene comparación, pero al final no le queda nada más que perspicacia. La IS le da buenos consejos a los capitalistas y malos consejos a los proletarios, a quienes no tiene nada más que proponerles que consejismo.

El *Informe verídico...* contiene dos ideas: 1) la participación del PC en el gobierno es indispensable para el capitalismo italiano; y 2) la revolución consiste en la formación de consejos obreros. La segunda idea es falsa, la primera verdadera; capitalistas como Agnelli también lo han expresado así. En una palabra, Sanguinetti logró captar la totalidad como un burgués, y nada más.

Quería hacerse pasar por un burgués ilustrado, y lo consiguió demasiado bien. Se derrotó a sí mismo en su propio juego.

Recuperación

En el mismo momento, Jaime Semprún, el autor de *La guerra social en Portugal*, publicó su *Précis de récupération*. He aquí lo que la IS dijo alguna vez sobre “recuperación”:

“Es normal que nuestros enemigos deban usarnos parcialmente... al igual que el proletariado, no pretendemos ser inexplotables bajo las actuales condiciones” (IS #9).

“Los conceptos fundamentales permiten *al mismo tiempo* los usos más verdaderos y los más mentirosos... porque la lucha de la realidad crítica contra el espectáculo apologético nos lleva a una lucha por las palabras, lucha que se vuelve más cruenta a medida que las palabras adquieren mayor importancia. No es la purga autoritaria lo que demuestra la verdad de un concepto, sino la coherencia de su uso en la teoría y en la vida práctica” (IS #10).

Si la contrarrevolución se apropia de las ideas revolucionarias no es porque sea maligna y manipuladora, o por falta de ideas, sino

porque las ideas revolucionarias se refieren a problemas *reales* que la contrarrevolución también tiene que afrontar. Es absurdo lanzar acusaciones contra el enemigo por su utilización de temas y nociones revolucionarias. Hoy en día todos los términos, todos los conceptos están pervertidos. El movimiento subversivo solo se los reapropiará mediante su propio desarrollo teórico y práctico.

Desde finales del siglo XIX, el capitalismo y el movimiento obrero han engendrado una multitud de pensadores que toman las ideas revolucionarias solo para vaciarlas de su contenido subversivo y adaptarlas al capital. La burguesía tiene, por su propia naturaleza, una visión limitada del mundo. Está obligada a invocar la visión de la clase que es portadora de un proyecto nuevo, el proletariado. Este fenómeno se ha intensificado desde que se reconociese oficialmente la utilidad pública del marxismo. En una primera época, el capital extrajo de la visión proletaria el sentido de unidad de todas las relaciones y el de la importancia de la economía (en el sentido en que Lukács afirmó con razón que el capitalismo produce una visión fragmentada de la realidad). Pero cuando el capitalismo extiende su dominio al conjunto de la vida, esta visión —la del marxismo economicista vulgar de viejo cuño— se vuelve inapropiada a esta complejidad y a la extensión de los conflictos a todos los niveles. En el período siguiente, el actual, el marxismo determinista ortodoxo ha sido rechazado por la burguesía. Hace cincuenta años en las universidades era bien visto encogerse de hombros frente a *El Capital*; alrededor de 1960 se volvió aceptable encontrar algunas “ideas interesantes” en él; tanto más si podían aplicarse a la Unión Soviética. Hoy, en cambio, para estar a la moda basta con decir que *El Capital* se inscribe en la tradición racionalista y reduccionista de la filosofía occidental desde Descartes, incluso desde Aristóteles. El nuevo marxismo oficial no es el eje de ningún análisis; más bien se pone un poco de él en todas partes, para recordarnos el carácter “social” de toda práctica. La “recuperación” de la IS es solo un caso particular.

Uno de los canales naturales de esta evolución es la universidad, pues el aparato del que forma parte respalda una parte considerable de las investigaciones sobre la modernización del capital. El pensamiento “revolucionario” oficial es la partida de exploradores del

capital. Hay miles de funcionarios asignados para criticar el capitalismo desde todos los ángulos.

El modernismo expresa la crisis social de la que la crisis del proletariado es solo un aspecto. Construye sus *objetivos* partiendo de los *límites* que el movimiento subversivo encuentra a cada paso que da. Sirve especialmente para justificar el reformismo inmediato a nivel social. De hecho, el reformismo del movimiento obrero tradicional ya no necesita justificarse, ya que se ha convertido en la norma. En cambio el reformismo de las costumbres y de la vida cotidiana aún tiene que ser teorizado, frente al movimiento revolucionario del que surge como una desviación, y también contra las facciones más atrasadas del capital, que rechazan unas libertades que en realidad se han vuelto inofensivas para el capital. Si el modernismo prospera es porque ayuda al capital a librarse de las restricciones a la libertad capitalista (sic). El reformismo de lo cotidiano todavía está en su fase ascendente, tal y como lo estaba el reformismo económico obrerista hace setenta años.

El rasgo común a todo modernismo es que toma la teoría revolucionaria por mitades; su enfoque es básicamente el del “marxismo” contra Marx. Su axioma es llamar no a la revolución, sino a la liberación respecto a un cierto número de restricciones. Persigue el máximo de libertad dentro de la sociedad existente. Su crítica apuntará siempre a la mercancía pero no al capital, a la política pero no al Estado, al totalitarismo pero no a la democracia. ¿Será accidental que su representante histórico, Marcuse, provenga de una Alemania obligada a renunciar a las aspiraciones radicales de 1918-21?

Es legítimo denunciar las deformaciones de la teoría revolucionaria con el fin de darle una precisión absoluta a las cosas, a condición, eso sí, de que se proponga más que una simple *denuncia*. En el libro de Semprún no se puede hallar ni una pizca de teoría. Tomemos dos ejemplos. En su crítica de G. Guegan²⁸, Semprún expone lo que él considera importante. ¿Por qué entonces se empeña en destruir a ese personaje? Desmarcarse, incluso con un lenguaje violento, no tiene sentido a menos que uno se sitúe en un nivel más alto. Semprún

28 NdT.: Geugan fue el director y verdadero fundador de las ediciones Champ Libre hasta que fue despedido en 1975. Actualmente es un personaje de moda en los círculos literarios y de vanguardia.

dedica varias páginas a revelar la vida de Guegan, pero si realmente hacía falta hablar de él, más valía ir directamente a su revista *Cahiers du futur* (*Cuadernos del futuro*). Si el primer número fue vanamente pretencioso, el segundo, dedicado a la contrarrevolución, es particularmente detestable. Intenta presentar el hecho de que la contrarrevolución se nutre de la revolución como si esto fuera una paradoja, se complace en mostrar la confusión sin explicar nada, como si bastara con exponerla entre comentarios morbosos, y concluye mandando al diablo a todo el mundo. Esta ridiculización (¿quizás intencionada?) de toda actividad revolucionaria solo viene a añadir más confusión y fomenta un sentimiento de superioridad entre quienes lo han comprendido todo porque han estado allí: “A eso conduce la revolución...” (léase: “Así era yo cuando militaba...”). Solo podemos imaginar lo que la IS en sus inicios habría dicho sobre esto.

Semprún muestra también como Castoriadis²⁹ ha introducido una innovación al hacerse cargo él mismo de “recuperar” sus propios textos revolucionarios del pasado, esforzándose por volverlos ilegibles al llenarlos de prefacios y notas al pie. Esto puede parecer gracioso a primera vista, pero lo es menos si consideramos cuánto le debe la IS a SoB. Semprún hasta se muestra condescendiente para con el período “marxista” de Chaulieu. Sugiere que la ultraizquierda era en efecto árida y estéril, pero no tanto como para que Debord no se uniera a ella. Nos guste o no, esto es pura falsificación: trata de distraer al lector para hacerle olvidar lo mucho que la bancarota de la IS le debe a Chaulieu incluso antes de que este último quedara arruinado.

En estos dos casos como en otros, se juzga a los individuos por sus *actitudes*, no por su evolución teórica, de la que habría que sacar provecho. Semprún nos ofrece una galería de retratos morales. No analiza, sino que *juzga*, escarmienta con dureza a los imbéciles que robaron ideas de la IS. Pero al criticar tales actitudes, él mismo se reduce a no ser más que una actitud.

Como toda práctica moralista, esta conduce a algunas monstruosidades. Lo más chocante es el agravamiento de la *práctica organi-*

²⁹ NdT.: Cardan es el verdadero nombre de Chaulieu. [Nota de John Gray: Tanto Chaulieu como Cardan fueron los seudónimos que usó Cornelius Castoriadis].

zacional que mencionábamos más arriba en relación a *La verdadera escisión...* Actuando como guardaespaldas de Debord, Semprún ajusta cuentas con exmiembros de la IS. Al leer estos textos, un principiante podría pensar que la IS nunca fue gran cosa. Ocupado en autodestruirse, Debord dio rienda suelta a un sectarismo que revelaba su miedo al mundo. Por eso el estilo de Semprún solo es capaz de insultar todo lo que se encuentre a su alcance y que no sea Debord. Semprún no es más que una delimitación al respecto. No sabe si aprobar o desdeñar. De la crítica radical, solo se ha quedado con el desprecio.

Espectáculo

La IS siempre valoró su marca registrada y se publicitó a sí misma. Una de sus mayores debilidades fue su pretensión de mostrarse libre de debilidades, libre de errores, como si en su interior se hubiera desarrollado el superhombre. Hoy por hoy no es más que eso. En tanto crítica de los grupúsculos y del militatismo, la IS se hizo pasar por una Internacional, mofándose de la política. El rechazo del militante seudoserio reducido al espíritu de claustro sirve hoy en día para rehuir los problemas serios. Voyer³⁰ practica la burla solo para volverse risible. La prueba de que la IS está acabada es que sigue teniendo la misma forma: en tanto crítica del espectáculo, la IS da muestras de su bancarrota al hacer de sí misma un espectáculo, convirtiéndose así en lo contrario de aquello para lo que había nacido.

Por esto, la IS sigue siendo apreciada por un público que tiene una desesperada necesidad de radicalidad, de la cual no retiene más que la letra y las manías. Nacida de una crítica del arte, la IS ha terminado siendo usada (a pesar y a causa de sí misma) como una pieza de literatura. Algunos disfrutaban leyendo a la IS o a sus descendientes, o los clásicos que la IS apreciaba, así como otros disfrutaban escuchando a los Doors. En el período en que la IS realmente estaba comprometida en una exploración, y en una autxploración, cuando la

30 NdT.: Jean-Pierre Voyer, autor de *Reich: How to Use* (publicado por el *Bureau of Public Secrets*, P.O. Box 1044 Berkeley, Ca. 94701) y de otros textos publicados por Champ Libre. [Nota de John Gray: en el sitio web del *Bureau of Public Secrets* hay algunos textos de Voyer disponibles: www.bopsecrets.org].

práctica del sarcasmo revestía un desarrollo teórico y humano real, cuando el humor no era empleado simplemente como una máscara, el estilo de la IS era mucho menos fluido y fácil que el de sus escritos actuales. Los textos fecundos son *difficiles* tanto para su autor como para sus lectores. Los textos que no contienen *nada más* que estilo fluyen con facilidad.

La IS contribuyó al bien común revolucionario, pero sus debilidades también se han convertido en alimento para una audiencia de *freaks* que ni trabajan ni son intelectuales, gente que no hace nada. Carentes de práctica, de pasión y hasta de necesidades, no tienen en común más que sus problemas *psicológicos*: cuando la gente se reúne para no hacer nada, no les queda nada que compartir excepto su subjetividad. Necesitan a la IS porque en su obra encuentran la justificación teórica instantánea para su apego a ese tipo de relaciones. La IS les da la impresión de que la realidad fundamental reside en las relaciones intersubjetivas inmediatas, y que la acción revolucionaria consiste en desarrollar una *radicalidad* en ese nivel, especialmente rehuyendo el trabajo asalariado, práctica que coincide con su existencia como *déclassés* (desclasados). El secreto de esta radicalidad consiste en rechazar todo lo que existe (incluso el movimiento revolucionario) oponiéndole cualquier cosa que parezca ir más lejos —aunque no tenga nada de revolucionario. En este *antagonismo* puro no hay nada de revolucionario excepto las palabras. Todo estilo de vida tiene sus reglas, que son tan opresivas como las reglas del mundo “burgués”. Con frecuencia, se trata simplemente de valores burgueses invertidos, bajo la forma de una apología del notrabajo, de la vida marginal, de cualquier cosa que parezca transgresora. El izquierdismo defiende al *proletariado* como un elemento *positivo* dentro de esta sociedad; los prositus se glorifican a sí mismos (en tanto proletarios) como pura *negación*. Y aunque los que poseen más sustancia teórica siempre invocan la “crítica de la IS”, esta sería una crítica imposible para ellos en tanto que sería también la crítica de su medio.

La fuerza de la IS no radica en su teoría, sino en una exigencia teórica y práctica que su teoría ayudó a precisar, pero que ella misma no cumplió más que parcialmente. La IS fue la afirmación de la revolución. Su esplendor coincidió con un período en el que se podía

pensar que pronto habría una revolución; pero no estaba equipada para sobrevivir pasado ese periodo. Tuvo éxito como autocrítica de un estrato social incapaz de hacer por sí mismo la revolución, y que denunció sus propias pretensiones (por ejemplo, la pretensión izquierdista de que los obreros sean dirigidos por elementos “conscientes” procedentes de la clase media).

Subjetividad radical

En relación con el marxismo revolucionario clásico (del cual Chau-lieu fue un buen ejemplo), la IS tuvo la misma función y padeció las mismas limitaciones que Feuerbach respecto al hegelianismo. A fin de escapar de la dialéctica opresiva de alienación/objetivación, Feuerbach construyó una visión antropológica que ponía al Hombre, y especialmente el amor y los sentidos, en el centro del mundo. Para escapar del economicismo y del fetichismo fabril de la ultraizquierda, la IS elaboró una visión centrada en las relaciones humanas, en consonancia con la realidad, que es materialista solo si aquellas relaciones cobran la totalidad de su consistencia en tanto incluyen la producción, el trabajo. La antropología feuerbachiana preparó el camino para el comunismo teórico tal como Marx lo sintetizó en su propia época, mediante la transición de los *Manuscritos* de 1844. Del mismo modo, la teoría de las “situaciones” ha sido integrada en una visión del comunismo que la propia IS no podría haber formulado, tal como demuestra hoy día el artículo *Un monde sans argent*³¹.

Por la misma razón, Debord leyó a Marx bajo la luz Cardan, concluyendo que el Marx “maduro” se había entregado a la economía política, lo cual es falso. Si se considera el problema en su conjunto, Debord tiene una visión estrecha del comunismo. La IS no llegó a concebir a la especie humana y su reconciliación con la naturaleza; su perspectiva se limitó a un universo demasiado occidental, industrial, urbano. Se equivocó acerca de la automatización; y habló de “dominar la naturaleza”, revelando en ello la influencia de SoB. Al abordar las condicio-

31 *Le communisme: un monde sans argent* (3 vols.), de la Organisation des jeunes travailleurs révolutionnaires, París, 1975. [Nota de John Gray: geocities.com/johngray/~mondtitl.htm].

nes materiales en relación con la organización del espacio, trataba el tema como un asunto de “relaciones entre personas”. SoB se encasilló en los límites de la empresa; la IS en los de la subjetividad. Llegó tan lejos como pudo, pero siempre siguiendo su trayectoria inicial. Pero el comunismo teórico es más que una antropología revolucionaria. El mérito de los *Manuscritos* de 1844 es que asimilan la visión de Feuerbach resituando al Hombre en la totalidad de sus relaciones.

La IS les debe mucho a los textos del joven Marx, pero nunca captó una de sus dimensiones más importantes. Mientras que otros comunistas rechazaban la economía política por ser una mera justificación del capitalismo, Marx la superó. La comprensión del proletariado supone la crítica de la economía política. La IS tiene mucho más en común con Moses Hess y Wilhelm Weitling³², con Feuerbach y Stirner, expresiones de un momento dado en el desarrollo del proletariado. La época que los produjo (1830-48) se asemeja mucho a la nuestra. Al oponer la subjetividad radical contra un mundo de objetos mercantiles y relaciones reificadas, la IS expresó una exigencia fundamental, pero que tenía que ser superada. Becker, un amigo de Weitling, había escrito en 1844:

“Queremos vivir, disfrutar, entenderlo todo... si al comunismo le concierne la materia, es solo para dominarla, subordinándola a la mente y al espíritu...”.

Gran parte de las discusiones actuales reproducen estos debates anteriores a 1848. Al igual que *Invariance* hoy en día, Feuerbach concibió a la *humanidad* como un *ser* que posibilita la abolición del aislamiento:

“Estar aislado significa tener una vida estrecha y limitada, mientras la comunidad, por contraste, significa una vida infinita y libre”.

Aunque conceptualizó la relación entre el Hombre y la Naturaleza (reprochándole a Hegel haberla ignorado), Feuerbach hizo de la especie humana un ser que está por encima de la vida social: “La unidad del Yo y del Tú es Dios”. En los *Manuscritos* de 1844 Marx

32 Moses Hess y Wilhelm Weitling eran dos miembros destacados de la llamada Izquierda Hegeliana.

dio a los *sentidos* su lugar dentro de la actividad humana. En cambio Feuerbach hizo del sensualismo (sic) el problema principal:

“La nueva filosofía se sostiene sobre la verdad de los sentimientos. En el amor, y de un modo más general, en sus sentimientos, cada hombre afirma la verdad de la nueva filosofía”.

El renacimiento teórico en torno a 1968 renovó el viejo concepto al interior de los mismos límites. Stirner opuso la “voluntad” del individuo al moralismo de Hess y a la denuncia del egoísmo hecha por Weitling; tal como la IS opuso el placer revolucionario al auto-sacrificio militante. Tal insistencia sobre la subjetividad demuestra que los proletarios no han logrado todavía *objetivar* una práctica revolucionaria: cuando la revolución no pasa de ser un *deseo*, es tentador convertir el deseo en el eje motriz de la revolución.



