

El Sujeto en la sociedad espectacularizada

Lic. Sebastián Gastaldi

El presente artículo tiene el fin de abordar la concepción de sujeto que subyace en *La Sociedad del Espectáculo*, obra cumbre de Guy Debord.

Dicho abordaje estará planteado desde el análisis de la definición de alienación que propone el autor. Para realizar este propósito, retomaremos primero las definiciones de alienación que desarrolla Karl Marx, para lo cual utilizamos *Los manuscritos Económico – Filosóficos de 1844*; y en segundo término, analizaremos los desarrollos de George Lukács en *Historia y consciencia de clase*, el cual, como veremos, influye evidentemente en la obra de Debord.

Luego de este recorrido, estaremos en condiciones de profundizar en el estatuto de sujeto propuesto en *La Sociedad del Espectáculo*, basándonos principalmente en la noción de alienación y su campo de aplicación, la tensión entre contemplación y actividad, y el protagonismo del sujeto consciente.

Finalmente, intentaremos, desde una postura crítica, aproximarnos lo más fielmente posible a la concepción de sujeto desarrollada por Guy Debord.

1. Primeras consideraciones sobre Guy Debord

Guy Debord nació en París, en 1931. Fue cineasta y escritor, pero fundamentalmente provocador y aventurero.

En 1952 su actividad se une a la de la Internacional Letrista y en 1958 funda la organización revolucionaria **Internacional Situacionista** y la revista del mismo nombre y carácter, que dirige hasta su autodisolución en 1972. En 1994 se suicida disparándose un tiro en el corazón.

En la época en que vive Debord, Francia y otros países europeos conocen su época dorada, a través del Estado de Bienestar, el auge de la sociedad de consumo y de la industria del ocio, y la generalización de los medios de comunicación masivos. Las críticas se dirigen, entonces, a la miseria de la vida cotidiana de los individuos, los cuales han sido convertidos en consumidores pasivos y satisfechos. El diagnóstico de Debord parte de la experiencia cotidiana del empobrecimiento de la vida vivida, de su fragmentación en ámbitos cada vez más separados, y de la pérdida de todo sentido unitario. El proyecto situacionista pretende devolver la autonomía a los individuos, tratando de abolir todo lo que esté separado de ellos para que éstos puedan acceder directamente a la construcción de la vida cotidiana.

En una primera fase, durante los años 1957 y 1962, los componentes de la Internacional Situacionista se dedicaron fundamentalmente a la crítica de la cultura estandarizada y a la crítica de las derivaciones, ya conservadoras para ellos, de las distintas vanguardias artísticas, propiciando la superación del arte mediante la realización del mismo en la vida cotidiana. Se puede decir, entonces, que su precepto era la realización de la poesía en la vida. Su idea principal, de donde viene el nombre de situacionismo, era la “construcción de situaciones”, es decir, de ambientes *momentáneos* de la vida y la transformación de los mismos en una cualidad pasional superior. Es en esta etapa en la cual la Internacional Situacionista puso mucho énfasis en la realización del deseo y de la pasión en la vida cotidiana misma, y trató de esa manera de establecer los medios para ello. Esos medios debían ser lo que llamaban un urbanismo unitario, la investigación o experimentación psicogeográfica y la “deriva” o “desviación”.

Ahora bien, desde 1960 las principales publicaciones y actividades de la I.S. fueron pasando de la crítica de las vanguardias artísticas y de la parodia contra la situación cultural europea a una crítica igualmente radical de la política y de la economía. Y siguiendo ese camino, varios de sus miembros, empezando por Debord, contactaron durante algún tiempo con otras organizaciones revolucionarias de la época, como por ejemplo, y sobre todo, con el grupo luxemburguista y consejista de “**Socialismo o barbarie**” (Castoriadis, Morin, Lefort). El texto de un miembro situacionista, Raoul Vaneigem, publicado en 1962 con el título de *Trivialidades de base* se puede considerar como el anuncio del paso de la Internacional Situacionista desde la crítica artística a la crítica de la vida cotidiana y desde ésta a la crítica global de la sociedad moderna.

Antes de 1968 los textos más conocidos de la I.S. fueron, además del ya mencionado de Vaneigem, *Trivialidades de base*, un ensayo de A. Jorn titulado *Para la forma. Esbozos de una metodología de las artes* (1958), *De la miseria en el medio estudiantil* (1966) y, sobre todo, *La sociedad del espectáculo* (1967) de Guy Debord y el *Tratado del saber vivir al uso de las nuevas generaciones* (1967) también de Vaneigem

Los desarrollos teóricos más importantes de Guy Debord, están contenidos en *La Sociedad del espectáculo*, publicado en 1967. Sus 221 tesis se dirigen frontalmente contra el reinado de la demencia económica y las nuevas técnicas de gobierno que lo refuerzan de varias formas (urbanismo, ideología, cultura).

En su producción teórica, Debord retoma aquella corriente del marxismo que atribuye una importancia central al problema de la alienación, al que considera el núcleo del desarrollo capitalista. El fundador de esta corriente es George Luckács, con su libro *Historia y consciencia de clase*, de 1923.

En *La Sociedad del Espectáculo*, Debord trata sistemáticamente el concepto de alienación, que ya venía ocupando cada vez más lugar en la revista publicada por la Internacional Situacionista. El autor intenta, de esta manera, analizar la sociedad en la que vive; la primacía del tener sobre el ser, el dominio casi exclusivo de lo económico, y con esto, la aparición de una "muchedumbre atomizada" bajo el poder del espectáculo. En este sentido, la sociedad del espectáculo evidencia ciertas características particulares: la autonomización del ámbito de lo económico respecto de todos los demás ámbitos socioculturales, la pasividad de la contemplación, el triunfo de la falsedad sin réplica, la apariencia de estar viviendo en un perpetuo presente, la sustitución de la realidad por su imagen (necesariamente falsificada, además), la sustitución del verdadero antagonismo por el espectáculo de los antagonismos, el canto de las mercancías y sus pasiones, la pérdida de la totalidad y la consiguiente dictadura totalitaria del fragmento, la negación de la historia y la pérdida de la memoria histórica.

