

DEBORD HA MUERTO, VIVA EL HOMBRE

Josep Pradas

RESUMEN: El presente escrito analiza con detalle los argumentos presentados por el filósofo francés Frédéric Schiffter contra el difunto pensador Guy Debord, y que han sido magníficamente editados en castellano bajo el título *Contra Debord* (Editorial Melusina, Barcelona, 2005). Schiffter arremete contra el ídolo mediático en que Debord se había convertido, sobre todo tras su suicidio, en 1994, y también contra quienes se dejaron llevar por su discurso sin reparar en el significado de sus ideas y sus críticas. Schiffter contrapone al platonismo resentido de Debord un escepticismo que apela a la vida, al espectáculo y a la mercancía, como instancias donde el ser humano puede refugiarse para evitar, aunque sea sólo ilusoriamente, el aspecto trágico y absurdo de su existencia. Pero no tiene en cuenta el apreciable aporte descriptivo que la idea de *sociedad del espectáculo* ha supuesto para comprender mejor la actual sociedad tardocapitalista. Además, Schiffter incurre en el mismo fallo que reprocha a Debord: hacer de su propia propuesta una ontología indiscutible.

RESUM: *Aquest text analitza detalladament els arguments del filòsof francès Frédéric Schiffter contra el ja difunt pensador Guy Debord, els quals es poden trobar al llibre Contra Debord, recentment editat en castellà (Editorial Melusina, Barcelona, 2005). Schiffter posa en qüestió l'ídol mediàtic que Debord representa, més encara després del seu suïcidi, l'any 1994, i s'enfronta a qui es va deixar atrapar pel seu discurs sense gaire sentit crític. Schiffter contraposa al platonisme ressentit de Debord un escepticisme que reclama la vida, l'espectacle i la mercaderia com a instàncies on l'ésser humà pot cercar consol davant el caràcter tràgic i absurd de l'existència. Schiffter, però, no aprecia el valor descriptiu del concepte debordià de societat de l'espectacle, que permet un millor abastament de la realitat de la societat tardocapitalista. A més, Schiffter cau en el mateix parany que Debord: proposar una ontologia absoluta.*

El filósofo francés Frédéric Schiffter escribió a finales de los noventa un breve ensayo contra Guy Debord, el autor de *La sociedad del espectáculo* (1967)¹, que se había suicidado en 1994. Se titulaba *Guy Debord, l'atrabilaire* (el malcarado). De la tercera edición francesa (este panfleto fue un éxito en su país) se ha editado recientemente una traducción al castellano con el título *Contra Debord*². Su originalidad e interés radican en que se alza contra una figura que ha acabado en los altares mediáticos, hasta el punto de ser citado en casi todos los ámbitos del análisis social y asumirse sus postulados casi automáticamente. Schiffter se queja de la excesiva benevolencia intelectual de que ha sido objeto Debord, leído sin espíritu crítico sobre todo después de su muerte. Se trata de un intenso e incisivo alegato contra lo que Schiffter considera un ejercicio de sumisión intelectual, de sectarismo y falta de orgullo de quienes, habiendo sido duramente criticados por Debord, no tardaron en declararse debordianos poco después de su suicidio.

Siendo concebido contra Debord, qué mejor que haber escrito este libro utilizando su mismo estilo: reflexiones encadenadas, pero divididas en párrafos numerados y diferenciados, es decir, el estilo que Nietzsche popularizó en su época. En poco más de cien páginas, Schiffter desata toda la acidez de sus argumentos, incluyendo alusiones personales contra el fallecido filósofo. Quizá por eso, cuando fue publicado recibió la más dura de las críticas, el ninguneo, y eso a pesar de tener una buena acogida entre el público lector gracias a la mejor de las promociones: la opinión transmitida oralmente. El autor confiesa que espera mostrar con claridad que su escrito es una crítica de fondo a las ideas de un pensador, y no una simple réplica a un mártir de su tiempo y, por tanto, intelectualmente intocable.

El ataque

Todo comienza con una importante acusación: Debord da por sentado que las esencias del mundo real están alteradas por medio de una falsa representación, el espectáculo, pero no aporta ninguna referencia sobre cuáles son las auténticas formas perdidas de este mundo, esas que son falsificadas mediante el espectáculo. Platón, el

¹ Hay una edición en Pre-Textos, Valencia, 1999, traducida, prologada y anotada por J. L. Pardo

² F. Schiffter, *Contra Debord*. Melusina, Barcelona, 2005. Traducción de Julio Díaz y Carolina Meloni.

primer gran esencialista _si no tenemos en cuenta al primerizo Parménides_ asqueado de su tiempo y su entorno, indicó al menos cuál era la realidad auténtica del mundo de las ideas. Debord simplemente afirma que la forma espectacular del mundo es una degradación, es decir, que ha habido una pérdida de realidad en la apariencia, y que por ello no podemos acceder a la realidad completa y auténtica.