DE VUELTA A LA INTERNACIONAL SITUACIONISTA

Gilles Dauvé

2000

En el año 2000, “sociedad del espectáculo” se ha convertido en una frase de moda, no tan famosa como solía serlo “lucha de clases”, pero más aceptable socialmente. Es más, la IS ha sido eclipsada por su figura principal, Guy Debord, retratado hoy en día como el último revolucionario romántico. Tanto en Berlín como en Atenas, hay que ir más allá de la moda situacionista para poder afirmar que la IS contribuyó a la revolución; de la misma manera que hay que desgarrar el velo “marxista” para entender lo que realmente dijo Marx y lo que esto aún significa para nosotros.

La IS mostró que no puede haber revolución sin una comunización inmediata y generalizada de toda la vida, y que tal transformación es uno de los requisitos para la destrucción del poder estatal. Revolución significa poner fin a todas las separaciones, y en primer lugar a esa separación que reproduce todas las demás: el trabajo escindido del resto de la vida. Librarnos del trabajo asalariado implica desmercantilizar la forma en que comemos, dormimos, aprendemos y olvidamos, nos desplazamos de un lugar a otro, iluminamos nuestras habitaciones, nos relacionamos con el roble que hallamos en el camino, etc.

¿Son banalidades? Bueno, no siempre lo han sido, y todavía no lo son para todo el mundo.

Basta con leer los *Principios de la Producción y Distribución Comunista*³³ escrito en 1935 por la izquierda germano-holandesa, para darnos cuenta de los alcances de la evolución. Al igual que Bordiga y sus sucesores, consideraban el comunismo como un programa a poner en práctica tras la conquista del poder. Solo recordemos lo que se decía por 1960, cuando los radicales debatían sobre el “poder obrero” y definían el cambio social como un proceso esencialmente político.

La Revolución es comunización. Esto tiene tanta importancia como la tuvo, por ejemplo, el rechazo de los sindicatos después de 1918. No estamos afirmando que la teoría revolucionaria debe cambiar cada treinta años, sino que una considerable minoría proletaria rechazó los sindicatos después de 1914, y que otra minoría activa hizo una crítica de la vida cotidiana en los años 60 y 70. La IS traspasó los límites de la economía, la producción, la fábrica y el obrerismo porque, en esa época, desde Watts hasta Turín, los proletarios estaban cuestionando el sistema de trabajo y las actividades extralaborales. Sin embargo, ambos terrenos fueron atacados muy escasamente por los mismos grupos: los negros se amotinaron contra la mercantilización de la vida en el gueto, al mismo tiempo que obreros negros y blancos se rebelaban ante la perspectiva de ser reducidos a engranajes de una máquina, pero ambos movimientos fueron incapaces de fusionarse. En la fábrica, los trabajadores rechazaban el trabajo y a la vez exigían salarios más altos: el trabajo asalariado como tal nunca fue puesto en cuestión. Con todo, hubo intentos de criticar el sistema en su conjunto, por ejemplo en Italia, y la IS fue uno de los canales a través de los cuales aquellos esfuerzos encontraron su expresión.

Es ahí donde los situacionistas siguen iluminándonos; y donde también quedan expuestos a la crítica.

El límite de la IS está en su aspecto más fuerte: una crítica de la mercancía que quiso volver a lo esencial sin poder alcanzar la esencia.

La IS asimiló y rechazó a la izquierda consejista. Al igual que SoB, consideró al capital como un modo de administración que priva

33 NdE: Ver *What was the USSR? Towards a theory of the deformation of value: Part III: Left communism and the Russian Revolution* p.37 *Revolution*, p. 37, en *Aufheben* #8, otoño, 1999.

a los proletarios del control de sus propias vidas, concluyendo de ahí que se debía encontrar un mecanismo social que permitiera a todos participar en la administración de su vida. La teoría de SoB acerca del “capitalismo burocrático” le daba más importancia a la burocracia que al capital. Asimismo, en la teoría situacionista de la “sociedad espectacular” el capitalismo parece estar más determinado por el espectáculo que por el capital mismo. Ciertamente en sus últimos escritos Debord redefinió el capitalismo como un espectáculo totalmente integrado, pero esa confusión había estado presente desde que el libro *La sociedad del espectáculo* cometió el error de tomar la parte por el todo, en 1967.

El espectáculo no se genera a sí mismo. Está arraigado en las relaciones de producción y solo se le puede comprender mediante un análisis del capital, no a la inversa. Es la división del trabajo la que transforma al trabajador en un espectador de su actividad, de su producto, y finalmente de su propia vida. El espectáculo es nuestra existencia alienada en imágenes que lo alimentan, el resultado autonomizado de nuestros actos sociales. Parte de nosotros y se separa de nosotros por medio de la representación universal de las mercancías. Se vuelve ajeno a nuestra vida porque nuestra vida constantemente reproduce su exteriorización.

El énfasis puesto en el espectáculo llevó a luchar por una sociedad noespectacular: en el pensamiento situacionista, la democracia obrera funciona como un antídoto para la contemplación, como la mejor forma posible de crear situaciones. La IS buscaba una democracia auténtica, una estructura en la que los proletarios no fueran más simples espectadores. Buscó un medio (la democracia), un lugar (el consejo) y una forma de vida (la autogestión generalizada) que le diera a la gente el poder para romper las cadenas de la pasividad.

Las versiones de Debord y de Vaneigem de la IS no son contradictorias. Tanto el consejismo como la subjetividad radical enfatizan la autoactividad, venga de la colectividad obrera o de un individuo.

“Creo que todos mis amigos y yo estaríamos satisfechos trabajando anónimamente, con salarios de obreros cualificados, en el Minis-

terio del Ocio de un gobierno que se preocupase finalmente por cambiar la vida”. (Debord, Potlatch, n.29, 1957)

Al principio, los situacionistas creían posible experimentar directamente con nuevas formas de vida. Pronto se dieron cuenta de que tales experimentos requerían una reapropiación colectiva completa de las condiciones de existencia. El asalto inicial sobre el espectáculo en tanto pasividad les llevó a la afirmación del comunismo como actividad. Este es un descubrimiento fundamental respecto al cual no podemos dar marcha atrás. Sin embargo, a través de todo el proceso de este (re)descubrimiento, el error fue asumir que la vida debe tener algún uso, lo cual lógicamente llevó a los situacionistas a buscarle un uso totalmente diferente.

Esta búsqueda de un uso diferente de la vida alimentó y a la vez debilitó la crítica situacionista del militantismo³⁴.

Era preciso denunciar la acción política como actividad separada en la que el individuo milita por una causa abstraída de su propia vida, reprimiendo sus deseos y sacrificándose por un objetivo externo a sus sentimientos y deseos. Todos hemos visto ejemplos de dedicación a un grupo y/o visión del mundo que vuelve a la persona insensible a los hechos reales, e incapaz de realizar actos subversivos cuando estos son posibles.

Pero solo el juego de relaciones reales puede prevenir el desarrollo de esta debilidad personal y autonegación alienada. Por el contrario, la IS invocó una radicalidad total y una consistencia de 24 horas al día, sustituyendo la moral militante con una moral radical, lo que es igualmente irrealizable. Los balances hechos por la IS misma en torno a su deceso después de 1968 son tristes de leer: ¿por qué casi ningún miembro demostró estar a la altura de la situación? ¿Guy

34 El término “militante” significa cosas distintas en francés y en inglés. En ambas lenguas tiene el mismo origen que la palabra “militar”, y sugiere la idea de luchar por una causa. Pero en inglés tiene la connotación de una acción combativa, “agresivamente activa” (Webster, 1993). En francés, en cambio, la palabra “militante” solía tener una connotación positiva (los “militantes” eran soldados abnegados del movimiento obrero), hasta que la IS la asoció con una devoción y un autosacrificio negativa: este es el uso que le damos aquí al término.

Debord fue el único que lo estuvo? Quizás el principal error de Debord fue actuar (y escribir) como si él nunca pudiera equivocarse.

Había sido subversivo burlarse de la falsa modestia militante haciéndose llamar “Internacional”, y volver el espectáculo contra sí mismo, como en el escándalo de Estrasburgo (1967). Pero el tiro les salió por la culata cuando los situacionistas trataron de usar las técnicas publicitarias contra el sistema de propaganda. Su exigencia de “parar el *show*” degeneró en que ellos terminaran haciendo un *show* de sí mismos, y finalmente, fanfarroneando.

No es accidental que la IS disfrutara citando a Maquiavelo y a Clausewitz. De hecho, los situacionistas creían que si se aplicaba con astucia y estilo, una buena estrategia le permitiría a un pequeño grupo de jóvenes listos golpear a los medios en su propio terreno, e influir en la opinión pública en un sentido revolucionario. Esto por sí solo demuestra que no comprendían la sociedad del espectáculo.

Antes de y durante 1968, a menudo la IS había mantenido la actitud correcta frente a realidades que precisaban ser ridiculizadas antes de que podamos revolucionarlas: la política, la ética del trabajo, el respeto por la cultura, la buena voluntad izquierdista, y así sucesivamente. Más tarde, cuando la actividad situacionista decayó, no quedó mucho más que una actitud, y pronto ni siquiera la actitud correcta, puesto que cayó en la autovalorización, en el fetichismo consejista, en una fascinación por el lado oculto de los asuntos mundiales, a lo que se suman análisis erróneos de los acontecimientos en Italia y Portugal.

La IS anunció la llegada de la revolución. Lo que llegó tuvo muchas de las características vaticinadas por la IS. Las consignas callejeras en el París del 68 o en Bolonia el 77 hicieron eco a los artículos publicados en la revista de tapas brillantes. Sin embargo, no fue una revolución. La IS aseguraba que sí había ocurrido una. La democracia generalizada (y sobre todo, la democracia obrera) había sido el sueño subversivo de finales de los 60 y comienzos de los 70: en vez de percibirla como la limitación del período, los situacionistas la interpretaron como una confirmación de su llamamiento a formar consejos obreros. Fueron incapaces de ver que la autogestión autónoma de la lucha en las fá-

bricas solo puede ser un medio, nunca un fin en sí mismo, ni menos aún un principio.

La autonomía fue la clave del espíritu de esa época: de lo que se trataba era de liberarse del sistema, no de liquidarlo.

La revolución futura no será tanto la suma del proletariado como un bloque, sino más bien la desintegración de lo que día tras día reproduce a los proletarios en tanto proletarios. Este proceso implica reunirse y organizarse en el lugar de trabajo, pero también implica transformarlo y salir de él tanto como nos reunamos en él. La comunización no será como San Francisco en 1966, ni tampoco será una versión a gran escala de las viejas huelgas de fábrica.

La IS terminó combinando el consejismo con las ilusiones sobre un *savoir-vivre* (saber vivir) revolucionario, un estilo de vida subversivo. Exigió un mundo en el que la actividad humana consistiera en un goce permanente, y se figuró el fin del trabajo como el comienzo de una diversión y un placer infinitos. Nunca superó la perspectiva tecnoprogresista de una abundancia inducida por la automatización.

De los pocos grupos que tuvieron alguna influencia sobre la oleada subversiva de mediados de los 60, la Internacional Situacionista contribuyó con la mejor aproximación al comunismo tal como este era concebido en esa época. Había una incompatibilidad históricamente insuperable entre...

“¡Abajo el trabajo!”

y...

“¡Poder obrero!”

La IS estaba en el centro de esta contradicción.

Junio de 2000

¿QUÉ PASÓ CON LOS SITUACIONISTAS?

Aufheben #6

1997

Reseña de:

Secretos a Voces de Ken Knabb (traducción), de Ken Knabb (Bureau of Public Secrets, Berkeley, 1997)

What is situationism? A reader editado por Stewart Home (AK Press, Edimburgo, 1996)

La Internacional Situacionista (IS) fue uno de los grupos revolucionarios más importantes de los últimos treinta años. Como muchos de nuestros lectores sabrán, la IS desarrolló la teoría revolucionaria para explicar la miseria y, por tanto, el consiguiente potencial revolucionario existente en las supuestamente opulentas sociedades capitalistas modernas. Su análisis predijo el carácter de lo que casi fue una revolución en el Mayo del 68 francés, en el cual los miembros de la IS participaron con entusiasmo³⁵. Podríamos tomar cualquiera de sus argumentos para ilustrar las vitales contribuciones de la IS a la teoría revolucionaria, pero, sin duda, su contribución más famosa es el concepto de *espectáculo*, una explicación de las formas contemporáneas de alienación: “El espectáculo no es un conjunto de imágenes, sino una relación social entre personas mediatizada

³⁵ Ver R. Vienet (1978), *Enragés y Situacionistas en el movimiento de las ocupaciones*. Ed. Castellote.

por imágenes”³⁶. La IS también es conocida por su agudo análisis del propio movimiento revolucionario. Quizás ningún otro grupo revolucionario ha sometido a semejante autocrítica la idea de qué significa ser un revolucionario.

La crítica del “militante”

La crítica que la IS hizo del “militante” es un ejemplo crucial de su cuestionamiento y su autocrítica que, en su mejor versión, puede llegar a estimular la lucha revolucionaria, ayudando a los compañeros a reevaluar su propia práctica, pero también identificando a aquellos que se autodenominan revolucionarios sin serlo.

La idea es que el modo de vida del “militante” es un rol igual que lo es el de “policía, de dirigente, de cura”³⁷. Las prácticas supuestamente revolucionarias de “los militantes” son en realidad clichés estériles, un conjunto de rituales y deberes compulsivos. Contra la aburrida compulsión de la obligación, el sacrificio y la rutina, los textos de la IS ofrecían una visión de la práctica revolucionaria que implicaba riesgo, espontaneidad, placer, etc.: los roles deberían ser “convertidos en algo lúdico”³⁸.

El rol del “militante” puede hacer que “la política” parezca aburrida y poco atractiva para el resto de personas, pero, lo que es más importante, las necesidades del rol contradicen las necesidades del sujeto que vive ese rol. En el mundo de “los militantes”, “la política” es un campo separado del placer, de la aventura y de la expresión personal. El rol, como forma de actividad alienada, se alimenta de la vida real como un vampiro. Representa una disyuntiva entre los fines (el comunismo como libre creatividad y amor, etc.) y los medios (unos métodos estereotipados, obligatorios y ritualizados). Esto explica la frase de la IS “el aburrimiento es siempre contrarrevolucionario”.

36 Guy Debord (1967), *La Sociedad del espectáculo*. Tesis 4. Archivo Situacionista Hispano: sindominio.net/ash/espect.htm

37 Raoul Vaneigem (1967), *Tratado del saber vivir para el uso de jóvenes generaciones*, p. 146, ed. Anagrama [2ª edición, 1998], Barcelona.

38 *Ibid.*, p. 138.

¿Por qué surge el rol del “militante”? La respuesta de la IS y de sus seguidores era que el rol del “militante” tiene un cierto atractivo psicológico: ofrece certeza y seguridad al propio “militante”. La mayoría de nosotros habremos experimentado cómo, cuando de repente una lucha da un giro inesperado (por ejemplo, cuando aparece la oportunidad de ocupar un edificio o pasar por encima de la policía), el “militante” izquierdista dudará o tratará activamente de parar la situación. El rol del “militante” crea una forma de vida, una rutina y un pensamiento estructurado (culpa, obligación, etc.) tales que ese cambio, incluida en último término la propia revolución, son experimentados como una amenaza a la concepción que “el militante” tiene de sí mismo y de su relación con el mundo.

Aunque algunas veces hayamos podido reconocer algunas características del “militante” en nosotros mismos y en nuestros compañeros, el movimiento revolucionario noleninista comparte generalmente ciertos supuestos básicos que nos distingue del “militante” izquierdista. Nosotros no estamos implicados en luchas para derribar el capitalismo por altruismo, caridad o autosacrificio, sino por nosotros mismos en tanto que proletarios alienados, interdependientes del resto de nuestra clase para nuestra liberación. Tal y como lo expresó Vaneigem: “No quiero cambiar nada ni por una cosa, ni por el pasado, ni por el futuro. Vivir intensamente, para sí, en el placer sin fin y la conciencia de que lo que vale *radicalmente* para sí vale para todos”³⁹. Se podría decir que aquellos izquierdistas cuyo apoyo a las luchas que se dan en cualquier otro lugar (ya sea en el “tercer mundo” o llevadas a cabo por un grupo local de trabajadores en peores condiciones materiales que ellos) sustituye el reconocimiento de su propia alienación, así como la resistencia a esta, no entienden la naturaleza de sus propios impulsos anticapitalistas.

Los caprichos históricos de la búsqueda del placer

El nombre de Ken Knabb será conocido por muchos lectores por ser el del traductor y editor de la colección de escritos de la IS más completa que se haya publicado en inglés, la *Situationist International*

39 *Ibid.* p. 123.

*Anthology*⁴⁰. *Secretos a voces* es en su mayor parte una colección de casi todos los escritos y panfletos de Knabb que se remontan hasta 1970, por lo que tiene el sabor de la escena post-IS de los setenta, en pleno proceso de autoanálisis.

Coherente con su rechazo del rol del “militante” y del activismo compulsivo, el libro de Knabb, como relato de la «segunda ola» de situacionistas en los Estados Unidos, se distingue por su falta de referencias al activismo continuo que nos es familiar a la mayoría. Por ejemplo, cuando terminó de editar la *Situationist International Anthology*, en vez de implicarse en otra lucha, Knabb empezó a hacer escalada⁴¹.

Esto nos trae a la mente una crítica común de la subjetividad radical de Vaneigem: que corre el riesgo de degenerar en el individualismo burgués. Aunque atacar la esterilidad de la típica postura izquierdista era necesario en un periodo en el que aumentaba el interés por las ideas revolucionarias, ¿cómo se aplica esto cuando el movimiento y sus ideas están en franca retirada? ¿Qué pasa? ¿Es que Knabb se había quemado tras editar la *Anthology*, o es que realmente no había en ese momento ninguna lucha alrededor en la que poder participar de forma útil?

