

II. Crítica de la vida cotidiana

CRITICA DE LA VIDA COTIDIANA

Hay otros mundos, pero están en éste.

PAUL ELUARD

En los años 50 y 60, aparecía en las zonas más desarrolladas de Europa la necesidad de mantener alta la bandera de la radicalidad revolucionaria, pese a que el movimiento real de la clase era apenas perceptible, casi juzgado como ausente, inexistente, en retraso. Era la única garantía de que cuando apareciera finalmente sobre el tapete de la historia la lucha de clases, ésta no iba a quedar reducida a los cauces ya trillados de los reformismos y revisionismos de todo género, los cuales preparaban ya su fachada «modernista», puesta al día.

A esas formulaciones «radicales» sólo se tenía acceso en los país más allá de la frontera, en los «eslabones fuertes» del Capitalismo-Neo, y aún de forma harto incompleta y minoritaria: ciertos núcleos parisinos, holandeses, ingleses, alemanes, daneses, japoneses, escandinavos, etc. Evidentemente, las formulaciones «radicales» se generalizaron luego, en la década de los 70,

•

y es en su forma ficticia como han llegado a oídos del español medio. Se oye hablar de los situacionistas, de esa *Internacional Situacionista* (I.S.) hoy felizmente desaparecida y superada: es la moda «*dernier cri*» de cuantos van a presentarse en sociedad como «revolucionarios modernos».

Tardaremos seguramente otros diez años en enterarnos de los puntos que sigue en nuestros días la crítica a la I.S., aunque haya textos definitivos escritos ya a fines de los 60. Los ex bonzos de la I.S. calificaron hace tiempo y con elocuencia suficiente el fenómeno de los prosituacionistas (en sus diversas tendencias) como la parte más irrisoria del movimiento revolucionario moderno. Quienes jamás pertenecieron a la I.S. añadían que con ello se estaba omitiendo —«*et pour cause*»— el añadir que constituyen asimismo la parte más irrisoria de la teoría revolucionaria de que se alimentan. Y les aplicaban una frase lapidaria de Marx (*La ideología alemana*): «No es solamente en sus respuestas, sino en las propias preguntas donde había una *mixtificación...*».

Vamos a tratar de salvar ese escollo que el desfase con que nos llegaron las modas «situacionistas» hacía casi inevitable: 1) el tema de los Consejos Obreros puesto en práctica por una organización separada de intelectuales portadores de una conciencia de clase revolucionaria (lectura lukacsiana de Pannekoek), y 2) el tema de la autogestión consejista generalizada motivada por una creciente toma de conciencia (lectura pannekoekista de Lukács), son los dos puntos de partida idealistas o no dialécticos de esa historia. Ser *radical* es tomar la historia desde la raíz, y la raíz para el hombre es el hombre mismo, su vida de cada día.

Pero hay algo más que hacer, por supuesto, que criticar a los prosituacionistas y a sus subproductos ideológicos. Es preciso ver por qué en un determinado momento en el que el movimiento real era apenas perceptible, las tesis situacionistas adquirirían nuevo auge, nueva fuerza, nuevo impulso, ese de que aún viven hoy en día, saber a qué necesidades respondían y qué había de válido en sus formulaciones, qué temática introdujeron que ha permanecido en nuestros días... Formulaban una ideología consejista como base para la negación de las ideologías y criticaban la sociedad del espectáculo con un lenguaje propio del mundo del espectáculo.

Y, sin embargo, hicieron algo más que todo eso. Pusieron un énfasis especial en el tema «vida cotidiana», «crítica de la vida cotidiana», «transformación de la vida cotidiana»... Hoy podemos ya decir que la auténtica crítica de la vida cotidiana empieza con la crítica teórico-práctica de las teorías de crítica de la vida cotidiana. Hoy podemos insistir por fin en que no es preciso hablar tanto de «vida cotidiana», que de lo que se trata es de vivirla, de vivir-criticar-transformar nuestra «vida de cada día», sin necesidad de llamarla en ningún momento con este rebuscado nombre: «vida cotidiana»...

En esa «crítica de la crítica crítica» que se nos plantea, hay un punto clave a nuestro entender: captar en toda su inmediatez el mundo que vivimos. Sí, ciertamente, existen otros mundos; lo que sucede es que están en éste... No fue pues un capricho si, cuando empezaba a hallarse ya una cierta receptividad en torno a la temática situacionista, el equipo de redacción de la revista *Ajoblanco* (n.º 16, noviembre de 1976) se

lanzó sin vacilar a la tarea de aportar material y documentación en torno al tema, de elaborar el consabido «dossier», de negarse a titularlo facilonamente con la etiqueta de «Situacionismo» para preferir llamarlo «Crítica de la vida cotidiana»...