Mediante una teoría que utiliza instrumentos de Marx y visiblemente influido por *Historia y consciencia de clase* de Luckács, Debord encuentra allí los orígenes de la dirección en la cual analiza los temas sociales.

Es por esto que, para analizar la concepción de sujeto que subyace en *La Sociedad del Espectáculo*, daremos primero un rodeo por los desarrollos que ofrece Marx sobre el fenómeno de la alienación en *Los Manuscritos Económicos Filosóficos de 1844*, y posteriormente, haremos una breve síntesis de la producción de Luckács en *Historia y consciencia de clase*.

2. El concepto de alienación en Marx

En Hegel, la idea de alienación (en el original alemán: Entfremdung: distanciamiento, separación, enajenación; y a veces, Entäusserung: despojamiento, vaciado, pérdida de sí), no es del todo precisada. Con ese término se designa un momento o fase de la dialéctica: el engendrar lo opuesto (el objeto), el salir fuera de sí u objetivar. Por tanto, en Hegel el término alienación no tiene una carga peyorativa -como sucederá en el marxismo-, aunque sí de algo que ha de ser superado.

En el fondo del pensamiento de Marx, descubrimos una búsqueda y una tesis general sobre la relación entre la actividad humana y sus obras. Reconocemos en ella el problema filosófico de la relación entre el sujeto y el objeto, separado de la abstracción especulativa. El "sujeto", para Marx, es el hombre social, el individuo considerado en sus relaciones reales con los grupos, las clases y el conjunto de la sociedad. El objeto lo constituyen las cosas sensibles, los productos, las obras, entre las cuales figuran las técnicas y las ideologías, las instituciones y sus obras en el sentido limitado del término (artísticas, culturales). Con todo, la relación entre el hombre y lo que nace de sus actos es doble: por una parte, se realiza en ellos; no hay actividad sin un objeto al cual dar forma, sin un producto o un resultado del cual su autor pueda disfrutar inmediatamente. Por otra parte, o al mismo tiempo, el ser humano se pierde en sus obras. Se extravía entre los productos de sus actos, los cuales se vuelven contra él y le dominan.

Marx va a distinguir, entonces, los dos momentos: la relación del hombre (social e individual) con los objetos es alteridad y alienación, realización de sí y pérdida de sí, aunque invirtiendo los términos del idealismo. Para un marxista como Henri Lefevre "En lo que el sujeto realiza, a saber, la creación de un producto, de un bien, de una obra, Hegel tendía a ver la alienación, el empantanamiento de la actividad en el objeto. En lo que aliena, esto es, en el carácter abstracto de la cosa creada, tendía a ver la realización de la consciencia humana, es decir, del hombre, reducido a la simple consciencia de sí".

Ahora bien, para desarrollar el concepto de alienación en Marx tomaremos los desarrollos de *Los Manuscritos Económico Filosóficos de 1844*.

2.1. La enajenación en la relación con el producto

En tales manuscritos, Marx parte del hecho de que "El trabajador se vuelve más pobre a medida que produce más riqueza y a medida que su producción crece en poder y en cantidad. El trabajador se convierte en una mercancía aún más barata cuantos más bienes crea. La *devaluación* del mundo humano aumenta en relación directa con el *incremento* de valor del mundo de las cosas" (MEF, 104 – 105).

De esta forma, el objeto que el trabajador produce, su producto, se enfrenta a él como un ser extraño, como un poder independiente del productor: "El producto del trabajo es trabajo encarnado en un objeto y convertido en cosa física; este producto es una *objetivación* del trabajo. La realización del trabajo es, al mismo tiempo, su objetivación. La realización del trabajo aparece en la esfera de la economía política como una *invalidación* del trabajador, la objetivación como una *pérdida* y como *servidumbre al objeto* y la apropiación como *enajenación*" (MEF, 105).

La invalidación del trabajador, la pérdida del objeto y la enajenación, derivan del hecho de que el trabajador se relaciona con el producto de su trabajo como con un objeto extraño; "Porque es evidente sobre este presupuesto, que cuanto más se gasta el trabajador en su trabajo más poderoso se vuelve el mundo de los objetos que crea frente a sí mismo, más pobre se vuelve en su vida interior y menos se pertenece a sí mismo" (MEF, 105).

La enajenación del trabajador significaría, entonces, no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia exterior, sino que ese objeto es extraño, se convierte en un poder independiente frente al trabajador; “La vida que él ha dado al objeto se le opone como una fuerza ajena y hostil” (MEF, 106).

2.2. La enajenación en la actividad vital

La anterior sería para Marx una forma de enajenación del trabajador, que se localizaría específicamente en la relación de éste con el producto de su trabajo. “Sin embargo, la enajenación no sólo aparece en el resultado, sino también en el *proceso de producción*, dentro de la *actividad productiva* misma” (MEF, 107), ya que “si el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma debe ser enajenación activa: la enajenación de la actividad y la actividad de la enajenación” (MEF, 108). En el extrañamiento del producto se resume el extrañamiento en la actividad del trabajo mismo.

La enajenación consiste en que el trabajo es externo al trabajador: “El trabajo externo, el trabajo en que el hombre se enajena, es un trabajo que implica sacrificio y mortificación” (MEF, 108). En última instancia, la exterioridad del trabajo se muestra en que éste no es del trabajador, “sino trabajo para otro, que en el trabajo no se pertenece a sí mismo sino a otra persona” (MEF, 108).

Tendríamos así dos formas de enajenación de la actividad práctica humana:

- La enajenación respecto de la cosa: “la relación del trabajador con el *producto del trabajo* como objeto ajeno que lo domina. Esta relación es, al mismo tiempo, la relación con el mundo sensorial externo, con los objetos naturales, como mundo ajeno y hostil” (MEF, 109).
- La enajenación respecto de sí mismo: “la relación del trabajo con el *acto de producción* dentro del trabajo. Esta es la relación del trabajador con su propia actividad como algo ajeno y que no le pertenece, la actividad como sufrimiento (pasividad), la fuerza como debilidad, la creación como castración, la energía personal física y mental del trabajador, su vida personal (¿qué es la vida sino actividad?) como una actividad dirigida contra él mismo, independiente de él y que no le pertenece. Es la *auto-enajenación...*” (MEF, 109).