El movimiento revolucionario es tan pequeño hoy en día y la amenaza del izquierdismo tan mínima, que es fácil sentir que el péndulo entre “placer” y compromiso debería oscilar hacia el otro lado. Para llevar a cabo incluso las actividades más modestas, a veces hay que ponerse todos manos a la obra. Los compañeros que no van a las asambleas, a las acciones o a las manifestaciones no están práctica-

40 *Bureau of Public Secrets*, 1981. Berkeley. NdT.: En el estado español será conocido por las dos obras que se publicaron a finales de los 90 coincidiendo con el nuevo boom de los textos situacionistas: *El placer de la Revolución* y *Secretos a voces*, esta última editada por Radicales Libres.

41 *Secretos a voces*. Es fácil ver en la biografía de Knabb una tendencia a racionalizar y justificar políticamente sus propios intereses personales. Su atracción personal por los «viajes neorreligiosos», en particular las prácticas budistas Zen, se vuelve una cuestión para todos los situacionistas y revolucionarios en su artículo *La realización y la supresión de la religión*. Afortunadamente, esta necesidad de politizar sus *aficionados* no tuvo como resultado un texto titulado *La realización y la supresión de los deportes al aire libre*.

mente nunca ideando nuevas formas de resistencia más creativas, coherentes y placenteras. No. Suelen estar expresando su crítica de la rutina y del activismo insulso quedándose en la cama o yendo al bar.

Por supuesto, en los últimos años se han producido algunas luchas relativamente efectivas que se han caracterizado en muchos aspectos como la misma antítesis del estilo “militante”. Por ejemplo, recordemos la defensa de Claremont Road en la campaña contra la carretera M11 (“*No M11 Link Road Campaign*”⁴²), en la que el “activismo” consistía, para la mayoría de la gente, simplemente en ocupar la calle y, por tanto, daba la oportunidad de hacer fiestas y practicar otras formas de hedonismo. Sin embargo, la “estrategia” antitrabajo de quedarse en la cama hasta tarde, frente a toda la gente que defendía la necesidad de hacer barricadas, etc., fue bastante bochornosa cuando los funcionarios judiciales, acompañados de cientos de antidisturbios, aparecieron para desalojar tres casas y no encontraron ninguna resistencia al entrar, encontrándose a sus ocupantes aún dormidos. Otro ejemplo son los “*Reclaim the streets*”. Es indudable que los *Reclaim the streets* llevan a miles de personas a acciones masivas contra la cultura del coche que tanto ama el capital, haciendo de tales eventos una “fiesta”. Sin embargo, como ya se ha dicho muchas veces, estos actos implican una tensión en el sentido de que algunos de sus participantes se quedan satisfechos solo con el aspecto fiestero, más que con el aspecto “político” de la acción. En el caso de Claremont Road, muchos de nosotros coincidíamos en que necesitábamos ir más allá de la ética culpabilizadora del trabajo que proponía el sector más duro de los que proponían hacer barricadas. Pero invertirla sin más no era una solución práctica⁴³.

Una de las fuentes del rechazo situacionista del activismo “militante” compulsivo es la tesis 220 de *La sociedad del espectáculo*, en la que Debord sostiene que “la crítica que va más allá del espectáculo

42 NdT.: Se refiere a la campaña contra la construcción de la carretera M11 al noreste de Londres en 1994. Ver el texto de Aufheben, *The politics of Anti-Road Struggle and the Struggle of Anti-Road Politics – The Case of the No M11 Link Road Campaign*. Puede encontrarse en su web: libcom.org/library/m11-anti-road-aufheben

43 Para una valoración crítica del *Reclaim the Streets/Social justice* de Londres del 12 de abril de 1997, ver la hoja Schnooze de *Brighton Autonomists*.

debe *saber esperar*.” El rechazo de la IS a los “compromisos del reformismo” o a las “acciones comunes pseudorevolucionarias” parecía justificada unos pocos meses después cuando una situación casi revolucionaria surgió aparentemente de la nada. Sin embargo, Mayo del 68 y sus repercusiones confirmaron el análisis de la IS pero también evidenciaron sus límites. Pese a que los situacionistas esperaban otra “explosión tipo 68”, lo que se encontraron fue la retirada de la subjetividad radical frente a la reafirmación de la objetividad muerta del capital. Podemos preferir “la vida” a “la supervivencia”, pero frente a los contraataques del capital —que la IS no había previsto— incluso los sujetos más radicales deben dedicarse a veces a sobrevivir.

La reducción de lo político a lo personal

La segunda ola de situacionistas, en particular, mantenía que, del mismo modo que deberíamos expresar nuestros deseos en vez de suprimirlos, al ser nuestros deseos el motor de nuestra lucha contra la alienación, es necesario realizar lo político en lo personal. Con esto no se limitaban a atacar la incoherencia de las relaciones personales de cada uno, sino que defendían además que cambiarnos a nosotros mismos podría ayudarnos en nuestro intento de cambiar el mundo. La idea era: ¿cómo podemos criticar a los trabajadores por no romper con el capital si no cuestionamos nuestra implicación en relaciones personales alienadas?

Los que afirmaban esto se mostraban inflexibles en que no se trataba de una defensa del valor revolucionario de la terapia, y que la terapia no era un tipo de solución. Aun así, sí que hicieron uso de ciertas ideas procedentes de la terapia al basarse en el trabajo de Wilhelm Reich⁴⁴. La influencia de Reich es evidente tanto en la obra de Vaneigem como en la práctica de Knabb y sus seguidores. *Secretos a voces* incluye un texto de Voyer, “Reich: instrucciones de uso”, que mantiene que el carácter (en el sentido que le da Reich) es la forma que toma la complicidad individual en el espectáculo. Para

⁴⁴ Otro texto, en muchos aspectos mejor, que trata de utilizar la obra de Reich para ayudar a la política revolucionaria es *Lo irracional en política* de Maurice Brinton, ed. Aguilera, Madrid, 1977.

acabar con esta complicidad, Knabb y otros continuaron la práctica de la IS de romper relaciones, a veces utilizando el carácter de un individuo como motivo. En cartas públicas anunciando las rupturas, detallaban las limitaciones de los otros, como su superficialidad y pretenciosidad, tanto en el entendimiento de la IS como en sus relaciones personales.

La costumbre de romper relaciones tenía una larga historia en la IS. Como *What is situationism?* reitera hasta el aburrimiento, los orígenes de la IS están en el movimiento artístico/antiartístico. Se podría decir que al desplazarse más allá del arte/antiarte hacia posiciones revolucionarias, romper relaciones fue una parte necesaria de su autodefinición: los artistillas pasaron a ser vistos totalmente fuera de lugar en un proyecto completamente diferente y, por tanto, debían ser expulsados. El libro también cuenta como, tras las siguientes rupturas, a principios de los 70 la IS tenía solo tres miembros. Al final, la IS aparece ridícula en su preciosismo y autoabsorción⁴⁵.

Lo mismo puede decirse de las rupturas entre la segunda ola de situacionistas que describe Knabb, con el añadido de que la historia de estas rupturas parece menos excusable, ya que Knabb y sus compañeros no eran parte de un movimiento emergente, sino simplemente una escena de poca importancia. Parece que veían en su ruptura de relaciones por principio una manera de medir su radicalidad, de forma que la búsqueda de la «autenticidad», la franqueza y la honestidad cobraron importancia por sí mismas, y romper con los demás se convirtió en algo compulsivo. Defendiendo la práctica de romper relaciones, Knabb dice que la IS y sus seguidores no estaban haciendo “nada más que elegir su propia compañía”. Vale, eso es muy bonito, pero en muchas luchas no puedes elegir quién está a tu lado, debes actuar junto a gente que no te cae bien. Como dice Knabb, romper ayuda a trazar líneas claras, pero a nosotros nos suena más a un purismo autoindulgente, y el resultado son grupúsculos

45 Aun así, la autodisolución de la IS tiene su mérito. La IS resistió la tentación “leninista” de “reclutar y crecer” como organización sobre la base de la notoriedad alcanzada tras Mayo del 68. Una expansión cuantitativa de este tipo habría encubierto la crisis cualitativa en la organización. Sin embargo, al acabar de la forma en que lo hizo, sus últimos miembros colaboraron en el crecimiento de la leyenda de la IS. Ver G. Debord y G. Sanguinetti, *La Véritable Scission dans L'Internationale Situationniste* (1972).

cada vez más pequeños. ¿Qué tiene eso que ver con un movimiento revolucionario? Lejos de superar la dicotomía entre lo personal y lo político, lo que estos situacionistas post-IS mostraban al politizar totalmente sus relaciones personales es que ellos mismos eran los “políticos” más obsesivos.

Como muestra *Secretos a voces*, la obsesión con las relaciones personales parece haber sustituido a la preocupación por las relaciones colectivas, cómo se relaciona un grupo que lucha con el resto del proletariado. ¿Realmente ayudó este meticuloso ombliguismo a nivel de las relaciones personales a implicarse de forma más efectiva en la lucha de clases, como se había dicho? No parece que los que se regodearon en este tipo de autoanálisis hayan intervenido más eficazmente en la lucha de clases que el resto de nosotros, por lo que no sorprende que los defensores de las “huelgas de amistad”⁴⁶, rupturas personales y otras formas de análisis del carácter como Knabb, miren ahora ese periodo con cierto pesar y vergüenza (*Public Secrets*, p. 133).

Knabb, el situacionista fiel

Knabb pasó por la escena pre-hippie y el anarquismo antes de descubrir a la IS. Después de haberse, en sus propias palabras, “convertido en un situacionista” (p. VI), escribió, junto con otros, *Sobre la miseria de la vida hippie* (1972), un análisis de lo que había de válido en el movimiento hippie así como de sus profundas limitaciones:

Si el hippie sabía algo era que la visión revolucionaria de los “políticos” no bastaba. Aunque el estilo de vida hip fue en realidad solo un movi-

46 Daniel Denevert tuvo un papel bastante importante en la escena situacionista de los 70, como relata Knabb (pp. 126-7, 129-31). Ambos llevaron a cabo la “búsqueda de la autonomía individual” y diferentes ataques a la complicidad “caracteriológica” con el espectáculo hasta el extremo, antes de enviarse una serie de *Lettres sur l’amitié* (*Cartas sobre la amistad*) en las que discutían sus recientes experiencias en el terreno de las relaciones personales y políticas y declarar una “huelga de amistad” de duración indefinida Knabb, p. 136. Oímos en su día que Daniel Denevert se entregó a una forma aún más aislada de resistir este mundo, que lo enfrentó a “una de las formas de control cada vez más sofisticadas de la sociedad moderna sobre las vidas de la gente”: los psiquiatras y los hospitales mentales.

miento de reforma de la vida cotidiana, desde su visión aventajada el hippie podía ver que el político no criticaba de forma práctica la vida cotidiana (que era “carca”).

Y así, puesto que los *hippies* entendían la alienación simplemente como un asunto de percepción equivocada, sus propias innovaciones fueron fácilmente recuperadas como roles, dando nueva vida al espectáculo:

Pero en cuanto elemento de la cultura, esta crítica solo sirve para preservar su objeto. Como la contracultura no puede negar la cultura, solo la sustituye por una cultura opuesta, por un nuevo contenido para la imperturbada forma-mercancía.

Sin embargo, la aplicación de la crítica situacionista a los movimientos de los principios de los 70 se convierte, a mediados de la década, en un “teorizar sobre el teorizar” cada vez más introvertido⁴⁷. Dos de los escritos más recientes de Knabb, *El placer de la revolución* y su interesante autobiografía *Confesiones de un educado enemigo del estado* (*Confessions of a Mild-Mannered Enemy of the State*, no traducida al castellano), ponen aquellos primeros textos en su contexto. El descubrimiento de los escritos de la IS proporcionó a Knabb la teoría básica a la que se mantendría aferrado y fiel durante el resto de su vida. Los análisis pioneros de la IS apenas fueron desarrollados posteriormente, ni por Knabb ni por cualquier otro. El propio Debord, después de 1969, estaba más preocupado por su reputación que por desarrollar nueva teoría. Los leales seguidores de la IS parecían vivir de las glorias del pasado, era como si para

47 “Este estrechamiento deliberado del alcance de la crítica marca una retirada desde un plano histórico de análisis... En el cosmos knabbista, que es sorprendentemente impermeable al cambio histórico, el teórico se convierte en el «sujeto experimentante», que se desarrolla sin fin a través de una secuencia de «momentos» subjetivos llegando finalmente al objetivo de la realización” (D. Jacobs & C. Winks, *At Dusk: The Situationist Movement in the Historical Perspective* (Berkeley, 1975). Knabb cita esta crítica como parte de su honestidad situacionista. Podía haber hecho un libro más interesante, y menos narcisista, incluyendo extractos más largos de los escritos de otros situacionistas o, como estos autores, exsituacionistas americanos. Por ejemplo, *Two Local Chapters in the Spectacle of Descomposition* y *On The Poverty of Berkeley Life* de Chris Shutes son dos de los productos más interesantes de los situacionistas americanos.

ellos continuar el proyecto situacionista consistiese más en repetir las mismas ideas que en superarlas cuando fuese necesario, como la IS había superado la teoría revolucionaria previa⁴⁸. De este modo, *El placer de la Revolución* de Knabb no pretende ser original, más bien es una especie de introducción didáctica aunque legible al “sentido común” de la teoría revolucionaria nojerárquica, destinada a lectores aún no convencidos. Aunque en estos términos el texto tiene sus méritos, algunos lectores, como nosotros, encontrarán que Knabb trata la democracia de manera excesivamente acrítica, lo que por otro lado no es sino otra herencia incuestionada de la IS.

Si las ideas de la IS están más o menos completas, como Knabb parece creer, entonces lo más importante es comunicarlas. Lo más llamativo del relato de su actividad que hace Knabb es constatar hasta qué punto se centraba en los textos⁴⁹: sus “intervenciones” eran en su mayor parte escritos, carteles y panfletos. En este “pedante fetichismo de la precisión”⁵⁰ era esencial elegir las palabras correctas, aunque eso implicase tener que escribir y reescribir sus panfletos una y otra vez hasta que fueran correctos. Por ejemplo, le llevó dos meses escribir su corto panfleto contra la Guerra del Golfo, por lo que no fue distribuido hasta que la campaña contra la guerra prácticamente había terminado. Otros documentos de la colección expresan la misma lealtad hacia la IS. La respuesta de Knabb a los disturbios de Los Ángeles de 1992 no fue ningún nuevo análisis que sacara lecciones de las nuevas expresiones de práctica anticapitalista de la revuelta. En vez de esto, lo que hizo fue editar una nueva traducción del clásico texto de la IS “Declive y caída de la economía espectacular-mercantil” sobre los disturbios de Watts de 1965.

48 Por supuesto, los miembros de esta segunda ola de situacionistas pensaban que al centrarse en el carácter estaban sin duda desarrollando la teoría revolucionaria, lo que no es más que parte de su tendencia a considerar la revolución como esencialmente un problema de conciencia: su propia conciencia.

49 Pese a la interesante crítica de los roles que hizo la IS, Knabb parece no haber roto nunca con el rol de “teórico”.

50 *Re-Fuse: Further dialectical adventures into the unknown*, ed. Combustion, London, 1978. Este texto situacionista británico es interesante, pero hay que decir que su autor dejó de distribuirlo en 1980 y no tiene por qué mantener las opiniones expresadas en él.

El peor defecto de la lealtad de Knabb es que mete, a la manera de Debord, a todos los críticos de la IS en el mismo saco. En *Los hombres ciegos y el elefante* (*The Blind Men and the Elephant*), Knabb yuxtapone todo un conjunto de críticas de la IS, no solo de superficiales analistas burgueses, sino también de revolucionarios. Entre ellas se encuentra una cita de *Eclipse y reemergencia del movimiento comunista* de Barrot y Martin⁵¹. La inclusión de esta cita no demuestra el dogmático rechazo por comprender de Barrot y Martin, sino el de Knabb. La crítica de Barrot, expuesta en detalle por doquier, es, desde una perspectiva revolucionaria, quizás el análisis crítico más útil de la IS publicado hasta la fecha.

La crítica de la IS

El artículo de Barrot, conocido por muchos lectores como *¿Qué es el situacionismo?*, ha sido publicado de nuevo en *What is situationism? A reader*, con su título original *Crítica de la Internacional Situacionista*⁵². Junto a este artículo, encontramos una interesante introducción del traductor que traza críticamente las influencias de *Socialismo o Barbarie* (SoB) en la IS⁵³, así como las corrientes que la IS negó en su propio perjuicio, en especial, la izquierda italiana.

El punto clave que señala Barrot es que el análisis de la IS, ejemplificado en *La Sociedad del espectáculo* de Debord, se mantiene al nivel de la circulación, “dejando fuera el necesario momento de la producción, del trabajo productivo” (en esta edición, p. 36). La gran fuerza de la IS fue mostrar como la alienación existía no solo en la producción, sino en la «vida cotidiana» y, por tanto, en el consumo. Sin embargo, como sugiere Barrot, los escritos de la IS dejan la impresión de que un análisis más profundo de la producción es innecesario. Al hacer esto, Debord “reduce el capitalismo solo a su dimensión espectacular” (*Ibid.* p. 37). El espectáculo es una especie

51 Ediciones Espartaco Internacional, Barcelona 2003.

52 El título de la versión panfleto del artículo de Barrot se lo puso el editor, ya que Barrot no utiliza en ninguna parte del texto el término “situacionismo” (ver más abajo).

53 Sobre SoB y también sobre la IS, ver el artículo sobre la *Decadencia en Aufheben*, nº 3 (1994).

de taquigrafía para todas las relaciones sociales del capital contemporáneo, pero no es nada obvio, a partir de la lectura de la concisa exégesis de Debord, cómo “el espectáculo” puede ocultar y distinguir tantas formas de relaciones de producción y circulación como hace “el capital”. Por este motivo, aunque algunas veces se le ha presentado como el moderno *El Capital*, *La sociedad del espectáculo* se queda bastante corta en su ambición.