Si ser radical era, en frase de Marx, tomar al hombre por la raíz, desde eso que se ha venido en llamar «nuevos revolucionarios», «revolucionarios modernos», «situacionistas», «prosituacionistas», etc. ser radical es tomar al hombre por su VIDA COTIDIANA, ir más allá de la simple supervivencia en el corazón de un mundo sin corazón, convertir el deseo de realización en realización del deseo. Esto es lo que indiscutiblemente permanece de su controvertido bagaje: esa reivindicación de vida cotidiana, de su transformación y de su crítica pasa a ser la *clase de lucha* clave de la *lucha de clases* de nuestro tiempo.

BREVE RESUMEN DE LAS APORTACIONES
AL TEMA «VIDA COTIDIANA»

1. *Como anticipación*

a) SIGMUND FREUD, fundador del psicoanálisis en Viena. Su estudio *Psicopatología de la vida cotidiana* no es ningún intento de denuncia de la vida cotidiana de su tiempo (fines de siglo) y de la vida cotidiana en general, es sólo un estudio de los casos clínicos de pérdida de memoria: los individuos olvidan básicamente cuestiones que corresponden a su vida cotidiana (el nombre de la calle en que viven, el de su vecino, el de sus familiares, el suyo propio, etc.) Este libro acuña científicamente el término «vida cotidiana» y marca el terreno en que se moverán los posteriores investigadores del psicoanálisis crítico: por ejemplo, Wilhelm Reich deduce la existencia de un casta burocrática en la URSS a partir de la simple observación de la vida cotidiana después de la revolución.

b) JAMES JOYCE, novelista anglo-irlandés, inspirado en las aportaciones del psicoanálisis. Su obra *Ulysses* (1922), de lectura harto difícil, transcurre —pese a su densidad, y magnitud, a sus grandes acenos épicos y líricos, a su alcance cósmico,

a su complejo mundo— en sólo 24 horas cualesquiera de un día cualquiera, en una ciudad cualquiera —Dublín—, reproduciendo al detalle la vida de cinco personajes triviales, poniendo de manifiesto el lema de que «hay más verdades en 24 horas de la vida de una persona que en cualquier filosofía» (otros han seguido el camino abierto por Joyce, por ejemplo *La vuelta al día en ochenta mundos* del argentino Julio Cortázar),

c) GEORG LUKACS, ensayista marxista que fue ministro de cultura durante la revolución de los consejos obreros en Hungría (1919). En sus obras sobre Estética y sus comentarios sociológicos de la literatura clásica suele contraponer *la vida cotidiana real* con *la vida posible* —habitualmente *La Comedia Humana* de Balzac y el *Fausto* de Goethe, respectivamente—, o sea la miseria de la civilización capitalista y la riqueza del proyecto revolucionario. Asimismo, con el concepto de «reificación» o «cosificación» —que introduce en una de sus primeras obras, *Historia y conciencia de clase* de 1923— lleva al marxismo del estudio de la alienación en abstracto al de la enajenación real concreta: salario, mercancía, consumismo, vida cotidiana cosificada, individuos y relaciones humanas cosificadas, etc. como característica del capitalismo en cualquiera de sus formas. Hay que precisar, sin embargo, que no utiliza habitualmente el término «vida cotidiana».

2 *Como especialidad separada*

HENRI LEFEBVRE, filósofo-sociólogo-urbanista-historiador-etc. francés, discípulo de Georges Politzer, pero inspirado en Lukács. Escribe en tres fases bien

diferenciadas su obra *Crítica de la vida cotidiana*, fuente de clara inspiración de los «situacionistas» (véase). Estos le critican, si embargo, de «modernista» y de «argumentista» (es decir, vinculado al clan filosófico de la revista *Arguments*). Para una bibliografía de su obra, ver el artículo sobre la misma. En opinión de Lefévre, no se concibe un estallido revolucionario que merezca tal nombre más que cuando la gente no soporta ya el seguir viviendo su «cotidianidad»; mientras lo pueda soportar, el «viejo mundo» se reconstruye siempre; todo ello no significa que la gente viva bien sino sólo que ha abdicado —no sabemos si temporal o definitivamente— de su «misión histórica». Un análisis, incluso parcial, de la vida cotidiana basta para mostrar la vertiente irracional de nuestra «cotidianidad»: el Urbanismo, por ejemplo, puede presentarse como racional y hasta «científico» salvo cuando se critica desde el punto de vista de la cotidianidad total, con capacidad para impugnar dicha «racionalidad». Un resumen de toda la evolución teórica de H. Lefévre puede hallarse en su librito *La vida cotidiana en el mundo moderno* (París, 1968).

