

La religiosidad patológica de la sociedad del espectáculo: reflexiones sobre el pensamiento de Guy Debord^{*}

The pathological religiosity of the society of spectacle: reflections on the thought of Guy Debord

A religiosidade patológica da sociedade do espetáculo: reflexões sobre o pensamento de Guy Debord

Agostino Molteni **

Universidad Católica de la Santísima Concepción,

Concepción, Chile

amolteni@ucsc.cl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5392-0183>

DOI: <https://doi.org/10.15332/21459169.7694>

Recibido: 22 abril 2022

Aceptado: 06 julio 2022

David Solís Nova ***

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile

dsolis@ucsc.cl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2462-8436>

Resumen:

Guy Debord califica la forma de vida creada por la economía mercantil como una sociedad del espectáculo. Según el pensador francés, poco a poco la mercancía ha ido transformándose en un fetiche espetacular, logrando imponer una imagen prefabricada por encima de la experiencia directa con el mundo y los otros sujetos. Esto último causa, inevitablemente, una sociedad de consumidores pasivos, en cuanto meros contempladores de ideas ya hechas. Con base en lo anterior, Debord concluye que la sociedad del espectáculo no es más que la concreción material y técnica de lo que él considera la ilusión religiosa. La modernidad que le ha tocado observar no sería, en absoluto, una época secularizada, sino, muy por el contrario, agudamente religiosa. Para superar el pensamiento contemplativo-religioso del espectáculo, Debord pone sus esperanzas y sus esfuerzos de análisis en los consejos obreros —una especial forma de pensamiento compuesto— en los que podría encontrarse el método filosófico propiamente debordiano. Todo esto nos permitirá generar algunas reflexiones sobre su diagnóstico y prolongar su pensamiento en torno a las soluciones que ofrece como salida a la dominante sociedad del espectáculo aún presente en nuestros días.

Palabras clave: Debord, sociedad del espectáculo, religión, consejos obreros, pensamiento compuesto.

Abstract:

Guy Debord describes the way of life created by the mercantile economy as a society of spectacle. According to the French thinker, merchandise has gradually been transformed into a spectacular fetish, imposing a prefabricated image over the direct experience with the world and other subjects. The latter inevitably leads to a society of passive consumers, as mere contemplators of ready-made ideas. Based on the above, Debord concludes that society of the spectacle is nothing more than the material and technical concretization of what he considers the religious illusion. The modernity that he had to observe was not at all a secularized era, but, on the contrary, an acutely religious one. To overcome the contemplative-religious thinking of the spectacle, Debord puts his hopes and his analytical efforts in the workers' councils — a special form of composite thinking — in which the properly Debordian philosophical method could be found. All this will allow us to generate some reflections on his diagnosis and to extend his thinking about the solutions he offers as a way out of the dominant society of the spectacle still present today.

Keywords: Debord, society of the spectacle, religion, workers' councils, composite thinking, Debord, sociedade do espetáculo, religião, conselhos de trabalhadores, pensamento composto.

Resumo:

Guy Debord descreve o modo de vida criado pela economia mercantil como uma sociedade do espetáculo. De acordo com o pensador francês, a mercadoria foi gradualmente transformada em um fetiche espetacular, conseguindo impor uma imagem pré-fabricada acima da experiência direta do mundo e de outros sujeitos. Isso inevitavelmente leva a uma sociedade de consumidores passivos, como meros contempladores de ideias prontas. Com base no exposto, Debord conclui que a sociedade do espetáculo nada mais é do que a concretização

Notas de autor

** Doctor en Teología por la Universidad Pontificia de Salamanca, España. Profesor-Investigador de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile. Correo electrónico: amolteni@ucsc.cl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5392-0183>

*** Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia de Salamanca, España. Profesor-Investigador de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile. Correo electrónico: dsolis@ucsc.cl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2462-8436>

material e técnica do que ele considera a ilusão religiosa. A modernidade que ele teve de observar não é de forma alguma uma era secularizada, mas, ao contrário, uma era agudamente religiosa. Para superar o pensamento contemplativo-religioso do espetáculo, Debord deposita suas esperanças e seus esforços analíticos nos conselhos de trabalhadores — uma forma especial de pensamento composto — nos quais o método filosófico propriamente debordiano poderia ser encontrado. Tudo isso nos permitirá gerar algumas reflexões sobre seu diagnóstico e ampliar seu pensamento sobre as soluções que ele oferece como saída para a sociedade do espetáculo dominante ainda presente nos dias de hoje.

Introducción

Guy Debord (1931-1994) prefería definirse como una estratega más, que como un filósofo en el sentido estricto. Esto no es contradictorio con toda su obra posterior, ya que, como veremos, considerará la constitución de una sociedad política de por sí como una propuesta de pensamiento. En su juventud, Debord se unió al movimiento artístico de vanguardia conocido como *Letrismo*, que luego refundó como *Internacional Letrista* (1952-1955) y, posteriormente, fundó y dirigió, con unos cuantos compañeros, la *Internacional Situacionista* (1957-1972) que, pese a su nombre, no fue una asociación muy numerosa, pero sí muy fructífera en nuevos planteamientos y acciones. Junto a su trabajo en la *Internacional Situacionista*, una de cuyas obras fueron los doce números de su revista homónima, Debord se desempeñó como cineasta y fue autor de varios libros de diagnóstico, análisis y propuestas de revolución social. La crítica social debordiana se instala en el corazón del crecimiento económico europeo, desde los años 50 en adelante, y el predominio de la sociedad mercantil con sus nuevos modelos de trabajo y ocio. Su obra más importante es *La sociedad del espectáculo* publicada en 1967.

En este artículo nos detendremos en sus obras escritas, las cuales incluyen los guiones de sus distintos trabajos cinematográficos, los que de una manera muy clara también utiliza para exponer sus ideas.

El propósito de este trabajo es indagar, en un primer punto y como premisa, por qué Debord considera los tiempos que él ve y vive como una sociedad del espectáculo. En seguida, y es lo que nos interesa de modo principal, queremos investigar por qué plantea que este rasgo tiene un carácter marcadamente religioso. Este énfasis de nuestra investigación, por lo que sabemos, no ha sido aún elaborado, por lo cual nos parece que nuestro trabajo puede aportar una novedad en los estudios sobre este pensador y sobre la sociedad del espectáculo.

Como tercer punto, pretendemos conocer cuál es su propuesta de sociedad en la que podrían superarse las alienaciones que él atribuye a la forma patológicamente religiosa de vida económica y cívica predominante en su época. Finalmente, haremos unas prolongaciones de su pensamiento, que pueden ser un aporte para superar los problemas que Debord ha diagnosticado como patologías de la sociedad del espectáculo. En las conclusiones recogeremos algunos datos de nuestra investigación, mediante los cuales se verifica, de modo muy sintético, si su diagnóstico social podría continuar siendo válido en nuestros días.

Nuestra hipótesis es que su propuesta de superación de la religiosidad de la sociedad del espectáculo no consiste solo en un cambio en la matriz productiva de la economía imperante y en una nueva asociación política tendiente a eliminar las injusticias del trabajo asalariado —objetivo heredado del marxismo—, sino que consiste originalmente en un nuevo método para generar el pensamiento, expresado en las nociones que Debord tenía sobre los consejos obreros.

En estos consejos obreros pareciera hallarse el especial método de pensamiento debordiano, el cual permitiría superar toda la ilusión religiosa que empapa las teorías fundantes de la sociedad del espectáculo. Por lo mismo, creemos ver en la obra de Debord una crítica social, pero también una doctrina interesante sobre cómo comprender el pensamiento y la labor de la filosofía misma.

Nuestro método de trabajo es la revisión bibliográfica y documental, pero también el mismo método de composición del pensamiento que creemos encontrar en Debord. Siguiendo esta línea, el método de la co-institución del pensamiento es ya el primer contenido del pensamiento, el método es ya, de alguna manera,

parte del contenido, como diremos más adelante. Por lo tanto, no solo constituye una mirada externa al pensamiento de Debord, sino la verificación, desde dentro de una amistad y composición del pensamiento, de las principales tesis del filósofo- estratega.

Sociedad del espectáculo

Presentamos ahora los contenidos fundamentales de la sociedad del espectáculo según Debord.

