

(**Espectros del 68**, fragmento del prólogo a la traducción castellana de *La sociedad del espectáculo*, de Guy Debord, Ed. Pre-textos)

Cada vez que se conmemora un nuevo aniversario de Mayo del 68, vuelven a las pantallas y a las páginas ilustradas de las revistas las mismas fotografías; los rostros de los amotinados pueden suscitar cierta nostalgia si se repara en lo que el paso del tiempo ha hecho de aquellos revolucionarios, pero casi todos los supervivientes señalan como el fenómeno más excepcional del caso el *clima*, el *ambiente*, la *atmósfera*, el *paisaje* de París en 1968. Si, como alguien ha propuesto, hemos de imaginar el pasado como un país extranjero, la imagen sin duda más persistente y obsesiva de aquel paisaje, probablemente la más expresiva de la “atmósfera 68”, son las singulares *pintadas* aparecidas anónimamente en los muros de la ciudad, testimonio del carácter insólito de las “reivindicaciones” de aquel movimiento tantas veces descrito como una auténtica *interrupción* de la historia, como un latido de la eternidad en el curso monótono del tiempo. Pero, aunque la emergencia de las inscripciones que señalizaban el territorio animado por esa pulsación intempestiva haya parecido a veces algo *milagroso* (¿de dónde procedía esa imaginación revulsiva, esa efervescencia lírica popular, esa creatividad insurreccional que nada tenía que ver con la habitual retórica de la izquierda francesa de la época?), poco a poco vamos comprendiendo mejor que aquel escenario que entonces, inesperadamente, inundó las miradas desconcertadas de los viandantes como un signo venido de otro mundo, había sido cuidadosamente preparado por un grupo de disidentes malditos y marginales que llevaban más de quince años conspirando para ese momento, agazapados en la oscuridad y con los ojos y oídos bien abiertos, aguardando la señal. Eran los *situacionistas*. Ellos fueron los escenógrafos de esta revolución, los principales responsables de su peculiar poética, quienes resucitaron los nombres de Marat o de Fourier en plena sociedad opulenta y pasearon por las calles de París el fantasma de la Comuna. Si hasta ese día, debido a su desvinculación del ambiente intelectual oficial y de las actividades políticas convencionales, casi todo el mundo les consideraba como un grupo más bien nihilista de agitadores excéntricos, románticos y utópicos, en aquel momento parecía como si *la historia les hubiese dado la razón*, como si fueran los únicos a quienes la revuelta de Mayo no había cogido desprevenidos, los únicos que dominaban el terreno y sabían orientarse en él.

El alma y la cabeza del situacionismo fue, más allá de toda duda, Guy Debord, un prototipo del personaje maldito, de formación heterodoxa y autodidacta, que había nacido en París el día de los Santos Inocentes de 1931. A través de la pintoresca figura del neo-dadaísta Isidore Isou, Debord había heredado el programa anti-esteticista de las vanguardias históricas: la radical intención de superar el arte mediante su *realización* en la vida. Fundador, en 1952, de la “Internacional Letrista”, no había dejado desde entonces de promover una serie de actividades y publicaciones (siempre en un clima de clandestinidad y complot) que representaban una suerte de *alternativa* al ya decrépito y reciclado surrealismo, aunque conservaban de éste la voluntad de reunir en un solo movimiento la marxiana “transformación del mundo” y la consigna de Rimbaud “cambiar la vida”. Pero fue, sin duda, la creación de la “Internacional Situacionista” en Julio de 1957, y la edición a partir de entonces de la revista del mismo título, lo que dio ocasión a Debord para elaborar cuidadosamente su propuesta teórica. Además de los ya señalados elementos procedentes de las vanguardias artísticas¹, Debord buscó sus fuentes filosóficas en los textos del joven Hegel, de Feuerbach, del joven Marx y del joven Lukács, entre otros (especialmente la *Fenomenología del Espíritu*, *La esencia del cristianismo*, los *Manuscritos de economía y filosofía*, las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*, así como los célebres capítulos de *El Capital* dedicados al “fetichismo de la mercancía” y los argumentos de *Historia y conciencia de clase*).

Esta elección determinó que en la teoría situacionista cobrase una especial relevancia el concepto de *alienación*, que constituye la base intelectual sobre la cual edificará Debord su noción de *espectáculo*. Si Marx había “puesto sobre sus pies” la idea hegeliana de enajenación al mostrar que su “base material” era la explotación económica de los trabajadores, Debord, que vive en la Francia de la posguerra el florecimiento de la sociedad de consumo de masas y de la industria del ocio asociada a la economía de la abundancia, la progresiva penetración del llamado *american way of life* y la generalización de los medios de comunicación audiovisual, enfoca sus análisis hacia un modo de alienación de los trabajadores que ya no se centra en la explotación durante el tiempo de trabajo (tiempo que, efectivamente, tiende a disminuir), sino que