Aun así, aunque *La sociedad del espectáculo* no sea *El Capital* moderno, admitamos que es uno de los pocos libros que podrían presentarse como tal con alguna esperanza de ser creído. Como dice Barrot, la IS analizó el problema revolucionario,

“a partir de una reflexión sobre la superficie de la sociedad. Con esto no queremos decir que La sociedad del espectáculo sea superficial. Su contradicción y, en último término, callejón sin salida teórico y práctico, radica en haber hecho una investigación de lo profundo a través y por medio de apariencias superficiales. La IS no desarrolló ningún análisis del capital: lo comprendió, pero solo a través de sus efectos. Criticó a la mercancía, pero no al capital. O más bien, criticó al capital como si este fuera solo mercancía, y no un sistema de valorización que incluye tanto la producción como el intercambio” (Ibid. p. 36).

Con todo, *La Sociedad del Espectáculo* tiene otros méritos. Por ejemplo su tratamiento del movimiento obrero histórico en *El proletariado como sujeto y como representación* es excepcional, y su análisis del tiempo y del espacio amplía el de Marx. En su conjunto, la crítica de Barrot es quizás un poco despectiva/desdeñosa, pero posiblemente sea una reacción necesaria y comprensible a la manera en que otros tratan *La sociedad del espectáculo*.

Barrot se percató de que los orígenes de la IS en el arte/antiarte dejan huella en su teoría. Al extender las potencialidades anticapitalistas de las capas sociales no asalariadas a los trabajadores en general, por ejemplo. También observa que tomaron el consejismo y la democracia de SoB de una forma demasiado acrítica. Ignoraban la izquierda italiana y por tanto la crítica del consejismo que había hecho Bordiga, que señaló que, con su énfasis en las formas de la organización revolucionaria y en el control obrero, el consejismo descuida que el con-

tenido aún puede ser capitalista. Los trabajadores que controlan sus propios puestos de trabajo aún son trabajadores, aún están alienados, si el puesto de trabajo sigue siendo una empresa y sigue existiendo una separación entre el lugar de trabajo y la comunidad⁵⁴.

Por último, estamos de acuerdo con el traductor cuando en su prefacio señala que Barrot subestima a Vaneigem. Para Barrot “*Vaneigem fue el aspecto más débil de la IS, el que revela todas sus debilidades. La utopía positiva [que Vaneigem describe en el Tratado del saber vivir] es revolucionaria en tanto constituye una exigencia, una fuente de tensión, porque no se puede realizar dentro de esta sociedad; pero se vuelve ridícula cuando alguien trata de vivirla en la actualidad*”⁵⁵. Pero ahí está justamente el asunto, *El tratado del saber vivir para el uso de las jóvenes generaciones* es un libro revolucionario porque conecta con la tensión que existe entre lo que uno desea y sabe que es posible, pero que no puede existir de forma completa sin la insurrección. El hecho de que Vaneigem “se perdiera” totalmente tras la IS, así como que el “vaneigemismo” se hiciera cada vez más absurdo a medida que el capital respondía al recrudecimiento de la lucha de clases en los 60 y 70 con crisis y desempleo masiva, no resta importancia a ciertos puntos del libro. Existe también una cierta ironía en esta actitud crítica de Barrot. Como dijimos arriba, fue Vaneigem quien desarrolló más convincentemente la crítica del “militante”. El prefacio original a *Eclipse y reemergencia del movimiento comunista* se inicia con una crítica de “la actitud militante” que recuerda casi exactamente a la postura de Vaneigem:

*“La actitud militante es sin duda contrarrevolucionaria, en tanto que escinde al individuo en dos, separando sus necesidades, sus necesidades individuales y sociales, las razones por las que no puede soportar el mundo actual, de su acción, de su intento por cambiar dicho mundo. El militante se niega a admitir que es revolucionario porque necesita cambiar su propia vida tanto como la sociedad en general. Reprime el impulso que le hace volverse en contra de la sociedad. Se somete a la acción revolucionaria como si fuese algo externo a él...”*⁵⁶.

⁵⁴ Todo esto se trata correctamente en *Eclipse y reemergencia del movimiento comunista* de Barrot y Martin.

⁵⁵ En esta edición p. 47.

⁵⁶ Traducido directamente del inglés. Este prefacio no aparece en la edición en castellano de Ediciones Espartaco Internacional, pero puede encontrarse íntegro en www.skatta.demon.co.uk/eclipse/eclips01.htm

La crítica de los -ismos

Que los situacionistas rechazasen el término «situacionismo» y todos los que lo usaban no es un hecho secundario a la hora de entender de qué iba la IS. Su crítica de los -ismos está bien expresada por Vaneigem cuando dice: “El mundo de los -ismos no es más que un mundo privado de realidad, una seducción terriblemente real de la mentira”⁵⁷. Convertir un conjunto de prácticas y la teoría que las acompaña en un -ismo es transformarlas en una ideología. El rechazo de los -ismos es parte del redescubrimiento de la corriente antiideológica que atraviesa la obra de Marx, y que el *marxismo*, al convertirse en una ideología, ha reprimido.

No parece por tanto que sea ninguna coincidencia que se haya utilizado este término, rechazado por la propia IS, en la edición que reseñamos aquí⁵⁸. Indica dónde se sitúa el editor en relación con la IS, como alguien que pretende hacer carrera atacándola de forma insidiosa. Esto da forma a la selección de artículos del resto del libro. El único texto que merece la pena aparte del de Barrot es *The end of Music*, una crítica del punk y el reggae, de Dave y Stuart Wise⁵⁹. Este libro podría haber sido una oportunidad para que el editor presentase a una audiencia angloparlante algunos textos de la IS aún no traducidos, alguna crítica de la IS desde el movimiento

57 *Tratado del saber vivir para el uso de las jóvenes generaciones*. p. 16.

58 No es que las teorías de la IS evitasen por completo convertirse en una ideología (ver más abajo), ni tampoco aceptamos, como decían Debord y Sanguinetti, que toda esa ideologización fuese “prositu” y que no tuviese “nada que ver” con ellos. Partiendo de *La véritable scission*, algunos fieles situacionistas han estado ideológicamente en contra del “situacionismo”, de la misma forma que algunos han sido militantemente antimilitantes. No se trata de si se debería usar el término «situacionismo» o no, sino de si se pueden utilizar las ideas de la IS con un propósito revolucionario. Como expresa la propia *La véritable scission*: “no se trata de la teoría de la IS, sino de la teoría del proletariado”.

59 En su introducción, el editor describe a los autores como “empresarios cuyo artículo ayudó a que las ideas de la IS se convirtiesen en una mercancía” (p. 1). Esta afirmación es contradicha en el propio *Reader* cuando se cuenta que el texto nunca fue publicado por sus autores sino distribuido escrito a máquina en un círculo reducido en Leeds. Un grupo de Glasgow lo convirtió en un panfleto y ahora el editor lo utiliza, junto al texto de Barrot, para darle algo de contenido a un libro por lo demás bastante vacío.

revolucionario, o algunos textos situacionistas ingleses de los 70 que son bastante difíciles de conseguir. En vez de eso, la mayoría de los capítulos están escritos por académicos y son fáciles de conseguir en cualquier parte. Los artículos reunidos aquí se centran principalmente en la herencia artística de la IS (la obsesión del editor) y no merece la pena su lectura.

El recurrente tema de la recepción y la recuperación de la IS

Los vehementes ataques a los seguidores prosituacionistas de la IS eran parte de un intento consciente por evitar que las ideas de la IS se convirtiesen en un -ismo, por escapar de la ideologización. Obviamente, estos intentos no fueron totalmente exitosos, pero tampoco podía esperarse otra cosa. En el ámbito académico, la hegemonía de los vampiros posmodernos y postsituacionistas es un buen ejemplo de esto. Que haya ocurrido semejante recuperación debería hacer que leales situacionistas como Knabb fuesen un poco más críticos con su amada teoría. Algunos propositos franceses fans de Voyer mantienen que la economía no existe, ¡que todo es ideología!⁶⁰ Esta idea, tan posmoderna como absurda, no la han desarrollado recuperadores académicos como Baudrillard, sino fieles situacionistas. ¿Desarrollará Knabb ahora la conexión entre la teoría y su ideologización?

¿Por qué reseñar estos libros? No nos gustó *What is situationism? A reader*. Teníamos nuestras reservas con el libro de Knabb, pero creíamos que ilustraba de alguna manera la escena post-IS. La publicación de estos libros evidencia el continuo interés por la IS, de hecho, la IS debe tenerse en cuenta como un punto de referencia básico para cualquier movimiento revolucionario del futuro. La poderosa crítica que hizo la IS de los propios revolucionarios puede haber degenerado, en este periodo de contrarrevolución, en una adicción sin salida al ombliguismo, pero esto no puede oscurecer la continua necesidad de tener en cuenta sus afirmaciones. A pesar de la atención que recibe la IS, y los intentos, durante todos estos años, de diferentes capullos por recuperarla para el arte moderno o los estudios culturales, la IS sigue siendo en cierto sentido irrecu-

60 Ver *Re-fuse*. p. 39.

perable. Los continuos intentos del conocimiento organizado por deshacerse de ella o cooptarla⁶¹ son el mejor ejemplo del duradero antagonismo de sus ideas, como lo es el eco consciente de su postura en numerosas luchas contemporáneas.

61 Los intentos de crítica y cooptación académica tras la muerte de Debord en 1994 fueron detallados por T.J. Clark y Donald Nicholson-Smith en su artículo *Why Art Can't Kill the Situationist International?* (*¿Por qué el arte no pudo matar a la Internacional Situacionista?*), Octubre de 1997.

CAPITALISMO Y ESPECTÁCULO

Reseña del libro “Afflicted Powers” del colectivo Retort

Aufheben #17

2009

El libro *Afflicted Powers – Capital and Spectacle in a New Age of War* (*Fuerzas desiguales - capital y espectáculo en una nueva época de Guerra*)⁶², del colectivo *Retort* (Réplica, Contestación), fue publicado en 2005 tras haber aparecido antes en formato panfleto (*Ni su Paz ni su Guerra – Neither Their War Nor Their Peace*), durante las manifestaciones contra la guerra en 2003. El título del libro proviene de un verso del poema de John Milton *Paraíso perdido*, en el que Satán, derrotado y arrojado al infierno tras la guerra celestial, se dirige a sus huestes en consejo de guerra:

*Y restableciendo nuestras fuerzas desiguales,
acertemos a infligir en adelante el mayor daño
a nuestro enemigo; a restañar las heridas,
a sobreponernos a esta horrible calamidad,
sacando renovadas fuerzas de la esperanza
si no es que decisión del desespero*⁶³.

62 El colectivo *Retort* se describe a sí mismo como “el encuentro de unos treinta o cuarenta antagonistas al orden de cosas actual” (*Retort: Afflicted Powers*, Verso, p. XI, 2006), de los cuales cuatro de ellos –Iain Boal, T.J. Clark, Joseph Mathews y Michael Watts – escribieron la mayor parte del libro.

63 *Ibid.* p. VII.

El libro intenta hacer balance de la situación política mundial tras el declive del movimiento contra la guerra; trata de esclarecer la magnitud y la naturaleza de las tareas derivadas de la oposición a las guerras de Irak y Afganistán, y así, busca establecer las razones del fracaso de dicho movimiento. Sin embargo –si nos atenemos, por el momento, a la metáfora del consejo de guerra utilizada por *Retort*– parece que estamos ante un análisis estratégico que no solo es incapaz de describir el terreno sobre el cual ha de reiniciarse el combate, sino que ni siquiera logra identificar a los combatientes: *Retort* afirma que si el movimiento antiguerra ha de tener alguna esperanza de éxito, debe comprender que la oposición a la guerra implica una oposición al capital, tras lo cual, no obstante, no propone más que un resumen sumamente abstracto de lo que el capital es, de lo que hace y, por tanto, de la forma en que podría ser cuestionado. El libro presenta el capital como una entidad independiente y maligna que existe por derecho propio, pasando por alto que su naturaleza es la de una relación social, por lo que no consigue abordar el antagonismo de clases y, por consiguiente, la oposición al capitalismo. Para un libro que pretende contribuir a dicha oposición, esto representa en cierto modo un problema.

Entonces, ¿por qué molestarnos en criticarlo? Porque el uso que *Retort* hace del concepto de espectáculo de Guy Debord merece una respuesta⁶⁴. *La sociedad del espectáculo* vio la luz hace más de cuarenta años sin embargo; *Fuerzas desiguales* es sintomático de su perdurable influencia; en este sentido este libro nos permite evaluar si la teoría del espectáculo realmente ofrece ideas prácticas en el contexto político actual.

Nuestro enfoque sobre este problema se basa en las siguientes observaciones. La Internacional Situacionista (IS) estaba formada por activistas revolucionarios, y como el mismo Debord afirmó, el libro *La sociedad del espectáculo* “fue escrito deliberadamente contra la sociedad espectacular”⁶⁵. Pese a ello, desde hace casi treinta años los

⁶⁴ Su propensión a usar la obra de Debord se ha exacerbado sin duda por el hecho de que uno de sus miembros –T.J. Clark– fue alguna vez miembro de la efímera sección inglesa de la Internacional Situacionista.

⁶⁵ Debord, Guy, *La sociedad del espectáculo*. Traducción de Maldejo para el Archivo Situacionista Hispano. www.sindominio.net/ash/espect.htm

sectores académicos y la teoría del arte han intentado continuamente asimilar su obra, simplificándola y neutralizándola hasta dejarla convertida en una versión burda de la teoría de los medios de comunicación. Hoy en día las obras de Debord forman parte de los cursos universitarios, mientras que él y la IS son canonizados en el panteón de la historia del arte⁶⁶. Considerando la supuesta conexión entre las ideas situacionistas y el activismo, parece pertinente preguntar: ¿hasta qué punto es la propia teoría de Debord la que se presta a tal recuperación? ¿Fue la peligrosa y radical verdad de su punto de vista lo que hizo necesarias –como él mismo denunciaba– su esterilización y absorción por el espectáculo? ¿O era, desde el principio, nada más que una “imagen” de la crítica teórica que él decía aportar?

Fuerzas desiguales subraya la importancia de las imágenes y de las apariencias en la política actual. Sin embargo, como afirmamos aquí, el libro no logra ir más allá de la apariencia más inmediata y superficial de las relaciones capitalistas. Lo que queremos averiguar por lo tanto es hasta qué punto puede decirse lo mismo de la obra del propio Debord. Con ese fin, nuestro texto busca ir de lo superficial a lo fundamental: partiremos de la banal preocupación de *Retort* por los medios y las tecnologías de la comunicación, interrogaremos los conceptos teóricos que la sustentan para abordar desde ahí la noción de *praxis* (traducción de las ideas en acción) que fundamenta la obra de Debord. Aunque nos abriremos paso a través de las debilidades de la teoría del espectáculo de Debord –y aunque afirmaremos que de hecho la noción de espectáculo es un callejón sin salida teórico que tiene poco interés práctico hoy en día–, vamos a sugerir, sin embargo, que sus ideas subyacentes tienen todavía algún interés y pertinencia.

De modo que este artículo avanza en una serie de etapas. Primero describiremos el libro de *Retort*, la versión de espectáculo que allí se emplea y los problemas políticos y teóricos que ello supone. A continuación pasaremos a ocuparnos de Debord, describiendo aquellos aspectos de su teoría que encajan con la perspectiva implícitamente liberal de *Retort*. Habiendo identificado estos aspectos los examina-

66 Tanto es así que los nombres de Debord y de Vaneigem actualmente adornan los muros de la Tate Modern, dentro de una serie dedicada al arte moderno.

remos con más detalle, prestando especial atención al vínculo entre dicha teoría y la lucha de clases. Tras afirmar que Debord y la IS abandonaron las nociones tradicionales de clase y producción social, abordaremos la problemática relación de Debord con la economía marxista; y mediante un examen de las ideas subyacentes a su afirmación de que para Marx “se trata de una comprensión de la *lucha*, y en modo alguno de la *ley*”⁶⁷, problematizaremos su noción de “pensamiento histórico” y por ende las ideas sobre el tiempo, la subjetividad y la relación entre teoría y práctica que subyacen a su obra. Por último, al delimitar esta concepción de la praxis mostraremos cómo se relaciona con su fascinación con la teoría y la estrategia militar, y en relación con ello volveremos, en nuestra conclusión, sobre la metáfora que da inicio al análisis estratégico propuesto por *Retort*.

La teoría del espectáculo de Debord

A fin de hacer patente esta crítica debemos, por cierto, empezar con un breve repaso de la teoría de Debord. Quizás lo primero que hay que destacar es que el concepto de espectáculo se originó en relación al arte y la crítica cultural⁶⁸; aunque cristalizó a principios de los sesenta tras la formación de la IS en 1957, Debord lo había empleado ya desde mediados de los cincuenta para describir la separación del arte y la cultura burguesas respecto de la vida cotidiana.

⁶⁷ Debord, op. cit. *La Sociedad del Espectáculo*. § 81.

⁶⁸ La noción de espectáculo surgió a partir de la teoría de la IS sobre la “descomposición” cultural, que a su vez derivaba de las ideas desarrolladas por el movimiento Letrista de Isidore Isou (grupo del que Debord fue miembro antes de la creación de la IS). Decían que la cultura burguesa estaba en decadencia; habiendo fenecido, prolongaba su existencia sin cumplir ya ninguna función en el desarrollo humano; existía en un estado de vacua autorreferencialidad y repetición (al explayarse sobre este tema Debord estaba en realidad describiendo el posmodernismo en una época tan temprana como los años 50). La historia estaba lista para dar un paso adelante, pero se retrasaba la creación de un momento revolucionario capaz de desplegar las posibilidades latentes en ella; “baste decir,” escribía Debord en 1956, “desde nuestro punto de vista las premisas de la revolución... no solo están maduras, sino que han empezado a pudrirse” Debord, Guy, y Wolman, Gil, *Métodos de Detournement*. Extraído del Archivo Situacionista Hispano: www.sindominio.net/ash/presit02.htm

El concepto pronto derivó en una definición de la pasividad y de la miseria de la sociedad en su conjunto, de modo que no tardó en quedar firmemente asociado a la teoría marxista. Con todo, tal como mostraremos aquí, incluso en su forma más desarrollada el concepto de espectáculo retiene un exagerado énfasis en la cultura, y así, de manera bastante irónica, en la apariencia más superficial de la sociedad más que en su producción concreta.

