

# Henri Lefebvre y la revolución de la vida cotidiana, la ciudad y el Estado

## HENRI LEFEBVRE AND THE REVOLUTION OF EVERYDAY LIFE, CITY AND STATE<sup>1</sup>

Kanishka Goonewardena\*

PÁGINAS 1-15

Fecha de recepción: 15.05.2011 • Fecha de aceptación: 18.07.2011

### RESUMEN

Buena parte de las influyentes lecturas de Henri Lefebvre desarrolladas en el mundo anglosajón han sido parciales y han reflejado de forma invariable preocupaciones meramente disciplinares y académicas o las modas intelectuales dominantes en un determinado período; es el caso de la crítica de la economía política de su pensamiento urbano a principios de los 70 o la lectura geográfico-postmoderna de *La producción del espacio* a partir de los años 80, que aún persiste en un 'Tercer Espacio'. El resultado es que muchos Lefebvres viven hoy con nosotros, veinte años después de su muerte, incluido un Lefebvre liberal-demócrata responsable de las interpretaciones más edulcoradas del 'Derecho a la Ciudad', completamente afines al status quo. Argumentando contra estas lecturas des-radicalizadoras, el presente ensayo intenta revivir el espíritu revolucionario de su trabajo sobre las ciudades, la urbanización y el espacio, no a través de una exploración histórico-intelectual al uso de toda su obra, y no sin someterlo al juicio crítico allí donde sea necesario, sino recuperando el sentido del animal político radical y el espíritu anti-filosófico que Lefebvre fue. Mostramos aquí, sin concesiones, a un Lefebvre humanista y marxista heterodoxo a través de una exégesis crítica de los conceptos con los que contribuyó más originalmente al marxismo y con los cuales teorizó lo urbano: vida cotidiana, Estado y totalidad.

### PALABRAS CLAVE

Urbanización, revolución, marxismo, vida cotidiana, Estado, totalidad.

### ABSTRACT

Many of the influential readings of Henri Lefebvre in the Anglo-American world have been partial and invariably refracted through prevailing intellectual fashions and academic-disciplinary preoccupations, such as the political-economic critique of his urban thought in the early 1970s and the postmodern-geographical reading of *The Production of Space* from the 1980s onwards, which still lingers on in 'Third Space'. Consequently, many Lefebvres are alive with us today, twenty years after his death, including a liberal-democratic one that is responsible for the mildest interpretations of 'The Right to the City' amenable to the status-quo. Arguing against such de-radicalizing readings, this essay attempts to revive the revolutionary spirit of his work on cities, urbanization and space, not by way of a traditional intellectual-historical survey of the entirety of his oeuvre, and not without subjecting him to critique wherever necessary, but by recovering a sense of the radical political animal and anti-philosophical spirit that was Lefebvre. Here Lefebvre appears without apologies as a humanist and heterodox Marxist, along with critical exegeses of those concepts he contributed most originally to Marxism, and with which he theorized the urban: everyday life, state and totality.

### KEYWORDS

Urbanization, Revolution, Marxism, Everyday Life, State, Totality

*Changer la ville, changer la vie!*  
Henri Lefebvre

## ¿Qué Derecho a la Ciudad?

Ahora somos todos seguidores de Lefebvre, si a esto se le puede llamar serlo. Porque se ha reivindicado a Lefebvre con distintos fines desde colectivos muy variados, incluyendo a marxistas, heideggerianos y nietscheanos, así como anarquistas, postmodernos y liberales

<sup>1</sup> Me gustaría agradecer a Stefan Kipfer y Andrew Shmuelly su ayuda en una versión previa de este ensayo, que se basa por lo general en mis trabajos previos y en curso, entre ellos "The Urban Sensorium" (Goonewardena, 2005) y "Henri Lefebvre" (Goonewardena, 2011).

\* Associate Professor & Director, Program in Planning, Department of Geography, University of Toronto (Estados Unidos), [kanishka.goonewardena@utoronto.ca](mailto:kanishka.goonewardena@utoronto.ca).