Es innegable el poder que ha tenido la economía moderna para transformar el mundo, pero no lo ha transformado de acuerdo con las directrices de liberación del individuo, sino según la expansión y prolongación de su reinado por sobre toda otra exigencia: “la economía transforma el mundo, pero sólo lo transforma en mundo económico” (Debord, 2015, p. 54). El hombre ya no se reconoce en esta economía y su funcionamiento aparece como un mundo ajeno a su iniciativa. Su fin no es, por supuesto, la satisfacción de sus esclavos, sino la continuidad de su funcionamiento. Para Debord esta economía posee “un carácter fundamentalmente tautológico” (2015, p. 41), en cuanto es un fin para sí misma, regida por una “gran seudonecesidad: el mantenimiento de su imperio” (Debord, 2015, pp. 59-60).

Este predominio de los fines económicos por sobre cualquier otro fin se logra actualmente gracias a la producción de espectáculo. La verdadera producción de la economía moderna no es la mercancía en su consistencia física, sino el espectáculo que proyecta y antecede a lo real. En su nivel más alto de acumulación, la mercancía deviene espectáculo. La mercancía no promete solo una satisfacción específica, sino también el ingreso paulatino a la brillante ahistoricidad de un mundo sin los imprevistos de la sociabilidad. Esto último significa que la principal preocupación de la actual economía no es tanto producir artefactos consumibles, sino producir una imagen que sea tanto o más válida que el mundo mismo. La actual economía no deja ningún espacio sin colonizar a través de la imagen espectacular; esto con el objetivo de inflar ese mundo, dominado por la economía, que se ha vuelto ajeno para todos. Podríamos decir que su principal objetivo económico es producir un mundo o, más bien, una imagen que se sobreponga al mundo (Debord, 2015, p. 39).

Lo que Debord entiende por sociedad del espectáculo no es simplemente una organización política, cultural y económica donde primen las imágenes de una manera notable. Eso sería solo una característica de un momento histórico marcado por cierto avance tecnológico. Para Debord, la sociedad del espectáculo es un momento avanzado del sistema capitalista, que tiene como propósito su mantención a ultranza por la vía de la producción de un mundo de imágenes que sea reputado como más real que la misma realidad, con el objetivo de eliminar toda fisura que permita pensar siquiera en otra forma de organización económica (Jappe, 1998, p. 25). Esto significa llegar a un nivel de extrañamiento del mundo nunca conocido, porque no solo hablamos de la expliación del provecho y ganancia del trabajo, sino de la expliación del mundo.

La imagen toma el lugar de la realidad. En el urbanismo, la política, el arte, las ciencias, la vida cotidiana, las pasiones y los deseos humanos, “por doquier se encuentra la sustitución de la realidad por su imagen” (Jappe, 1998, p. 21; De la Fuente, 2019, pp. 14-16). La percepción actual del mundo no solo abunda en imágenes, sino que no puede realizarse sin la mediación de una imagen: “El espectáculo no es un conjunto de imágenes sino una relación social entre las personas mediatizada por las imágenes” (Debord, 2015, p. 38). Frente a este extrañamiento del mundo, los sujetos solo encuentran su pseudounión por medio de la imagen espectacular. Lo que la economía ha desunido, lo vuelve a unir ilusoriamente la misma economía por medio de la contemplación común de la imagen espectacular. Los sujetos ya no co-instituyen entre sí su sociedad, porque se encuentran separados al no producir colaborativamente su mundo. Por ello, Debord puede decir que “la separación es el *Alpha y Omega* del espectáculo” (2015, p. 46). Al no poder realmente componer sociedad entre sí, se reemplaza el civismo por una interacción mediada por la imagen prefabricada e impuesta por el espectáculo. Es una falsa unión en torno a la contemplación de unas mismas imágenes-pensamientos

ya hechos: los individuos no se relacionan entre sí, sino que interactúan con ese centro-núcleo espectacular (Debord, 2015, p. 37).

La misma producción actual es la producción en serie de espectáculo y, por ello, los mismos empleados producimos el espectáculo que nos separará unos de otros. Es como si los mismos esclavos de la caverna de la alegoría platónica dedicaran toda la energía de su trabajo y de su pensamiento para producir las sombras que toman por realidad. La economía ha llegado a un nivel de sofisticación y acumulación tal que es el mismo trabajo alienado —en cuanto separado de los otros y, por lo mismo, del mundo— el que produce sus cadenas y su caverna. Y son estas mismas sombras espectaculares las que impiden comprender el extrañamiento que implica la abstracción de la producción del espectáculo: “Lo que obliga a los trabajadores a participar en la edificación del mundo es lo mismo que les separa de él” (Debord, 2015, p. 73). Por ello mismo, Debord no duda en afirmar que esta labor productora de espectáculo es literalmente tiempo perdido, tiempo perdido para trabajar la libertad, la creatividad y la generación de un mundo no extraño (Debord, 2006^a, p. 579).

Por lo tanto, la realidad vivida se halla completamente colonizada por esta “mercancía de las mercancías” que es el espectáculo. Finalmente, bueno y real es lo que aparece espectacularmente, lo que aparece espectacularmente es lo bueno y lo real. Todo lo real es espectacular, todo lo espectacular es real (Debord, 2015, p. 40). Como una especie de nuevo trascendental capitalista, el espectáculo se convierte con todo lo real: *Ens et spectaculum convertuntur*. Al hacerse mundo la falsificación, el mundo mismo deviene falsificación (cf. Debord, 2018, p. 21). Para resignificar nuevamente una afirmación hegeliana, Debord también destaca que: “En el mundo realmente invertido, lo verdadero es un momento de lo falso” (2015, p. 40).

Esto conlleva consecuencias antropológicas, ya que los deseos humanos son distorsionados por la producción e imposición de la industria espectacular. El deseo real va siendo reemplazado por necesidades espectaculares. En este sentido, Debord entiende por necesidad el falso deseo impuesto —y no propuesto— por la imagen espectacular. La necesidad no es el deseo surgido del principio de placer del sujeto ni de la invitación al encuentro generada en la relación con otro, sino el deseo artificial creado por la imposición de una imagen ya hecha. El deseo real de agua, vino, afecto, va siendo reemplazado por las necesidades sucedáneas generadas por la febril producción de mercancía espectacular destinada a reemplazar a ese original deseo: “permanecen como necesidades sin haber sido jamás deseos” (Blanchard, 2007, p. 107).

Estas necesidades son, de por sí, insaciables, pues se crean una tras otra infinitamente. Estas necesidades aprovechan de superponerse en todos los rincones de nuestra existencia contemporánea: en la revisión de las noticias de actualidad, en la propaganda política, en la publicidad comercial, en el consumo de mercancías durante los momentos de ocio, en el consumo de medios de comunicación en la intimidad del hogar, etc. En este sentido, Pasolini escribía: “El afán de consumo es un afán de obediencia a una orden no pronunciada” (2009, p. 75). Por ello, no será extraño que los situacionistas propongan derechamente la generación de nuevos deseos frente a lo que consideran es una tiranía de las necesidades (Debord, 2006a, p. 321). La abundancia espectacular, por lo tanto, no es sinónimo de una posesión ingente de dinero o de bienes, sino la acumulación de valor contemplativo, la buena posición en el centro de las necesidades espectaculares ordenadas jerárquicamente. La abundancia, en este sentido, es *ser espectáculo* valorado por muchos (Debord, 2001, pp. 74-75; Debord, 2019, p. 209; Debord, 2006b, p. 32). La beatitud espectacular es ser el objeto de la contemplación de tantos como se pueda o, lo que es casi lo mismo, ser poseedor del objeto que todos contemplan. Como sostiene Tertulliano lo que importa en el espectáculo es “ver y ser visto” (1854, p. 45).

El espectador va reemplazando al productor de la historia y va entregando a otros la generación de esta. Ahora bien, Debord entiende por historia el trabajo del sujeto para producirse en un presente en el cual pueda reconocerse. Debord lo dice con claridad: “El sujeto de la historia sólo puede ser el existente humano que se autoproduce, haciéndose dueño y señor del mundo, que es la historia, y sólo puede existir como *conciencia de su actividad*” (2015, p. 76). El hombre solo conoce la condición humana que él mismo ha pensado y producido: “Ahí es donde deben buscarse las *condiciones prácticas de la conciencia*, aquellas condiciones en las cuales la teoría de la praxis se confirma al convertirse en teoría práctica” (Debord, 2015, p. 87). Solo conocemos

la naturaleza humana que hemos logrado producir en nosotros mismos y, como esto es solo posible en el presente, Debord no puede concluir más que tal naturaleza humana es un suceso histórico y no una sustancia hecha de una vez para siempre (Debord, 2006^a, p. 326).