La forma plenamente desarrollada del espectáculo de Debord se basa en la idea de alienación de Marx: al trabajar para el capital en lugar de para sí mismos, decía este, los trabajadores están separados y enajenados (alienados) de su actividad productiva y de los frutos de su trabajo. Es más: según Marx, el valor —y por ende, el capital— es trabajo enajenado, alienado, y en consecuencia el proletariado aparece como esclavizado por su propio poder alienado. Esta situación, se dice, queda oculta por el “fetichismo de la mercancía”, la atribución de cualidades humanas a las mercancías: aunque el valor surge del trabajo, cuando las mercancías se intercambian el valor se presenta como su propia cualidad intrínseca. Las relaciones de trabajo entre los seres humanos aparecen así como atributos de los objetos por ellos producidos.

Al elaborar el punto de vista de Marx, Debord recibió una fuerte influencia de la obra de Georg Lukács, quien afirmaba en su *Historia y conciencia de clase* (1923) que el impulso hacia la eficiencia en el proceso de trabajo se había extendido más allá de los muros de la fábrica. Para Lukács el conjunto de la sociedad se había vuelto objeto de regulación, medida y registro destinados a facilitar el funcionamiento del capitalismo. Los seres humanos se hallaban reducidos a la categoría de objetos, mientras la producción de mercancías y el intercambio modelaban la historia como si el capital mismo fuese un sujeto humano. De ahí la conclusión de que el fetichismo de la mercancía dominaba la conciencia, implicando con ello que la sociedad capitalista estaba dominada por una “actitud puramente contemplativa” (es decir, un desapego alienado) respecto a su propia historia.

Para Debord, que escribía en la Francia de posguerra, recientemente reconstruida y aparentemente americanizada, esta “actitud contem-

plativa” había alcanzado su expresión última en la saturación de la sociedad moderna con imágenes laudatorias de la mercancía (anuncios, modas, medios de comunicación masivos, etc.). De modo que la alienación sobre la que descansa la sociedad quedó ejemplificada por la relación entre unos observadores pasivos y atomizados, y una imaginería visual que exalta las virtudes de un mundo modelado por el capitalismo. En consecuencia, se le atribuyó a la “imagen” la cualidad de concepto definitorio de todas las alienaciones modernas. Esto significa que la teoría del espectáculo no concierne únicamente a los fenómenos visuales y a las tecnologías de la comunicación, como se cree a veces. En términos llanos, para Debord las “imágenes” son representaciones de una conexión directa y autónoma con la creación de la propia historia, y por ende de la historia de la sociedad en su conjunto. En tanto que toda experiencia y toda autonomía se habían sacrificado al capital, la vida había quedado reducida a una pura imagen de sí misma, y así los seres humanos se habían transformado en “espectadores” de sus propias vidas.

La versión del espectáculo que propone Retort.

A diferencia de Debord, el grupo *Retort* utiliza la idea de espectáculo sobre todo para subrayar la importancia y el significado de la imaginería visual, de los medios y las tecnologías de la comunicación en la sociedad moderna. A este respecto, conviene señalar que el propio Debord afirmó en *La sociedad del espectáculo* que este “no puede entenderse como el abuso de un mundo visual o como el producto de las técnicas de difusión masiva de imágenes”⁶⁹, a la vez que describía los “medios de comunicación de masas” como “su manifestación superficial más abrumadora”⁷⁰. Desconociendo ampliamente el sentido que la teoría del espectáculo le da a la actividad social alienada, el colectivo *Retort* ofrece una versión trivial del espectáculo que no obstante se ajusta bien a su interés en aquellas “manifestaciones superficiales”. Afirmando que la práctica social moderna se ha vuelto cada vez más dependiente de los medios y las imágenes, *Retort* sostiene que aunque los mecanismos del espectáculo (que ellos identi-

⁶⁹ Debord, op. cit. *La Sociedad del Espectáculo*. § 5.

⁷⁰ Debord, op. cit. *La Sociedad del Espectáculo*. § 24.

fican esencialmente con las tecnologías de la comunicación) antes aseguraban la sumisión, hoy se pueden emplear contra el Estado. Esto es, afirman, lo que ocurrió con la destrucción del World Trade Center el 11 de septiembre del 2001: al ser destruido un blanco de gran relevancia simbólica, las “máquinas de la emoción perpetua” fueron “capturadas por un instante”⁷¹ y sobre ellas apareció lo que describen como una “derrota en el terreno de la imagen”: un golpe propinado a la sociedad espectacular en el terreno del propio espectáculo. Esto, dicen, habría proporcionado el impulso y la coartada ideológica para las guerras en Afganistán e Irak.

Pero ¿qué nos está diciendo esto en realidad? No mucho más que el hecho de que los medios ejercen un efecto ideológico; afirmación que en el mejor de los casos es banal, y en el peor, completamente superficial. Por eso, en vez de fijarnos en ese aspecto de la visión de *Retort*, nos concentraremos en la noción de espectáculo que subyace a sus afirmaciones. Para hacerlo tendremos, sin embargo, que aislar dicha noción del confuso amasijo de ideas y teorías que *Retort* nos ofrece; y esto lo conseguiremos mejor, al parecer, si abordamos la cuestión a través de dos conceptos adicionales: “neoliberalismo militar” (constructo inventado por *Retort*) y “acumulación primitiva” (término originalmente empleado por Marx para describir la constitución de relaciones sociales capitalistas). Examinaremos ambas nociones, comenzando por la primera.

Refiriéndose al credo popular de “sangre por petróleo”, *Retort* sostiene que la guerra de Irak no estuvo motivada únicamente por la avidez de petróleo, sino que fue más bien un esfuerzo por sacar adelante la agenda neoliberal de libre mercado:

“La guerra de Irak representa menos una guerra por el petróleo que una reestructuración radical, punitiva y «extraeconómica» de las condiciones necesarias para una rentabilidad ampliada. Se trata, en suma, de pavimentar el camino para un nuevo ciclo de desposesión y acumulación capitalista liderado por Estados Unidos. La guerra fue pensada como prototipo de una nueva forma de neoliberalismo militar. Si en ese momento de

71 *Retort*, op. cit., p. 26.

imposición extraeconómica el petróleo adquirió tanta relevancia es porque los ingresos derivados de su venta eran cruciales para la planificación y financiamiento de la operación militar misma, y para la reconstrucción del «mercado emergente» iraquí⁷².

Este recurso a la fuerza fue motivado, sostienen, por la resistencia contra la agenda neoliberal. *Retort* afirma que los problemas derivados de la globalización empezaron a hacerse cada vez más evidentes a partir de finales de los 90, y aunque admiten un cierto grado de incertidumbre (“cuál fue con exactitud la constelación de fuerzas que empezó a poner en tela de juicio esta metodología, es una cuestión que sigue abierta al debate”⁷³), ofrecen una serie de ejemplos y causas. Estas incluyen: la conciencia del público acerca de la deuda del tercer mundo, los «cracks» del sistema bancario mundial, el escepticismo hacia el mercado sin restricciones y la resistencia a los subsidios al comercio. El resultado habría sido una renovada disposición a emplear la fuerza para crear oportunidades de inversión capitalista:

“Este es el marco adecuado, creemos, para entender lo que ha pasado en Irak. La reciente predilección por las salidas militares solo tiene sentido en relación con esta constelación neoliberal, en la que el centro capitalista dominante encuentra cada vez más dificultades para beneficiarse de una expansión mercantil «consensuada», o de fusiones corporativas y transferencias de activos. Creemos que «neoliberalismo militar» es un término que describe bien esta nueva realidad; aunque en cierto sentido el prefijo «neo» concede demasiado a la típica retórica capitalista de la renovación. El neoliberalismo militar no es más que acumulación primitiva bajo un disfraz gastado”⁷⁴.

Para *Retort*, el “neoliberalismo militar” es una forma de “acumulación primitiva”, de modo que si queremos explicar y evaluar las afirmacio-

72 *Ibid.* p. 72.

73 *Ibid.* p. 74.

74 *Ibid.* p. 74.

nes de este grupo, debemos primero repasar la exposición que originalmente hizo Marx de este concepto.

Para Marx la acumulación primitiva fue un proceso histórico que llevó a la formación de una clase de individuos despojados de los medios para reproducirse a sí mismos independientemente de la producción capitalista: mediante dicho proceso los medios de producción se concentraron en las manos de una clase capitalista, ante la cual el proletariado aparecía como “libre” –ya que había sido “liberado” de la posibilidad de ser independiente⁷⁵– para vender su fuerza de trabajo a cambio de un salario. Al describir cómo los industriales y granjeros capitalistas arrasaron, destruyeron y parcelaron las tierras cultivables poseídas en común por la clase trabajadora rural (posesión que se remonta al pasado feudal, cuando a los campesinos se les asignaban tierras para su sustento a cambio de trabajar para un señor), Marx concluye el primer volumen de *El Capital* ofreciendo una demostración histórica de las afirmaciones teóricas hechas a lo largo del libro: muestra cómo el capitalismo depende de la explotación del trabajo, y por lo tanto *debe* asegurar que exista una clase trabajadora que no tenga más alternativa que trabajar en la producción capitalista.

Sobre todo, Marx subraya aquí que el capital no es una cosa, ni un atributo de una cosa, sino una relación social mediada por cosas (es decir, por mercancías). Para ponerlo en términos excesivamente simples: si me apropio de tus pertenencias, por ejemplo, eso no me convierte automáticamente en dueño de capital; solo me he adueñado de tus cosas. Solo tengo capital si poseo los medios para crear una cantidad de valor mayor que la que ya tenía; y en tanto que para Marx la fuente de todo valor es el trabajo social, si quiero crear más valor no solo debo contar con un mercado donde pueda vender unos productos terminados, sino que también debo poseer: a) medios de producción y b) fuerza de trabajo que pueda utilizar. De hecho, para garantizar la disponibilidad de esa fuerza de trabajo, yo y otros capitalistas debemos asegurarnos el acceso exclusivo a los medios de producción: debe darse la situación en que la única forma en que la fuerza de trabajo pueda satisfacer sus necesidades de

⁷⁵ Marx ironiza de este modo con la ideología de la libertad individual y el librecambio asociados a las relaciones de intercambio capitalistas.

subsistencia sea trabajando para nosotros. Si los trabajadores fueran capaces de producir lo necesario para su subsistencia prescindiendo de nosotros, obviamente no tendrían ninguna razón para servirnos. El capitalismo, sostiene Marx, depende de relaciones de propiedad basadas en la expropiación de la fuerza de trabajo y en la concentración de los medios de producción en manos de la clase capitalista.

Para *Retort*, sin embargo, acumulación primitiva significa simplemente crear las condiciones propicias para la expansión del capital, y la manera abstracta en que describen dicho proceso se relaciona directamente con su desinterés por las relaciones sociales que sostienen el capitalismo. Nos presentan la acumulación primitiva esencialmente en términos de desposesión, pero no en el sentido de que esta produzca una clase proletaria, sino simplemente como la creación de las condiciones para la apropiación privada de la riqueza (en términos del ejemplo dado más arriba, condiciones para poder “robarte tus cosas”). Ahora bien, si tal como sostiene *Retort* el capitalismo depende de un proceso perpetuo de acumulación primitiva, según esta visión también dependería perpetuamente de la existencia y disponibilidad de riquezas y propiedades que puedan ser saqueadas. Para *Retort* el capital no depende del proceso de producción, sino de la existencia inmediata (es decir súbita, misteriosa) de los *resultados* de la producción; parecería que el capital no depende de una clase proletaria expropiada, sino de una lucha entre propietarios por amasar fortuna.

Esto no solo constituye lo que Marx habría caracterizado como una perspectiva burguesa (es decir, limitada a la esfera del intercambio de mercancías y que ignora la esfera de la producción). Además, tal punto de vista supone que el capital aparezca no como una relación social, sino como una fuerza que existe separada y con independencia de una “humanidad” igualmente abstracta y sin clases⁷⁶. Esto resulta

76 Uno de los temas que este artículo no ha podido explorar, principalmente por falta de espacio, es la deuda teórica que *Retort* tiene con el pensamiento autonomista italiano. Tal como hemos discutido extensamente en números anteriores de *Aufheben*, la *Autonomía* tiende a concentrarse en la lucha de clases ignorando las relaciones sociales de las que esta lucha emerge; el resultado es una noción abstracta del capital y de la lucha, y una desconexión entre el capital y su base real en las relaciones sociales. *Retort* logra unir a la Autonomía y a Debord en un matrimonio a la fuerza solo

evidente al ver cómo se relaciona esta idea de acumulación primitiva con las nociones de neoliberalismo militar y de espectáculo que defiende *Retort*, relación que da cuenta del discutible uso que hacen de la obra de Debord.

El contexto político global actual, afirman, está basado en la creación de condiciones favorables al capital mediante su imposición forzosa y militarizada, pero también mediante la violencia más sutil implicada en la construcción y mantenimiento espectacular de dóciles subjetividades consumidoras (“la acumulación primitiva”, dicen, “implica... una lucha armada impulsada por y perpetrada en ese complejo de circunstancias que llamamos espectáculo”⁷⁷). Puesto que *Retort* concibe el capital como una entidad abstracta por derecho propio, ignorando así la producción, el espectáculo y el funcionamiento del capital son concebidos como fuerzas extrañas impuestas sobre la sociedad, y no como el resultado de las relaciones sociales que la componen. Esto les conduce a un punto de vista inherentemente abstracto incapaz de percibir la verdadera naturaleza del capitalismo ni del antagonismo subyacente.

Como nota al margen: podemos volver aquí a pensar la analogía de un consejo de guerra propuesta por *Retort*. Tal como sugerimos en la introducción, estamos ante un análisis estratégico que no solo es incapaz de discernir el terreno sobre el cual tiene lugar el conflicto: ni siquiera logra identificar a los combatientes envueltos en él.

El carácter abstracto de esta exposición queda demostrado por la importancia que le atribuye *Retort* al “cercamiento” de “lo común”, empleando una vez más términos asociados a la descripción hecha por Marx de la acumulación primitiva que, como hemos visto, se

porque ambos padecen de la misma incapacidad para profundizar en esas relaciones sociales. Hemos denunciado este severo defecto del autonomismo desde nuestro primer acercamiento crítico al mismo en *Aufheben* #3, donde ofrecimos una crítica del libro *Midnight Oil - Work, Energy, War*, del colectivo *Midnight Notes* (véase también nuestra respuesta a la réplica enviada por uno de los autores de ese texto, en *Aufheben* #5). A este respecto, hay que considerar que según *Retort*, el libro de *Midnight Notes* “constituye un texto absolutamente fundacional para cualquier intento por comprender la coyuntura actual” (*Retort*, op. cit. p. 71).

77 *Ibid.*, p. 186.

refiere a la transformación de las tierras comunitarias en propiedad privada. Muchos usos recientes del concepto de acumulación primitiva han hablado abundantemente de “lo común”, a menudo para designar áreas de la vida que permanecen independientes (o potencialmente independientes) del capital. Siguiendo la línea trazada por Hardt y Negri en *Imperio*⁷⁸, *Retort* describe la invasión capitalista de “lo común” tanto en términos “intensivos” como “extensivos”: el capital se expande “extensivamente” avanzando sobre nuevos territorios, e “intensivamente” modelando la subjetividad humana de acuerdo a sus propias necesidades. Si la guerra de Irak fuese, como afirma *Retort*, una modalidad de acumulación primitiva, en tanto que proceso “extensivo” esto implicaría, de forma bastante extraña, que los mercados y la industria iraquíes serían formas de “lo común”; mientras que la idea de expansión “intensiva” lleva a *Retort* a retratar el espectáculo como una forma de “cercamiento” impuesta sobre una “humanidad” separada, “natural” y no dividida en clases.

“El espectáculo no es simplemente el dominio de las imágenes: es un proceso social –un complejo de compromisos y exclusiones... es... una forma de violencia– una acción sostenida contra las potencialidades humanas reales, contra las representaciones reales (es decir flexibles, útiles, mutables), contra los esfuerzos reales por crear colectividad”⁷⁹.

78 Para Hardt y Negri, “la acumulación primitiva no es un proceso que ocurre una vez y queda establecido; antes bien, las relaciones capitalistas de producción y las clases sociales tienen que reproducirse continuamente” (Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, p. 240, ed. Paidós, 2002). Tal proceso, afirman, tiene lugar ahora mediante la estructuración de la vida cotidiana y de la subjetividad. *Afflicted Powers* está fuertemente influenciado por el libro de Hardt y Negri, y aunque incorpora una crítica algo obtusa de sus aseveraciones (*Retort* supone que el trabajo inmaterial de Negri debe ser entendido como el espectáculo), básicamente lo que hace es adherir Debord al modelo aclasista de Negri. El solo hecho de que la obra de Debord se pueda incorporar (aunque pobremente) a la de Negri viene a ilustrar bastante bien cuán susceptible es a la recuperación, como discutiremos aquí. Véase *Aufheben* #14 para una discusión más detallada de los errores teóricos de Negri.

79 *Retort*, op. cit. p. 131.

Retort concibe el espectáculo esencialmente como una forma de acumulación primitiva ideológica, una forma de violencia ejercida sobre la subjetividad humana a fin de enmascarar, desinfectar y hacer aceptable la brutalidad de la verdadera naturaleza del capital. Pero “cuando un nodo particular del capitalismo entra en crisis”, que según *Retort* es lo que pasó en los ataques del 11 de septiembre de 2001, “es justamente la violencia del capital lo que se hace visible”⁸⁰. Parafraseando el célebre aforismo de Mao, *Retort* escribe que “en última instancia, el espectáculo emerge del cañón de un arma, mientras el poder estatal lo informa y refuerza. En gran parte este hecho permanece oculto. El espectáculo es ese ocultamiento”⁸¹. En esto se basa su afirmación de las posibilidades radicales contenidas en un movimiento que se oponga a los conflictos desatados por los ataques: si la acumulación primitiva es la imposición violenta de las necesidades del capital, y si la modernidad capitalista se sostiene sobre la acumulación primitiva, de ahí se deriva que *Retort* debe percibir el movimiento contra la guerra de Irak (que según entienden ha sido conducida por la expansión imperialista, a la vez que acuciada y validada ideológicamente por el espectáculo) como un movimiento que implícitamente se dirige contra la verdadera naturaleza del capital y del espectáculo.