de variadas denominaciones. Su nombre es invocado de forma sistemática en los debates sobre la vida cotidiana, las políticas urbanas y la teoría del Estado, a la vez que determinados aspectos de su obra aparecen en la vanguardia de distintas disciplinas académicas desde la sociología a la arquitectura, desde la geografía a los estudios culturales — aunque curiosamente, no tanto en filosofía, la disciplina con la que estuvo más sistemática y críticamente comprometido. Sin embargo es poco probable que esta enorme variedad de apropiaciones de su obra hubiera gustado mucho a Lefebvre. Un buen ejemplo es la reciente popularidad del concepto ‘Derecho a la Ciudad’, que actualmente es un lugar común en el mundo de los estudios urbanos, el planeamiento y la arquitectura — invocado tanto por David Harvey como por el Banco Mundial, con intenciones radicalmente divergentes. Como es imposible estar de acuerdo simultáneamente con el Banco Mundial y David Harvey, nos debemos preguntar: ¿cómo ha podido el Banco Mundial domesticar el Derecho a la Ciudad en un marco de democracia (neo)liberal, cuando de hecho el programa político específico de Lefebvre, expresado en este eslogan hoy tan popular, era sencillamente cambiar la ciudad para cambiar el mundo (*changer la ville, changer la vie!*)? Ha sido posible despolitizar el Derecho a la Ciudad y olvidarse de cambiar el mundo —al igual que ha sido posible dar una nueva imagen al concepto hegeliano-marxista de sociedad civil entendido en términos de lucha social, transformándolo en instrumento técnico para la vanguardia del ‘desarrollo’ neoliberal (ONGs), o transformar la concepción anarco-socialista de democracia radical devenida en manual de formación en ‘participación’ y ‘resolución de conflictos’— equiparando una noción descafeinada del ‘derecho a la ciudad’ con una respetable lista de derechos liberales que han coexistido con el capitalismo más o menos pacíficamente desde las Guerras Mundiales. Si somos capaces de leer los trabajos que realizó Lefebvre sobre el espacio, relacionándolos con el resto de su obra —especialmente con sus contribuciones a la comprensión de la vida cotidiana y ‘lo global’ (Estado y capital) como niveles de la realidad social condicionados por lo urbano— advertiremos el engreimiento y oportunismo del ‘derecho a la ciudad’ democrático-liberal como lo advertimos en otros derechos, incluyendo el derecho a bombardear ciudades en nombre de los ‘derechos humanos’. Aproximándonos a Lefebvre de una forma holística, vemos, veinte años después de su muerte, cómo Lefebvre argüiría que algunos más que usar sus ideas han abusado de ellas y dejaría claro por qué no es amigo de todos, ni puede justificar cualquier ideología.

### La obra de Lefebvre

Para ser justos con los múltiples seguidores del Derecho a la Ciudad y con sus muy distintas interpretaciones de esta obra, se debe reconocer que comprender a su autor no es tarea fácil. Durante un periodo de más de seis décadas Lefebvre escribió unos setenta libros y un número incluso mayor de ensayos cortos sobre una impresionante variedad de temas. De hecho, se puede afirmar que estuvo profundamente comprometido en todos los grandes debates de la vida política e intelectual francesa del siglo XX, y que hizo contribuciones originales a alguno de ellos — primero durante las tres décadas en las que formó parte del Partido Comunista Francés (PCF) (1928-1958) y después durante otras tres fuera de él (1958-1990). En este empeño Lefebvre podría presumir de haber divulgado el marxismo en Francia, de haber desarrollado los conceptos de ‘vida cotidiana’ y Sociedad Burocrática del Consumo Controlado, de haber examinado la lingüística, analizado el psicoanálisis, dado clases de música, teorizado sobre el espacio, propuesto la *autogestión* y el Derecho a la Ciudad, y estudiado el tiempo — mientras también daba a conocer sus puntos de vista sobre los temas dominantes del pensamiento francés, a través de polémicos análisis del surrealismo, el existencialismo, el estructuralismo, el postestructuralismo y de los así llamados finales de la ideología y de la historia. Lefebvre fue un pensador prolífico, ecléctico y original, sin duda, pero no siempre conciso o sistemático. Como escritor fue en algunos momentos brillante y lúcido, pero a menudo también peripatético e incómodo de leer en la

vertiente escrita de su conocimiento político-filosófico. Lefebvre requiere una prolongada capacidad de atención, y una comprensión global, que no se encuentran en abundancia en la academia anglo-americana acostumbrada a la lectura de capítulos y artículos más que de libros y obras completas. No es sorprendente que la mayor parte de lecturas de Lefebvre, en particular dentro de las disciplinas espaciales, sigan siendo parciales y que las apreciaciones holísticas de su obra sean raras.

## Política Revolucionaria

Aquí radica un problema, especialmente para los estudios urbanos, que no se debería ni obviar ni atribuir únicamente al estilo idiosincrásico de Lefebvre y al amplio alcance de sus obras. A lo largo de su vasta y voluminosa producción literaria, es posible percibir una notable consistencia, tanto metodológica como política, en todos los temas sobre los que escribió. Lo que permanece invariable en Lefebvre a través de todas las vicisitudes políticas del último siglo, es sobre todo su compromiso con un marxismo humanista y anarquista, severamente crítico con las tendencias economicistas y burocráticas tanto del PCF, como de los socialismos reales de los países miembros del Consejo de Ayuda Mutua Económica (CAME), y firmemente orientado hacia la revolución. Sin embargo esta parte esencial de la obra de Lefebvre —marxismo y revolución— aún no se ha hecho constar con suficiente claridad en una academia anglo-americana deslumbrada por el postmodernismo de los años 80 y 90, coyuntura en la que los lectores de habla inglesa comenzaron a conocer algunas partes de su trabajo mediante traducciones y referencias. Con anterioridad a ésta, la atención que la incipiente corriente de economía política urbana de los 70 dedicó a Lefebvre tampoco ayudó mucho en este sentido, dado su punto de vista político-económico, que en retrospectiva parece un marco de referencia más limitado que el que aporta la propia investigación de Lefebvre sobre producción del espacio. Al igual que el marxismo no se puede reducir a la economía política precisamente porque incorpora una crítica radical de la economía política, el concepto de producción del espacio de Lefebvre es más amplio que cualquier economía política del espacio, y a la vez incorpora una crítica fundamental a ésta: una crítica del papel que juegan tanto el capital como el Estado en la creación del espacio. Sin embargo, gracias a los esfuerzos recientes por comprender la totalidad del pensamiento de Lefebvre, actualmente es posible no sólo insistir en los temas recurrentes de su fascinante trayectoria intelectual y política, sino también apreciar sus contribuciones a la comprensión del marxismo y la revolución, sin los cuales cualquier intento de apropiarse de su pensamiento urbano quedaría empobrecido sustancialmente.