En la sociedad del espectáculo, los acontecimientos históricos terminan observándose —a lo mucho explicándose—, pero no son generados ya por el sujeto. “La contemplación pasiva de imágenes, por lo demás elegidas por otros, sustituye el vivir y determinar los acontecimientos en primera persona” (Jappe, 1998, p. 20; Marcus, 2019, p. 65). Imágenes y espectáculos han existido en todos los tiempos, muchas veces incluso con un ánimo voluntario de mentir, manipular y ocultar. Sin embargo, el teórico del situacionismo recalca que nunca como hoy el espectáculo es experimentado antes que la propia realidad, rivalizando con ella. La representación espectacular habla y los individuos, transformados en átomos sociales, escuchan sin posibilidad de una mayor elaboración y contrastación de lo que reciben, porque lo que encuentran a su alrededor también es un mundo espectacularizado, impuesto de un modo suave y multicolor: “Lo que se comunican son órdenes” (Debord, 2018, p. 18), cuanto más imperativas cuanto “la dominación espectacular ha logrado criar a una generación sometida a sus leyes” (Debord, 2018, p. 19).

Los tiempos de ocio deberían estar fuera de esta influencia de la producción espectacular, sin embargo, sucede todo lo contrario. Cuando más libre se siente el individuo del sistema productivo, es cuando más invadido se encuentra de la provocación espectacular, hasta el punto de engañarse y llamar a estos breves períodos de descanso su “vida verdadera”. Esta vida verdadera de ocio está completamente prefigurada por las pretensiones totalitarias de la espectacularidad bajo el disfraz de tiempo de vacaciones, industria del entretenimiento, producción de eventos, turismo, compras, etc. (Blanchard, 2007, p. 109). La lógica espectacular trabaja más a sus anchas en las horas fuera del trabajo, cuando no se la percibe, precisamente, como la lógica de la mantención del régimen productivo espectacular: “Lo que se representa como la vida real se revela simplemente como la vida más realmente *espectacular*” (Debord, 2015, p. 136; Debord, 2019, p. 168).

El empleado moderno produce mercancías estandarizadas, no genera una historia de relaciones cívicas; es decir, no se reconoce en su *producirse a sí mismo* por medio del trabajo. Solo llega a producir lo que, de antemano, se había previsto. En este sentido, más que trabajar, cumple un rol, una función en “la fragmentación de las especializaciones productivas” (Debord, 2015, p. 64). Si Debord parte de la noción de que el hombre es propiamente un ser histórico (2015, p. 117), el empleo espectacular no tiene más objetivo que paralizar las capacidades del hombre. El espectáculo sería, en este sentido, la organización social establecida de la parálisis de la historia (Debord, 2015, p. 138; Blanchard, 2007, pp. 34-35).

El mismo tiempo de la sociedad del espectáculo pareciera homologarse en todas partes y anular el tiempo irreversible, cualitativo (Debord, 2015, p. 132). Este tiempo —transformado en mercancía estandarizada— es la victoria del rechazo intrahistórico de la historia. El tiempo equivalente e idéntico impide el surgimiento de un tiempo cualitativamente nuevo. El mismo tiempo ha llegado a ser producido en serie, bajo la forma de eventos organizados, bajo “una acumulación infinita de instantes equivalentes” (Debord, 2015, p. 133). Se venden bloques de tiempo planificados y creativamente adornados, uniformados —principalmente—, pensados y elaborados por cualquiera, menos por quien experimentará ese tiempo-mercancía. En palabras de Rimbaud: “¡En venta las habitaciones y las migraciones, deportes, magias y confort perfectos, y el ruido, el movimiento y el porvenir que hacen!” (1994, pp. 154-155). Tiempo *all inclusive*, listo para consumir y para no tomarse la molestia de trabajar y pensar; es decir, para no pasar por el incordio de la vivencia de un acontecimiento cualitativamente distinto. El evento se vende ya hecho para las vacaciones, para el consumo cultural, para la propia sociabilidad, etc.

Fiel a sus argumentaciones anteriores, pareciera decir Debord que, mientras más riqueza de eventos y acontecimientos mercancía muestre la sociedad espectacular, mayor es la penuria histórica del hombre contemporáneo. Es el barroquismo de la sociedad del espectáculo con su especial arte de encubrir la nada o, como lo define D'Ors, esta singular “vacación de la historia” (2011, p. 111). El mismo Debord pareciera

intuir este barroquismo espectacular de su época: “El teatro y la fiesta, la fiesta teatral, son los momentos dominantes de la obra barroca” (2015, pp. 155-156; Jappe, 1998, p. 88). Shakesperianamente, el filósofo afirma que la propia historia, como un padre asesinado que exige justicia, atormenta a la sociedad moderna como un espectro (2015, p. 163). La historia asesinada aparece como un fantasma y exige la reparación de su mala muerte. Frente a esta exigencia, solo tenemos esta infinita oferta de historias prearmadas y prepensadas. Estos eventos son el sucedáneo de una historia producida por el sujeto y desempeñan el nefasto rol anestésico que nos permite sufrir el actual tiempo congelado.

Los sujetos son informados, por la publicidad y los medios de comunicación, de una masa incontable de hechos brutos o seudohistorias inmóviles y cosificadas, ninguna de las cuales es parte de su historia. Todo este aparataje del no- acontecimiento impide finalmente aprovechar el material de su vida cotidiana para generar su historia y unirla al trabajo colaborativo de una historia colectiva. Como sostiene Jappe: “Lo que el individuo puede vivir realmente en lo cotidiano es ajeno al tiempo oficial y permanece incomprendido, puesto que le faltan los instrumentos para vincular sus vivencias individuales a las colectivas y darles mayor significación” (1998, p. 48).

Para anular al sujeto de la historia, la misma rebelión deviene espectacular. Las posiciones falsamente antagonistas y críticas se venden también como mercancías: “La propia insatisfacción se ha convertido en mercancía desde el momento en que la abundancia económica se ha vuelto capaz de ampliar su producción hasta el tratamiento de esta misma materia prima” (Debord, 2015, p. 64; Debord, 2006^a, p. 310). Nuevamente, en los términos de Rimbaud: “¡En venta la anarquía para las masas; la satisfacción irreprimible para los aficionados superiores!” (1994, p. 154). La misma insatisfacción que produce la permanente mercantilización puede venderse también uniformada en mercancías especialmente pensadas para ese tipo de clientela crítica o “aficionados superiores”: “La vacua discusión sobre el espectáculo, es decir, sobre lo que hacen los propietarios del mundo, la organiza, pues, el espectáculo mismo” (Debord, 2018, pp. 17 y 38).

El tiempo detenido de la sociedad mercantil pretende ser el sucesor de la naturaleza, una que solo tiene causas y efectos predecibles, y la burguesía quiere presentarse como la administradora de esta naturaleza (Jappe, 1998, p. 47). Es una historia naturalizada, que pretende que los hombres se parezcan más a su época-destino que a su padre (Debord, 2018, p. 32): “Hará falta que se pueda pretender un día que literalmente no había nada más y que, por eso mismo, aunque no se sepa muy bien por qué, tampoco era posible hacer nada más” (Debord, 2000, pp. 25 y 48; 2018, p. 28). Debord no explica al hombre como un hecho natural, sino como un acontecer fruto del trabajo libre (Jappe, 1998, p. 45). Lo dirá claramente ya en 1957: “Notre idée centrale est celle de la construction de situations” (Debord, 2006a, p. 322).