Pero hay una tercera enajenación para Marx: la que se deriva de la relación del hombre con la naturaleza.

2.3. La enajenación en la relación con la naturaleza

Marx considera que el hombre es un ser genérico “no sólo en el sentido de que constituye la comunidad (la suya propia y la de otras cosas) su objeto práctica y teóricamente, sino también (...) en el sentido de que se considera como la especie actual, viva, como un ser *universal* y en consecuencia libre” (MEF, 109).

La universalidad del hombre aparece en la práctica justamente en la universalidad que hace de la naturaleza, el cuerpo inorgánico del hombre, en tanto es “medio directo de vida”, y a la vez “objeto material y el instrumento de su actividad vital” (MEF, 110).

Al estar ligada la vida del hombre con la naturaleza, es la naturaleza la que está ligada consigo misma “puesto que el hombre es parte de la naturaleza” (MEF, 110). El trabajo enajenado, al convertir a la naturaleza en algo ajeno al hombre, y al hacer al

hombre ajeno de sí mismo, de su propia función activa, “convierte la vida de la especie en un medio para la vida individual” (MEF, 110).

Esto ocurre porque el trabajo, la actividad vital, aparece ante el hombre sólo como un medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física. “La vida productiva es, sin embargo, vida de la especie. Es la vida que crea vida. En el tipo de actividad vital reside todo el carácter de una especie, su carácter de especie; y la actividad libre, consciente, es el carácter de los seres humanos como especie” (MEF, 111).

El hombre “es sólo un ser con consciencia de sí, es decir, su propia vida es un objeto para él puesto que es un ser genérico. Sólo por esta razón es su actividad una actividad libre” (MEF, 111). Ahora bien, “El trabajo enajenado invierte la relación, en tanto que el hombre como *ser* con consciencia de sí hace de su actividad vital, de su ser, sólo un medio para su *existencia*” (MEF, 111).

El objeto del trabajo es la objetivación de la vida genérica del hombre, pues éste se desdobra no sólo intelectual, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él. Por esto, “Al mismo tiempo que el trabajo enajenado arrebató al hombre el objeto de su producción, también le arrebató su *vida como especie*, su objetividad real como especie y transforma su ventaja sobre los animales en una desventaja, en tanto que su cuerpo inorgánico, la naturaleza, le es arrebatada” (MEF, 112).

El trabajo enajenado, entonces, hace del ser genérico del hombre, (la naturaleza y sus facultades espirituales genéricas), un ser ajeno para él.

2.4. La enajenación del hombre respecto del hombre

Estas tres formas de enajenación (en relación al producto del trabajo, en relación a la actividad vital y en relación a su ser genérico) provocan “que el hombre se enajena de los demás hombres”, ya que “Lo que es cierto de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo también lo es de su relación con los demás hombres, con el trabajo de éstos y con los objetos de su trabajo” (MEF, 113).

Como consecuencia de todo lo dicho, mediante el trabajo enajenado “el hombre no sólo produce relación con el objeto y con el proceso de la producción como una relación con hombres ajenos y hostiles; también produce la relación de otros hombres con su producción y con su producto y la relación entre él mismo y otros hombres” (MEF, 114 - 115). De esta manera, “Así como él crea su propia producción como envilecimiento, como castigo, y su propio producto como pérdida, como un producto que no le pertenece, crea el dominio del no-productor sobre la producción y su producto. Así como enajena su propia actividad, confiere al extraño una actividad que no es suya” (MEF, 115).

3. Los desarrollos posteriores: George Lukács

Lukács nació en Budapest, el 13 de abril de 1885. Estudió en las universidades de Budapest, Berlín y Heidelberg, y sus primeros escritos literarios y filosóficos muestran la influencia del idealismo neokantiano y del sociólogo alemán Max Weber. Hacia 1918, se identificó con el marxismo y se afilió al Partido Comunista Húngaro. En 1919 participó en la República Húngara de los Consejos. Tras el derrocamiento del gobierno, Lukács escapó a Viena. Allí escribió *Historia y conciencia de clase* (1923), una obra que influyó enormemente en muchos marxistas posteriores, por su reflexión sobre la alienación, pero que el propio Lukács repudió en 1928, por motivos que exceden el marco de este trabajo.

En *Historia y conciencia de clase*, Lukács sostiene que la alienación del sujeto se debe a la cosificación, como ya veremos. Es así que Lukács, como han subrayado varios autores (y él mismo en su autocrítica), no distingue entre el proceso de objetivación y el proceso de extrañamiento. Siguiendo a Jappe, “Semejante concepto de alienación acepta, sin darse cuenta la identificación hegeliana de los dos términos y no tiene en cuenta la definición marxiana de la objetificación como una especie natural – positiva o negativa, según los casos- de dominio humano del mundo”. (GD, 40) Al identificar extrañación y objetificación, *Historia y conciencia de clase* determina la alienación como condición humana.

En el fondo de la concepción lukácsiana de alienación, se encuentra la crítica a la separación sujeto-objeto, y la exigencia “de que el sujeto no admita ningún objeto independiente fuera de él”. (GD, 40) Se postula de esta manera, un sujeto-objeto idéntico a sí mismo.

Pero veamos detalladamente los desarrollos de Lukács en *Historia y conciencia de clase*.

3.1. El fenómeno de la cosificación

Para Lukács, todos los problemas de la sociedad moderna remiten en última instancia a la estructura de la mercancía, colocándola así en un lugar central para la comprensión del capitalismo moderno.

La estructura de la mercancía, a su vez, se basa en que una relación entre personas cobra el carácter de una coseidad y una objetividad fantasmal (HCC II, 5). La cosificación se refiere al fenómeno por el cual los caracteres sociales del trabajo de los hombres se presentan como caracteres objetivos de los productos mismos del trabajo. La relación social entre los hombres asume entonces la forma fantasmagórica de una relación entre cosas (HCC II, 8 y 9).