¹ Véanse, a este respecto, las compilaciones de J. González del Río, *La creación abierta y sus enemigos. Textos situacionistas sobre arte y urbanismo*, Ed. De La Piqueta, Madrid, 1977, y de E. Subirats, *Textos situacionistas. Crítica de la vida cotidiana*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1973.

coloniza el ocio aparentemente liberado de la producción industrial y se pone como objetivo la expropiación del *tiempo total de vida* de los hombres, del cual el mercado internacional del capital extrae ahora nuevas plusvalías, y que impone la generación de todo un “seudo-trabajo” (el sector terciario o de los servicios) para alimentar el “seudo-ocio” del proletariado convertido en masa de consumidores pasivos y satisfechos, en agregado de *espectadores* que asisten a su propia enajenación sin oponer resistencia alguna. Excepción hecha –y ello sólo en cierto modo- de la llamada *crítica radical* de la cultura de masas en los Estados Unidos (Dwight MacDonal había publicado en 1962 su *Against the American Grain*), las posiciones de Debord son claramente pioneras con respecto a lo que luego se convertirá en un tema explotado hasta la banalidad por los intelectuales de izquierda (y de derecha, si los hay): el despropósito que consiste en “liberar” una cantidad creciente de tiempo de trabajo que, al no poder ser empleado en ninguna actividad real (sino únicamente en la pasividad de la contemplación del espectáculo mismo del consumo masivo), necesita que la gigantesca industria del entretenimiento venga a llenarlo; los escritos situacionistas pretendían, a este respecto, asestar un *golpe* a la aletargada cultura de su tiempo, relativamente autosatisfecha con su incipiente consumismo: ¿no es sinrazón que nos esforcemos denodadamente en *ganar tiempo* a las penosas actividades laborales, y en ganar independencia con respecto a nuestros inexcusables vínculos bio-fisiológicos con la naturaleza, para luego destinar esas ganancias a la adquisición de material de desecho –lo que ya en 1959 llamaba Adorno “seudo-cultura” (*Halbbildung*)², y que hoy llamamos “cultura-basura”- con el que rellenar su vergonzoso vacío? ¿No es locura luchar por tener cada vez más *ratos libres* si luego no sabemos qué hacer con ellos y necesitamos toda una industria –la del *show business*, el negocio del espectáculo- que nos ayude onerosamente a *pasar el rato*? ¿No sería mejor vivir? Aquello que los sociólogos del *establishment* encontraban incomprensible de la sublevación de Mayo (¿por qué unos jóvenes bien alimentados y con un razonable poder adquisitivo se rebelan contra una sociedad que, lejos de padecer una crisis económica, atraviesa un período de crecimiento sostenido y de bienestar? ¿De qué se quejan si *ya lo tienen todo*? ¿No son la pobreza y la miseria las causas de las revoluciones?), sólo estaba en condiciones de explicarlo una teoría que, como la situacionista, había diagnosticado una *nueva pobreza* en el corazón de la abundancia, una pobreza que la proliferación de mercancías conserva, envuelve y disimula pero no

² “Teoría de la seudocultura”, trad. cast. V. Sánchez de Zavala, en Adorno y Horkheimer, *Sociológica*, Ed. Taurus, Madrid, 1966, pp. 175-199.

resuelve, a saber, *la miseria de la vida cotidiana de los trabajadores*, de quienes han descubierto que su riqueza no lo es más que aparentemente y reclaman el derecho a vivir y no sólo a pasar el rato, rebelándose, como los antiguos ludditas, contra las máquinas que les expropian su tiempo de vida. La perplejidad de las autoridades políticas ante esta protesta se debía, pues, al hecho de que planteaba problemas que antes no se habrían calificado como “políticos”, porque el Estado y sus instituciones no eran en rigor ni su origen ni el marco adecuado para su solución³.

Pero Debord no quería que este movimiento fuese tachado de revolución *cultural*, y por ello buscó, junto con fuentes filosóficas para actualizar el concepto de alienación, fuentes políticas sobre las cuales construir la práctica revolucionaria adecuada a su teoría. Y las encontró en la izquierda consejista alemana y holandesa y, en suma, en todas las versiones prácticas del marxismo ajenas tanto al control de la burocracia de la Unión Soviética como al revisionismo social-demócrata. Si esto constituyó el factor que podría considerarse más “utópico” de su perspectiva política – Debord no admite más alternativa a la sociedad vigente que el gobierno de los *soviets*-, también le facilitó la lucidez temprana con respecto a la realidad de los regímenes comunistas de la órbita de la U.R.S.S., con respecto a los cuales la izquierda oficial europea (e incluso la llamada “extrema izquierda”, tanto la militante como la meramente intelectual) era aún tan cómplice como complaciente. Todas estas ideas cristalizaron en el documento situacionista más importante, que puede considerarse el manifiesto del grupo, y que contiene el grado más alto de elaboración alcanzado por este programa: *La sociedad del espectáculo*

³ De la relación del movimiento del 68 con el Estado, y de la filosofía política que de ello se sigue, me he ocupado más extensamente en un artículo titulado “Máquinas y Componendas”, recogido en el libro *Foucault y lo político*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.