Se trata, no obstante, de una pretensión completamente vacía. Suponen que el capital depende de la acumulación primitiva, pero su versión de tal concepto —y por lo tanto su concepción del capital— no se asienta en absoluto en las relaciones sociales. El llamamiento a las armas que *Retort* dirige a su consejo de guerra es, en consecuencia, una invitación a perseguir y golpear una nube, pues su desinterés en el antagonismo de clases que está en la base del capital los vuelve incapaces de nombrar lo que puede oponérsele, así como del modo de enfrentarse a él.

80 *Idem.*

81 *Idem.*

La teoría de Debord y su compatibilidad con la perspectiva de Retort

Vamos a considerar ahora en qué medida los errores en el punto de vista de *Retort* reflejan algunos de los temas presentes en los escritos de Debord. Con esto queremos proporcionar una base contextual para la crítica que ofreceremos en la siguiente sección.

La insistencia de *Retort* en mostrar el espectáculo como algo separado de la humanidad y efectivamente impuesto sobre ella “desde afuera”, marca su divergencia respecto a Debord, quien se esforzó en extremo por subrayar que “no se puede oponer de manera abstracta el espectáculo y la actividad social efectiva”⁸². No obstante, para Debord la “actividad social” no es lo mismo que trabajo asalariado, y hacemos notar esto para indicar hasta qué punto su análisis no estaba centrado en las relaciones de producción *per se*, sino en la construcción del comportamiento, de la experiencia y de las subjetividades –en una palabra: de la vida social como un todo. Es en este sentido que la obra de Debord convirtió la preocupación de Marx por la producción de mercancías en una preocupación por la producción de la vida en abstracto.

Pero al afirmar que Debord amplía las relaciones de producción mercantiles a la producción de la vida social, debemos aclarar que él –a contrario de lo que a veces se piensa⁸³– no convirtió la mercancía en pura “imagen”. En lugar de ello, definió el espectáculo como “un *momento* del proceso de producción de la mercancía”⁸⁴, ese momento en que “la mercancía aparece efectivamente como

82 Debord, op. cit. *La Sociedad del Espectáculo*. § 8.

83 El libro de Anselm Jappe *Guy Debord*, ed. Anagrama, Barcelona, 1988 es con mucho el mejor texto teórico sobre Debord, y lo recomendamos enfáticamente a todo aquel que tenga interés en leer a Debord como teórico revolucionario. No obstante, contiene algunos elementos problemáticos, como la afirmación algo equívoca de que “el uso que hace Debord de los términos «imagen» y «espectáculo» debe ser entendido como una extensión de la idea de Marx de forma-mercancía”. Esto es incorrecto, o está en todo caso pobremente expresado: la imagen no es una extensión directa de la mercancía, sino un medio para definir la naturaleza esencial de una sociedad completamente esclavizada a una economía mercantil.

84 Internacional Situacionista. *Cómo se malinterpretan los libros situacionistas* (IS #12 – Sept. 1969) en Internacional Situacionista vol. III: La práctica de la teoría, Literatura Gris. 2000. Madrid. p. 574.

una potencia que viene a ocupar realmente la vida social”⁸⁵. Para Debord, la alienación de las fuerzas y capacidades de la sociedad no era específica del capitalismo; dicha alienación había adoptado diversas formas a lo largo de la historia (p.ej., la religión, la jerarquía, etc.), pero había alcanzado su expresión más completa y extrema al quedar la sociedad completamente sometida a la economía y reconfigurada por ella. Como veremos, esta visión de la sociedad moderna como forma suprema de la separación (expresada en la relación dicotómica entre imagen y observador) estaba ligada a la creencia de que su superación revolucionaria era inminente.

Para Debord el contexto de los años 50 y 60 evidenciaba que había llegado el momento para la aparición de una nueva forma de vida humana. Los movimientos estudiantiles, contra la guerra de Vietnam y por los derechos civiles de los 60 señalaban el anhelo de ir más allá de una sociedad ya vieja y anacrónica. Al mismo tiempo, la Rusia soviética, la aparente impotencia y complicidad de los sindicatos y el relativamente reciente aplastamiento de la insurrección húngara en 1956 demostraban cuán obsoletas e inservibles eran en realidad las alternativas de cambio ofrecidas por el viejo orden. El capítulo central de *La sociedad del espectáculo* constituye de hecho una condena del “derrumbamiento” del movimiento obrero a manos de su representación soviética, y una celebración de su resurgimiento en las luchas espontáneas y en los diferentes movimientos de su época⁸⁶. Y aunque Debord deliberadamente adoptase un tono frío e impersonal, en ocasiones es casi eufórico: los movimientos, protestas y revueltas de los 60, creía, anunciaban la inminente reaparición de la historia. No es sorprendente que un año después de la publicación del libro, un Debord exultante interpretara los sucesos de mayo de 1968 como la confirmación práctica de su teoría.

Es en este sentido que la visión aparentemente sombría de Debord encierra una nota triunfal: si la alienación había alcanzado

85 Debord, op. cit. *La Sociedad del Espectáculo*. § 41.

86 “El cuarto capítulo... que ocupa un lugar prominente en el libro, examina el movimiento histórico precedente (yendo siempre de lo abstracto a lo concreto) así como la historia del movimiento obrero. Es un resumen del fracaso de la revolución proletaria, y de su regreso. Preludia el problema de la organización revolucionaria”, Guy Debord, *Letter to the Italian Section of the IS.*, 27 de mayo de 1969, disponible en www.notbored.org/debord-27May1969.html

su apogeo en el mundo del espectáculo, su desenlace revolucionario debía sin duda ser inminente. Tal suposición estaba basada en una particular forma de entender la moderna sociedad de consumo: según Debord y la IS, aunque la economía basada en el salario había asegurado los medios de subsistencia en el pasado, los avances técnicos de la sociedad y las posibilidades ofrecidas por la automatización implicaban que tal economía había dejado de ser necesaria. Como resultado de ello, el capital se veía en adelante forzado a inventar continuamente nuevas razones para justificar su propia necesidad.

“Este despliegue incesante del poderío económico bajo la forma de la mercancía, que ha transformado el trabajo humano en trabajo-mercancía, en *salario*, desembocó acumulativamente en una abundancia en la que la cuestión primaria de la subsistencia está sin duda resuelta, pero de forma que siempre reaparezca: cada vez se plantea de nuevo en un grado superior”⁸⁷.

“En estas condiciones”, afirmaba Debord, “la abundancia de mercancías, es decir, de la relación mercantil, no puede ser más que la *subsistencia aumentada*”⁸⁸. Esto es: no importa cuán aturdida se halle la gente por el consumo de banalidades, el capitalismo jamás podría dominar sus deseos; solo podía tratar de satisfacerlos con más mercancías, cuya abundancia creciente sería, supuestamente, inversamente proporcional a su capacidad para proporcionar satisfacción. De modo que la expansión del capital era al mismo tiempo la expansión del impulso a superarlo. En consecuencia, la humanidad estaba efectivamente a un paso de “despertar”. “En el momento en que la sociedad descubre que depende de la economía, la economía, de hecho, depende de ella... Allí donde estaba el ello económico debe sobrevenir el yo”⁸⁹.

Lo importante aquí es la creencia de Debord y la IS de que la revolución sería el resultado de una abundancia de medios de sub-

87 Debord, op. cit. *La Sociedad del Espectáculo*. § 40.

88 *Ibid.*

89 *Ibid.* § 52.

sistencia, y no de su privación. Tal postura constituía en parte una respuesta al debate, predominante en esa época (y todavía vigente) acerca del grado en que esa abundancia habría erradicado la necesidad y el deseo de un cambio social radical. Para la IS, este nuevo bienestar recién descubierto solo demostraba que la miseria material del siglo XIX se había transformado en una privación en un sentido más profundo, más existencial. Este era el sentido de la pregunta retórica formulada por Vaneigem acerca del proletariado:

“¿Se ha desvanecido? ¿se ha tirado al monte? ¿está relegado a un museo?”

..En los países altamente industrializados, el proletariado ha dejado de existir, afirman algunos. La acumulación de refrigeradores, de televisiones, de Dauphines, de casas prefabricadas, de teatros populares, todo lo confirma. Otros, por el contrario, se indignan, denuncian el juego de manos, señalando con el dedo una franja de trabajadores cuyos bajos salarios y cuyas condiciones miserables evocan de manera irrefutable el siglo XIX”⁹⁰.

La respuesta, en palabras del propio Debord, es que “la separación generalizada del trabajador respecto a su producto... lleva a la *proletarización del mundo*”⁹¹. Ahora la miseria se presentaba como falta de autonomía y de autodeterminación, y como en la sociedad espectacular toda experiencia y acción estaban ligadas al espectáculo, el “nuevo proletariado” tendía a “englobar a casi todo el mundo”⁹². El programa marxista tradicional basado en la toma del control de los medios de producción había dado paso a la necesidad de controlar los medios para forjar la propia vida, es decir, de aplicar los medios y posibilidades ofrecidos por el desarrollo técnico de la sociedad a la construcción de “situaciones”: momentos de la vida diseñados, vividos y experimentados de acuerdo a los propios deseos del sujeto⁹³.

90 Raoul Vaneigem, *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones*, p. 68, ed. Anagrama, 2ª ed., 1988.

91 Debord, op. cit. *La Sociedad del Espectáculo*. § 26.

92 Internacional Situacionista. *Los malos días pasarán* (IS #7, abril de 1962) en Internacional Situacionista, vol. II: *La supresión de la política*, p. 14, Literatura gris, Madrid, 2000.

93 La idea de situación surgió del temprano interés de Debord y la IS por superar la separación y descomposición de la cultura burguesa. En palabras sencillas: el arte se realizaría como la vida misma mediante la construcción de la experiencia de acuerdo al deseo subjetivo.

Anticipándonos a nuestros ulteriores comentarios sobre la preocupación de Debord por el tiempo, y de hecho a nuestra discusión sobre su problemática relación con Marx, podemos señalar aquí que la tendencia a superar la sociedad actual estaba motivada esencialmente por el deseo de cada cual de hacerse cargo de su propia historia, a fin de determinar conscientemente su propia experiencia del tiempo. En esto, según Debord, consistía la verdad esencial de todos los movimientos revolucionarios del pasado, independientemente del grado en que hubiesen estado motivados por modestas exigencias más explícitamente materiales. Afirmando, por ejemplo, que “el trabajador, al estar en la base de la sociedad”, es en última instancia responsable de hacer emerger la historia (alienada) de esa sociedad, Debord escribió que:

“En la reivindicación de *vivir* el tiempo histórico que hace el proletariado, encuentra este el simple centro inolvidable de su proyecto revolucionario; y cada una de las tentativas de ejecución de este proyecto aniquiladas hasta ahora marca un punto de partida posible de la nueva vida histórica”⁹⁴.

O, por citar a Vaneigem: “podría decirse que existe un proyecto constante que animaría a las corrientes revolucionarias radicales: el proyecto del hombre total, una *voluntad de vivir totalmente*, a la cual Marx ha sido el primero en dar una táctica de realización científica”⁹⁵. Más adelante volveremos sobre esta idea del estatus “científico” de Marx, así como al tema de la “táctica”. Por ahora resumamos la concepción que la IS tenía del proletariado con lo siguiente: “Se asiste en nuestra época a un *nuevo reparto de papeles en la lucha de clases*; no a su desaparición, ciertamente, ni a su prolongación exacta dentro del antiguo esquema”⁹⁶.

“De acuerdo con la realidad que se esboza actualmente, podemos considerar proletarias a las personas que no tienen posibilidad de modificar el espacio-tiempo social que la sociedad les hace consu-

⁹⁴ Debord, op. cit. *La Sociedad del Espectáculo*. § 143.

⁹⁵ Vaneigem, op. cit. *Tratado del Saber vivir...* p. 69.

⁹⁶ Internacioal Situacionista, *Dominación de la naturaleza, ideologías y clases*, IS #8, enero de 1963, en Internacional Situacionista, vol II: *La supresión de la política*, p. 67, Literatura gris, Madrid, 2002. Puede optarse por “en Internacional Situacionista, op. cit., p. 67”.

mir... Los dirigentes son quienes organizan este espacio-tiempo o disponen de un margen de elección personal”⁹⁷.

Este modelo, efectivamente, transforma la riqueza en experiencia cualitativa y autodeterminación, hace de la clase una abstracción y convierte la relación salarial en algo incluso más impreciso; haciendo aparecer toda práctica social como una forma de “trabajo” expropiada por una minoría de “dirigentes” vagamente definida, y “vendida” a continuación bajo la forma mercantil de una “supervivencia aumentada”. Vemos aquí hasta qué punto Debord concibe la relación salarial (la enajenación de la fuerza de trabajo y su intercambio por un salario) como “producción” y “consumo” de la propia vida humana.

Esto puede ilustrarse como sigue: habiendo afirmado que “el espectáculo señala el momento en que la mercancía ha alcanzado la *ocupación total* de la vida social”⁹⁸, Debord iguala esa vida a “todo el *trabajo vendido*”⁹⁹, esto es, a la actividad total de la sociedad. De aquí resulta “la *mercancía total*”¹⁰⁰, vista no como los resultados concretos, materiales de la producción, es decir, como las mercancías mismas, sino como todas aquellas formas de comportamiento reificadas y “racionalizadas”. De modo tal que el conjunto de la actividad social aparece como una totalidad separada de la que los sujetos individuales se encuentran divorciados, y de la que son simples “espectadores”. Siendo el resultado, la actividad y la *raison d'être* de un modo de vida completamente gobernado por la mercancía, el espectáculo constituye a la vez una representación de la vida; una vida vivida de acuerdo con las exigencias de un poder extraño y de la que el sujeto actuante está inherentemente alienado. Esta preocupación por la vida como un todo, y no solo por la esfera económica, es el mismo movimiento por el cual Debord abandona la noción de clase a favor de una idea de humanidad como generalidad.

Esto, desde luego, nos recuerda los problemas que ya identificamos en la visión de *Retort*; con la diferencia de que allí donde *Retort* mues-

97 *Ibid.* p. 68.

98 Debord, op. cit. *La Sociedad del Espectáculo*. § 42.

99 *Ibid.*

100 *Ibid.*

tra el capital y el espectáculo como abstracciones totales, Debord les da una base en la actividad social. No obstante, el punto de vista de este lleva necesariamente al liberalismo burgués de aquellos, por la manera abstracta en que concibe la producción; ya que como hemos visto, su teoría: 1) está basada en un tipo de existencialismo que —a pesar de sus virtudes, que volveremos a comentar más abajo— supone la necesidad de liberar la vida humana como generalidad; 2) deliberadamente sustituye el antagonismo de clase por una confrontación entre aquellos que quieren mantener y aquellos que quieren cambiar el orden existente; y 3) como consecuencia de ello, transforma la relación salarial en una idea completamente abstracta de la producción de la vida social como un todo. Si pensamos de nuevo en la sección precedente, donde vimos que *Retort* concibe el capital como una abstracción que parece imponerse sobre todos los individuos por igual (y no como un conjunto de relaciones sociales que obligan a una clase a trabajar para la otra), parece ahora más razonable concluir que son estos aspectos de la visión de Debord los que hicieron tan atractiva la teoría del espectáculo para los miembros de *Retort*.

En la próxima sección analizaremos la obra Debord con mayor profundidad, buscando las razones de tal abstracción; las que, como vamos a sugerir, radican en lo mucho que su visión del capitalismo está fuertemente sesgada hacia sus efectos subjetivos, y por tanto hacia la circulación y consumo de mercancías más que hacia su producción concreta. Esto, afirmamos, se explica en gran medida por la influencia que Lukács ejerció sobre su obra¹⁰¹. Al hacer una crítica de tales aspectos, mostraremos hasta qué punto la teoría de Debord merece la misma objeción que dirigimos a *Retort*: esto es, que ofrece una visión de las apariencias del capital, siendo incapaz de ir más allá de estas.

Problemas teóricos en la visión de Debord

En el esquema de la teoría debordiana que ofrecimos al principio de este artículo, mostramos cómo el *trabajador* alienado de Marx se convirtió, por medio de la preocupación de Lukács por la “ra-

¹⁰¹ Al concentrarnos sobre la influencia de Lukács hemos pasado por alto —en aras de la brevedad— la de otros escritores, tales como Lefebvre, así como los importantes problemas de la lectura debordiana de Hegel.

cionalización” de la sociedad, en la *sociedad* alienada de Debord. En esta sección averiguaremos cómo tuvo lugar esta transposición, y afirmaremos que la abstracta noción de producción a la que dio lugar impidió teorizar el antagonismo de clase, y por tanto la oposición al capital. De este modo planteamos que la preocupación de Debord por las “imágenes” está estrechamente ligada a una visión fetichizada de la lucha de clases; es decir, a una preocupación por las apariencias inmediatas de esa lucha que es incapaz de comprender su base concreta.

Como vimos más arriba, la teoría del espectáculo de Debord se desarrolló a partir de la inquietud por la separación del arte y la cultura respecto a la práctica social. Esto llevó pronto a una preocupación por ver la sociedad como totalidad (o sea, como un todo interrelacionado, orgánico), y a la afirmación de que no era solo la cultura, sino el conjunto de la práctica social lo que se encontraba alienada de sus productores. La separación respecto al arte se convirtió así en una separación igualmente pasiva respecto a la vida social, y en la elaboración de tales ideas no sorprende que Debord hallara atractivas y teóricamente útiles los planteamientos de Lukács acerca de la sociedad “contemplativa”¹⁰². Con todo, la relación entre ambas perspectivas se explica por algo más que la seducción ejercida por la metáfora lukácsiana de la “contemplación”: ambas teorías se centran excesivamente en la circulación, el consumo y los efectos subjetivos del capital.