Schiffter considera que estas ideas son engañosas si no se incluye una referencia a qué es la realidad auténtica, tal como sí hizo Platón. Para poder hablar de degradación, falseamiento, simulación, alienación, etc., hay que dar cuenta también de la supuesta realidad degradada, falseada, simulada o alienada, cosa que ni Debord ni nadie puede hacer hoy. En lugar de hablar de la cosa en sí, Debord se conforma con balbucear vagamente sobre del hombre natural, en un estado idílico pre-capitalista y pre-mercantil. Apela a determinadas esencias, pero no las determina suficientemente.

Schiffter acusa a Debord de hacer metafísica pura, de practicar un idealismo esencialista fruto de la frustración que la azarosa vida procura a los hombres, incluidos los filósofos, que en consecuencia tienden a buscar la realidad en otra parte. Critica a Debord por hacer del “espectáculo” una categoría metafísica. Le critica porque no se contenta con describir el mundo, tarea en la cual la categoría de lo “espectacular” brindaría excelentes resultados. Debord se empeña, según Schiffter, en pintar el ser como esencia, es decir, en la esfera de la ilusión platónica, y elude la auténtica realidad de las cosas, el cambio, la apariencia, el espectáculo que fluye ante nosotros. Debord se resiste a reconocer la realidad de eso que todos vemos, porque piensa que debe haber más allá una realidad superior. Debord es un resentido, un descontento con el mundo que no soporta a los que disfrutan de él; insinúa que no se debería poder vivir a gusto en un mundo falso, ser feliz en él y no intentar cambiarlo.

La defensa

En pro de Debord hay que decir que su categoría de lo espectacular describe perfectamente el mundo que nos ha tocado vivir. Advierte que el valor y el peligro, a la vez, del momento espectacular del tardocapitalismo consisten en la confianza que el espectáculo genera, es decir, que es tomado como la única manifestación del mundo ante nosotros, los que lo miramos. Miramos con ojos de espectadores, y el mundo nos responde espectacularmente, igual que, como decía Galileo, si le preguntamos con los

números, nos responde matemáticamente. Pero por ello no estamos autorizados a pensar que el mundo es en sí matemático o espectacular, ni que las categorías matemática y espectacular sean falsas, esto es, una degradación de una realidad escondida a la cual no podemos acceder. Sin embargo, dado que lo espectacular se constituye como la única vivencia o referencia posible, deviene real a los ojos de los hombres.

El caso es que la teoría debordiana del espectáculo encaja perfectamente con la teoría de la globalización tecnológica e informacional y la saturación de los mercados en relación con el desarrollo del hiperconsumo, esto es, del consumo espectacular. De ahí la buena acogida que Debord tuvo en medios y contextos posteriores, menos radicales que el original. Debord no describe el mundo equivocadamente, al contrario, acierta en cuanto a muchos aspectos del funcionamiento del nuevo mercado postindustrial, de la cultura convertida en pura mercancía fungible, del poder absoluto de las mercancías sobre la vida de los hombres, etc. En su época avanza una descripción que se corresponde muy bien con las circunstancias propias de nuestro presente.

Cuando Debord trata la cuestión del hiperconsumismo, lo hace mediante reflexiones muy acertadas, vinculando el desarrollo del consumo no sólo al aumento y diversidad de la producción comercial del tardocapitalismo, sino también a la interacción de los nuevos factores mediáticos en la configuración del mercado y del sujeto consumidor, diversificando sus necesidades más que aumentándolas en términos cuantitativos y generando mayores niveles de insatisfacción si cabe que la escasez cuantitativa de bienes de consumo. No se trata de poder adquirir cinco coches en un año, sino de poder cambiar de coche cada dos o tres, conforme van apareciendo nuevos modelos. Esa transformación que han sufrido la producción y la mercancía está directamente relacionada con la irrupción de los *mass media* y las nuevas tecnologías de la información: es una transformación espectacular.

Para Schiffter, el principal error debordiano consiste en haber realizado una metafísica de su oposición a lo espectacular, y en haberle dado un tono platónico, resentido, y con una visión historicista de corte hegeliano (el hombre ha de realizar su ser social perdido en esta degeneración última que es la sociedad espectacular) que no se sostiene en nuestro tiempo. La interpretación de Schiffter resalta el lado oscuro del concepto espectacular, esto es, su pretendida suplantación de la realidad en tanto que, según Debord, nos hace vivir una pura apariencia alejada de lo real, que debe estar en

alguna otra parte, como pensaba Jaromil, el personaje de Kundera en *La vida está en otra parte*.