A partir de estas ideas, Lukács se propone desarrollar los problemas que resultan del carácter de fetiche de la mercancía y el comportamiento subjetivo correspondiente. El autor coloca en un lugar central la cosificación producida por la relación mercantil, que tiene consecuencias tanto para el desarrollo objetivo de la sociedad como para la actitud de los hombres en esa sociedad: la sumisión de su conciencia a las formas en las que se expresa esa cosificación.

La cosificación cobra, de este modo, el carácter de segunda naturaleza (HCC II; 8). El hombre se enfrenta así con su propia actividad como algo objetivo, como algo que lo domina a él mismo (HCC II, 9).

El problema del fetichismo de la mercancía es un problema específico del capitalismo moderno, cuando la mercancía penetra todas las formas vitales de la

sociedad, y “la actividad del hombre se le objetiva a él mismo, se le convierte en mercancía...” (HCC II; 9).

3.2. La actitud contemplativa

Para Lukács, la esencia del hombre es la actividad; es por ello que va a identificar toda forma de contemplación como una alienación del hombre.

Con la racionalización y la mecanización creciente del proceso de trabajo, la actividad del trabajador “va perdiendo cada vez más intensamente su carácter mismo de actividad, para convertirse paulatinamente en una actitud contemplativa”. (HCC II, 12)

La actitud contemplativa transforma todas las categorías básicas del comportamiento inmediato del hombre respecto del mundo; por ejemplo, la percepción del tiempo y del espacio: “...pierde el tiempo su carácter cualitativo, mutable, fluyente; cristaliza en un continuo lleno de cosas exactamente delimitadas, cuantitativamente medibles (...) y que es él mismo exactamente delimitado y cuantitativamente medible: un espacio” (HCC II, 12).

Sin embargo, esto no ocurre solamente al trabajador, ya que cuando la satisfacción de las necesidades toma en la sociedad la forma del tráfico de mercancías, la cosificación se extiende a toda la sociedad. “...todos los presupuestos económico-sociales de la génesis del capitalismo moderno actúan en ese sentido: en el sentido de poner relaciones racionalmente cosificadas en el lugar de las situaciones espontáneas que muestran sin rebozo las verdaderas relaciones humanas” (HCC II, 14).

De este modo, Lukács entiende que la cosificación es una fuente de alienación del hombre, en tanto se deriva de ella un excesivo énfasis contemplativo, en detrimento de la actividad del sujeto.

Tanto en los desarrollos teóricos que realiza el autor sobre el fenómeno de la cosificación, como en la crítica a la actitud contemplativa, puede notarse que no se diferencia de ninguna manera la objetivación de la extrañación, como bien adelantábamos antes. En otras palabras, para Lukács, cualquier objeto que se aparte del sujeto y se presente a éste como una realidad, que el sujeto puede contemplar, implica una alienación.

3.3. Separación Sujeto- Objeto en el pensamiento filosófico burgués

En el apartado “Las antinomias del pensamiento burgués”, Lukács procede a la crítica del pensamiento filosófico moderno.

Para el autor, la filosofía moderna se plantea el problema de no aceptar el mundo como algo que ha nacido con independencia del sujeto conocedor, sino entenderlo como producto propio (HCC II, 36). El racionalismo moderno pretende así ser el método universal para el conocimiento de todo el ser.

Ahora bien, el problema, plantea Lukács, se relaciona con el concepto kantiano de cosa en sí. Este concepto representa una limitación de la capacidad de conocer humana. Esta limitación puede reducirse, según Lukács, a dos grandes complejos: “la cuestión del contenido de las formas con las que «nosotros» conocemos el mundo y podemos conocerlo porque lo hemos producido; y el problema del todo y de la sustancia última del conocimiento” (HCC II, 39). Es decir, la inaprehensibilidad de la totalidad partiendo de las formaciones conceptuales de los sistemas parciales racionales y la irracionalidad de los singulares contenidos de los conceptos. Estos dos problemas son para Lukács las dos caras de la misma moneda, y tienen que ver con el problema central de un pensamiento que da a las categorías racionales una significación universal.

El sistema del racionalismo posee la exigencia de que cada momento del sistema sea producible a partir de su principio básico, y sea previsible y calculable. Esto es incompatible con el reconocimiento de cualquier factualidad del contenido, con la irracionalidad de la cosa en sí. Entonces “la grandiosa concepción según la cual el pensamiento no puede concebir más que lo que él mismo ha producido tropezó (...), en el intento de dominar la totalidad del mundo como algo autoproducido, con la barrera insuperable de lo dado, de la cosa-en-sí.” (HCC II, 47).

Lukács entiende que para resolver la irracionalidad de la cuestión de la cosa-en-sí debe recurrirse a lo práctico, cuya esencia consiste en eliminar la indiferencia de la forma respecto del contenido. Es decir, el concepto de “forma”, no debe presentar como presupuesto la pureza libre de toda determinación de contenido. (HCC II, 51).

El comportamiento contemplativo-teorético del sujeto está indisolublemente vinculado al carácter puramente formal del objeto de conocimiento, ya que el dominio teorético culmina en la explicitación cada vez más intensa de los elementos formales desprendidos de todo contenido (HCC II, 52).