102 El libro de Lukács debió haberle parecido atractivo a Debord también a causa de su notoriedad. Lukács renegó de *Historia y conciencia de clase* después de la crítica que le hizo Lenin, y habiendo sido denunciado tanto por el partido y por su propio autor, el libro alcanzó cierta fama. Se tradujeron y publicaron extractos del libro en francés desde comienzos de los años 30 en adelante, en la misma época en que por primera vez los primeros *Manuscritos de París de Marx* –abiertamente hegelianos– llegaban al público francés. Estos manuscritos también fueron desacreditados por el partido, de modo que el libro de Lukács llegó a formar parte de la percepción cada vez más extendida de que había un Marx hegeliano altamente subversivo. Hubo una reacción contra esta tendencia durante los 50, cuando el hegelianismo y el humanismo del “joven Marx” fueron atacados por los marxistas estructuralistas como Althusser. El regreso de Debord a un Marx explícitamente hegeliano se oponía así no solo al dogma del partido, sino también a la tendencia de su época.

Historia y conciencia de clase de Lukács –el texto más citado por Debord y en el que su autor describe una sociedad “contemplativa”– está basado en una incomprensión de la idea marxiana de fetichismo de la mercancía¹⁰³. Para Lukács, el fetiche es esencialmente un malentendido ideológico, siendo la alienación su resultado subjetivo. Para Marx, en cambio, el fetiche no es en absoluto un fenómeno puramente conceptual, ideal: en la sociedad capitalista las cosas realmente poseen el poder de los seres humanos. La tierra realmente hace incrementar la renta según sea la fertilidad del suelo; el dinero depositado en el banco crece de acuerdo al interés, y las máquinas realmente rinden beneficios según sea su productividad. Tomar tales fenómenos como simples formas nominales es ignorar las relaciones sociales por las que han adquirido tales poderes; y para desarrollar una comprensión de la verdadera naturaleza de estas relaciones hace falta un reconocimiento del proceso real del trabajo asalariado.

Dado que Lukács no logra captar la realidad de la relación salarial y en cambio se basa en sus efectos subjetivos, su crítica de la separación contemplativa de la sociedad respecto a su propio trabajo es ella misma (tal como el propio Lukács admitiría más tarde¹⁰⁴) una crítica inherentemente contemplativa. Su énfasis en la “racionalización” de la sociedad acorde con la forma mercantil (esto es, con el *concepto* de mercancía), difiere de la preocupación de Marx sobre el proceso de *producción* mercantil; y al descuidar la relación salarial para concentrarse en cambio en los efectos subjetivos del capitalismo, Lukács sentó las bases para el abandono del análisis económico y de las clases por parte de Debord.

Entendiendo la sociedad como un todo unificado bajo un único concepto (el de mercancía), Lukács sintió que podría ofrecer un medio para abordar los fenómenos ideológicos y culturales que el

103 Para una discusión provechosa de este problema, y para una exposición de la relación entre fetichismo de la mercancía y propiedad privada y alienación, véase el libro de Simón Clarke *Marx, Marginalism and Modern Sociology - From Adam Smith to Weber*, Macmillan, Londres, 1991. Puede encontrarse formato PDF en: www.warwick.ac.uk/~syrbe/mst/mmms.pdf

104 El libro *Historia y conciencia de clase* despertó tal interés que el libro fue republicado en 1967, pese a las quejas de su autor. Aceptando que no podría evitar la reaparición del libro, Lukács le añadió un extenso y minucioso prefacio en el que describía sus errores teóricos.

análisis económico tradicional había ignorado. Tal método le permitiría al analista identificar la verdadera naturaleza del capitalismo y su superación potencial como aspectos que trascienden los fenómenos puramente económicos, comprometiendo a la sociedad como un todo. Ya no haría falta hacer a un lado el “pensamiento burgués” para concentrarse en los procesos económicos; sino que los problemas “ideológicos” y “económicos” perderían su exclusividad y se fusionarían¹⁰⁵.

De modo que para Lukács, entender la forma-mercancía como el concepto general bajo el que se organiza la sociedad, era la clave que permitiría comprender el capitalismo moderno. Afirmando que “la estructura mercantil” había “penetrado a la sociedad en todos sus aspectos” y la había “remodelado a su propia imagen”¹⁰⁶, sostuvo que la equivalencia cuantitativa que dicha estructura establece entre cosas cualitativamente diferentes (por ejemplo, X cantidad de té = Y cantidad de hierro) entrañaba la “racionalización” tanto del trabajador como del objeto de su trabajo. Las facultades humanas, el trabajo y en última instancia todos los aspectos de la sociedad se habían degradado en funciones mecánicas que podían ser calculadas, depuradas y optimizadas a fin de facilitar el funcionamiento acompasado del capitalismo. Lukács llamó a este proceso “reificación” —la transformación de los atributos y actividades humanas en cosas cuantificables— y describió el fetichismo de la mercancía como la forma de consciencia subjetiva surgida de este estado de cosas: una relación alienada, contemplativa, hacia la propia actividad.

Sin embargo, para Marx la alienación tenía un aspecto objetivo (es decir real, concreto, actual), además del aspecto subjetivo (o sea conceptual, ideológico) analizado por Lukács. No se trata de una forma de ideología, ni de algo que se cierne sobre la “humanidad” y el “alma” del trabajador¹⁰⁷; sino de una parte del proceso real del trabajo asalariado: la venta de la fuerza de trabajo como una mercancía, el trabajar para el comprador de la mercancía-trabajo, y la producción de resultados finales sobre los que el trabajador no tiene prerrogativa ni interés alguno. Para Marx, el trabajo tiene que ser alienado

105 Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, ed. Sarpe, Madrid, 1984.

106 Lukács, op. cit.

107 Lukács, op. cit.

(hecho ajeno al trabajador) para poder ser comprado y vendido. La producción capitalista depende así de la alienación del trabajo en dos sentidos: primero, en que el capitalista necesita del trabajo de otros para incrementar el valor de su propio capital; y segundo, en que es la alienación y venta del trabajo social lo que hace del trabajo individual algo intercambiable y socialmente equivalente, dando lugar a la equivalencia e intercambiabilidad de mercancías terminadas.

Ahora bien, si la producción y circulación dependen de la alienación del trabajo, entonces también lo hace el fetichismo de la mercancía, que en esencia significa que la equivalencia de las mercancías en circulación enmascara las relaciones sociales entre sus productores. En términos simples, Marx concibe el fetichismo así: el valor de las mercancías proviene del trabajo de los seres humanos, pero cuando estas mercancías son puestas en una relación comparativa entre sí —y cuando esta relación es facilitada por el dinero, el equivalente general— toda referencia al trabajo situado en la base del valor se pierde. En consecuencia, el valor de las mercancías se presenta como una cualidad innata de estas. El corolario de esto es que el poder (el trabajo, la actividad y la potencialidad) de los sujetos humanos se presenta como poder de las cosas que ellos producen.

Así, mientras que para Lukács la alienación era el resultado ideológico y subjetivo del fetichismo, para Marx aquella era la causa objetiva de este. Es más: si Marx veía la alienación en términos de relaciones de *producción*, Lukács la veía como resultado de la equivalencia cuantitativa en la *circulación* de mercancías. Por su parte Debord, al desarrollar su noción de fetichismo de la mercancía a partir de la obra de Lukács, tomó como punto de partida un interés excesivamente centrado en el consumo así como una idea abstracta de la producción. Aquí encontramos la base teórica para los problemas que identificamos tanto en la visión de Debord como en la de *Retort*.

Este desplazamiento desde la producción hacia la circulación subyace al interés de Debord por las “imágenes”. Lukács había tratado de unir los fenómenos sociales bajo el concepto de mercancía, y Debord intentó hacer lo mismo con su noción de espectáculo (“El concepto de espectáculo unifica y explica una gran cantidad de fenómenos aparentemente dispares... Es el momento histórico que

nos contiene”¹⁰⁸). No obstante, si Lukács había puesto el énfasis en la aceptación inconsciente de la lógica mercantil por parte de la sociedad, el concepto de Debord tenía aún menos que ver con la economía; en lugar de eso, simplemente procuró expresar un modo de *vida* –considerada como generalidad– gobernado por una eterna celebración de su propia validez, implicando un alejamiento de la realidad y los fundamentos de la lucha de clases.

El resultado de ello fue una visión ciertamente fetichizada de la lucha de clases: si bien la asociación de Debord y la IS con quienes exigían más del presente implicaba necesariamente su lealtad hacia el movimiento obrero, lo cierto es que ellos no habían aprehendido teóricamente sus bases materiales. Se adhirieron a la lucha de clases, expusieron sus ideas como la verdad de esa lucha, y al mismo tiempo ocultaron su contenido real. En este sentido la elaboración hecha por Debord del marxismo hegeliano se puede leer como el reverso de la célebre “inversión” que Marx hiciera de Hegel: la base materialista proporcionada por Marx es sustituida aquí por su propia imagen idealizada. De hecho, aunque Debord criticó el error de abdicar la potencia histórica a Dios, al Espíritu hegeliano o a la economía a la primera oportunidad, él mismo deificó la historia humana presentándola en ocasiones como una entidad por derecho propio.

Teoría, práctica y estrategia

Esto nos lleva a la problemática relación de Debord con Marx, y por tanto –siguiendo un camino más bien tortuoso– a los méritos de su perspectiva. Su célebre cuarto capítulo de *La sociedad del espectáculo* –donde presenta una historia del movimiento obrero– empieza describiendo el nacimiento de lo que él llama “pensamiento histórico”, refiriéndose con este término a la toma de conciencia por parte de la humanidad de su capacidad para dar forma a su propia historia. Este conocimiento, alegó Debord, surgió por vez primera con la filosofía de Hegel, que entendió la autoconsciencia humana como resultado de un proceso histórico de desarrollo. Debord aprueba el hecho de que “Hegel ya no tuvo que *interpretar* el mundo, sino la

108 Debord, op. cit. *La Sociedad del Espectáculo*. § 10 y 11.

*transformación del mundo*¹⁰⁹, pero lamenta que en su obra Hegel observase el mundo como si este se formara a sí mismo, y que además coronara y concluyera ese proceso con una celebración de las relaciones sociales existentes (burguesas) en su propia época, vistas como culminación y verdad de ese proceso histórico. A continuación Debord discute la elaboración y apropiación hecha por Marx del trabajo de Hegel, dejando claro que desde su punto de vista, el gran mérito de Marx no eran los tecnicismos “científicos” de sus obras económicas, sino el haber “[destruido] la posición *separada* de Hegel ante lo que sucede”¹¹⁰.

Parecería entonces que para Debord la verdadera naturaleza de la obra de Marx estaba de hecho encapsulada en su famosa exhortación (y epítafio); a saber, que: “los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”¹¹¹. Para Debord, la importancia de Marx radica en su llamada a reclamar los poderes alienados de la sociedad y a producir conscientemente la historia; lo opuesto a meramente “contemplar” cómo esta se produce a sí misma (o cómo es producida por la economía). De ahí que ponga un enorme énfasis en la actualización de la conciencia y en la relación entre teoría y práctica. Esto, sin embargo, le llevó a adoptar una actitud de gran escepticismo hacia el trabajo “científico” y económico de Marx.

Según Debord (que estaba mucho más interesado en los escritos tempranos de Marx que en sus estudios económicos posteriores), para Marx “se trata de una comprensión de la *lucha*, y en modo alguno de la *ley*”¹¹². De hecho afirmaba que el interés de Marx en las “leyes” económicas había constituido el aspecto más débil de su obra: “El aspecto determinista-científico en el pensamiento de Marx fue precisamente la brecha por la cual penetró el proceso de «ideologización»”¹¹³. Esta posición de Debord tiene su origen en ciertos pasajes de los escritos de Lukács (y por supuesto también del

109 Debord, op. cit. *La Sociedad del Espectáculo*. § 76.

110 Debord, op. cit. *La Sociedad del Espectáculo*. § 80.

111 Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, disponible en www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm

112 Debord, op. cit. *La Sociedad del Espectáculo*. § 81.

113 Debord, op. cit. *La Sociedad del Espectáculo*. § 84.

propio Marx), en los que se afirmaba que el error fundamental del pensamiento burgués consistía en ver un momento de la historia (la sociedad capitalista) como una verdad eterna y natural. Cualquier tentativa por definir leyes fijas, científicas sobre el funcionamiento de la historia y de la sociedad implicarían, por tanto, dogma e ideología¹¹⁴. Al comprometerse con “la ciencia fundamental de la sociedad burguesa, la economía política”, Marx se había deslizado “hacia el terreno de las formas del pensamiento dominante”¹¹⁵ y “esta mutilación, ulteriormente aceptada como definitiva, es la que ha constituido el «Marxismo»”¹¹⁶.

La actitud de Debord hacia el análisis económico de Marx está ciertamente marcada por su comprensible frustración respecto a la ortodoxia del Partido Comunista y la ideología del determinismo económico; sin embargo lo interesante es hasta qué punto esta concepción del “pensamiento histórico” exige el constante desarrollo de la teoría en relación con la práctica, y el perpetuo rechazo de todo dogma predeterminado. En efecto, Debord sostiene que después de Marx, “la teoría no tiene que conocer más que lo que ella hace”¹¹⁷. De manera tal que la célebre “inversión” marxiana de Hegel es leída como un reverso del pasado y del futuro, en el cual el momento presente ya no aparecería como la conclusión de la historia (como sucede con Hegel) sino como la génesis de su desarrollo futuro. “La historia”, dice Debord “que deviene real ya no tiene *fin*”¹¹⁸, y es en este sentido que percibe el sistema de Hegel como una circularidad y su pretensión de haberlo completado como “no dialéctico”¹¹⁹.

Desde luego que puede parecer extraño describir la filosofía de Hegel como “no dialéctica”, pero Debord lo hace en tanto la interpreta como una reducción de la verdadera naturaleza de la his-

114 Ciertamente hay que subrayar que la obra económica de Marx apuntaba precisamente en la dirección opuesta: en vez de demostrar la perfecta armonía y la validez eterna de la sociedad capitalista, Marx buscaba demostrar su contingencia histórica.

115 *Ibid.*

116 *Ibid.*

117 Debord, op. cit. *La Sociedad del Espectáculo*. § 80.

118 *Ibid.*

119 *Ibid.*

toría a la validez de un momento histórico singular. Para Debord los humanos son criaturas esencialmente finitas, sujetas al paso del tiempo y con una consciencia limitada. Tratar de superar esas limitaciones asumiendo que las ilusiones religiosas, económicas, metafísicas o del dogma político son verdades eternas, significa alienar la propia naturaleza histórica en un poder estático, separado, al cual uno se somete. Toda la obra de Debord es una exaltación de la finitud, la temporalidad y la incertidumbre de la experiencia humana, y un esfuerzo por reintroducir la historia en dicha experiencia, mediante el rechazo de todas esas ilusiones.

Esto nos lleva al significado del tiempo en los escritos de Debord. El tiempo, para él, era la esencia misma de la libertad; afirmaba que “el tiempo es la alienación *necesaria*, el medio en el que el sujeto se realiza perdiéndose, se transforma en otro para llegar a ser la verdad de sí mismo”¹²⁰. Citando a Hegel, afirmó que “el hombre, «el ser negativo que es únicamente en la medida que suprime el Ser», es idéntico al tiempo”¹²¹. El sujeto humano, al actuar al interior del tiempo y por tanto en la diferenciación, es una fuerza que niega un estado dado del ser; lo lleva a un nuevo estado, negándose y transformándose a sí mismo. Lo que es importante constatar aquí es que si la negatividad del sujeto humano se equipara con la negación ciertamente eterna del tiempo, entonces el ser humano tiene que definirse por su resistencia a todo lo dado inmediatamente, ya sea el dogma ideológico o la circunstancia concreta. Esto constituye la base de una revolución permanente, perpetuamente opuesta a cualquier ideología o estructura social estática y ahistórica. En lugar de la dialéctica acabada, “circular” de la filosofía hegeliana, Debord propone un proceso interminable de autodeterminación y devenir.

Esta noción abierta de determinación consciente en el tiempo planteaba un contraste total con el espectáculo: el espectáculo, al ser la organización social dominante de una historia paralizada, de una memoria paralizada, de un abandono de todo relato fundado en el tiempo histórico, es de hecho *una falsa conciencia del tiempo*¹²². La

120 Debord, op. cit. *La Sociedad del Espectáculo*. § 161.

121 Debord, op. cit. *La Sociedad del Espectáculo*. § 125.

122 Debord, op. cit. *La Sociedad del Espectáculo*. § 158.

situación construida, por otro lado, se definió como “una disposición integral de comportamiento en un período de tiempo”. “La situación es al mismo tiempo una unidad de comportamiento en el tiempo”¹²³, una construcción intencional de experiencias vividas según los deseos del sujeto que experimenta. Las situaciones debían ser “momentos efímeros”, cuyo “éxito no puede consistir más que en su efecto fugaz”¹²⁴. El punto era moverse junto al tiempo y hacer historia y, en este sentido, la situación llegó a ser lo mismo que la exuberancia del instante revolucionario; por ejemplo, los sucesos de mayo de 1968 fueron descritos, más tarde ese mismo año, como “la fiesta, el juego, la presencia real de los hombres y del tiempo”¹²⁵, y como “un despertar a la posibilidad de intervenir en la historia, una conciencia de estar participando en un acontecimiento irreversible”¹²⁶.

Dos cuestiones se manifiestan aquí: una negativa y otra positiva. Por un lado, estos aspectos de la obra de Debord constituyen la base filosófica del humanismo abstracto que se arrastra en su teoría, y explican por qué su desarrollo del marxismo se asemeja tanto a una transformación en una forma de existencialismo. Por otro lado, dichos aspectos señalan los elementos más relevantes e interesantes de su obra: esto es, su énfasis en la praxis y en el rechazo constante, incesante, del dogma y de la ortodoxia.