## Marxismo heterodoxo

Adaptando una célebre frase de Jean-Paul Sartre, se puede decir que Lefebvre fue sin duda un filósofo marxista iconoclasta del siglo XX, pero también que no todos los filósofos marxistas iconoclastas del siglo XX fueron Lefebvre. De hecho, las diferencias y similitudes entre Lefebvre y otros exponentes destacados del marxismo en la Europa contemporánea ayudan a ubicarlo en la especificidad del contexto político e intelectual francés, a la vez que muestran cómo ensanchó los límites del marxismo en ese país, aderezando en ocasiones su herencia hegeliana con elementos de Schelling, Nietzsche y Heidegger. ¿Qué es entonces lo que distingue la lectura que hace Lefebvre de Marx, y que constituye un núcleo inalterable en toda su obra? En el prefacio de 1961 a la quinta edición francesa de *Materialismo Dialéctico* Lefebvre identifica los conceptos clave de Marx que suscitaban por primera vez su atención en los años 20 y 30, y que se estaban comenzando a suprimir en aquellos momentos del marxismo oficial de la URSS y del PCF: alienación, praxis, el hombre total y totalidad social. El compromiso inquebrantable con estas categorías teóricas que incorporan una fuerte carga política alentó no sólo su identidad heterodoxa, en comparación con los partidos de la Internacional Comunista durante el último siglo, sino también su palpable

desagrado por las modas intelectuales dominantes en la izquierda francesa de postguerra, en particular el estructuralismo y el post-estructuralismo. La enérgica oposición de Lefebvre al antihumanismo teórico de estas últimas corrientes —defendido por Louis Althusser, Michel Foucault y Jacques Derrida, con los que compartió intereses como ideología, poder y lenguaje— vuelve filológicamente insostenible la visión parcial que los angloamericanos tienen de él como estudioso ‘postmoderno’ del espacio. También pone en cuestión la coherencia de su apropiación selectiva de Heidegger y Nietzsche, pensadores situados claramente para sus lectores más rigurosos dentro de una problemática anti-humanística, a la que él se oponía firmemente. Lefebvre —a diferencia de Derrida o Foucault— no parece haber recibido la famosa *Carta sobre el humanismo* de Heidegger.

### Usos de la alineación

Si Lefebvre era una clase peculiar de marxista, esa peculiaridad tenía que ver por una parte con un cierto eclecticismo intelectual, marcado por su predilección por asaltar las neveras filosóficas de Nietzsche, Heidegger y diversos filósofos, con el fin de hacer acopio de alimento para su propio pensamiento romántico-revolucionario; y por otra parte con una asombrosa originalidad en el estudio de la modernidad urbana como fenómeno global estimulado por el Estado y el capital, en todo ello vemos una serie de contribuciones novedosas al marxismo en particular y a la teoría crítica en general. Las innovaciones conceptuales resultantes se centraron sobre todo en la vida cotidiana, la urbanización, el espacio, el tiempo, la diversidad, el Estado y la modernidad, convirtiendo diversos fenómenos situados hasta ese momento al margen de la corriente dominante del marxismo, en conceptos teóricos sugerentes para la política radical. Este prodigioso esfuerzo intelectual estaba respaldado evidentemente por la fidelidad de Lefebvre a aquellos conceptos fundacionales que encontró en Marx y Hegel y que ya hemos señalado: alienación, praxis, hombre total y totalidad social. Conviene recordar, a este respecto, la nota que escribió sobre él Perry Anderson en *Tras las huellas del materialismo histórico* (1986) reflexionando sobre la conversión de una gran parte de la *intelligentsia* francesa de tendencias marxistas hacia variaciones de la Nouvelle Philosophie que siguió al Mayo del 68: «Henri Lefebvre, el superviviente más anciano de la tradición ya comentada, ha continuado produciendo una obra imperturbable y original sobre temas normalmente ignorados por la izquierda sin doblegarse ni desviarse en su octava década». El «precio de dicha constancia», sin embargo, «fue el relativo aislamiento», en particular en el corazón del existencialismo, el estructuralismo y el post-estructuralismo. Pero, al igual que «ningún cambio intelectual es universal», tampoco ninguna coyuntura es eterna (Anderson, 1986:33). Cuatro décadas después de Mayo del 68, tras la aparición lenta pero constante de sus reflexiones, que anteriormente resultaron prematuras, en las librerías de habla inglesa, Lefebvre ha pasado de un relativo aislamiento a un relativo estrellato. Pero hay un precio para esta popularidad actual: Lefebvre no sólo ha sido resucitado sino también rehabilitado por la academia anglo-americana, de modo que ahora es presentable también ante el Banco Mundial y Naciones Unidas, eliminados demasiados rastros embarazosos de su antídoto contra la alineación, el comunismo anarquista.