En la sociedad burguesa “... el concepto formal puro del objeto del conocimiento, la conexión matemática, la necesidad de ley natural puesta como ideal del conocimiento transforman progresivamente el conocimiento en una contemplación metódicamente consciente de las conexiones formales puras, de las «leyes» que se realizan en la realidad *objetiva sin intervención del sujeto*. Pero con ello el intento de eliminar todo lo irracional y de contenido se dirige ahora ya no sólo al objeto, sino también, y en creciente medida, al sujeto.” (HCC II, 53)

Lukács ve la necesidad de poner al descubierto que en la sociedad burguesa, “...todas las relaciones humanas (como objetos de la acción social) van tomando cada vez más las formas de objetividad de los elementos abstractos de la conceptualización científico-natural, de los sustratos abstractos de las leyes naturales, y que, por otra parte, el sujeto de esa «acción» asume también crecientemente la actitud del observador puro de esos procesos artificialmente abstraídos...” (HCC II, 57)

Se produce así un dilema irresoluble entre libertad y necesidad, voluntarismo y fatalismo: “La libertad no consigue ni penetrar en la necesidad del sistema de conocimiento, en la falta de alma de las leyes naturales fatalistas, ni dar a éstas sentido; y los contenidos suministrados por la razón que conoce, el mundo por ella conocido, son igualmente incapaces de llenar de vida viva las determinaciones meramente formales de la libertad” (HCC II, 60).

Se trata de la siguiente antinomia: el hombre se presenta como producto del medio social, pero, a su vez, el medio social es producido por el hombre. En la sociedad burguesa, los problemas del ser social aparecen ya como productos de la actividad humana, pero el sujeto de la acción al que se hace referencia es la consciencia individual aislada, el individuo burgués. Se suprime de este modo el carácter activo de la acción social, al hacer del cerebro del hombre una cera adecuada para recibir cualquier impresión y al considerar “actividad” sólo el hacer consciente del hombre (HCC II, 62).

3.4. El hombre como totalidad

Lukács tiene en mente una concepción del hombre como totalidad perfecta en sí mismo, que ha superado la división en teoría y práctica, en razón y sensibilidad, en forma y materia; para el cual libertad y necesidad coinciden (HCC II, 63). Este hombre encuentra expresión en un comportamiento en particular: el arte.

En el arte, según el autor, se tiene una producción de una totalidad concreta a consecuencia de una concepción de la forma que se orienta al contenido concreto de su sustrato material, superando el azar y la necesidad.

“Si el hombre no es enteramente hombre más que donde juega, es posible, ciertamente, captar en base a ese hecho todos los contenidos de la vida, y salvar en ese principio –en la forma estética, en la medida en que sea captable- dichos contenidos del efecto mortal del mecanismo cosificador.” (HCC II, 67).

Lukács postula que el método dialéctico es el que ofrece la resolución del problema de la cosa-en-sí irracional: “...sólo si el sujeto (la consciencia, el pensamiento) es al mismo tiempo productor y producto del proceso dialéctico, y si, por consiguiente, se mueve en un mundo por él mismo producido y cuya configuración consciente es el mundo, pese a lo cual éste se le enfrenta como plena objetividad, sólo en este caso puede considerarse resuelto el problema de la dialéctica y, con él, la superación de la contraposición entre sujeto y objeto, entre pensamiento y ser, entre libertad y necesidad, etc.” (HCC II, 70).

En última instancia, sólo reconociendo el carácter procesual de todo fenómeno, se caerá en la cuenta que los “hechos” constan de procesos. Entonces “...los hechos no son más que partes, momentos del proceso total que se han desprendido, aislado artificialmente y artificialmente consolidado. Con lo cual se comprende, al mismo tiempo, por qué el proceso total (...) representa frente a los hechos la realidad auténtica y superior.” (HCC II, 114).

3.5. La burguesía y el proletariado frente a la cosificación

Aún cuando todas las clases sociales están expuestas a la cosificación, burguesía y proletariado no estarían en las mismas condiciones para aprehender el carácter auto-producido de la realidad social y superar así la cosificación: “... para la burguesía el sujeto y el objeto del proceso histórico y del ser social aparecen siempre en duplicidad: con la consciencia, el individuo aislado se enfrenta como sujeto conocedor con la necesidad objetiva, gigantesca y sólo comprensible en menudas secciones, del acaecer social...” (HCC II, 93 y 94) mientras que “El proletariado no admite esa duplicidad de su ser social. El proletariado aparece por de pronto como puro y mero objeto del acaecer social. En todos los momentos de la vida cotidiana en los cuales el trabajador individual cree verse como sujeto de su propia vida, la inmediatez de su existencia le destroza esa ilusión” (HCC II, 94). Al vender el trabajador su trabajo como mercancía “el trabajador la inserta (y se inserta a sí mismo, puesto que esa mercancía es inseparable de su persona física) en un proceso parcial, ya mecánico-racional, que él mismo encuentra en la inmediatez, ya hecha y en funcionamiento antes que él llegue, y en el cual queda absorbido como un número reducido a abstracta cantidad, como una herramienta de detalle mecanizada y racionalizada. Con ello se radicaliza para el trabajador el carácter cosificado del modo apariencial inmediato de la sociedad capitalista” (HCC II, 94). Es por esta razón que el proletariado es el sujeto revolucionario por excelencia, que puede captar el fenómeno de la cosificación y revelarse ante él, ya que su consciencia es la autoconsciencia de la mercancía.

4. La concepción de sujeto según Debord

4.1. Sujeto y alienación

Como ya vimos en los apartados precedentes, Marx desarrolla el concepto de alienación, vinculándolo exclusivamente al proceso de trabajo. El fenómeno de la alienación se produciría así, a causa de la expropiación que el trabajador sufre con respecto al producto y al extrañamiento que esto le provoca en relación a su actividad misma. De esta manera “El trabajador solo se siente a sus anchas, pues, en sus horas de ocio, mientras que en el trabajo se siente incómodo. Su trabajo no es voluntario sino impuesto, es un *trabajo forzado*” (MEF, 108).

George Lukács retoma el concepto de alienación trabajado por Marx, relacionándolo con el fenómeno de cosificación, por el cual los caracteres del trabajo se le presentan al hombre como caracteres objetivos y externos a él. Pero a diferencia de Marx, Lukács focaliza la alienación en la actitud contemplativa del sujeto y no en la actividad, extendiendo así el concepto de alienación al campo del ocio. Sin embargo, este autor no excluye el que haya actividad, lo destacado sería la actitud pasiva del sujeto respecto de su actividad, al vender su fuerza de trabajo como si fuera una cosa.