3. *Como crítica radical*

La «*Internacionle Lettriste*», recogió en Francia la herencia surrealista en su forma más pura, el Dadaísmo (André Bretón, Max Ernst...), y en el grupo holandés DER STIJL de Pier Mondrian, Theo Van Doesburg, Antony Kok, etc. («*La finalidad de la naturaleza es el hombre; la finalidad del hombre es el estilo*»), siguiendo los pasos de los «poetas malditos» del siglo

xix francés (Baudelaire, Arthur Rimbaud, Lautréamont), cuyas raíces puede decirse que se remontan hasta por lo menos Donatien Alphonse François marqués De Sade («Aniquilad pues para siempre todo cuanto puede destruir vuestra obra» dejó escrito el divino marqués, y ha sido a menudo repetido por los poetas, los dadaístas y los «letristas» ya citados).

Entre 1958 y 1969 aparecen los 12 números de la revista *Internationale Situationniste*, portavoz de esa confluencia de grupos post-Dadá que se dio en llamar «I.S.» (o sea, «SITUACIONISTAS»). Su función primordial era la crítica revolucionaria de la cultura «progresista» existente —crítica del saber separado de los «especialistas», como el citado H. Lefévre—, aunque inspirándose básicamente en los estudios de éste y de un Lukács interpretado, sobre todo en Francia, bajo una nueva luz a que no eran ajenos los aportes lefebvristas. La idea central queda enmarcada en esa frase: «Hasta ahora los sociólogos, urbanistas, psicólogos, artistas, etc. se limitaron a interpretar la "vida cotidiana", pero de lo que se trata es de transformarla...»

En esta fase de los 12 números de la revista *I.S.* (editados posteriormente como libro en Francia en dos ocasiones) hay que destacar tanto sus artículos sobre vida cotidiana —y concretamente sobre urbanismo, arte, mercancía, espectáculo, etc.— como sus libros, entre los que destacaron las *Trivialidades de base* de Raoul Vaneigem, *La sociedad del espectáculo* de Guy Debord (reciente traducción al español), el folleto colectivo *De la miseria en el medio estudiantil, considerada bajo sus aspectos económico, político, psicológico, sexual y sobre todo intelectual y de algunos medios para remediarla* (también existe traducción al

español; fue elaborado en buena parte por Mustapha Kayhati y editado a costa de los fondos del sindicato estudiantil de Estrasburgo en 1966, ocasionando el llamado «escándalo de Estrasburgo», prólogo anticipado de los hechos de Mayo-1968) y el libro del ya citado Vaneigem *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones* en 1967, donde se describen minuciosamente y por separado las trabas de la vida real y los horizontes de la vida posible (en el prólogo se sugiere a cada lector que haga su propio «enlace dialéctico» entre la primera y la segunda parte, yendo más allá de una lectura ordenada del libro).

Durante los últimos años, una vez fracasado el estallido de Mayo-1968, todo el mundo juega a ser SITUACIONISTA, convirtiendo en una ideología más a este movimiento que quería tener como novedad la crítica radical —o sea, no-ideológica— de toda ideología y que buscaba como terreno de lucha el de la práctica real, el de la vida cotidiana. Puede decirse que, desde Mayo-1968 el tema de la «cotidianidad» ha dejado de ser —si es que alguna vez lo fue— una exclusiva de los situacionistas, pasando a ser asimilado por toda clase de revolucionarios.

Los que fueron «cerebros grises» de la I.S. siguen sin embargo difundiendo sus inconfundibles escritos: *De la huelga salvaje a la autogestión generalizada* de Ratgeb (Vaneigem) sigue hoy una línea de elogio ideologista de la ideología consejista en que quedó encallado; en cambio, *La región intermedia; observaciones sobre la organización revolucionaria* editado en 1976 por la «Internacional Nexialista» (tendencia pro-Debord) recoge cuidadosamente cuantas valoraciones críticas se

•

han hecho de las posiciones de la I.S. en Mayo-1968 y de su insuficiencias.

La «revolución pendiente» de la vida cotidiana, apuntada por Freud, Joyce, Lukács, Lefévre, la I.S., etcétera sigue avanzando posiciones.

ANEXO-NOTA DE «INTERNATIONALE
NEXIALISTE»

La respuesta no se ha hecho esperar. En las páginas 44-45 del n.º 1 de la revista francesa *Internationale Nexialiste* recién aparecida se hacen eco de nuestra referencia en el apartado de reseñas. Dicen: «Para quienes especulasen acerca de nuestros efectivos, nuestra implantación internacional es nula. En cambio, en esos tres últimos años hemos encontrado a lo sumo un centenar de revolucionarios de nacionalidades diversas. Con los que actividades posibles han sido elaboradas y luego han fracasado. Por otra parte, no ocultamos ninguna petición de reencuentro por poco hábilmente que se exprese: vamos hasta el final. Cosa que contrasta con la arrogancia y la práctica de algunos. Lo cierto es que somos intratables en cuanto a la cuestión de un acuerdo duradero, incluida la simple relación epistolar. Sabemos las desigualdades y las particularidades geográficas que puede tomar aquí y allá el desarrollo del movimiento revolucionario real. Así, aunque internacionalmente no podemos reconocernos por entero