La religiosidad patológica de la sociedad del espectáculo y la alternativa de los consejos obreros

El espectáculo es heredero de una larga tradición filosófica, que cifra en el ver y en la contemplación las más altas categorías humanas. Se han hecho sinónimos la contemplación y la realización humanas (Debord, 2015, p. 43). Sin embargo, Debord considera que la vista es de los sentidos más abstractos y mistificables. De esto se aprovecha el espectáculo, en el que “el mundo sensible es sustituido por una selección de imágenes que existen por encima de él” (Debord, 2015, p. 52) y que, al mismo tiempo, quiere ser reconocido como lo sensible por excelencia (Debord, 2019, p. 94). Y esta pasividad del ver es lo que efectivamente ha sido asumido por el mismo pensamiento y la filosofía, que se han entendido generalmente también como un ver, como una contemplación de ideas ya hechas.

Más que un productor de historia, el pensamiento se ha comprendido a sí mismo como un espectáculo de ideas suministradas por una esfera más alta de realidad.

El pensamiento ha quedado reducido al espectáculo de cosas e ideas maravillosas y portentosas vistas por seres diminutos e impotentes. La debilidad del proyecto filosófico occidental es la debilidad de la historia de un sujeto que no puede producir su mundo, sino que solo debe contemplar y asumir un mundo gestionado por otro: “Allí donde el mundo real se transforma en meras imágenes, las meras imágenes se convierten en seres reales, y en eficaces motivaciones de un comportamiento hipnótico” (Debord, 2015, p. 43).

La división del mundo en eternidad y temporalidad, seres necesarios y contingentes, planos intelible y sensible, espiritual y material, inmutabilidad y movilidad ha generado como consecuencia la instalación de la episteme —saber superior y separado— que hace la diferencia entre los conociedores de la verdad y los bicéfalos hombres de la mera opinión, de los que ya hablaba Parménides (Kirk y Raven, frag. 345, 1981, pp. 379-380). La sociedad espectacular no hace más que traspasar este sistema de pensamiento milenario hacia un sistema económico, al colocar determinadas imágenes-mercancía en un plano superior, hacia las cuales todos deben dirigir su mirada (Marcus, 2019, p. 115). Todos están unidos a este centro que, al mismo tiempo que los une en su sumisión, los mantiene separados para que no generen un pensamiento compuesto y colaborativo. “El espectáculo reúne lo separado, pero lo reúne *en cuanto separado*” (Debord, 2015, p. 49; Debord, 2006^a, p. 576).

Si entendemos el estado policíaco como aquel que posee la pretensión totalitaria de controlar hasta los últimos resquicios de la libertad individual, los medios de comunicación de la sociedad espectacular, dice Debord, han logrado algo más efectivo que cualquier estado policíaco: un simulacro de unidad en el aislamiento, una cada vez mayor *des-socialización*. Se está completamente unido a un centro en la más completa pasividad y separación mutua (Debord, 2015, p. 146).

Debord pareciera ver una proporcionalidad entre la contemplación y la incapacidad para generar historia. Ser generador de historia permite reconocerse en el presente y ser sujeto-productor de acontecimientos. Así cuanto sea el grado de contemplación será el grado de pasividad ante la actual situación de la historia. “Quien siempre mira para saber cómo continúa, no actuará jamás: así debe ser el espectador” (Debord, 2018, p. 34). Debord no parece concebir el pensamiento como algo puramente teórico y contemplativo; de alguna manera, el pensamiento debe ser productor de historia. Cuando solo se contempla, nos hacemos esclavos de una representación de lo que debe ser nuestra vida. Por ello, afirma: “Ninguna época viva ha salido de una teoría: en el principio estaba un juego, un conflicto, un viaje” (Debord, 2000, p. 28). Tal representación pasa a ser impuesta causando nuestros propios deseos, gustos y pensamientos. “La contemplación de esas potencias es inversamente proporcional a lo que el sujeto vive individualmente, hasta el punto de que incluso los gestos más triviales son vividos por algún otro en lugar del sujeto” (Jappe, 1998, p. 22). Según Debord, generalmente, la filosofía, al establecer un estrato superior en entidad y valor y al hacer accesible este estrato solo a algunos pocos, esclaviza el pensamiento a este plano superior, determinándolo a interactuar con él siempre desde la subordinación, separación, y nunca desde la colaboración. Esta separación de un plano absoluto, al cual solo queda contemplar sumisamente, implica la enajenación del sujeto como capaz de generar su propia historia.

No es extraño, por lo tanto, que Debord haga un paralelismo entre espectáculo e “ilusión religiosa” (al menos tal como la expone Feuerbach) y hable de “los valores mitad celestiales, mitad terrenales de ese espectáculo” (Debord, 2006b, p. 29). Ya Marx se había referido a la mercancía —la que encuentra su expresión más acabada en el espectáculo, según Debord— como una cosa de “carácter místico” y “llena de sofística metafísica y de humoradas teológicas”, “una cosa sensiblemente suprasensible” (Marx, 2019, p. 87). El mundo no se ha desencantado, como varios han dicho, muy por el contrario, tal vez nunca ha sido tan religioso. Tal como sostiene Peter Berger, la sociedad moderna no es para nada secularizada, es más, es precisamente desecularizada, pues el hombre moderno es *furiously religious* (1999, p. 2). Las realidades suprasensibles de la religión se encarnaron en las mercancías-espectáculos de la sociedad capitalista:

“El espectáculo es heredero de la religión” (Jappe, 1998, p. 22). Benjamin podrá sostener en su texto *El capitalismo como religión*:

El capitalismo es la celebración de un culto *sans [t]rême et sans merci*. No hay ningún “día de semana”, ningún día que no sea festivo en el pavoroso sentido del despliegue de toda la pompa sagrada, de la más extrema tensión de los fieles. (2016, p. 187)

La ilusión tiene su base en un hombre desposeído de su competencia de pensamiento que proyecta en un más allá falsificado el anverso de su desposesión: esta deidad ilusoria-estafacular-religiosa posee todo aquello de lo que él carece. Otto habla de la divinidad como aquello totalmente otro al hombre: “no significa otra cosa, sino que lo que es oculto y secreto, lo que no es público, lo que no se concibe ni se entiende, lo que no es cotidiano y familiar” (1965, p. 25). Por su parte, Eliade define la religión como un espacio para trascender los límites del mundo, la historia y las apariencias (2017, p. 110). Creemos que para Debord esta forma de hablar de la religión no haría más que confirmar su hipótesis de que la divinidad no es otra cosa que la proyección de un mundo que nos es extraño —no es cotidiano ni familiar— y que es la manifestación de la amputación-inhibición de la competencia de pensamiento del individuo, para generar acontecimientos —en cuanto lo religioso es la trascendencia del espacio y de la historia—. El pensamiento religioso es el amo que detenta “*la propiedad privada de la historia* bajo la protección del mito” (Debord, 2015, p. 122). En palabras de Feuerbach, este Dios, rico en atributos, se hace adorar por un hombre a quien se le han negado sus capacidades y su vida verdadera (2013, pp. 76-78). Este *ab-solutus*, sin nexo ni relación, adquiere una independencia que impide cualquier cooperación con el hombre y, por lo mismo, le habla de forma autoritaria. Este Dios ilusorio es el mismo “Poder” del hombre, pero “sustantivado”, proyectado, separado y ya transformado en su opositor como una entidad extraña. Por ello, Feuerbach puede afirmar que “la esencia divina es la esencia humana... todas las determinaciones del ser divino son las mismas que las de la esencia humana” (2013, p. 66).

En el espectáculo se produciría la misma inversión que en la religión: “Los objetos parecen poseer todas las cualidades y las manifestaciones humanas reales se truecan en inconsciencia animal” (Debord, 2006b, p. 34). En el espectáculo se proyecta la aventura, la satisfacción, la novedad de la que, precisamente, la vida del espectador carece. Ahora bien, este espectáculo está interesado en mantener esta ilusión. Al perpetuar la pasividad en la recepción de este espectáculo, perpetúa también la imposibilidad de que se produzca realmente la satisfacción, la novedad y una historia personal. “El único goce que se expresa es el goce elemental de la sumisión” (Debord, 2015, p. 70).