Guy Debord, se alinea en la corriente marxista que inaugura Lukács, la cuál considera a la alienación como fenómeno central del desarrollo capitalista, aunque adaptándolo a las sociedades modernas, a través del concepto de espectáculo: “El espectáculo en la sociedad corresponde a una fabricación concreta de la alienación. La expansión económica es principalmente la expansión de esta producción industrial precisa. Lo que crece con la economía que se mueve por sí misma sólo puede ser la alienación que precisamente encerraba su núcleo inicial” (SdE, § 32).

Guy Debord, bajo la influencia del texto de Lukács, también condena toda actitud contemplativa como una alienación, pero va un paso más allá. Para Debord, la alienación no reside en el hecho mismo de que las cosas se presenten como externas al hombre sino en que las imágenes se separan de las cosas y se presentan como la verdadera realidad. Estaríamos entonces en presencia de una nueva etapa del desarrollo capitalista: “La primera fase de la dominación de la economía sobre la vida social había implicado en la definición de toda realización humana una evidente degradación del *ser* en el *tener*. La fase presente de la ocupación total de la vida social por los resultados acumulados de la economía conduce a un deslizamiento generalizado del *tener* al *parecer*...” (SdE, § 17).

La separación que se consuma entre las imágenes y la realidad, es justamente lo que define a la sociedad del espectáculo: “Toda la vida de las sociedades en las que dominan las condiciones modernas de producción se presenta como una inmensa acumulación de espectáculos. Todo lo que era vivido directamente se aparta en una representación” (SdE, § 1).

Si en Lukács la cosificación se convertía en una segunda naturaleza que se imponía al sujeto, dominándolo, en Debord, son las imágenes o el espectáculo mismo el que cobra carácter de segunda naturaleza: “La apariencia fetichista de pura objetividad en las relaciones espectaculares esconde su índole de relación entre hombres y entre clases: una segunda naturaleza parece dominar nuestro entorno con sus leyes fatales” (SdE, § 24).

Siguiendo los desarrollos de Debord, encontramos que el sujeto vive en un mundo de imágenes, en una especie de estado alucinatorio que lo aparta de “la verdadera realidad”: “Allí donde el mundo real se cambia en simples imágenes, las

simples imágenes se convierten en seres reales y en las motivaciones eficientes de un comportamiento hipnótico” (SdE, § 18).

Esta falsificación o duplicación de la realidad incide directamente en el sujeto, quien se aliena en su propia imagen. De esta manera, cuanto más predomina la contemplación en el sujeto, menos vive éste. Así, “La exterioridad del espectáculo respecto del hombre activo se manifiesta en que sus propios gestos ya no son suyos, sino de otro que lo representa” (SdE, § 30).

El espectáculo, entonces, elimina “los límites entre el yo y el mundo mediante el aplastamiento del yo asediado por la presencia-ausencia del mundo” (SdE, § 219). De esta forma, también se eliminan “los límites entre lo verdadero y lo falso mediante el reflujó de toda verdad vivida bajo la *presencia real* de la falsedad que asegura la organización de la apariencia” (SdE, § 219). El sujeto es arrojado a un estado de locura en el cuál no puede distinguir lo verdadero de lo falso, la realidad y la ilusión.

En el mismo sentido, en el que Marx considera que la enajenación del trabajo desemboca en una última instancia en la enajenación de los hombres con respecto de otros, Debord plantea que la alienación en la sociedad del espectáculo también recae en el distanciamiento entre los sujetos: “La conciencia espectacular, prisionera en un universo degradado, reducido por la *pantalla* del espectáculo detrás de la cual ha sido deportada su propia vida, no conoce más que los *interlocutores ficticios* que le hablan unilateralmente de su mercancía y de la política de su mercancía. (...) Aquí se pone en escena la falsa salida de un autismo generalizado” (SdE, § 218).

4.2. Objetivación y extrañamiento

En cuanto al fenómeno de la alienación, un punto importante a analizar en estos autores, es observar si realizan una distinción entre objetivación y extrañamiento.

Marx, es consciente de esta distinción, de la cual, según su crítica, adolecen los desarrollos hegelianos.

La objetivación en sí no tiene una valoración negativa en Marx, lo perverso es la extrañación que sufre el trabajador con relación a sus productos, a su propia actividad y a la naturaleza toda, a causa de la propiedad privada por la cual el capitalista se expropia de los productos del trabajo: “La construcción práctica de un *mundo objetivo*, la *manipulación* de la naturaleza inorgánica, es la confirmación del hombre como ser genérico consciente ...” (MEF, 111). Por lo tanto “El objeto del trabajo es, pues, la *objetivación de la vida del hombre como especie*” (MEF, 112), mientras que “El trabajo enajenado invierte la relación, en tanto que el hombre como ser con conciencia de sí hace de su actividad vital, de su *ser*, sólo un medio para su existencia” (MEF, 111).

Como se ha dicho anteriormente, en *Historia y consciencia de clase*, se confunden objetivación y extrañamiento, debido a la postulación del sujeto-objeto idéntico, cuestión que el mismo Lukács reconocería tiempo después. Al focalizar el fenómeno de la alienación en la cosificación, es decir, en la apariencia externa y objetiva de los productos del hombre, se condena toda objetivación de la actividad humana en productos, y no solamente aquella que domina al hombre en provecho de otros hombres.

Si tomamos al pie de la letra esta concepción lukacsiana deberíamos aceptar que el sujeto sería siempre e irremediablemente, sujeto alienado.

En *La Sociedad del espectáculo*, Debord es consciente de la necesidad de distinguir entre objetivación y extrañamiento. Al hablar sobre la experiencia del tiempo en la sociedad capitalista, Debord apunta: “El tiempo es la alienación necesaria, como

mostraba Hegel, el medio donde el sujeto se realiza perdiéndose, se transforma en otro para llegar a ser la verdad de sí mismo. Pero su contrario es la alienación dominante, que es sufrida por el productor de *un presente ajeno*. En esta *alienación espacial* la sociedad que separa de raíz al sujeto de la actividad que le sustrae, le separa en primer lugar de su propio tiempo. La alienación social superable es justamente la que ha prohibido y petrificado las posibilidades y los riesgos de la alienación viviente en el tiempo” (SdE, § 161).