Es cierto que Debord hace un diagnóstico adecuado al considerar que los acontecimientos del mundo que nos rodea, el mundo de las apariencias, se degradan al transformarse en información, es decir, que no hay una simulación de una realidad primaria, de una hipotética cosa en sí, sino un falseamiento de las apariencias mismas que nos rodean, al ser sometidas al proceso de transmisión de la información. Más aún, la degradación que Debord cuestiona no es precisamente la que se produce cuando los acontecimientos se transforman en información (eso siempre ha ocurrido), sino aquella degradación que se produce en la información misma, al ser transmitida, por la cual no sólo se reconstruyen los acontecimientos (como siempre ha sucedido), sino que además los mensajes se someten a lo espectacular (lo que otros definen como *dar resplandor* a las informaciones). La información está actualmente manipulada en función de criterios espectaculares: se filtra, se trivializa, se censura, se amarillea, etc., para generar con ello un espectáculo atractivo. Más que de informar o convencer, se trata de impresionar. En este caso, para que se produzca una degradación, no es necesario un previo referente supuestamente real que luego se distorsiona o falsea; la degradación se produce directamente sobre la información misma.

Esta reflexión también aparece en el concepto de *simulacro* de Baudrillard³, o en la idea expresada por Jameson con relación a que vivimos en “un mundo soñado de estímulos artificiales y experiencias televisivas”⁴. Debord habla de alienación porque entiende que las apariencias han sido masivamente suplantadas por imágenes que asumen plenamente el papel de cosas reales. Y desde esta perspectiva puede ser perfectamente aceptado su discurso. El problema surge cuando Debord enmarca su diagnosis en una terapéutica de orientación revolucionaria, y en este sentido recibe las correspondientes reprimendas. Es acertada la crítica de Schiffter contra el utopismo de Debord basado en la recuperación, por la vía de la revolución proletaria, de un hipotético estado natural del hombre, un comunitarismo presuntamente original del cual ha degenerado la vida social durante los diferentes procesos económicos habidos en la historia.

³ Jean Baudrillard, *Cultura y simulacro*. Kairós, Barcelona, 1978.

⁴ Citado por Anderson, *Los orígenes de la posmodernidad*. Paidós, Barcelona, 2000, pág. 73.

El hombre contemporáneo participa activamente en la transformación y reconstrucción espectaculares de la sociedad y de su vida privada. Esto significa que la percepción de la opresión mediática no está flotando en el ambiente, hay que forzar su aparición, hay que crear consciencia de ella, que es lo que Debord intenta hacer en paralelo al magisterio platónico sobre los esclavos de la caverna. Debord quiere convencernos de que vivimos en una caverna, pero lo tiene muy difícil. En esa operación hay, según Schiffter, un resentimiento escondido, que niega la realidad de las apariencias para afirmar la realidad de lo que no es apariencia. Dificultosa operación, pues si los sujetos participan en la creación de sus propias sombras, va a ser mucho más difícil sacarles de la caverna, y las perspectivas revolucionarias quedan progresivamente marginadas.

Por eso parece que en el fondo debordiano haya un profundo resentimiento contra los hombres mismos, que Schiffter ve también en Platón y Rousseau. Pero no creo que el humanismo idealista de Debord proceda, como pretende Schiffter, de una voluntad de lastimar a los hombres. Todo esto es muy relativo. Posiblemente había en todos ellos una suficiente dosis de buena voluntad para proponer a sus conciudadanos que debían buscar la auténtica vida social en otra parte y bajo otras formas; acaso había en ellos frustración por no poder hallar el ser realizado plenamente en el mundo, sino bajo la forma de la efímera apariencia; frustrados por no ser capaces de hallar el *noús* en el mundo de las cosas cotidianas. Sabían que este no es el mejor de los mundos posibles, y formularon la correspondiente alternativa. En consecuencia, desarrollaron doctrinas que preferían quebrar las libertades cotidianas de los hombres de a pie para humanizarlos según un programa esencialista y, en general, orientado a violentar la voluntad de los individuos.

Es este ámbito, la teoría de Debord sí es vulnerable: la sociedad del ocio y la tecnología mediática ha dado alas a la intervención, activa o pasiva, de los sujetos en la producción espectacular y la conformación de las relaciones; ha dado alas a la implementación de nuevas relaciones de ocio y de consumo que han llegado a condicionar y hasta suplantar las relaciones de producción como ejes de la vida social. Por eso dice el mismo Debord que lo espectacular se constituye como totalidad. Pero lo que no encaja en su discurso descriptivo es su esperanza revolucionaria, sólo comprensible en tanto que Debord escribe en los años sesenta, mientras que Schiffter escribe a finales de los noventa. Con todo, Debord anticipa en su contradicción el

problema de la izquierda a partir de los setenta: si aumenta la libertad, aunque sea la libertad para consumir, resultará muy forzado hacer creíble el discurso de la alienación de los consumidores, sobre todo si pueden participar en el diseño de su forma de consumir.