### Estética y política

Cualquier juicio sobre este aséptico renacimiento de Lefebvre requiere una mirada al contexto histórico de su nacimiento: el momento de modernismo delimitado por las dos Guerras Mundiales europeas, que estuvo cargado de una combinación explosiva de política revolucionaria, arte radical y nuevas tecnologías. Lefebvre nació cerca de los Pirineos, en Hegetmau en el seno de una familia de clase media. En el momento de la Revolución Bolchevique tenía 16 años y era estudiante de filosofía. Terminó sus estudios universitarios de Filosofía en la Sorbona bajo la dirección de Léon Brunschvicg y Maurice Blondel, antes

de unirse a principios de los años 20 a un pequeño pero influyente grupo de intelectuales con inclinaciones artísticas y filosóficas radicales, entre los que se encontraban Paul Nizan, Georges Politzer, Norbert Guterman, Georges Friedmann y Pierre Morhange. Juntos realizaron una revista fundamental de ideas radicales llamada *Philosophies*, dedicada a la crítica tanto del misticismo bergsoniano como de las formas del pensamiento racionalista-positivista que entonces dominaban la vida intelectual francesa. En el desafío a la ideología reinante lanzado por este grupo también conocido como los *philosophes*, el arte jugaba un papel protagonista, recurrían al dadaísmo y especialmente al surrealismo, liderados respectivamente por Tristan Tzara y André Breton. Junto a sus incursiones en Rabelais, Pascal, Schelling, Nietzsche y Freud, el surrealismo les sirvió como arma contra las rigideces racionalistas tanto de la mente como del mundo, de las que los marxismos oficiales de la época también eran cómplices, puesto que tendían a concebirse como expresiones de la economía política y no como *críticas* de la misma. Sin embargo, Lefebvre encontró también una limitación en el surrealismo a este respecto, a pesar de su fuerza crítica-utópica proveniente en gran parte de una interpretación radical del concepto freudiano de inconsciente, por mantenerse en el nivel de la *crítica* y no estar a la altura de una praxis revolucionaria. Es en aras de esta última que se unió al PCF en 1928 junto a sus compañeros *philosophes*, pasando una temporada entre rejas por oponerse con un manifiesto al ataque francés al Rif marroquí en 1925. Mantendría el carnet del partido durante los siguientes treinta años, y, durante el resto de su vida como intelectual y activista, conservaría un enfoque dialéctico-humanístico nutrido más por el arte de vanguardia y la filosofía radical que por el marxismo economicista u ‘ortodoxo’ en cualquiera de sus formas.

## Humanismo

El evento teórico decisivo para Lefebvre en el periodo de preguerra fue el descubrimiento tardío de los primeros trabajos filosóficos de Marx, los manuscritos de París de 1844. David Ryazanov era el director del Instituto Marx-Engels de Moscú cuando los descubrió en sus archivos, tras lo cual fue destituido de su puesto y enviado a un campo de trabajo dos años antes de su publicación en 1932. Murió en 1938, por orden de Stalin, pero los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844 de Marx, que salieron a la luz gracias a su esfuerzo ejemplar —con la ayuda editorial de Lukács, exiliado en esos momentos en Moscú— corrieron mejor suerte, debido fundamentalmente a tres pioneros del marxismo occidental, influidos profunda e independientemente por el joven Marx. Lukács recuerda vívidamente en su prólogo de 1967 a *Historia y conciencia de clase* el «efecto abrumador» que tuvieron los Manuscritos de París en su pensamiento, llevándole a revisar radicalmente su tesis de la ‘reificación’ que debía más a Hegel que a Marx, y a establecer una distinción entre los conceptos de objetivación y enajenación, oponiéndose a Hegel y siguiendo a Marx en la idea de que mientras la primera categoría tiene que ver con un modo de existencia consustancial al ser humano, la última denota una expresión particular de ella derivada de unas relaciones sociales opresivas. En 1932, la reacción de Herbert Marcuse, entonces en Berlín, a los manuscritos de París no fue menos sorprendente, cuando escribió en *Die Gesellschaft* que estos escritos filosóficos daban «una nueva base a toda la teoría del ‘socialismo científico’»<sup>2</sup>. «En París», como señala Anderson, «Lefebvre fue autor de las primeras traducciones de los *Manuscritos* a una lengua extranjera: su primera edición de ellos, preparada en colaboración con Guterman, apareció en 1933; la primera obra teórica importante que expuso una reconstrucción del pensamiento de Marx como un todo a la luz de sus Manuscritos de 1844 fue el *Materialismo Dialéctico* de Lefebvre, escrito en 1934-35» (Anderson, 1979:66).