El autor diferencia así, una “alienación necesaria” –posibilidad del sujeto de perderse en las objetivaciones cambiantes que aporta el tiempo- de la “alienación dominante”, en la cual el sujeto, se enfrenta a la realidad por él producida como algo absolutamente extraño.

En este sentido, Debord reconoce que no toda objetivación es negativa, sino sólo cuando es “infidel” a los hombres: “El espectáculo somete a los hombres vivos en la medida que la economía les ha sometido totalmente. No es más que la economía desarrollándose por sí misma. Es el reflejo fiel de la producción de las cosas y la objetivación infiel de los productores” (SdE, § 16).

4.3. Sujeto activo, Sujeto contemplativo

Tanto Lukács como Debord, identifican al sujeto con la actividad, por lo cual ven en la pasividad o contemplación una fuente de alienación.

Esta tendencia no la podemos remitir a Marx, quién, como ya vimos, sitúa el fenómeno de la alienación en la expropiación del trabajo que sufre el obrero.

Para Debord, en consonancia con Lukács, la experiencia fundamental, ligada antiguamente a un trabajo específico, se fue desplazando con el desarrollo del sistema, hacia la pasividad, es decir, hacia el no-trabajo, la inactividad. Y para el autor de *La Sociedad del Espectáculo*, “No puede haber libertad fuera de la actividad, y en el marco del espectáculo toda actividad está negada (...) Así la actual liberación del trabajo, o el aumento del ocio no es de ninguna manera liberación en el trabajo ni liberación de un mundo conformado por ese trabajo” (SdE, § 27).

Asimismo, Debord también sigue a Lukács al responsabilizar a la filosofía occidental de poner énfasis en la contemplación o especulación: “El espectáculo es el heredero de todo la *debilidad* del proyecto filosófico occidental que fue una comprensión de la actividad dominada por las categorías del *ver* (...) Es vida concreta de todos lo que se ha degradado en universo *especulativo*” (SdE, § 19).

Ahora bien, debemos recalcar que con este planteo de Lukács y Debord se produce una innovación con respecto a Marx. En los desarrollos marxianos de la alienación, centrada en la actividad del trabajo, los únicos que resultan alienados son los obreros. Al definir la alienación con respecto a la actitud contemplativa, y a la tendencia especulativa que afecta “a todos”, Lukács y Debord están postulando, en consecuencia, que la alienación alcanza a la totalidad de los sujetos sociales.

Así, lo que Debord condena de la sociedad espectacular, es la sumisión de los sujetos a la contemplación pasiva de representaciones hipostasiadas: “La actitud que exige por principio [el espectáculo] es ésta aceptación pasiva que ya ha obtenido de hecho por su forma de aparecer sin réplica, por su monopolio de la apariencia” (SdE, § 12).

Los sujetos, por lo tanto, vivirían en una pseudo-realidad ficticia: “La realidad considerada parcialmente se despliega en su propia unidad general en tanto que pseudo-mundo aparte, objeto de mera contemplación” (SdE, § 2).

4.4. Sujeto y conciencia

A pesar de esta visión tan pesimista de la sociedad moderna, Debord confía en la capacidad de los sujetos para “hacerse cargo de la historia” y liberarse de la dominación, a través del “develamiento de la verdadera realidad”: “Al ser lanzados en la historia, al tener que participar en el trabajo y las luchas que la constituyen, los hombres se ven forzados a afrontar sus relaciones de una forma que no sea engañosa. (...) El sujeto de la historia no puede ser sino lo viviente produciéndose a sí mismo, convirtiéndose en dueño y poseedor de su mundo que es la historia y existiendo como conciencia de su juego” (SdE, § 74).

La forma, entonces, que tendrían los sujetos de realizar esta emancipación es a través de la lucha práctica: “El pensamiento de la historia no puede ser salvado más que transformándose en pensamiento práctico; y la práctica del proletariado como clase revolucionaria no puede ser menos que la conciencia histórica operando sobre la totalidad de su mundo” (SdE, § 78).

De este modo, el escenario para la unión de conocimiento y acción sería la lucha histórica misma; “La constitución de la clase proletaria en sujeto es la organización de las luchas revolucionarias y la organización de la sociedad en el *momento revolucionario*: es allí donde deben existir las *condiciones prácticas de la conciencia*, en las cuáles la teoría de la praxis se confirma convirtiéndose en teoría práctica” (SdE, § 90).

Ahora bien, podemos extraer algunos presupuestos de fondo que subyacen a los planteos de Guy Debord.

Por un lado, Debord maneja la idea de una “verdadera realidad” que se opone a una falsa imagen de esa realidad. Así, para emanciparse, el sujeto debería librarse de esa falsa realidad y vivir “sus relaciones de una forma que no sea engañosa”. El proletariado tendría por ende la “misión histórica de instaurar la verdad en el mundo” (SdE, § 221). Esta postura lleva implícita la creencia en la capacidad del sujeto para llevar adelante ese develamiento; una especie de sujeto super-consciente que hace que la historia sea una cuestión de su propia voluntad.

Vemos en este planteo una actitud voluntarista: “El proletariado sólo puede tener él mismo el poder transformándose en la clase de la conciencia” (SdE, § 88), entendiendo por conciencia el control directo de los trabajadores sobre todos los momentos de su vida.

Por otro lado, como dice Jappe, Debord no considera la posibilidad de que “el sujeto pueda estar corroído hasta en lo más íntimo por las fuerzas de la alienación que, al condicionar incluso el inconsciente de los sujetos, los impulsan a identificarse activamente con el sistema que los contiene” (GD, 41).

Asimismo, delegar en el sujeto la dirección de la historia, creemos que deviene de una mirada antropocéntrica, e identificar exclusivamente al sujeto con lo consciente, sobreviene de una visión sustancialista del sujeto. Nuevamente siguiendo a Jappe “Debe de existir, por tanto, un sujeto sustancialmente «sano», pues de otro modo no cabría hablar de una «falsificación» de su actividad” (GD, 41).