En un modo especial de vampirismo, el espectáculo absorbe y se llena ilusoriamente de los atributos que deberían pertenecer a sus espectadores. Tal como afirma Rimbaud: “La vampiresa [la modernidad que él veía] que nos vuelve amables, nos manda que nos divirtamos con lo que ella nos deja, o que, por lo menos, seamos más divertidos” (1994, p. 150). Mientras más luminoso, brillante y todopoderoso es el espectáculo, más opaca —en cuanto ausente de sujeto— es la historia de sus consumidores pasivos. El espectáculo procura que el público no se tope con nada que no sea la mercancía trocada en fetiche: “La razón de que el espectador no se encuentre en casa en ninguna parte es que el espectáculo está en todas partes” (Debord, 2015, p. 49; Debord, 2000, p. 18). Tal como diría Freud: “El yo no es amo de su propia casa” (1979, p. 135).

El espectáculo cumple la función religiosa de un ídolo que no produce ni encuentro ni sociedad, pues solo emite un mensaje que no admite respuesta. El mismo Tertulliano afirmaba que los espectáculos de su tiempo “descienden de un principio de idolatría” (1854, p. 13). Podríamos decir que la sociedad del espectáculo, para Debord, también es causada religiosamente por un “principio de idolatría”, si entendemos el ídolo como la divinidad creada con base en la abstracción, separación y contemplación sumisa de nuestro propio “Poder” sustantivado, enajenado y arrebatado de nuestra competencia. El ídolo es el espectáculo religioso de nuestra propia imagen abstracta, transformada en un poder previsible y ya hecho. En este sentido, el ídolo es narcisista, nos miramos en él como en un espejo que proyecta nuestra imagen abstracta (Beuchot, 1999, p. 74). Por lo mismo, el espectáculo es la conversión religiosa de la sociedad mercantil, es la continuación económica de la ilusión religiosa y expone patentemente la esencia de todo sistema ideológico: empobrecimiento, servidumbre y negación de la satisfacción.

El espectáculo es la reconstrucción material de la ilusión religiosa. La técnica estafacular no ha disipado las tinieblas religiosas en las cuales los hombres depositaron sus propios poderes separados de sí mismos: se ha limitado a proporcionar a

esas tinieblas una base terrestre. De este modo, la vida más terrestre es la que se vuelve más irrespirable. Ya no se proyecta en los cielos, ahora alberga en sí misma su recusación absoluta, su falaz paraíso. (Debord, 2015, p. 44)

La cultura espectacular ha acertado al llamar “ídolos” a sus personajes más vistosos, mostrándolos aquí como las deidades en la que hemos proyectado todo aquello que podría superar nuestra miseria:

Es la miseria de la necesidad, es la vida taciturna y anónima que querría ampliarse a las dimensiones de la vida cinematográfica. La vida imaginaria de la pantalla es el producto de esa necesidad real. La estrella es la proyección de esa necesidad. (Debord, 2019, p. 62)

Para el espectáculo, es necesario mantener esta miseria para que el ídolo pueda ser añorado. Como se ha afirmado, la religión capitalista —el espectáculo— se nutre del continuo endeudamiento de sus devotos, de una deuda impagable, que no puede ni debe extinguirse (Agamben, 2019, pp. 110-111; Benjamin, 2016, p. 187). Al ser gran parte del proyecto filosófico, nada más que exaltación del estado de cosas existente y contemplación de un mundo proyectado ilusoriamente, según Debord, puede este afirmar lapidariamente: “La filosofía, en cuanto poder de pensamiento separado, no ha podido nunca superar por sí sola la teología” (2015, p. 44).

En síntesis, el espectáculo no es más que la continuación material, económica y técnica de una patología e ilusión religiosa, que ya había enfermado gravemente a la filosofía, y que consiste en la adoración contemplativa de un “Poder” absoluto que reúne en sí la expoliación de la competencia del sujeto para producir su historia. La sociedad del espectáculo prosigue la parálisis de la historia y del sujeto capaz de generarla iniciada por la religión, hasta el punto de no tener problemas en asumir su calendario, su visión del tiempo congelado: “La burguesía sella entonces un compromiso con esta religión, que se expresa asimismo en la presentación del tiempo [...] su tiempo irreversible vuelve enseguida a acomodarse a la *era cristiana*, cuya sucesión continúa” (Debord, 2015, p. 132).

Por lo tanto, la crítica de la religiosidad del espectáculo implica una crítica a todas sus implicaciones económicas, culturales y políticas. En este punto, Debord sigue al Marx autor de la introducción a la *Filosofía del Derecho* de Hegel: “La crítica del cielo se cambia así en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política” (citado en Hegel, 1968, p. 8).

Haciendo un intermedio, necesariamente sintético, en estas consideraciones, no negamos que

[...] el hombre ante el misterio que percibe como determinante para él, reconoce su poder y, no resistiendo el confiar sine glossa a un Ignoto, intenta de alguna forma imaginarlo en relación consigo, en términos que estén en función de sí mismo (el destacado es nuestro). (Giussani, 1989, p. 20)

Esta tentativa de imaginar una relación activa con el ignoto se ha traducido existencialmente —y en cada religión— en la formulación de una doctrina, de una ética, de una liturgia, que son fundamentadas, por un lado, en las hierofanías, pues “la historia de las religiones desde las más primitivas hasta las más elaboradas está constituida por una acumulación de hierofanías, por la manifestación de las realidades sagradas” (Eliade, 1957, p. 166). Por otro lado, para el hombre religioso, estas hierofanías serían solo un espectáculo más para admirar si no implicaran el esfuerzo de establecer una relación de intercambio, un pacto con el ignoto que, aunque revelándose, permanece últimamente inaccesible. Esta relación de intercambio se debería cumplir por medio de intermediarios, de personajes consagrados, de sacerdotes, quienes son los únicos que pueden conocer realmente el modo de contactarse con la divinidad. Para este propósito y como ejemplo, el *do ut des* de los antiguos romanos —“una religión entendida como verdadera relación jurídica” (Pierini, 1987, p. 63) (el destacado es nuestro)— mostraba la posibilidad de que “lo sagrado fuera un instrumento mental que le permite al hombre organizar el mundo y situarse en el mundo [...] estructurar el universo y establecer el funcionamiento de las relaciones entre los dioses y los hombres” (Ries, 1989, p. 179). Dicho de otra forma, mediante esta tentativa de intercambio activo con la divinidad, que se ha desarrollado de distintas formas en la historia de las religiones, “se desarrolla el concepto de una reciproca pretensión entre Dios y el hombre consistente en que el servicio a la divinidad se cumple a la espera de la contrapartida” (citado en Giussani,

1989, p. 23). En fin, varios estudiosos de las religiones han intentado mostrar que “el *homo religiosus* no es un desviado ni un alienado” (Ries, 1989, p. 269) meramente pasivo y sumiso a una divinidad inalcanzable y desconocida, pues, como decía Eliade con una afirmación capital y en contra de lo afirmado por Comte,

[...] lo “sagrado” es un elemento de la estructura de la conciencia, no un estadio de la historia de esa conciencia. En los niveles más arcaicos de la cultura el vivir del ser humano es ya de por sí un acto religioso, pues tomar el alimento, ejercer la sexualidad y trabajar son actos que poseen un valor sacramental. Dicho de otro modo: ser —o más bien hacerse— hombre significa ser “religioso”. (1999, p. 17)

Sin embargo, a nuestro parecer, esta tentativa de imaginar una relación activa con la divinidad puede solo terminar en un arriesgarse del hombre que recurre, de *modo fideista*, a la *presupuesta* “buena disposición de la divinidad” (Giussani, 1989, p. 23), lo que finaliza todo en imaginar una divinidad auxiliadora, capaz de establecer de modo efectivo y beneficioso una relación de *partnership* con el hombre.