Vimos que para Debord “el hombre” (sic) es “idéntico al tiempo”, y que la consciencia nunca puede superar la finitud determinada por esta unidad con la negatividad del tiempo. También vimos que toda pretensión de fundar una perspectiva universal o absoluta sobre la historia es necesariamente una ilusión, y una negación de la naturaleza temporal y transitiva de la subjetividad humana. En consecuencia, si todo el llamado “pensamiento histórico” se caracteriza por estas limitaciones, y si solo existe para incidir en el seno de la historia, en-

¹²³ Internacional Situacionista, *Problemas preliminares a la construcción de una situación* (IS #1, diciembre de 1958), en *Internacional Situacionista*, vol. I: *La realización del arte*, p. 12, Literatura gris, Madrid, 2000.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ Internacional Situacionista, *El comienzo de una nueva época* (IS #12, septiembre de 1969), en *Internacional Situacionista*, vol. III: *La práctica de la teoría*, p. 534, Literatura gris, Madrid, 2000.

¹²⁶ *Ibid.*

tonces solo puede ser válido en tanto actúe dentro del contexto que lo hizo nacer. En otras palabras, la teoría es históricamente específica y es “verdadera” solo en tanto se realice en la práctica; por ejemplo, según Debord, “*El Capital* es evidentemente verdadero y falso: es esencialmente verdadero por cuanto el proletariado lo *reconoció*, aunque bastante mal (de modo tal que dejó pasar sus errores)”¹²⁷.

Este modelo tiene además otro corolario: si la finitud de la consciencia implica que el “pensamiento histórico” debe consistir siempre en una toma de decisiones y en un actuar basado en un conocimiento insuficiente, entonces siempre debe estar sujeto al azar y a factores desconocidos. Esta es la razón que explica la gran pasión de Debord por la teoría militar y la estrategia.

Para Debord la teoría debía ser siempre una intervención, y jamás un absoluto: “las teorías”, escribió, “no están hechas sino para morir en la guerra del tiempo: son unidades más o menos fuertes que hay que emplear en el combate en el momento justo; y sean cuales sean sus méritos o sus insuficiencias, ciertamente no se puede emplear más que aquellas que están ahí a su debido tiempo. Así como las teorías se deben reemplazar porque se desgastan...”¹²⁸. En consecuencia, se comprende mejor la teoría radical de Debord si se la entiende como la formulación de tácticas pragmáticas y como teorización de la estrategia. Esto se percibe nuevamente en las páginas finales de *La verdadera escisión en la Internacional*, último texto de la IS, en el que esta anunció su propia superación:

“La teoría de la revolución no cae en absoluto dentro del dominio del conocimiento estrictamente científico... sus reglas son las reglas del conflicto, su método es la guerra, y sus operaciones se pueden comparar más con un arte que con una investigación científica o un catálogo de buenas intenciones. La teoría de la revolución solo se puede juzgar bajo el único criterio de que su saber debe convertirse en un poder”¹²⁹.

127 Guy Debord, “Carta a Juvenal Quillet”, noviembre de 1971, disponible en inglés en www.notbored.org/debord-11November1971.html

128 Guy Debord, guion de la película *In girum imus nocte et consumimur igni* (1978), p. 27, ed. Anagrama, Barcelona, 2000.

129 Guy Debord y Gianfranco Sanguinetti, *La verdadera escisión en la Internacional Situacionista*. No existe traducción al castellano. Traducido de la versión inglesa: *The Real Split in the International*, p. 62, Pluto Press, 2003.

Esta última línea acerca del saber y el poder no hace referencia a Foucault, como podría suponerse, sino a Clausewitz¹³⁰, a quien Debord admiraba enormemente y citaba con frecuencia. La palabra “poder” resulta de la traducción del original *Können* en *pouvoir*, y se refiere a una sección del capítulo 2, libro 2, de *Sobre la Guerra*, titulada “El conocimiento tiene que convertirse en capacidad”. Aquí Clausewitz escribe, manifestando un rechazo del conocimiento separado que debe haber seducido a Debord, lo siguiente:

“El conocimiento tiene que llegar a formar por completo parte de uno mismo. En casi todas las otras artes y actividades de la vida, la persona que actúa puede servirse de verdades que ha aprendido una sola vez, pero de las cuales ya no percibe su sentido ni su espíritu, sino que las extrae de libros polvorientos. Incluso las verdades que maneja y usa diariamente pueden convertirse para ella en algo completamente externo... Esto no sucede nunca en la guerra. La reacción mental, la forma siempre cambiante de las cosas, hacen necesario que la persona que actúa sea portadora de la totalidad de su provisión mental de conocimientos y sea capaz de tomar por sí misma las decisiones oportunas, en todas partes y en cualquier momento. Por lo tanto, al asimilar completamente el conocimiento y acoplarlo a su propia vida, lo transformará en una habilidad real”¹³¹.

De modo similar, Debord siempre se distancia de cualquier teórico que busque derivar el cambio social de un estudio contemplativo, y afirma claramente que la teoría revolucionaria debe desarrollarse a la par de las circunstancias a las cuales quiere aplicarse. La centralidad de la praxis en la teoría de Debord no deja lugar a concepciones que no se deriven o apunten a la actividad y a la actualización del sujeto. Cualquier cosa que no alcance ese nivel, lleva a la contemplación.

Desgraciadamente, la franqueza de este modelo contrasta agudamente con la propia adhesión de Debord; cuando la revolución prometida no se materializó, el optimismo de 1967 evolucionó hacia

130 En los *Comentarios* Debord escribe que “para todo servicio de inteligencia, el *saber* debe convertirse en *poder*, de acuerdo en este punto con la acertada teoría clausewitziana de la guerra”. Guy Debord, *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*, p. 70, ed. Anagrama, 2ª ed., Barcelona, 2000.

131 Clausewitz, Karl von. *De la Guerra*. Idea books. 1999. Barcelona. p. 132.

el tono más bien malhumorado de sus *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo* (1988); y en lugar de asumir que sus análisis anteriores pudieran ser defectuosos, Debord subsumió los nuevos rasgos de la sociedad en una prolongación de su viejo concepto, a la que llamó “espectáculo integrado”¹³². Alegó que no era él quien se había equivocado, sino que se había luchado insuficientemente por realizar las posibilidades revolucionarias, y por consiguiente se había permitido al espectáculo volver a tomar el control. En este sentido, sus planteamientos teóricos concernientes al completo desarrollo de la alienación social en la sociedad de consumo de mediados del siglo XX, así como a la inmanencia de su superación revolucionaria, se revelan como algo similar a la dialéctica “cerrada” de Hegel a la que se había opuesto: como Hegel, Debord efectivamente confunde sus circunstancias presentes con la culminación de la (pre)historia humana. Habiendo visto todas las posibilidades revolucionarias concentradas en una coyuntura histórica singular, llegó a ver cada vez más intensamente las décadas posteriores a ese punto como una victoria del espectáculo. Esto le empujó a clausurar su propio modelo dialéctico negándose a reconocer las nuevas posibilidades que esos años podían ofrecer. El desinterés de Debord por la economía y su consiguiente incapacidad para reconocer la importancia de la relación salarial –que opone perpetuamente un otro antagonista al capital– no solo le llevó a un callejón sin salida teórico, sino también a una aceptación de la derrota y la futilidad, y de ahí a la resignación, la depresión y el alejamiento de sus últimos años.

Conclusión

En 1979 Debord declaró: “Me enorgullezco de ser un ejemplo, muy raro hoy en día, de alguien que ha escrito sin quedar desmentido enseguida por los acontecimientos; y no digo desmentido cien veces o mil veces, como los demás, sino ni una sola vez. No dudo de que la confirmación que están encontrando todas mis tesis ha de con-

132 “La sociedad modernizada hasta llegar al estadio de lo espectacular integrado se caracteriza por el efecto combinado de cinco rasgos principales: la innovación tecnológica incesante; la fusión de la economía y el Estado; el secreto generalizado; la falsedad sin respuesta; un presente perpetuo”. Debord, op. cit. *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*. p. 23.

tinuar hasta el final del siglo y aún más allá”¹³³. Discrepamos de tal aseveración, y creemos que refleja una complacencia y resignación teórica que contradice abiertamente las propias afirmaciones de Debord sobre la necesidad de desarrollar nuevas teorías. Es una banalidad reiterar que en la sociedad actual nuestras vidas y subjetividades son afectadas y moldeadas por el capital; y si esto se erige como validación histórica de la teoría del espectáculo, entonces tal teoría sigue teniendo muy poco que decirnos. Si esto es así, es porque su perspectiva es unilateral: la idea de que la alienación que sostiene a la sociedad capitalista puede ser comprendida en primer lugar en términos subjetivos, parte de la incapacidad para entender el significado objetivo de las relaciones sociales capitalistas. Esto, como hemos sostenido, resulta en una noción inherentemente abstracta de la lucha.

Hemos visto que este error era similar y se derivaba de los errores de Lukács: Debord subestimó la alienación objetiva sufrida por la fuerza de trabajo al ser vendida como mercancía en una relación salarial, y fundamentó su visión de la sociedad en un punto de vista ideológico de la alienación, centrado en sus efectos subjetivos. De este modo, la producción capitalista fue entendida como una abstracción derivada de la circulación y el consumo; o, para citar a Dauvé, “el análisis de Debord partía... de una reflexión acerca de la superficie de la sociedad... haciendo un estudio del nivel más profundo por medio de, y a través de la apariencia superficial”¹³⁴. Para nosotros, el consiguiente fracaso de esta teoría para entender apropiadamente el capital y las clases llevó a una idea abstracta de la lucha; y es esto, pensamos, lo que hizo a la obra de Debord y la IS tan vulnerable a la recuperación. También hemos visto que este error eventualmente llevó al propio Debord a la depresión y a la aceptación de la derrota. A fin de sintetizar todas estas observaciones y llegar a la conclusión de nuestros comentarios, revisemos una forma de recuperación que ha sido frecuentemente ejercida sobre Debord y la IS, y que ejemplifica nuestras afirmaciones: la ilusión – ampliamente fomentada por los comentaristas académicos durante

133 Prólogo a la cuarta edición italiana de *La sociedad del espectáculo*. En Debord, op. cit. *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*. p. 114.

134 Dauvé. Gilles/Barrot. Jean. *Crítica de la Internacional Situacionista*. En esta edición p. 36.

la década pasada¹³⁵— de que las consecuencias de la obra de Debord habrían sido llevadas a su conclusión lógica por el filósofo francés Jean Baudrillard.

Durante los años 80¹³⁶, Baudrillard alegó que la saturación de la sociedad con mercancías había alcanzado un punto en que la verdadera naturaleza de la realidad social ya no estaba oculta tras las imágenes mercantiles, sino que era producida por ellas; en consecuencia toda “realidad” estable y auténtica se había perdido, diluyéndose toda distinción entre el capital y su oposición. Por lo tanto, ver en Baudrillard la conclusión lógica de las ideas de Debord, supone tomar el rechazo de este último a la organización espectacular de la vida cotidiana como una intuición temprana de la imposibilidad del cambio social radical. Esto es, desde luego, absolutamente lo contrario de las intenciones de Debord aún así, el hecho de que haya sido posible hacer esa lectura constituye una cruda ilustración de los problemas inherentes al concepto de espectáculo.

La teoría del espectáculo está basada en una visión del tiempo, de la historia y la subjetividad que, no obstante, apunta hacia este callejón sin salida posmoderno. Al concebir el sujeto humano como una fuerza que actúa, cambia y produce cambios, Debord presentó a ese sujeto como un eterno otro, opuesto al mundo al que reacciona y sobre el que actúa. Pero, para empezar, no ha habido ninguna supresión del sujeto humano “real” o “auténtico”, ya que nunca hubo un sujeto puro, auténtico y natural: tal como Marx lo subrayó constan-

135 Ejemplo de un trabajo mejor en esta línea lo constituye el libro de Sadie Plant: *El gesto más radical, “La internacional situacionista en una época postmoderna”*, ed. Errata Naturae, Madrid, 2008. Madrid. En tanto un indicador de la vacuidad política a la que puede llevar se encuentra en el verdaderamente horrible texto de Steve Best y Douglas Kellner’s: *Debord and the Postmodern Turn: New Stages of the Spectacle* (disponible on-line en www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/essays/debordpostmodernturn.pdf). El texto de Best y Kellner estudia la relevancia de la obra de Debord en la «era de internet». Su relato de un espectáculo «interactivo», que puede ser tanto represivo como potencialmente emancipatorio, les lleva a afirmar que utilizar el ratón sentado frente al ordenador consituye “...el tipo de política subversiva... que promovía Debord”.

136 Véase por ejemplo *Simulacra and Simulation*, de Baudrillard (University of Michigan Press, Michigan, 2006). Pueden encontrarse traducciones parciales al castellano en internet.

temente, y como el propio Debord repetía al describir la subjetividad (pero olvidaba al describir el espectáculo), el ser humano no posee ninguna esencia *a priori* inmutable, sino que es siempre históricamente contextual. En la sociedad capitalista la relación salarial implica que esta relación dialéctica entre sujeto y objeto no puede ser un proceso de autorealización, sino que se convierte en la alienación real, objetiva, de uno mismo respecto a su propia actividad. Cuando se tiene esto en mente, el nihilismo político de Baudrillard se revela como el reflejo ideológico de un momento histórico particular: como la incapacidad para reconocer la transitoriedad del capitalismo de consumo occidental (y, por supuesto, del capital como un todo), incapacidad causada por un interés superficial en las apariencias y en los efectos subjetivos de la mercancía. Por último, si es que se puede increpar de este modo a Baudrillard, también podemos aplicarlo al derrotismo de los últimos años de Debord y, de hecho, a la premisa básica de la teoría del espectáculo: la noción de que es posible definir las relaciones sociales capitalistas bajo la rúbrica de sus “apariencias más ridículamente superficiales”, y así comprender la alienación objetiva del trabajo en base a sus efectos subjetivos.

Esto no significa negar la influencia que la IS ha ejercido sobre los movimientos de protesta y en la lucha contra el capitalismo. Las consignas situacionistas que aparecieron en los muros del Barrio Latino en mayo de 1968 siguen siendo asumidas y empleadas¹³⁷, y cuando confrontamos este hecho con la abstracción que hemos criticado aquí, es difícil no sugerir que las contribuciones de Debord y la IS deben ser consideradas, en algunos aspectos, como una forma de estética más que como teoría revolucionaria propiamente dicha: su obra proporciona una idea poética y romántica de los motivos de la revuelta, y de lo que el movimiento revolucionario debería perseguir... pero al fin y al cabo no ofrece mucho más que eso¹³⁸.

137 Una de estas consignas icónicas causó en cierta ocasión la confusión de la policía de Brighton, durante un *Reclaim the Streets*; “Bajo los adoquines, la playa”, fue interpretado por los agentes como un mensaje codificado que indicaba que los manifestantes habían ocultado sus pertrechos bajo las piedras de la playa.

138 Por ejemplo, la actual edición del *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones* tiene 295 páginas, y aun así el lector encontrará serias dificultades para desenterrar cualquier contenido teórico serio de entre la abundante retórica del libro.

Como hemos señalado, estos problemas parecen haber sido completamente ignorados por *Retort*, que asume que la teoría del espectáculo permite entender la verdadera naturaleza de la sociedad moderna. Asimismo, no parecen haber sido considerados por los muchos escritores y comentaristas que han hecho posible que al menos una de las afirmaciones de *La sociedad del espectáculo* tuviese su verificación histórica: en 1967 Debord aseguró, con innegable exactitud, que “sin duda, el concepto crítico de *espectáculo* puede ser también vulgarizado en cualquier fórmula vacía de la retórica sociológico-política para explicar y denunciar todo de manera abstracta y así servir a la defensa del sistema espectacular”¹³⁹. El verdadero problema, sin embargo, como hemos discutido aquí, es que la teoría era en sí misma, para empezar, demasiado abstracta.

Ahora bien, si su teoría puede resultar de poca utilidad, el modelo de subjetividad, del tiempo y de la relación entre teoría y práctica que la subyace sigue siendo apropiada, interesante y relevante. Por lo tanto, aunque mantengamos que la teoría del espectáculo deba ser abandonada, en modo alguno proponemos descartar también la filosofía de la praxis que le sirve de base. Estos aspectos de la obra de Debord han sido casi universalmente ignorados por los comentaristas académicos; sin embargo, para quienes busquen responder a la llamada de la IS a su propia superación, dichos aspectos son más importantes aún que la propia teoría del espectáculo. En este sentido, debemos terminar dándole una última reflexión a la metáfora del estado mayor propuesto por *Retort*. Si *Retort* hubiera hecho una lectura más atenta de los escritos de Debord quizás se habría percatado de estos temas, y de la combinación de pensamiento estratégico y de teoría radical que suponen. De haber actuado así, quizás se habrían dado cuenta de que la imposición acrítica de la perspectiva de Debord en la sociedad actual es un error semejante al de un líder militar que, indiferente al cambio de circunstancias, a las derrotas, victorias y reflexiones, siguiera empleando las mismas tácticas en cada nuevo enfrentamiento. Es en este sentido que las exhortaciones de Debord y la IS a producir nueva teoría en consonancia con la práctica son hoy en día mucho más relevantes que la propia teoría del espectáculo.

¹³⁹ Debord, op. cit. *La Sociedad del Espectáculo*. § 203.

EL 29 DE ENERO DE 2009,
CHRISTINE ALBANEL
-MINISTRA DE CULTURA DE SARKOZY-
ELEVÓ POR DECRETO A GUY DEBORD
A LA CATEGORÍA DE “TESORO NACIONAL”.

EL ESTADO FRANCÉS LO DEFINE COMO UNO
DE LOS MÁS IMPORTANTES INTELLECTUALES
DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX.

LA DERROTA DEL SITUACIONISMO
SE HA CONSUMADO.

AU REVOIR IS!