en ningún camarada, mantenemos contactos epistolares con ambas Américas, África y en el conjunto de países de Europa (.,.)• La acogida hecha al folleto *La Región Intermedia* es reveladora. El ambiente prosituacionista, neosituacionista o criptosituacionista lo ha rechazado con una extraña unanimidad, con una extraña cólera: reconocían en él a lo sumo algunas cualidades estilísticas o algunas evidencias bien formuladas. Quienes se reparten el cadáver de la I.S. no quisieron ni pudieron reconocer que se trataba de uno de los textos más importantes de esta última década. Lo que se evidenciaba de hecho era la total separación de ellos con respecto al movimiento teórico-práctico de su tiempo. Así, abrigados en certezas suprasensibles, les era preferible no comprender: la lectura ideológica es precisamente la que intenta desesperadamente injertar sobre lo real la rejilla codificada de lo que se quedó definitivamente coagulado. Por lo visto, sólo diríamos generalidades, banalidades, algunos pretenderían hallar ahí hedor de puro vaneigemmismo, otros un uso desconsiderado de Hegel (???!!!), otros sólo ver en él la problemática organizacional desencamada. Y así sucesivamente. Si es cierto que el folleto *La Región Intermedia* no pasa al marco preestablecido de la teoría situacionista desencarnada, es porque es la continuación seria y razonable de la misma. Es, por otra parte, lo que subraya con mucha precisión la revista española *Ajoblanco* en la crítica que hace de la misma. Sólo la nueva generación de las luchas revolucionarias, esa precisamente que lo tiene todo aún por aprender, se ha reconocido plenamente en dicho texto. No nos sorprende en absoluto el haber sabido unos cuatro meses después de su aparición de un proyecto de traducción

española bastante avanzado. Nada de extraño tampoco el hecho que numerosos camaradas nos hayan hecho conocer su acuerdo crítico en cuanto a las tesis que desarrollamos. Todos esos camaradas habían rechazado ya los vestigios situacionistas de una época superada. Que quede claro, no dudamos del carácter criticable de nuestros folletos: *Mildiu* y *La Región Intermedia* son eminentemente criticables. Sencillamente nos es forzoso reconocer que hasta el momento seguimos siendo nosotros sus mejores críticos, cosa que verifica la aparición de este primer número de nuestra revista».

DISCURSO SOBRE EL DISCURSO:
HENRI LEFEBVRE

Los que hablan de revolución y lucha de clases sin referirse a la vida cotidiana no tiene más que un cadáver en la boca.

Los que hablan de vida cotidiana sin tener en cuenta la lucha de clases, la guerra social cuyo campo de batalla es la vida cotidiana, deliran por los pasillos de su idealismo reaccionario.

Estudiar la vida cotidiana sería una empresa perfectamente ridícula y condenada a no entender nada de su objeto, si no nos proponemos explícitamente estudiar la vida cotidiana con el objeto de transformarla.

Henri Lefébvre habla ante un magnetófono. Henri Lefébvre, la suma y el resto, Henri Lefébre, el final de la historia. Henri Lefébvre, una autobiografía, recuerdos de tiempos muy equívocos. Va a tocar de paso sus temas habituales: la vida cotidiana, el derecho a la diferencia, la economía política del espacio como marco en que desarrollar ambas cuestiones. Ese autobiográfico *Le temps des méprises* —que Kairós ha traducido como *Tiempos equívocos*— es un libro en el que «lo normal pasa a ser habitual y lo habitual se confunde

con lo natural que a su vez se identifica con lo racional», en frase del propio Lefébvre. Ese Lefébvre «hot» que reconoce haber escrito: «Lo serio lo he entendido siempre con la cabeza, jamás con la piel». Un Lefébvre ya cansado de modernos predicadores, situacionistas o estructuralistas, que insiste ya tan sólo en una cosa: «El discurso sobre el discurso me cansa, la escritura sobre la escritura me aburre...».

EL HOMBRE

*Puedo comprometerme hasta a ser «sincero»,
pero no me exijáis que sea «imparcial»...*

GOETHE

La charla de Henri Lefébvre es amena y enriquecedora: vemos las inevitables contradicciones vitales de un adolescente cuyo trayecto se inició cerca del Dada y el Surrealismo (con Paul Eluard, Tristan Tzara, André Bretón...), siguió con la Resistencia y el Partido Comunista (al que llegó con un bagaje en el que se mezclaban Nietzsche, Blondel, Hegel, Marx y Lukács, y del que sería evidentemente expulsado) culminando ya en su madurez en la irrupción de Nanterre, de los situacionistas, del mayismo en general, abriendo el camino al post-gaullismo.