<sup>2</sup> Cit. en Anderson (1976)

## El hombre total

Para Lefebvre la ‘praxis’ es la esencia de la dialéctica. En consecuencia, gran parte de la segunda mitad de *Materialismo Dialéctico* (edición original 1939) presenta la elaboración del concepto de praxis. Lefebvre se basa aquí no sólo en los manuscritos de París sino también en *El Capital* (1867), oponiéndose a los campos tanto del estructuralismo como del humanismo en el ámbito del marxismo, al defender que no existe una ‘brecha epistemológica’ entre los trabajos ‘tempranos’ y ‘tardíos’ de Marx. Por el contrario, encuentra en Marx una notable consistencia, entendiendo en particular las secciones sobre la mercancía de *El Capital* como una aplicación provechosa del concepto de enajenación al modo de producción capitalista — que genera no sólo una ‘economía política’ sino también una ‘crítica de la economía política’. El Estado y el capital se presentan en esta visión como formas de enajenación humana y actualizaciones del trabajo *inhumano*. Lefebvre interpreta aquí la señal dialéctica de que «el hombre no ha nacido aún», que «está todavía en los dolores de parto de su nacimiento». Porque el ‘hombre’ «no es aún más que en y por su contrario: lo inhumano» (Lefebvre, 1974a:112). En la ‘producción del hombre por él mismo’ que Lefebvre toma como la base del humanismo, las formas inhumanas mediante las que la humanidad se realiza a sí misma están «fundadas sobre una determinada praxis» que tiene su propia «estructura económica y social» — que hay que «sobrepasar para crear una praxis nueva...» (Lefebvre, 1974a: 119). La praxis en este sentido incorpora lo que Hegel califica como *Aufhebung* (superación) porque «el humanismo total no se propone destruir» las relaciones sociales existentes, «sino por el contrario, liberarlas de sus límites». En esta lucha por el ‘hombre total’ Lefebvre sitúa el énfasis decisivo no tanto en la ciencia como en el *arte*, que él no consideraba simplemente una expresión de «los más altos valores del pasado», sino también un «trabajo productor liberado de los caracteres de la alienación» (Lefebvre, 1974a:122). Aún así era muy consciente de que «aquello que debería ser ‘fin en sí’ (en términos éticos) no es aún más que medio: la actividad creadora, la esencia humana, la individualidad» (Lefebvre, 1974a:115). De ahí el énfasis en «la noción dialéctica de la alienación» que domina y resume la «descripción del hombre del devenir», es decir, el «drama histórico de lo humano» y la «significación última de la praxis» en la creación del ‘hombre total’ (Lefebvre, 1974a:119).

El hombre total es el sujeto y el objeto del devenir. Es el sujeto viviente que se opone al objeto y supera esta oposición. Es el sujeto que está quebrado en actividades parciales y en determinaciones dispersas y que sobrepasa la dispersión. Es el sujeto de la acción, y al mismo tiempo el objeto último de la acción. [...] El hombre total es el hombre ‘desalienado’. [...] El fin de la alienación humana será ‘la vuelta del hombre a sí mismo’. [...] Esta organización de la comunidad humana no terminará la historia sino más bien la ‘prehistoria’ del hombre, su ‘historia natural’. [...] Inaugurará el período verdaderamente humano, en el cual el hombre dominado al destino intentará por fin resolver los problemas humanos: los problemas de la felicidad, del conocimiento, del amor y de la muerte. (Lefebvre, 1974a:119-120)

## ¿Qué es la revolución?

La cuestión más recurrente en las contribuciones originales de Lefebvre al marxismo y a la teoría crítica fue el concepto de vida cotidiana. Es el tema de su obra de tres volúmenes *Critique de la vie quotidienne* (1947/58, 1961, 1981 - fechas de los originales franceses), de *La vie quotidienne dans le monde moderne* (1968a), y de *Éléments de rythmanalyse* (1992). También juega un papel crucial en sus trabajos de postguerra sobre la modernidad, el espacio, la ciudad y el Estado. Lefebvre no oculta la centralidad de este concepto en su obra cuando define el «marxismo como conocimiento crítico de la vida cotidiana», en el primer volumen de *Crítica de la vida cotidiana* al unísono con Debord y los Situacionistas, con los que colaboró estrechamente sobre este tema y otros relacionados con el urbanismo a principios de los años 60 (Lefebvre, 1991:138). En *Materialismo Dialéctico* ya es eviden-

te que la continua fascinación de Lefebvre con la vida cotidiana surge naturalmente de su compromiso creativo con los conceptos de alienación y praxis:

La praxis es el punto de partida y el de llegada del materialismo dialéctico. Esta palabra designa filosóficamente lo que el sentido común llama: 'la vida real' esta vida que es a la vez más prosaica y más dramática que la del espíritu especulativo. La finalidad del materialismo dialéctico no es otra que la expresión lúcida de la praxis, del contenido real de la vida, y correlativamente, la Transformación de la praxis actual en una práctica social consciente, coherente y libre. (Lefebvre, 1974:80)

Esta formulación anticipa cómo dieron forma al pensamiento de Lefebvre algunos momentos reveladores de la praxis en la tradición revolucionaria socialista: la Comuna de París, la Revolución Bolchevique y Mayo del 68. Tanto Lefebvre como los Situacionistas nos urgen a considerar la Comuna no simplemente como un evento político en términos de las categorías convencionales, sino más bien como una revolución del espacio urbano y de la vida cotidiana. Su estrecha colaboración en este asunto les conduce a la conclusión radical de que la prueba definitiva para la revolución subyace en la vida cotidiana. De ahí la clara pregunta en el segundo volumen de la *Crítica de la vida cotidiana*: «¿Qué quería Marx?» Y su respuesta: «Marx quería cambiar la vida cotidiana», porque, «cambiar el mundo es sobre todo cambiar el modo en el que cotidianamente se vive la vida real». De hecho, Lefebvre llega «hasta el punto de decir que la crítica de la vida cotidiana —crítica radical orientada a alcanzar la metamorfosis de la vida cotidiana— es la única que ha retomado y continuado el auténtico proyecto marxista: reemplazar a la filosofía y realizarla» (Lefebvre, 2002:35).

## Momentos y situaciones

Lefebvre desde su posición de profesor carismático de la Universidad de Nanterre estuvo muy implicado en los acontecimientos de Mayo del 68, al atraer multitudes a cursos como 'música y sociedad' y al contar entre sus alumnos con algunos de tendencias radicales como Daniel Cohn-Bendit. El magnífico relato de Kristin Ross *Mayo del 68 y sus vidas posteriores* (2002) expone la aguda percepción lefebvriana de este hito del capitalismo tardío, la interpretación de lo que resultó ser campo de batalla para la teoría francesa post-1968 a favor y principalmente en contra de la revolución. Por lo tanto Mayo del 68 ofrece una magnífica posición estratégica desde la que observar no sólo la intervención de Lefebvre en él, sino también algunos rasgos innovadores de su pensamiento radical. Como apunta Ross:

El campus funcionalista de Nanterre, inaugurado en 1964 y construido en las peores periferias de inmigrantes de las afueras de París, proporcionó a los estudiantes una lección directa 'en vivo' del desarrollo desigual —una experiencia diaria que Henri Lefebvre, sin ir más lejos, nunca se cansa de remarcar que fue la principal 'causa' de Mayo del 68. Los estudiantes de Nanterre [...] actuaron como catalizadores de formas de expresión, representación y movilización de trabajadores inmigrantes, claramente nuevas; en 1970, las huelgas de alquiler, las huelgas de hambre, las okupaciones, y otras luchas colectivas desconocidas antes de Mayo del 68, comenzaron a llevar a los inmigrantes a una confrontación directa con el aparato del Estado. (Ross, 2002:95-96)

Ross muestra aquí cómo el espacio urbano y la vida cotidiana constituyen Mayo del 68, algo que Lefebvre fue el primero en examinar críticamente desde una perspectiva revolucionaria en *L'Irruption de Nanterre au sommet* (1968b). Esta 'irrupción' fue también el momento en el que pudo experimentar en primera persona sus teorizaciones sobre la vida cotidiana y el espacio urbano, apoyadas en el concepto de alienación de Marx, con el fin de hacer una crítica dialéctica de las formas de vida ejemplares de la postguerra francesa, como formas específicas de dominación y como recursos para la liberación. Además de apuntar a la necesidad de incorporar estas nuevas realidades de la vida cotidiana y urbana en la praxis revolucionaria —la investigación sobre este tema incluye en su crítica de la vida cotidiana

y sus escritos sobre el Estado valiosos puntos de vista anticolonialistas (experiencias de inmigrantes) y proto-feministas (desglose por sexos del trabajo y el ocio)— este texto también presenta la definición teórica de *momento*. También esto se debe a la implicación de Lefebvre en Mayo del 68, como él mismo recuerda gráficamente en una entrevista con Ross:

El viernes por la tarde, del 13 de mayo [...] podía haber setenta u ochenta mil estudiantes debatiendo qué hacer a continuación. Los maoístas querían ir a los barrios residenciales de las afueras [...]; los anarcos y los situacionistas querían ir a hacer ruido a los barrios burgueses. Los trotskistas eran partidarios de tomar rumbo a los distritos proletarios [...], mientras los estudiantes de Nanterre querían ir al Barrio Latino. Entonces unos cuantos gritaron, ‘tenemos amigos en la Prisión de la Santé — vamos a verles’, y entonces la multitud comenzó a moverse [...] hacia la Prisión de la Santé. Vimos manos saliendo de las ventanas, les gritamos, y después nos dirigimos hacia el Barrio Latino. Fue una casualidad. O puede que no lo fuera en absoluto. Debía de haber el deseo de volver al Barrio Latino, de no alejarse demasiado del centro de la vida estudiantil... Fue curioso, después de una hora o dos dando vueltas, sin saber qué dirección tomar. Y entonces, en el Barrio Latino, estaba la televisión, estuvo hasta medianoche, eso es. Después estuvo sólo la radio, Europe No.1. Y sobre las tres de la mañana —dentro de una confusión completa, había ruido por todas partes— un tipo de la radio le pasó el micrófono a Daniel Cohn-Bendit que tuvo la brillante idea de decir simplemente: ‘huelga general, huelga general, huelga general’. Y ese fue el momento decisivo; fue ahí cuando comenzó la acción. Eso fue lo que cogió a la policía desprevenida. Que los estudiantes causaran problemas, que hubiera un poco de violencia, algunos heridos, gases lacrimógenos, adoquines, barricadas y bombas: eso eran sólo los niños de la burguesía pasándolo bien. Pero una huelga general, bueno, eso no era asunto de broma. (Lefebvre & Ross, 1997:82-83)

### La vida cotidiana

Considerando que «la vida cotidiana es el terreno en que el momento germina y echa raíces» Lefebvre definió este último como «el intento de alcanzar la realización total de una posibilidad» (Lefebvre, 2002:348-57). Estos conceptos —momento y vida cotidiana— no son para él sólo filosóficos sino también sociológicos, y se aproxima a ellos de una forma innovadora tras la guerra, como director de investigación en el CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) y como profesor de las universidades de Estrasburgo y Nanterre. Fue en el transcurso de esta investigación sociológica cuando Lefebvre también desarrolló su novedosa interpretación de la espacialidad de las relaciones sociales —defendiendo la transformación revolucionaria tanto del espacio como de la sociedad. Su célebre teorización del espacio y los subsecuentes escritos sobre el Estado, existen como tales en una relación indisoluble con la vida cotidiana, que definió en un famoso pasaje:

La vida cotidiana, en un sentido residual, definida por ‘lo que queda’ cuando todas las actividades diferenciadas, superiores, especializadas, estructuradas, se han extraído para su análisis, se debe definir como una totalidad. Consideradas desde su especialización y su tecnicidad, las actividades superiores dejan un ‘vacío técnico’ entre ellas que se rellena con la vida cotidiana. La vida cotidiana está profundamente relacionada con todas las actividades, las engloba con todas sus diferencias y sus conflictos; es su punto de encuentro, su vínculo, su terreno común. Y es en la vida cotidiana donde toma forma y se configura la suma total de las relaciones que hacen de lo humano —y a cada ser humano— un todo. En ella se expresan y realizan esas relaciones que ponen en juego la totalidad de lo real, aunque de cierta manera que es siempre parcial e incompleta: amistad, camaradería, amor, la necesidad de comunicarse, el juego, etc. (Lefebvre, 1991:97)

Esta perspectiva está claramente en deuda con la crítica clásica del arte de vanguardia acerca de la separación entre el arte (especializado) y la vida (cotidiana), que considera la revolución como la deconstrucción de esta distinción con el fin de disolver el arte en la vida



y la vida en el arte, transformando ambos. Pero de la misma manera que el arte de vanguardia identificó una relación entre el arte y la vida que debía revolucionarse, también Lefebvre debe clarificar la posición de la vida cotidiana en relación con esos fenómenos ‘especializados’ manejados por expertos: el Estado (el objeto de la ciencia política), la economía (el dominio de la economía-política) o la cultura (la región de la antropología). Lo hace con una imagen sorprendente, defendiendo que todas las actividades no cotidianas (más elevadas) derivan de actividades cotidianas (residuales), cuando las primeras se convierten en expresiones alienadas de las últimas:

Existe un cliché que con cierto grado de justificación compara los momentos creativos con las cimas de las montañas y el tiempo cotidiano con la llanura, o con las marismas. La imagen que el lector encontrará en este libro difiere de esta metáfora generalmente aceptada. Aquí la vida cotidiana se compara con el suelo fértil. Un paisaje sin flores o magníficos bosques puede ser deprimente para el paseante; pero las flores y los árboles no deben hacernos olvidar la tierra que los sustenta. (Lefebvre, 1991:87)