El laberinto de la izquierda

El conflicto de fondo que se plantea aquí no es sino el gran conflicto que afecta a la izquierda contemporánea: cómo ser de izquierdas sin caer en esencialismos; cómo poder diagnosticar que la sociedad del espectáculo, el imperio de la mercancía, es una mala forma de vivir, sin caer en una definición esencialista de cuál es la buena forma de vivir; cómo sostener que este no es el mejor de los mundos posibles sin tener que afirmar que la vida está en otra parte, sin formular positivamente la utopía pero sin dejar de plantear *utopemas* que sirvan como referente negativo, lo que la buena sociedad habría de realizar y sin embargo no conseguirá nunca; cómo pensar lo mejor en potencia sin negar lo bueno en acto, dadas las circunstancias. En definitiva, cómo conseguir que la buena vida no sea tomada como una consigna contrarrevolucionaria, tal y como Schiffter señala. Puede que sea fácil identificar el mal esencial, pero desde luego es absolutamente inviable presentarle una alternativa también esencial, salvo si es simplemente una negación del propio mal. La libertad es la negación de la esclavitud, pero no sé qué es positivamente la libertad. Isaiah Berlin la llamaba *libertad negativa*, y la definía como *ausencia de obstáculos para la acción*, nada más, sin vincularla por necesidad a ulteriores desarrollos integrales de la persona social, etc. (aunque Berlin no despreciaba tales desarrollos, evidentemente).

El problema interno de la izquierda fue también planteado hace casi tres décadas por Manuel Sacristán, al considerar la situación de la oposición democrática a la dictadura franquista en los años setenta: ¿cómo va a desarrollarse el socialismo si la gente puede adquirir tan fácilmente un “seiscientos”?⁵ ¿Cómo puede decirse al proletariado que la inmersión en el mundo de la mercancía es negativa para el hombre si, al cabo, el proletariado puede satisfacer sus aspiraciones mercantiles con cierta facilidad y mejorar así sus niveles de vida y comodidad? ¿Cómo convencerle de que su libertad es mediocre

⁵ J.-R. Capella, *La práctica de Manuel Sacristán*. Trotta, Madrid, 2005, pág. 188.

si sólo consiste en ir a comprar, y que en eso se ha convertido el sagrado utopema marxista de “dar según sus posibilidades y recibir según sus necesidades”?

La libertad queda reducida a expresarse en los supermercados _de comida, de arte, de libros, de noticias, etc. Los intelectuales tienden a lamentarse por semejante *degradación* porque esperan que la libertad sea algo más elevado y auténtico. Una vida rica en valores, rica en cultura, capaz de superar los límites de las estanterías del supermercado, son adornos de la libertad que no deberían despreciarse, nadie debería quedar totalmente satisfecho con la posibilidad de poder elegir entre diez marcas de café. Pero esta cuestión es demasiado subjetiva e incluso íntima para que genere impulsos políticamente movilizadores, y ya no es posible definir la diferencia entre las necesidades naturales-esenciales y las necesidades artificiales de los hombres (aunque Debord sí lo intenta). ¿Cómo hacer que el proletario se sienta insatisfecho con su pequeña libertad de supermercado?

La libertad es una cuestión de necesidades y obstáculos, y dado que la cuestión de las necesidades es tan compleja (el hombre es una especie animal que extiende sin límite sus apetencias, en constante choque con las limitaciones de la naturaleza), es más fácil tirar del hilo de los obstáculos. Si una sociedad ha conseguido eliminar los obstáculos para satisfacer las necesidades que ella misma genera, difícilmente ocurrirá que la mayoría de los miembros de esa sociedad se sientan insatisfechos y sometidos a un sistema opresor, aunque ese sistema sea políticamente autoritario. Hobbes dice que el afán de asegurarse la comodidad y los bienes conduce a los hombres a obedecer a un poder común que les proteja de la amenaza de perder lo que tienen⁶. Así se explica la España del seiscientos, la España neutralizada que no supo rebelarse contra la dictadura franquista. Pero a los proletarios de hoy no es necesario liberarles de casi nada, y mucho menos del mercado y la alienante mercancía, porque no tienen una vivencia opresiva del mismo, sino todo lo contrario, sienten que la libertad es el acceso sin obstáculos a las mercancías que los escaparates del sistema exponen obscenamente.