Tenemos, pues, por lo menos a tres Henri Lefébvre contradictorios, equívocos como su tiempo. ¿Cómo tan cerca de Dada desde fuera del mismo? ¿Por qué tan lejos del stalinismo desde dentro mismo del PC?

¿Puede compaginarse la pose profesoral y el mayismo contestatario, la innegable especialización de urbanismo anti-urbanista y el discurso situacionista contra todo género de especializaciones, de saber separado? El contestaría con un referencia que le ha servido de brújula en su complejo itinerario: «La consciencia de clase verdadera es la consciencia que la clase tendría si fuese capaz de captar la *totalidad* de su situación histórica» (G. Lukács, 1923)...

Situación histórica, totalidad, consciencia de clase... Aunque se trata de una consciencia de clase contradictoria, de una situación histórica equívoca, de una totalidad hecha pedazos. Pero Lefébvre insiste en citar a Lukács, como siempre ha hecho: «Lo que diferencia decisivamente al marxismo de la ciencia burguesa no es la tesis de un predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la TOTALIDAD». Pensador, militante, respetable catedrático, Henri Lefébvre es un hombre habituado a navegar contra corriente, entre la filosofía y la vida.

El pensador Lefébvre es la negación del Lefébvre militante y del Lefébvre profesor universitario. El militante PC es la negación del pensador-filósofo contestatario y del intelectual universitario. El hombre de Nanterre experto en abrir nuevos caminos a la acción es la negación del militante disciplinado y del adolescente que descubría nuevos mundos cerca de Nietzsche y Dadá... pero hay algo común en esas tres facetas: Henri Lefébvre, de aquí nuestra insistencia, es siempre el hombre que no quiere —pero que no sabe evitar— escribir sobre la escritura, discurrir sobre el discurso...

Henri Lefébvre, un periférico instalado en París ocasionalmente pero con sus raíces en el País Vasco

francés, cerca de los Pirineos. Dice que si alguna vez decidiera contar su vida comenzaría así: «Dos hadas malignas se inclinaron sobre mi cuna, el comercio y la burocracia, ya que mi madre pertenecía a una familia de comerciantes y mi padre fue funcionario, por lo que odio la tienda y detesto la oficina; estas dos hadas se unieron a dos horribles brujas, la religión y la guerra. Punto». Lo considera suficiente. A lo sumo, leemos, añadiría, y esto ciertamente le define: «Sin embargo, hasta ahora he realizado todos mis fracasos...»

LA OBRA

*Otorgó a lo cotidiano la
dignidad de lo desconocido...*

NOVALIS

Henri Lefévre escribía sólo de temas no conflictivos, como la lógica formal, por ejemplo. No seguía al dios Marx ni a Lukács su profeta, sino únicamente a su buen amigo Georges Politzer: «No, no hay riesgo en filosofía —escribía el autor de *Fundamentos de Filosofía*—; no hay más que un circo en el que, de vez en cuando, se exhiben como si fueran fieras algunos animales mal alimentados...» Era una etapa de un vago deambular. Hasta que de pronto abrió el terreno de la *Crítica de la vida cotidiana* (que mejor sería llamar «la vida de cada día» para ideologizar lo menos posible).

Era una fase que hoy llamaríamos presituacionista. Escribe en 1946 su tomo I (Introducción): allí contraponen el «estilo de vida» del proletariado —la cotidianidad— al de la burguesía; Lefébvre se siente periférico, siente que el proletariado industrial es de origen campesino, como el buen comer, el vivir al día, el sentido del juego y de la fiesta, el decir lo que uno siente, el saber divertirse, la vida provinciana... Es un elogio idealista de la vida de la calle, el optimismo ingenuo y cargado de nostalgias de un hombre recién salido de las euforias de la Resistencia.

COTIDIANIDAD: el enfoque va a variar mucho, el título permanece. Lefébvre escribe también un largo proemio a la reedición (1958) de su tomo I: se excusa del tono populista de 1946, del «obrerismo barato» que invadía el libro (el «buen obrero», su «callosa mano», su «espíritu solidario», el «valor moral» del trabajo...); se excusa asimismo de su deformación de filósofo tras la palabra «autenticidad» (la cotidianidad como «vivir auténtico») que no era más que una forma de ocultar con palabras vacías la inautenticidad real de lo vivido, la terrible e innegable ambigüedad cotidiana. El tomo II (1961) —en vísperas hoy de la aparición del tomo III— aportó los «Fundamentos de una sociología de la cotidianidad»: las cosas son ya claras, la clase obrera —perdida la iniciativa en pleno proceso consumista— parece haber abdicado, hallarse a gusto encerrada en la cotidianidad del viejo mundo, tolerarlo por lo menos como algo soportable; y la «racionalidad» establecida sólo puede impugnarse desde el punto de vista de la «cotidianidad total».