Volviendo a nuestra temática, podemos decir que la alternativa a la religiosidad espectacular, es decir, la instauración del sujeto verdaderamente no alienado, según Debord, saldrá de los consejos obreros, de las instancias de co-institución del pensamiento entre los trabajadores, no dependientes ya ni de burocracias, ni de partidos, ni de líderes carismáticos, ni de sabios iluminados. Como un brote esperanzador de un nuevo tipo de sociedad, Debord presta atención al pensamiento que vio generarse en los consejos obreros, cuyos primeros esbozos ya se habían visto en Europa después de la Primera Guerra Mundial, principalmente, en Alemania, Hungría y Holanda. La idea fuerza de los consejos es que la revolución no sea dirigida por los partidos de vanguardia, sino por la misma autogestión de los trabajadores, no solo en los aspectos prácticos, sino también en la elaboración del pensamiento revolucionario:

Esta revolución puede comenzar con bastante facilidad en donde sea que unas asambleas proletarias autónomas, sin reconocer ninguna autoridad fuera de ellas mismas ni propiedad de nadie, y colocando su voluntad por encima de todas las leyes y de todas las especializaciones, vayan a abolir la separación de los individuos, la economía mercantil, el Estado. (Debord, 2018, pp. 126-127)

La reinstauración de la historia no la logrará ni el individuo aislado ni la muchedumbre atomizada, sino el consejo obrero, donde nace la teoría. Este nacimiento se constituye como la propia práctica de la teoría: “La teoría práctica se controla a sí misma y quiere su acción” (Debord, 2015, p. 176). La mejor forma de practicar la teoría es hacerla acontecer en la composición del pensamiento propio del consejo obrero, solo ahí “están los individuos directamente vinculados a la historia universal” (Debord, 2015, p. 176); solo ahí, finalmente, se renunciará “a todos los subproductos de la eternidad [es decir, de la religiosidad patológica] que han sobrevivido como armas de los dirigentes” (Debord, 2006a, p. 581); “el presente dominará al pasado y la parte de la creatividad se sobrepondrá a la parte repetitiva” (Debord, 2006a, p. 582); y los hombres podrán dedicarse a “la creación libre de acontecimientos” (Debord, 2006a, p. 582).

Por lo mismo, se eliminará la pretensión insana de una historia hecha solo por próceres, idolátricamente superiores, que podrían torcer el timón de la historia por sus especiales dotes: “En los consejos, la actividad en primera persona reemplazará finalmente la contemplación de las acciones de un partido o de un líder” (Jappe, 1998, p. 44).

Esta comprensión de su historia que posee el pensamiento co-instituido de los consejos coincide con su organización práctica. “La lógica no se formó socialmente sino en el diálogo” (Debord, 2018, p. 41). Una teoría será verdadera solo en cuanto transforma el mundo, genera historia o, preferiríamos decir, co-instituye con otro un acontecer imprevisto e impredecible. No es esta la descripción de una filosofía de la transformación del mundo, sino una filosofía que solo es tal porque transforma el mundo. La teoría no puede conocer sino aquello que ella misma hace (Debord, 2015, p. 79). Por lo mismo, solo es posible conocer la historia haciéndola.

No se conocen las supuestas causas de la historia, porque la historia no tiene causas; solo tiene padres putativos, progenitores que se hacen imputables por este fruto suyo que ha acontecido. No conocemos, dice

Debord, más que la ciencia del acontecimiento que generamos con otros. Así como avanza el acontecimiento generado por el sujeto avanza la teoría: “Ni la teoría más sublime puede jamás garantizar el acontecimiento, sino que, por el contrario, el acontecimiento realizado es el garante de la teoría” (Debord, 2000, p. 51). Es en este momento de producción del acontecimiento donde deben buscarse las condiciones prácticas de la conciencia (Debord, 2015, p. 87; 2000, p. 23).

Para Debord el acontecimiento es sinónimo de historia, es decir, el fruto del trabajo compuesto y co-instituido entre sujetos, para producirse satisfactoriamente en un presente en el cual puedan reconocerse. Por todo lo anterior, la más elevada teoría es el acontecer nuevo de la historia, la sorpresa del tiempo lleno de cualidad e impredecibilidad. En este sentido, podrá decir: “La más elevada verdad teórica de la Asociación Internacional de Trabajadores, consistió en su propia existencia en la práctica” (Debord, 2015, p. 88).

Así, los consejos eliminarían la milenaria separación entre teoría y práctica. En ellos puede “el sujeto proletario emerger en su lucha contra la contemplación [religiosa]: su conciencia se identifica con la organización práctica de la que se dota, pues esta conciencia misma es inseparable de la intervención coherente en la historia” (Debord, 2015, p. 113) El método coincide con el contenido: el co-instituirse del consejo es el acontecer de su más satisfactorio y universal pensamiento.

No se trata de pensar sobre el consejo, sobre la instancia de co-institución, sino que el consejo mismo es el pensamiento. El pensamiento no co-instituido no es propiamente pensamiento, y caerá, finalmente, en la especialización, en la jerarquía y en la separación. Será otro punto de vista y otra perspectiva más, será otra mirada externa más con pretensiones de superioridad, otro “Poder” separado y con pretensiones religiosas de instalarse en un carácter absoluto. No se conoce sino dentro de esta amistad, como diría Agustín de Hipona: “*Nemo nisi per amicitiam cognoscitur*” (De diversis quaestionibus octaginta tribus, LXXI, 5; 1995, p. 253).

Donde hay composición del pensamiento, comienza a desmoronarse el sistema dividido en organizadores y organizados, dirigentes y dirigidos. Esta amistad del pensamiento puede comenzar a trizar el poder espectacular: “Una revuelta contra el espectáculo se sitúa en el nivel de la *totalidad*, porque es una protesta del hombre contra la vida inhumana” (Debord, 2006b, p. 36; Jappe, 1998, p. 106).

Para Debord la doctrina debe pensarse dentro de la co-institución y amistad entre los hombres. Y no solo eso, sino que debe volver a co-instituirse una y otra vez, so pena de caer en la esclerosis doctrinal o en rigideces violentas. Pareciera que, según Debord, no se pudiese combatir la teoría espectacular —contemplativa y religiosa— con otra teoría espectacular. El círculo vicioso solo se rompe con el acontecer de un pensamiento compuesto.

Los consejos obreros de Debord no son solo una propuesta de una nueva práctica cívica y económica, sino una propuesta de un hombre en constante composición. El mundo, los acontecimientos y la historia vuelven a estar bajo el dominio del trabajo humano y, por lo mismo, lejos de cualquier acostumbramiento a un mundo ajeno.

Los consejos obreros no son, por tanto, solamente una institución social que supera las instituciones burguesas y su división de poderes, sino la constitución de la comunidad humana en la que el mundo entero será creado por el sujeto. (Jappe, 1998, p. 44; cf. Debord, 2006b, p. 88)

Gracias al pensamiento compuesto, el sujeto no estará separado del objeto. Esto no debe entenderse como un extremado idealismo subjetivo. Debord, más bien, lo entiende como la posibilidad de que los acontecimientos vuelvan a ser imputables al sujeto. La historia —que está desapareciendo (Debord, 2018, p. 32)— volvería a ser reconocida y hecha imputable a sus padres generadores. La historia ya no sería una acumulación de hechos naturales, sino la producción de un acontecimiento sobrenatural, metafísico, una riqueza que antes no existía en la naturaleza y que no puede ser explicada por causas, sino por el trabajo de pensamiento compuesto entre los hombres (Jappe, 1998, p. 45). Debord plantea la retoma por parte del sujeto del señorío del acontecer de su historia y del acontecer de su pensamiento:

En el poder de los consejos, que debe sustituir internacionalmente a cualquier otro poder, el movimiento proletario es su propio producto, y este producto es el propio productor. Es su propio fin para sí mismo. Sólo entonces la negación espectacular de la vida queda, a su vez, negada. (2015, pp. 113-114)

Algunas prolongaciones al pensamiento de Guy Debord

Con base en lo revisado, consideramos que es posible prolongar la doctrina debordiana en algunos puntos importantes para extraer los principios fundamentales de su pensamiento:

La noción de “consejo obrero” le permite a Debord salir de una noción de filosofía como una acción meramente contemplativa. Podríamos decir que, para este pensador, la filosofía es, primeramente, un acto de co-institución del pensamiento. El primer brote de doctrina de la filosofía es el método de elaborar con otro el pensamiento. “Nosotros debemos tender a la construcción de situaciones, es decir, de ambientes colectivos, una sinergia de impresiones que determinan la cualidad de un momento” (Debord, 2006a, p. 325). Entre los términos “acontecimiento” (*événement*) y “situación” (*situation*), ambos usados por Debord como sinónimos de historia, nos quedaríamos con el primero, ya que remite de manera más clara a un origen histórico que es co-instituido entre sujetos y conserva su carácter de fruto del trabajo. Debord no solo plantea que se deba pensar dentro y al interior de esta amistad del pensamiento que es el consejo, sino que la co-institución del consejo es ya el pensamiento. Además, no se trata de un simple consenso teórico, sino de la co-institución de un pensamiento encarnado, un principio de movimiento del cuerpo, un pensamiento-*vocatio* que excita la producción del deseo (*le désir vivant*; 2006a, p. 790).