Cualquier intento de movilizar a los proletarios-propietarios actuales supone forzar el estado de cosas, las apariencias, en nombre de unas esencias que ya no se corresponden con los sentimientos de la gente. Así, la izquierda ha de encontrar urgentemente un aspecto negativo esencial en la sociedad del espectáculo, en la cual la masa vive inmersa y satisfecha. Pero como a la gente le gusta poder comprarse un “seiscientos” si

sus circunstancias económicas se lo permiten, decirle que eso no se corresponde con la buena vida es contraproducente desde el punto de vista de la cuota del mercado ideológico que la izquierda desea tener. De ahí la deriva desde el esencialismo rojo al pacifismo verde, sin negar el mercado. La sociedad del espectáculo es contaminante e insostenible: es necesario reformarla y hacerla sostenible, sin negar el mercado. Hay que buscar formas de energía renovables, comercio justo, industria sostenible, etc., pero sin salir del mercado.

No es necesario caer en los esencialismos que Schiffter reprocha a Debord para desde la izquierda proclamar, con todos los riesgos que se corre en ello, que la libertad no puede consistir sólo en poder elegir entre diez marcas de un producto, o que la libertad tiene componentes políticos que se ven arrinconados por la presencia espectacular del mercado en nuestras vidas. Una ciudadanía embarcada en el hiperconsumo puede ser una ciudadanía pasiva, que renuncia a la participación política (y, por supuesto, a la revolución), a la reclamación de derechos políticos y de justicia para sí y para otros; una ciudadanía que no puede comprometerse porque tiene mucho que perder, no sólo el “seiscientos”; una ciudadanía arrastrada por la corriente de la vida que ya no pone en cuestión sus actividades cotidianas. Sacristán advirtió, basándose directamente en Marx, que la clase proletaria-propietaria ya no podía ser la depositaria del ideal emancipatorio, porque tenía mucho que perder⁷. El mercado da sentido a la vida de las masas, y la izquierda ya no puede alterar esta situación.

Debord condena el consumo como claudicación ante el sistema económico; pertenece a esa facción de la izquierda puritana que ve un peligro en las libertades cotidianas y en el placer de ir en coche, o de tomar un café después de una siesta en un día de lluvia (y por eso Schiffter le acusa de ir contra los placeres burgueses de los hombres de a pie, contra la felicidad que obtenemos en las libertades cotidianas, que son las únicas que podemos realizar en este mundo azaroso y absurdo). Sin embargo, es innegable que la consecuencia de la mercantilización de las libertades cotidianas responde perfectamente al diagnóstico marcado en su momento por Debord y reproducido por Schiffter: “la ignorancia que enseña, la desinformación que propaga, y

⁶ Hobbes, *Leviatán*, XI.

⁷ Citado por Capella, *op. cit.*, págs. 211 y 238-239

la deformación del gusto que produce, la convierten en la industria del pensamiento sumiso”.⁸

No es necesario ser un platónico resentido para entender qué ocurre en la sociedad de consumo de masas, de cultura de masas, de información para las masas: que los hombres son libres, pero su libertad, su socialidad y su cultura se realizan básicamente en los centros comerciales. Debord cree que esto es horrible y que hay que montar una revolución proletaria para que los hombres sean libres auténticamente (y sean auténticamente hombres). Schiffter piensa que, al margen de la viabilidad de una revolución de proletarios propietarios de “seiscientos” (¿para qué van a hipotecar su porción de felicidad cotidiana, si siempre hay tiempo para volver a sufrir vejaciones y explotación?, dice), por muchos aspectos horribles que tenga esta vida miserable, no hay posibilidad alguna de cambiar nada esencialmente, sino que es mejor aprovechar los aspectos positivos de ella para disfrutar de nuestra corta vida en este mundo.

La alternativa

En cuanto el libro de Schiffter supera la mitad de su extensión, el autor se contrapone al objeto de su obra, se compara con él, y se propone como alternativa, la del libertino escéptico frente al libertario asceta. A partir de este momento, Schiffter cambia de tono y de registro, su ataque a Debord se endurece con referencias personales, resaltando los aspectos más flojos de su pensamiento y de su escritura (como por ejemplo, que practicó el plagio en alguna ocasión). Schiffter afirma que Debord es, como Rousseau, un resentido, pero carece de la audacia literaria de éste; es un misántropo ávido de protagonismo, megalómano, egotista y fanfarrón, que escribe con toda la pedantería del “doctor en nada”.