No podemos dar aquí una lista de cuanto lleva escrito Henri Lefébvre sino sólo de sus temas centrales.

Por ejemplo, la cotidianidad, la vida de cada día, son abordados nuevamente en *La vida cotidiana en el mundo moderno* (París 1968, Alianza Editorial 1973) que viene a resumir su trayectoria. Pero también en estudios sociohistóricos destinados a mostrarnos la «cotidianidad» en el transcurso de una revolución «auténtica», pasada o presente: *La proclamación de la Comuna* (París 1965), *La irrupción: de Nanterre a la cima* (París 1968) son una excelente muestra de ello...

Llega un momento en que sus libros de crítica a la cotidianidad, en cuanto espacio cuadriculado y policiado por las tecnocracias del poder, rebasa el mero tratado de crítica urbanística para convertirse en algo así como una ECONOMÍA POLÍTICA DEL ESPACIO. Empezó abordando generalidades: *Introducción a la modernidad* (París 1962, Ed. Tecnos 1971), *Posición: contra los tecnócratas* (París 1976), *El final de la Historia...* Cierra el ciclo con la serie de *El derecho a la ciudad*: («De lo rural a lo urbano», «Espacio y política», trabajos conjuntados con Mario Gaviria, etc. (en Ed. Península).

El tercer leitmotiv de Henri Lefébvre podría ser —tras el de la cotidianidad y el del espacio— su reivindicación de un DERECHO A LA DIFERENCIA. Es ésta posición la que le llevó a fricciones con el PC primero —textos críticos como *La suma y el resto* (París 1950) por no citar más que lo clásico—, con los seguidores de Althusser y Lévi-Strauss desde la páginas de la revista *L'Homme et la Société*, para acabar tratando de «situar a los situacionistas» con su «El manifiesto diferencialista» (París 1970, Ed. Siglo XXI 1973). Tanto más cuanto que la proximidad entre unos y otros —entre Lefébvre y la I.S.— se prestaba a

confusión, desde la noción de «cotidianidad» hasta temas como los abordados en «Manifiesto por un romanticismo revolucionario» (París 1958).

Claro que el DERECHO A LA DIFERENCIA es algo más que un marcar distancias y negar ortodoxias; él mismo dice que es un derecho que realiza lo social como tal, algo que va más allá del derecho en general, que nada tiene en común con el «derecho al fruto del trabajo» o el «derecho igual para todos». Irónicamente Lefévre se, refiere al concepto de *situación* como no desprovisto de interés, aunque algo gastado y procedente en línea recta del existencialismo... Acaba escribiendo: «La situación no está situada por su concepto y es eso lo que limita dicho concepto». Según él, apropiación y diferencia no se pueden pensar por separado; la apropiación (del cuerpo, del deseo, del tiempo y del espacio) sólo se define por un conjunto de diferencias...

COTIDIANIDAD, APROPIACIÓN DEL ESPACIO, DERECHO A LA DIFERENCIA, todo Lefévre en una sola línea. Pero ¿ha quedado claro este último punto? Vamos a reproducir unos breves párrafos para dejar bien claro qué es eso de «la diferencia», o «el diferencialismo», como dirán algunos: «El pensamiento diferencialista —nos dice Lefévre en el colmo de sus juegos de palabras— apoya las diferencias revolucionarias y las revoluciones diferentes. Toma e ilumina de nuevo el proyecto marxista de una revolución máxima (total), proyecto abandonado al borde del camino. Muestra cómo sin esa idea de la revolución total (lo imposible-posible), no hay ningún proyecto, ninguna acción, ninguna conquista, ninguna reforma. Para obtener lo menos, hay que pensar y querer lo más: quererlo todo, o sea querer cambiar

la totalidad creando otra totalidad. En ese sentido, el pensamiento diferencialista es radicalmente revolucionario.

«Pero ¿puede haber *revolución diferencialista*? Sería confundir contenido y forma, transición y objetivo, dirección emprendida con táctica y estrategia. Además, la expresión "revolución marxista", que a veces encontramos, no tiene sentido alguno. Hay teoría marxista de la revolución, no "revolución marxista" (...) El diferencialismo no es un sistema. ¿Se trata de discurrir sobre la diferencia? No, de lo que se trata es de vivir. No de pensar sino de *ser* de otro modo.» Y aquí volvemos al punto de partida de nuestro «equivoco» título: Henri Lefévre, en su discurso sobre el discurso que tanto le cansa, en su escritura sobre la escritura que tanto le aburre...