La filosofía, según el pensador-estratega francés, no ha sido más que una larga incubación de la sociedad del espectáculo. Además, tanto la mayor parte de la filosofía como de la economía de la sociedad del espectáculo no son más que una expresión de la teorización-ilusión religiosa que ha ido separando al hombre de su propia historia. Esto explica por qué la filosofía ha entendido al filósofo como el *súper-pectador* que contempla el *híper-espectáculo* de la verdad y del ser; generalmente, una verdad y un ser ya hechos: “La idea de eternidad es la más grosera que un hombre puede concebir a propósito de sus actos” (Debord, 2006a, p. 326).

Al comprender, sin embargo, el ser y la verdad como históricos y productos del trabajo compuesto con otros, Debord va a proponer, en cambio, y retomando a Marx, una filosofía de productores, una filosofía de generadores de historia dentro de un trabajo de pensamiento colaborativo, mutual y que, desde esa cooperación, plantean doctrinas históricas con carácter universal: “Una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos” (Marx, 2019b, p. 79). Por lo mismo, el término “autoproducirse” (*se produisant lui-même*) —usado por Debord para expresar su noción de historia— lo comprendemos como la disposición del sujeto para componer con otros los acontecimiento imprevistos e imprevisibles de una relación (2015, p. 76).

Tales doctrinas no deben volver a caer en la inmutabilidad de un ser y un pensamiento ya hechos, sino que deben volver a trabajarse-heredarse por otros, teniendo como criterio-principio el mismo método-contenido de los consejos obreros o, como lo hemos llamado aquí, el pensamiento co-instituido. Se debe agregar, que Debord no solo muestra un camino de superación de la sociedad del espectáculo, sino una nueva forma de comprender qué es el pensamiento y cuál es su función: el pensamiento es siempre un acontecer constituido, un acontecimiento no separado ni ajeno ni distinto al sujeto que lo ha trabajado y compuesto con otro. Podemos afirmar que Debord entiende la filosofía como el acontecer del pensamiento; es decir, el enriquecimiento, novedad y reinicio en el presente de la histórica condición humana, ya que es fruto del trabajo de un pensamiento co-instituido con otros. Cada acontecimiento no es un mero hecho, sino el acto que inicia una colaboración-cooperación-comunión del pensamiento y, por lo mismo, donde se reinicia la historia del hombre.

En la obra de Debord, por consiguiente, hemos encontrado no solo un intento de explicación de los atributos especiales de la sociedad capitalista contemporánea. Logramos encontrar al menos los rasgos

generales de una antropología filosófica, que puede perfectamente estar a la altura de otras que se han planteado en la historia del pensamiento. Para Debord, la condición humana no es un dato fijo, no es una naturaleza ya hecha y permanente, sino que coincide con el proceso histórico entendido como autogeneración del hombre en el tiempo, por medio de actos puestos y compuestos.

El hombre no es una esencia permanente, sino un acontecer (Jappe, 1998, p. 46; Sainz, 2009, p. 49). El acontecer del pensamiento, puesto en la carne y compuesto con otros, esa historia en reinicio que co-instituye nuestro ser, tiene primacía sobre cualquier posible definición esencialista del hombre con carácter permanente. En el hombre el ser es propiamente acontecer, sus rasgos no están ya dados, sino que van siendo producidos en la historia de una manera no prevista e impredecible: “El hombre [...] es idéntico al tiempo” (Debord, 2015, p. 117).

Ahora bien, este acontecer no surge del azar o de una razón superior-religiosa que guie la historia, sino del trabajo del pensamiento del hombre mismo, pensamiento que camina sobre dos piernas, es decir, es principio de movimiento de su cuerpo. La condición humana no se explica por causas, menos aún por una primera causa religiosa, sino por el trabajo del pensamiento del mismo hombre y, como vimos arriba, este trabajo, si es real, es siempre en *co-laboración* con otros.

Lo que lamenta Debord “no es comprobar que la gente vive más o menos pobemente, sino siempre de una manera que se le escapa” (2019, p. 71). Por lo tanto, afirmar que el ser del hombre acontece en una relación *com-puesta* significa afirmar su imputabilidad. Entendemos “imputación” no en un sentido punitivo solamente, sino en el sentido de que su acontecer, en cuanto fruto de su trabajo *com-puesto*, puede ser criterio de juicio para saber quién es este hombre. La condición humana se conoce por sus actos-acontecimientos, tal como alguna vez se propuso que el árbol se conociera-juzgara por sus frutos (Lc. 6, 43-45; Mt. 12, 33-35). De acuerdo con cómo son los acontecimientos-frutos producidos con otros, así podremos hacer un juicio sobre quién es este hombre y estos hombres.

En este sentido, el hombre se hace imputable de su mundo, del mundo-universo generado por sus actos, de su acontecer-situación, porque es su generador, su señor (sin ser déspota) y lo comprende en cuanto ha sido fruto de su cuerpo pensante. Esta es la alternativa de Debord para superar cualquier enajenación, separación y extrañeza del sujeto frente al mundo. Creemos que Debord ve el origen de toda alienación del hombre en la religión, entendida como la proyección abstracta y absoluta de las competencias del pensamiento inhibidas del sujeto.

Esta religiosidad es la fuente de toda inimputabilidad: el absoluto es inimputable al ser lo totalmente otro, superior y extraño.

El hombre religioso, por su parte, se hace inimputable en cuanto mero espectador ya ni siquiera de una historia, sino de simples hechos brutos causados por una Primera Causa, por un destino, por un ser todopoderoso y omnisciente. La religiosidad patológica que Debord condena causa solamente eunucos históricos, porque impone la sumisión-contemplación a un más allá *ab-solutus* y ya hecho; y

los sujetos-espctadores atados a este más allá ahistórico no co-instituyen con otros su pensamiento, su cuerpo pensante, su historia colaborativa, sus actos- acontecimientos generadores de relaciones cívicas.

La filosofía que produce la cultura espectacular no sería más que un efecto de esta religiosidad. En este punto, podemos afirmar que la obra de Debord es una propuesta importante para superar toda religiosidad patológica del pensamiento y, en consecuencia, toda inimputabilidad del sujeto pensante.

Conclusiones

En respuesta a nuestra pregunta de investigación, podemos decir que Debord considera que la sociedad del espectáculo, efectivamente, tiene su generación en una religiosidad patológica, inhibidora del pensamiento del hombre. La misma filosofía no ha podido desembarazarse de esa religiosidad. Para Debord, el espectáculo

mantiene a los sujetos en un estado de infantilismo y, como lo mencionamos, en un estado de inimputabilidad frente a su historia y su mundo (Debord, 2015, p. 175; Jappe, 1998, p. 179). El espectáculo es el retorno de un mito religioso y esclavizador, que nos coloca en la situación de receptores sumisos y pasivos de la historia y no de generadores-productores de acontecimiento (cf. Horkheimer y Adorno, 2001, p. 74; Blanchard, 2007, p. 111).

En su crítica a la sociedad del espectáculo, no solo ofrece un diagnóstico del funcionamiento de la modernidad capitalista, sino la alternativa de un método para la co-institución de una nueva civilidad en el pensamiento compuesto de los consejos obreros. En este punto, no solo hemos encontrado la intuición de una alternativa de civilidad a la sociedad del espectáculo, sino que hemos descubierto una propuesta para comprender la filosofía y la misma condición humana como acontecimientos fundamentalmente cívicos, en cuanto frutos históricos de un pensamiento que en la *com-posición* encuentra su método y contenido. Por ello, creemos que en la obra de Debord es posible descubrir una crítica social y también una propuesta filosófica completa que incluye una comprensión del hombre y de la historia como su fruto más significativo.

Junto a lo dicho, creemos que muchos de sus diagnósticos son, incluso, más ciertos ahora que en 1967, la fecha de publicación de su *Sociedad del Espectáculo*. La gestión del *yo digital* en las redes sociales con su sumisión a menudo acrítica, la espectacularización de la política y de la vida privada, la proliferación de la organización de pseudoeventos, la imagen de felicidad ahistoricalia ofertada por la publicidad omnipresente, la unificación de todos a un mismo *panóptico benthamiano*, a un mismo Gran Hermano orwelliano ofrecida por la televisión y la internet, etc., todo esto coincide bastante con los análisis de Debord y pareciera que los tiempos que corren siguieran dándole la razón.