El texto de Schiffter deja la sensación de que ambos, Debord y Schiffter, acaban haciendo metafísica, y esa impresión se agudiza en esta segunda mitad del libro, escrita en un tono más personal. Uno hace metafísica con el ser y el otro con el devenir: ambos definen el mundo real con sus respectivas categorías, y proponen una forma concreta de participación en ese mundo, y ambos acaban definiendo qué es lo real, en virtud de su relación con la mercancía. Debord se empeña en que no todo es apariencia, que hay algo auténtico, una cosa en sí, oculta tras la apariencia que genera el mundo de la mercancía;

⁸ Schiffter, *op. cit.*, pág. 49.

empeño inútil, piensa Schiffter, porque la mercancía sólo contribuye a intensificar la apariencia, pero no oculta nada que no esté ya revestido de sombras. Schiffter sugiere que, más bien, la mercancía reafirma la verdad absoluta de que todo es devenir y apariencia. Gracias a la mercancía, “la vida se muestra como lo que es: un género perecedero”, y así manifiesta su inanidad, la imagen cruda y cruel de lo absurdo de la vida: “la mercancía nos presenta lo trágico sin maquillajes.”

Toda esta discusión es, empero, sólo fruto de los vaivenes de la historia, de las modas del pensamiento, de la confianza en las ideas y en el atractivo que despiertan los pensadores. ¿Qué ocurría antes de la explosión del consumo de masas? Que los hombres occidentales, en su mayoría, carecían de tanta libertad de comprar, vivían ceñidos a la disciplina de un duro trabajo mal pagado y constreñidos por la disciplina de una estricta moral pública y privada, controlada por el clero. La cultura y el pensamiento creativo se desarrollaban sólo en las capas altas de la sociedad, que eran a su vez las que disponían de una mayor libertad adquisitiva y podían afrontar con mayor facilidad los obstáculos que la existencia pone a todos los hombres. En definitiva, no había consumismo, pero el pensamiento era tan sumiso como lo es ahora, si nos referimos a lo que la gente piensa en general sobre su vida y la de los demás, sobre lo que hay que hacer y lo que no, etc. Si antes se sometía a los dictámenes del clero, ahora sigue las consignas del consumo de masas.

El resultado ha sido una especie de movimiento compensatorio, se han ganado unas cosas y se han perdido otras. Antaño, la coerción sobre la libertad de actuar y pensar venía de instancias claramente definidas; ahora es el propio mercado, el imperio de la mercancía, quien incita a consumir, y si no lo consigue el mercado, lo intenta el entorno social, con su amenaza de marginar y desplazar a quienes no siguen las tendencias de la mayoría (aunque cada cual puede elegir sentirse *in* o *out* en los ámbitos que desee o considere propicios). La coerción se ha dulcificado (Debord consideraría que ese dulzor es pura apariencia, como la sacarina, y que bajo sus buenas maneras fluye un autoritarismo que, en el fondo, no nos permite elegir), al menos en nuestras democracias liberales, y se han abierto nuevas puertas. El consumo y la libertad de elegir van de la mano, y si bajo el consumismo está el autoritarismo del mercado, todo control del consumo exigiría una actuación aún más autoritaria de algún organismo coactivo ajeno y opuesto al mercado, por ejemplo, la represión de necesidades ecológicamente

insostenibles, como la adquisición de un seiscientos, o la extensión del uso de papel higiénico a la población de la China rural.

El ecologismo tiene un peligroso extremo linda con el autoritarismo político, y mucho peor, puede llegar a legitimarlo, porque el ecologismo político sí puede distinguir objetivamente entre necesidades naturales y necesidades artificiales (eso que Schiffter dice que Debord no puede hacer), y llegar a dictar autoritariamente qué se puede hacer y qué no). Sacristán avanzó en su momento una aproximación a los riesgos que corremos hoy: no se puede admitir un poder despótico-ilustrado de una nueva élite de intelectuales ecologistas capaz de dictar las normas de una nueva cotidianeidad bajo el amparo de una nueva legitimidad⁹. Queda aún lejos el peligro de que una nueva *intelligentsia* de ecologistas radicales dicte las normas de la socialidad sostenible. Por el momento, la credibilidad ecologista ha sido absorbida por los políticos profesionales y hasta por los partidos tradicionales (que hábilmente se han apropiado del último discurso de la izquierda radical), y se ha convertido en ideología blanda, eso con que casi todo el mundo está de acuerdo. El ecologismo es ya un prejuicio; una razón para sentirse culpable de disfrutar de este mundo, diría Schiffter. El caso es que toda posible coerción ecologista ha sido interiorizada y consigue modelar las conductas individuales. Ahora, los proletarios-propietarios desean comportarse en armonía con la naturaleza, y consumir nuevas mercancías según un estilo que se llama *sostenible*, mientras que los centros de poder político hacen la vista gorda ante los auténticos destructores del medio natural, el industrialismo depredador a escala global.