EL ESPECTÁCULO SITUACIONISTA

La desconfianza del revolucionario que no se fia de ningún «ismo» ni de ninguna doctrina política positivamente estructurada está más que justificada: con razón la agudeza de los situacionistas promulgó desde sus comienzos que no había situacionismo sino situacionistas...

FERNANDO SAVATER,
El Viejo Topo, n.º 2, p. 39

El retraso editorial con que llegaron a nuestras manos, salvo excepciones, algunos de los textos clave situacionistas, han convertido a ese mentado «situacionismo» en una moda de la nueva progresía, una «trivialidad de base» más. Hasta la aparición en Cuadernos Anagrama de *Sobre la miseria en el medio estudiantil* de Mustapha Kayhati en 1977, sólo se habían hecho escasas tentativas para la difusión de textos situacionistas en castellano: el citado panfleto de Kayhati había sido editado clandestinamente en Madrid y Zaragoza en 1968 (o sea, dos años después de su

aparición) y en las Ediciones Mayo 37 en Francia 1973; este mismo año 1973 Anagrama intentó divulgar una miniantología de textos situacionistas titulada *Crítica de la vida cotidiana* con prólogo de Subirats; y en 1975 aparecía en Valencia la versión, también clandestina, del libro de Ratgeb (nuevo pseudónimo de Raoul Vaneigem) *De la huelga salvaje a la autogestión generalizada*. Ha habido que esperar a 1976, a los diez años del panfleto de Kayhati, para que finalmente una serie de textos fundamentales (anteriores todos al 1966) salieran a la luz.

El ya citado Subirats publicaba así un artículo en *El Viejo Topo* n.º 2 (pp. 20-23) titulado «Revolta y cotidianidad» en el que reproducía algunos de los cómics de la I.S., y Josep Sarret se hacía eco de las nuevas publicaciones, básicamente tendencia Vaneigem, en el artículo «El situacionismo: praxis de la negación» (en p. 46). También en *Ajoblanco* se refleja ese tardío renacer situacionista a todo lo largo de 1976: en el n.º 11 (pp. 14-15 y 16), en el n.º 12 (p. 4), en el dossier del n.º 16 (pp. 17-30, título «Crítica de la vida cotidiana», con referencia explícita a los 12 números de la I.S. y la correspondiente orientación bibliográfica). El período 1976-77 ha visto aparecer nuevos títulos.

En los ya citados Cuadernos Anagrama han aparecido, además del opúsculo de Kayhati que hemos tomado como punto de referencia, varios textos de Raoul Vaneigem: *Trivialidades de base y Aviso a los civilizados con respecto a la autogestión generalizada*. La misma editorial acaba de publicar el libro de Vaneigem *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones...* Pero otras editoriales se

han lanzado a la publicación de recopilaciones de textos en forma de libro de bolsillo. Debate libertario (en Campo Abierto Ediciones) publica *Textos situacionistas sobre los Consejos Obreros*; Editorial Fundamentos (en la serie Cuadernos Prácticos) publica *Panfletos y escritos de la Internacional Situacionista*; Ediciones La Piqueta publica *La creación abierta y sus enemigos*, consistentes los tres en recopilaciones. Más interés presenta la publicación por Castellote Editor del libro de Guy Débord *La sociedad del espectáculo*, no sólo porque presenta una tendencia contrapuesta a la más divulgada del consejismo de Vaneigem, sino porque se trata de una pieza capital. Hay que recordar que la primera edición francesa data de los años 60, mereciendo sucesivas reediciones (la editorial Champ Libre hizo su primer relanzamiento de la obra en 1971, una vez ya disuelta la I.S.). Hay que hacer constar asimismo que la versión de Castellote es la única en lengua castellana con el aval expreso de su autor, quien desautoriza las irregularidades de la versión argentina de Editorial La Flor. Mientras esperamos que lleguen al castellano las posiciones de superación de Débord —*La Región Intermedia* sacada a luz justamente en ese 1976 por «Internationale Nexialiste», así como sus posteriores textos—, podemos al menos aclarar la disparidad de tendencias encarnadas en su momento por Guy Débord y Raoul Vaneigem.

En el recién citado *La sociedad del espectáculo*, Débord sigue fiel a la normativa «letrista» de Baltasar Gracián: «Lo bueno, si breve, dos veces bueno». Podemos leer, pues, frases jugosamente condensadas como algunas de las que reproducimos a continuación: «El espectáculo no es un conjunto de imágenes, sino