Si el espectáculo atraviesa toda la sociedad moderna, entonces, no puede verse como pueda existir un sujeto que se sustraiga del espectáculo y lo derrote, menos aún si ese sujeto es definido por su pertenencia a una “clase social”, concepto precisamente heredado del desarrollo capitalista.

En última instancia, Debord parece referirse a una especie de sujeto apriorístico puro, aún no contaminado por relaciones sociales de dominación ni por ninguna clase de representación de la realidad.

5. Conclusiones

En su teoría del espectáculo, Debord retoma la relectura marxiana que realiza Lukács en *Historia y consciencia de clase*, acentuando igual que éste, el fenómeno de la alienación en la sociedad capitalista. Dentro de este marco, resulta inevitable que la concepción debordiana de sujeto esté fuertemente influida por el positivismo de Marx*, intensificado por el voluntarismo de los desarrollos lukacsianos*.

De lo analizado se desprende que Debord cree que lo real y experimentable no puede ser representado ni interpretado, confiriendo categoría de falsedad a las imágenes y las representaciones, en contraposición a la verdadera realidad vivida espontáneamente. De este modo, el autor propone un sujeto lúdico, que no se pierda en las representaciones; capaz de crear aquellas situaciones dignas de ser vividas.

Por otro lado, Debord critica la primacía del sentido de la visión dentro de la sociedad capitalista, adelantándose de este modo a aquellas corrientes teóricas actuales que definen al capitalismo por el régimen de visibilidad/invisibilidad que instaura.

Asimismo, Debord despliega su teoría de la emancipación partiendo del paradigma del hombre como ser esencialmente activo. Esta manera de plantear las cosas, le permite contraponer, por un lado, el reino de lo visual que trata de alienar al hombre, y del otro lado, un sujeto esencialmente activo y sano, que tiene la capacidad de tomar en sus manos su destino. En este sentido, Debord sostiene que el sujeto se realiza en la historia, y entiende a esta realización como dominio consciente de la misma, como producción racional de la vida cotidiana y de todo el mundo social.

A nuestro juicio, el voluntarismo que subyace a este planteo, resulta así un tanto incompatible con el poder alcanzado por el espectáculo en el dominio de los sujetos, y con la permanencia histórica de la dominación. De la descripción de la alienación en la sociedad espectacular se desprende tal concepción totalitaria de la dominación actual, que el autor sólo puede salvarla postulando un sujeto (en nuestra opinión cuasi-ideal) sustancialmente incontaminado, e identificando luego a tal sujeto con el proletariado.

En otro orden, en *La Sociedad del Espectáculo* se evita cualquier definición de sujeto, ya que se toma al mismo como una realidad ontológicamente dada y no así como una categoría analítica.

Quizás la forma más adecuada de valorar la obra de Debord y su concepción del sujeto no sea desde el punto de vista teórico filosófico, sino a partir de su productividad práctica. Esto es coherente con la intención del autor de incidir en la sociedad provocando cambios.

Desde esta perspectiva, debemos a Debord el haber renovado la teoría marxista acorde a los nuevos tiempos, mostrando cómo el sujeto ya no es dominado exclusivamente mediante la explotación económica, sino fundamentalmente desde la

* Con esta expresión nos referimos a aquella tendencia marxista que supone al sujeto humano como dado previa y definitivamente, y en consecuencia, las condiciones económicas, sociales y políticas no harían más que depositarse en ese sujeto dado. Esta crítica puede encontrarse entre otros en "La verdad y las formas jurídicas" de M. Foucault

* Llamamos voluntarismo a la fe que pone Lukács en la posibilidad que el sujeto domine conscientemente la historia a voluntad.

producción del imaginario. Mediante esta actualización, posibilitó el desarrollo de nuevas propuestas de lucha social, en relación a la naturaleza de las fuerzas dominantes.

Por otro lado, Debord rechazó al trabajo como actividad definitoria del sujeto, proponiendo en su lugar una sociabilidad renovada, que encuentre en la fiesta y el juego sus elementos característicos, lanzando un desafío a la creatividad humana para crear nuevas formas de existencia.

Desde esta perspectiva práctica, es discutible la decisión de Debord de identificar el sujeto revolucionario con el obrero, como sujeto capaz de develar la alienación espectacular y redescubrir la vida experiencial. Sin embargo, nos atrevemos a ver en esta decisión un rechazo de Debord hacia las teorías marxistas leninistas, que confían en la *educación* de las masas en la teoría revolucionaria, educación que se pone en manos de la elite revolucionaria. Debord ve en esto una actitud pasiva y contemplativa, y prefiere confiar, en cambio, en la tendencia revolucionaria intrínseca al proletariado.

Bibliografía citada

- (MEF) MARX, K. *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, en FROMM, E. *Marx, su concepto del hombre*. Fondo de Cultura Económica. México, 1962
- (HCC II) LUKÁCS, G. *Historia y conciencia de clase*, Vol II-. Ediciones Orbis. Buenos Aires, 1985
- (GD) JAPPE, A. *Guy Debord*. Edit. Anagrama. Buenos Aires, 1998
- (SdE) DEBORD, G. *La sociedad del espectáculo*. La Marca. Buenos Aires, 1995.

Bibliografía general

- DEBORD, G. *La sociedad del espectáculo*. Edit. La Marca. Buenos Aires, 1995.
- JAPPE, A. *Guy Debord*. Edit. Anagrama. Barcelona, 1998
- LUKÁCS, G. *Historia y conciencia de clase*, Vol. I y II-. Ediciones Orbis. Buenos Aires, 1985
- MARX, K. *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, en FROMM, E. *Marx, su concepto del hombre*. Fondo de Cultura Económica. México, 1962
- FERRER, C. “El mundo Inmóvil”. Prólogo de *La sociedad del Espectáculo*, de Guy Debord. Edit. La Marca. Buenos Aires, 1995.