Como consecuencia de las nuevas formas de producción y consumo, que Debord había calificado muy adecuadamente de *espectaculares*, la cultura se ha diversificado, pero a cambio de cierta pérdida de calidad, de un deterioro del gusto estético; la libertad de pensar y actuar se ha extendido, a cambio del repliegue de los valores e ideales definidos por la antigua aristocracia ilustrada en cuyo seno había nacido el pensamiento crítico, comprometido e insumiso (por eso los librepensadores franceses encontraron refugio, aliento y financiación en los salones y hoteles de la nobleza parisina, cerrados a los controles de la censura eclesiástica y política). Finalmente, todo y todos han desembocado en el mercado, para bien y para mal de la cultura, la libertad y los individuos.

⁹ Capella, *op. cit.*, pág. 220-222.

Debord podía hablar de un mal mayor: la degradación total de los vínculos sociales bajo la égida de la mercancía. Su diagnóstico es correcto si, naturalmente, nos remitimos a la época de la tribu y la caza social, máximo exponente de la socialidad humana sin fisuras. Pero ese diagnóstico ya lo hizo Platón en su momento, y la añorada unidad social la han intentado recuperar varias veces los visionarios de todas las épocas, con nefastas consecuencias para los individuos. Debord representa el enésimo intento de unir a los individuos, según él separados por las mercancías, en una comunidad de seres naturales e inmaculados, a pesar de que la historia ha legado el fracaso estrepitoso de todos los intentos anteriores.

Pero Schiffter pone en cuestión estos tres conceptos del pensamiento debordiano: que los individuos estén separados por la mercancía, que los individuos puedan unirse en una comunidad, y que pueda definirse una comunidad primigenia natural a la cual orientar el proceso revolucionario que reivindica Debord; además, Schiffter tampoco admite que el proletariado sea hoy la clase depositaria de los valores capaces de facilitar el proceso revolucionario que Debord propone.

Esencialismo escéptico

Nuestra época, volviendo a los vaivenes de la historia y las modas del pensamiento, llena de pequeñas satisfacciones de supermercado, proporciona a mucha gente una buena posición, una vida a crédito, e incluso una vida brillante. En estas condiciones, los resentidos como Rousseau, Platón o Debord tienen pocos oyentes, pues nadie quiere desaprovechar la poca felicidad que le ha caído en suerte a sabiendas de que a la vuelta de la esquina puede aparecer el desastre. Es natural que la filosofía pase hoy por una profunda crisis a causa de su escasa capacidad de audiencia y por las escasas vocaciones que genera. El filósofo puede ser un tipo feliz, pero es mejor que no esté absolutamente satisfecho de sí y de su mundo. Es cierto que, según se dice, de un estómago vacío no pueden salir buenos pensamientos, que un espíritu resentido genera una filosofía de resentimiento, pero sin inquietud ni satisfacción no surge la chispa de la filosofía. La abundancia y la variedad llena los estómagos y da alegría a la vida cotidiana, pero no satisface a todos los espíritus. La insatisfacción (que no la tristeza) consigue que el filósofo se pare a pensar, en lugar de dedicarse a pasear por los pasillos de los hipermercados. Hobbes dijo de la condición del intelectual que era *ociosa*, esto es, precisamente, distante de los *neg-ocios*, públicos o privados, pero sin desentenderse del

todo de ellos¹⁰. Comodidad en el distanciamiento respecto de la realidad e insatisfacción en la relación con ella. Tal es la condición que Schiffter se empeña en llamar resentimiento.

El sentido trágico de la vida gana adeptos inconscientes y a menudo inconsistentes e incoherentes, pero adeptos al cabo. Los libertinos atraen desde Heráclito, pero tienen ahora mucho más éxito mediático y eso se nota en las modas literarias: Alain de Botton se despacha en elogios hacia Montaigne, y Schiffter escoge a Hérault de Séchelles como libertino modélico. Pero todo es una cuestión de modas, de estados de ánimo de público y autores, todos ellos susceptibles de variaciones emocionales que van de la euforia a la melancolía. También Rousseau tuvo su momento de gloria, sus seguidores incondicionales. Debord, tuvo y tiene sus debordianos, pero el tiempo pasa y mañana el polvo cubrirá su obra en las bibliotecas.

La moda actual favorece a los personajes libertinos, los escépticos, irónicos y demás tipologías de un mismo personaje: el hombre con sentido trágico de la vida, circunstancialista y consciente de que todo lo bueno se va al garete en dos días, de que la vida no es más que un viaje por los caminos del bien y del mal, y un viaje sin retorno. Es comprensible que quienes apenas tienen oportunidades de disfrutar de los placeres capitalistas piensen en ellos en clave metafísica. Es lógico que quienes han visto cómo el buen vino se acaba de un día para otro hayan interpretado el mundo en clave meramente física, es decir, no mediante el discurso del ser sino mediante el discurso del cambio. Es inevitable que una civilización que ha vivido dos terribles guerras en el siglo pasado y los horrores del nazismo y del estalinismo sea escéptica y libertina (si ya lo era en los locos años 20). Y en consecuencia, esa civilización tiende a mitificar su escepticismo y su libertinismo, sin llegar a una conciencia crítica sobre los mismos, igual que la época romántica ensalzó a Rousseau sin ver sus aspectos tenebrosos. A Schiffter se le puede reprochar precisamente que contribuya a la mistificación del escepticismo ; y que no desarrolle, cuando está en condiciones de hacerlo, una mirada crítica sobre el sentido trágico de la vida.