A la vez, creemos que su obra misma nos ofrece una alternativa y un método a los peligros de un pensamiento dictatorialmente unificado y obediente al corazón *softly and politically correct* de la divinidad espectacular. No se trata de renegar de todos esos avances tecnológicos, sino de no olvidar que el pensamiento no es inhibido solo cuando es compuesto; es decir, cuando no es de ningún modo sumiso a una episteme superior de cualquier tipo (religioso, filosófico, económico, político, cultural, etc.). En este sentido, no hay lógica sin *dia-lógica*. La sociedad del espectáculo no es un cúmulo de imágenes, ni un cúmulo de tecnologías, sino, principalmente, es fruto y producto de una patología del pensamiento, que le impide al sujeto producir con otros un universo de beneficios y una ciudad de hombres libres.

Es evidente que Debord plantea una nueva forma de organización social. Eso es lo que buscó en la fundación y en los años de actividad de la Internacional Situacionista y en su participación en los acontecimientos de mayo del 68 en Francia. Es claro que aboga por un cambio total de todo el sistema productivo (Debord, 2006b, p. 86; 2018, p. 127; 2006b, p. 83). Además, observa a su alrededor muchas señales de agotamiento de la sociedad mercantil y espectacular: las crisis humanitarias, las migraciones, las crisis económicas y energéticas y, sobre todo, las agonías de los recursos naturales, el *planeta enfermo*, según sus palabras.

Dice, tomándose de unas palabras de Marx: "Y si no desespero de estos tiempos, es solo en razón de su propia situación desesperada que me llena de esperanza" (Debord, 2000, p. 61; 2006b, pp. 75-76, 81). Sobre ese cambio completo, afirma: "La mitad de ese camino parece ya recorrido" (Debord, 2011, p. 25). Ahora bien, no creemos que Debord deduciría de esto la esperanza contemplativa de la historia, sino, más bien, la necesidad de comenzar ahora la co-institución del pensamiento. Debord pareciera decir que llegue o no la ciudad fruto de la verdadera sociedad de sujetos libres, los hombres ya deben comenzar a co-instituir los cimientos de esta nueva ciudad, co-instituyendo con otros su pensamiento. "Los elementos de una nueva vida ya deben estar formándose entre nosotros" (De la Fuente, 2019, p. 23). En esta amistad del pensamiento se prefigura y fermenta la sociedad deseada:

Me he dedicado ante todo y de forma casi exclusiva a vivir como más me convenía. Por lo demás, no he tenido la vana pretensión abstracta de salvar el mundo; todo lo más, pensé en ayudar a aquellos a quienes consideraba mis amigos. (Debord, 2011, pp. 24-25)

Estos amigos, co-instituyendo su ciudad, componiendo actos beneficiosos con otros, constituyen su propio ser, que es un acontecer y una obra común. Solo nos co-instituimos como hombres constituyendo una ciudad. Solo en esta amistad del pensamiento, la de una pequeña ciudad libre dentro de la ciudad enajenada, podría existir una alternativa y unas condiciones para superar los malestares de la cultura del espectáculo.

Referencias

- Agamben, G. (2019). *Creación y Anarquía. La obra en la época de la religión capitalista*. Adriana Hidalgo Editora.
- Agustín de Hipona. (1955). Tratados sobre el Evangelio de san Juan: 1-35. En *Obras completas de san Agustín*. XIII. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Benjamin, W. (2016). El capitalismo como religión (E. Foffani y J. A. Ennis, trad.). *Katakai*, (13- 14), 178-186. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/127662>
- Beuchot, M. (1999). *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*. Caparros editores.
- Berger, P. (1999). The desecularization of the World: A Global Overview. En Berger, P. (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent religion and world politics* (pp. 1-18). Ethics and Public Policy.
- Blanchard, D. (2007). *Crisis de palabras. Notas a partir de Cornelius Castoriadis y Guy Debord*. Acuarela y Machado.
- Debord, G. (2000). *In girum imus nocte et consumimur igni*. Anagrama.
- Debord, G. (2001). *Consideraciones sobre el asesinato de Gérard Lebovici*. Anagrama.
- Debord, G. (2006a). *Œuvres*. Gallimard.
- Debord, G. (2006b). *El planeta enfermo*. Anagrama.
- Debord, G. (2009). *Panegírico. Tomos primero y segundo*. Acuarela y Machado.
- Debord, G. (2011). “*Esa mala fama...*”. Pepitas de calabaza.
- Debord, G. (2015). *La sociedad del espectáculo*. Pre-textos.
- Debord, G. (2018). *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*. Anagrama.
- Debord, G. (2019). *Contra el cine. Obras cinematográficas completas*. Caja negra.
- De la Fuente, M. (2019). *Cine, imagen y representación en Guy Debord*. Tirant Humanidades
- D'Ors, E. (2011). *Del barroco*. Abscondita.
- Eliade, M. (1957). *Mythes, Rêves et Mystères*. Gallimard.
- Eliade, M. (1999). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (vol. 1). Paidós.
- Eliade, M. (2017). *El vuelo mágico*. Siruela.
- Feuerbach, L. (2013). *La esencia del cristianismo*. Trotta.
- Freud, S. (1979). *Obras completas* (tomo XVII). Amorrortu.
- Giussani, L. (1989). *Los orígenes de la pretensión cristiana*. Encuentro.
- Hegel, W. F. (1968). *Filosofía del derecho*. Claridad.
- Horkheimer, M. y Adorno, Th. (2001). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trotta.
- Jappe, A. (1998). *Guy Debord*. Anagrama.
- Kirk, G. S y Raven, J. E. (1981). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Gredos.
- Marcus, G. (2019). *Rastros del carmín. Una historia secreta del siglo XX*. Anagrama.
- Marx, K. (2019a). *El capital. Crítica de la economía política*. Alianza.
- Marx, K. y Engels, F. (2019b). *Manifiesto comunista*. Alianza.
- Otto, R. (1965). *Lo sagrado. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Revista de Occidente.
- Pasolini, P. P. (2009). Escritos corsarios. Ediciones del oriente y del mediterráneo.
- Pierini, F. (1987). Le religioni nell'antichità. En F. Pierini (ed.), *Guida alle religioni*. Edizioni Paoline.
- Rimbaud, A. (1994). *Obra completa. En verso y prosa. Edición bilingüe*. Ediciones 29.

Ries, J. (1989). *Lo sagrado en la historia de la humanidad*. Encuentro.

Sainz, A. (2009). Ideologías de la vida construible. Notas para un desplazamiento de la concepción situacionista del arte y del espectáculo. Youkali, (7), 42-58.

Tertulliano, Q. S. F. (1854). *Libri tres. De spectaculis, De idolatria et De Corona Militis*. Cambridge.

Notas

* El presente artículo es producto de un proyecto externo de investigación integrado en el acuerdo de colaboración en investigación entre la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile, y la Associazione Piccola Via Onlus, Roma, Italia, titulado “El pensamiento-cuerpo de Cristo” de mayo de 2021.

Licencia Creative Commons CC BY-NC-SA 4.0

Citar como: Molteni, A. y Solís Nova, D. (2023). La religiosidad patológica de la sociedad del espectáculo: reflexiones sobre el pensamiento de Guy Debord. *Análisis*, 55(102). <https://doi.org/10.15332/21459169.7694>

**Disponible en:**

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=515582236003>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante

Infraestructura abierta no comercial propiedad de la academia

Agostino Molteni, David Solís Nova

La religiosidad patológica de la sociedad del espectáculo:

reflexiones sobre el pensamiento de Guy Debord*

The pathological religiosity of the society of spectacle:

reflections on the thought of Guy Debord

A religiosidade patológica da sociedade do espetáculo:

reflexões sobre o pensamento de Guy Debord

Análisis. Revista Colombiana de Humanidades

vol. 55, núm. 102, p. 1 - 26, 2023

Universidad Santo Tomás,

ISSN: 0120-8454

ISSN-E: 2145-9169

DOI: <https://doi.org/10.15332/21459169.7694>