una relación social entre personas mediatizada por imágenes (...) En el mundo *realmente invertido*, lo verdadero es un momento de lo falso (...) La alienación del espectador en beneficio del objetivo contemplado se expresa así: cuanto más contempla, menos vive; por eso el espectador no se siente en su sitio en ninguna parte, ya que el espectáculo esta en todas (...) El hombre separado de su producto produce cada vez con mayor potencia todos los detalles de su mundo, encontrándose cada vez más separado de éste. Cuanto más su vida es ahora producto suyo, tanto más separado está de su vida (...) El espectáculo es *capital* en un grado tal de acumulación que se transforma en imagen (...) La consciencia del deseo y el deseo de la consciencia forman conjuntamente este proyecto que, en su forma negativa, pretende la abolición de las clases, es decir la posesión directa por los trabajadores de todos los momentos de su actividad. Su *contrario* es la sociedad del espectáculo, donde la mercancía se autocontempla en el mundo que ha creado (...) La organización revolucionaria ha debido aprender que ya no puede *combatir la alienación bajo formas alienadas* (...) La teoría revolucionaria es ahora enemiga de toda ideología revolucionaria, y *sabe que lo es* (...) El espectáculo, como organización social presente de la parálisis de la historia y de la memoria, del abandono de la historia que se erige sobre la base del tiempo histórico, *es la falsa consciencia del tiempo* (...) El mundo posee ya el sueño de un tiempo cuya consciencia tiene que poseer ahora para vivirlo realmente (...) La grandeza del arte no comienza a aparecer hasta el crepúsculo de la vida (...) El dadaísmo ha querido *suprimir el arte sin realizarle*; y el surrealismo ha querido *realizar el arte*

sin suprimirle. La posición crítica elaborada más tarde por los *situacionistas* mostró que la supresión y la realización del arte son los aspectos inseparables de una misma superación del arte (...) la teoría crítica debe *comunicarse* en su propio lenguaje, que debe ser dialéctico en su forma como lo es en su contenido. No es una negación del estilo, sino el estilo de la negación (...) El espectáculo es la ideología por excelencia porque expone y manifiesta en su plenitud la esencia de todo sistema ideológico: el empobrecimiento, sometimiento y negación de la vida real. El espectáculo es materialmente "la expresión de la separación y del alejamiento entre el hombre y el hombre"...».

Esa resurrección de los textos de la *Internationale Situationniste* (1958-68), doce números posteriormente reeditados en forma de libro repetidas veces, no significa que vayamos a ampliar esa moda «situ» de nuestros intelectuales «*dernier cri*». Más bien pretendemos por el contrario *situar a los situacionistas*. Es decir, no es cierto que la I.S. sea la última moda, el revolucionarismo sofisticado más reciente: la experiencia del mayo-junio francés de 1968 unida a las críticas radicales emitidas desde su izquierda —esa *Crítica de la ideología u-traizquierda* redactada por el equipo que se reunía en torno a Jean Barrot hacia 1968-69 y recientemente editada aquí por Ed. ZYX, por ejemplo—, llevaron a los *situs* a la autodisolución en este 68-69, camino seguido por el mismo Barrot en 1973-74 y la publicación «*Mouvement Communiste*» que venía impulsando. Nos llegan, pues, los situacionistas con unos 10 años de retraso.

Barrot, situado a mitad de camino entre la publicación neo-bordiguista *Invariance* (promovida por J. Camatte) y la I.S. criticaba ese antiburocratismo

ultraizquierdoso que no hacía más que dejar las puertas abiertas a los grupúsculos burocratistas: en nombre de la ideología del CONSEJISMO, de la teoría de los cargos permanentemente revocables y revocados, los sitos y gente afín renunciaron a participar más de 24 horas en el Comité de Ocupación de la Sorbona para el que habían sido espontáneamente designados por la asamblea, con lo que cedieron la Sorbona ocupada a los grupúsculos trotskos y maos (Krivine y Geismar, respectivamente), que, por supuesto, ya no consideraron revocables los cargos electos del Comité de Ocupación.

Barrot consideraba el comportamiento de los sitos no sólo purista y desprovisto de planteamientos táctico-estratégicos, sino de un ideologismo tanto más imperdonable en una tendencia que había procedido, a lo largo de más de una década, a la crítica radical de toda ideología. Por eso la I.S. desapareció, por eso la antigua polarización Vaneigem-Debord ha pasado a ser hoy Ratgeb-Nexialistas. Por eso tal polarización ha hallado su reflejo en nuestros editores y revistas, como antes hemos indicado: los conceptos clave han pasado a ser hoy «*Autogestión generalizada*» (en Vaneigem-Ratgeb) y las cuestiones de «*Organización revolucionaria*».

Según Barrot, que puede ya leerse en castellano, hablar de autogestiones míticas y de consejismos ideologizados lleva a olvidar la cuestión de la organización «comunista»; en el bien entendido que cuando Barrot y seguidores hablan de comunismo no se refieren a un partido formal sino a un contenido, no a ningún «partido comunista», es decir, al movimiento real de la clase y a su programa internacional. Como Bordiga, como Débord, como ciertos textos de Marx y Engels, leídos a lo Lukács...