Ya que él mismo piensa que ni un solo ser humano se libra de cierta tendencia al mal, debería aplicar esa fórmula al exagerado optimismo escéptico que desarrolla al final de su ensayo, y revisar la ciega admiración que nuestros actuales ilustrados y él mismo profesan hacia tales actitudes. Platón ya lo hizo en su momento, así que el

¹⁰ Hobbes, *Leviatán*, XI.

trabajo está medio hecho. En su diálogo *Gorgias* enfrentó a Sócrates con un audaz dialéctico llamado Calicles. En esa época abundaban los libertinos, porque Atenas había florecido con sentido trágico de la vida, y tales personajes habían llenado de luz el ágora, hasta que apareció Sócrates, obsesionado con la verdad y la esencia de las cosas. Platón pone magistralmente en escena la pugna entre dos formas de ser, la del que busca la verdad en el mercado y la del que actúa en el mercado; entre una existencia frustrada desde sus inicios por las dificultades de hallar orden en el devenir de las cosas y la necesidad imperiosa de encontrar alguna verdad, y una existencia gozosa que disfruta de lo dado y es consciente de lo azaroso y absurdo de los caminos de la vida humana; en fin, entre una mentalidad ascética y una mentalidad trágica.

Platón tuvo la audacia de hacer suyo a uno de estos libertinos que hay en todas las ciudades y puertos de mar, para presentar sus aspectos más oscuros y hasta perversos, puesto que no todos los libertinos son tan bonachones y elegantes como Montaigne, por dar un buen ejemplo. El sentido trágico de la vida puede consistir también en comprarse un coche, meterse en una autopista y ponerlo a correr a todo gas. Si en eso consisten los placeres y los días de los nuevos Calicles, es comprensible que algunas actitudes más moderadas y cerebrales parezcan pura frugalidad calvinista en comparación, cuando posiblemente sean capaces de llevar el escepticismo a sus últimas consecuencias sin poner en peligro el artificioso orden cívico necesario para que todos vivamos juntos. Lo peor de estos escépticos extremistas radica en que acaban creyendo que su desmesura es natural, o lo que es igual, ontológica.

Todo esto falta en el libro de Schiffter; quizás para él es obvio, pero no lo menciona. Sin embargo, los autores de libros de filosofía tienen el deber intelectual de explicitar lo que parece implícito, porque los lectores no son adivinos. En el de Schiffter se echa en falta una regla de oro de la prudencia: debemos ser conscientes de todas nuestras posibilidades como seres de este mundo, pero, como dijo Thomas Mann, *el hombre razonable nunca hace todo aquello para lo que tiene poder*. En lugar de prudencia escéptica hay una metafísica del azar, alternativa a la metafísica debordiano-platónica del ser.

Que su interpretación escéptica del mundo tenga hoy numerosos adeptos entre el público no significa que sea la verdadera. Es bien cierto que la Historia puede leerse desde el lado contrario al determinismo-progresista, como producto del caos de los acontecimientos y la repetición de toda serie de desgracias insalvables, que carecen de

sentido. Es cierto que nuestras vidas están sujetas al desorden, pero sólo relativamente, puesto que el azar no anula la causalidad y muchos de los acontecimientos que vivimos y nos afectan directamente tienen una explicación coherente con un cierto orden de cosas (pero no necesariamente con un orden ontológico). Estamos en este mundo y ocupamos en él un lugar concreto porque un ángel o demonio del azar nos lo ha asignado, arbitraria o aleatoriamente, como se quiera. Es una suerte azarosa haber nacido a orillas del Mediterráneo, en un país de segunda fila con un clima deteriorado pero aún envidiable, y en el seno de una democracia semibananera. Es una suerte relativa, porque el ángel/demonio podría haberme hecho nacer a orillas del lago Tanganika. Pero igual que el africano puede hacer de su mala suerte una metafísica, yo puedo hacerla de mi fortuna, y acabar creyendo que las diferencias que hay entre mi país y el africano son fruto exclusivo del azar. Ni puro azar ni absoluta determinación histórica. Se trata, sencillamente, de no practicar el esencialismo metafísico.