### La sociedad burocrática del consumo controlado

Lefebvre realiza un diagnóstico de la colonización de la vida cotidiana por parte del capital y el Estado mediante un concepto ya anunciado en *La vida cotidiana en el mundo moderno* (1968a) que rivaliza con el concepto más conocido de Adorno y Horkheimer de ‘industria cultural’: ‘la sociedad burocrática del consumo controlado’. Desde una perspectiva dialéctica, lo cotidiano aparece como terreno de lucha, no como una causa perdida como lo presentaría Heidegger. La vida cotidiana no puede caracterizarse *únicamente* como las actividades ‘residuales’ en relación a las ‘especializadas’, porque una parte vital cada vez mayor de ella también se encuentra a la sombra de esas actividades más ‘elevadas’. De ahí la necesidad de definir la vida cotidiana además como ‘doblemente determinada’ — tanto a modo de ‘depósito residual’ como de ‘producto’ de todas las actividades ‘elevadas’. Según la penetrante interpretación del filósofo Peter Osborne en *The Politics of Time* (1995), en el concepto de vida cotidiana de Lefebvre, «encontramos la ‘Buena’, pero irrealizada universalidad de una esencia genérica producida históricamente, y la ‘Mala’, abstracta pero realizada universalidad de sus formas alienadas (dinero, mercancía, Estado...)» (Osborne, 1995: 191). La propia explicación de Lefebvre de ‘vida cotidiana’ (*la vie quotidienne*) en uno de sus últimos ensayos, “Quotidien et Quotidienneté” (1987) vincula ‘lo cotidiano’ (*le quotidien*) con lo primero, lo incompleto, asediado por el ser genérico realmente existente utilizando el concepto de Marx, y ‘la cotidianidad’ (*la quotidienneté*) con lo último, las formas «homogéneas, repetitivas [y] fragmentarias» del ser cotidiano de la modernidad del capitalismo tardío. Esto hace que la vida cotidiana sea contradictoria en esencia: Lefebvre la ve como una lucha entre su aspecto ‘humano’ y su aspecto ‘burgués’. Del mismo modo, ninguna actividad especializada —economía fetichizada, Estado burocrático, cultura elevada, *l’art pour l’art*— puede romper su estrecho vínculo con la vida cotidiana. «Innumerables seres humanos han sido torturados en innumerables conflictos», escribe Lefebvre, «desde que los procesos sociales (racionales) se desvincularon» de la «esfera» de las «relaciones inmediatas y directas entre individuos» una «esfera» que está «situada en la vida cotidiana» (Lefebvre, 2002:210). En la medida en que lo no-cotidiano no puede dejar atrás del todo lo cotidiano, sin embargo, la lucha de lo ‘humano’ contra lo ‘inhumano’ que emana de la vida cotidiana se mantiene viva; y eso está en la naturaleza de la alienación, tanto para el humanismo de Marx como para el de Lefebvre, que en lo inhumano vive lo humano:

El ser humano [...] estaba y sigue estando a merced de fuerzas que de hecho proceden de lo humano y no son otra cosa que humanas — pero desgarradas y deshumanizadas. Esta alienación ha sido *económica* (división del trabajo; ‘propiedad’ privada; creación de fetiches económicos: dinero, mercancía, capital); *social* (la formación de clases); *política* (la formación del Estado); *ideológica* (religión, metafísica, doctrina moral). Ha sido también

*filosófica*: el hombre primitivo, simple, que vivía al mismo nivel que la naturaleza, se divide en sujeto y objeto, forma y contenido, naturaleza y poder, realidad y posibilidad, verdad e ilusión, comunidad e individualidad, cuerpo y conciencia. [...] Con su vocabulario especulativo (metafísico), la filosofía es ella misma parte de la alienación humana. Pero el ser humano sólo se ha desarrollado a través de la alienación. (Lefebvre, 1991:249)

## La revolución urbana

El interés de Lefebvre por el espacio se desarrolla a la par que sus investigaciones sobre la modernidad y la vida cotidiana, especialmente a medida que es consciente de cómo la urbanización constituye una mediación decisiva de la sociedad del capitalismo tardío. Con esta constatación propone una atrevida tesis: la urbanización ha *sustituido* a la industrialización como fuerza impulsora de la configuración del capitalismo tardío. Por lo tanto es más adecuado llamar al mundo en que vivimos *urbano*, en vez de industrial, incidiendo en cómo el espacio no es un mero ‘contenedor’ ni una simple ‘expresión’ de las relaciones sociales, sino un factor productivo y constitutivo de ellas. El espacio es un producto social; la sociedad se constituye espacialmente. Este punto de vista geográfico radical de la *mediación* socio-espacial encierra un enorme significado para el marxismo, como también Debord subraya en *La sociedad del espectáculo* (1967): «Si todas las fuerzas técnicas de la economía capitalista deben ser comprendidas como operantes de separaciones, en el caso del urbanismo se trata del equipamiento de su base general, del tratamiento del suelo que conviene a su despliegue; de la tecnología misma de la *separación*» (Debord, 1967:§171). Lo que Lefebvre llama ‘el fenómeno urbano’, en otras palabras, proporciona así una condición esencial para la reproducción del capitalismo tardío — algo que no puede superarse sin revolucionar el espacio, reivindicando el ‘derecho a la ciudad’. Esa es la base para la lucha por una *nueva* ciudad, que para Lefebvre es también la lucha por una sociedad *diferente* caracterizada por la máxima *diferencia*, que encontramos desarrollada en *La revolución urbana* (1972). Es ahí donde Lefebvre subraya el rasgo formal supremo de ‘lo urbano’, la *centralidad*.

¿Y qué crea [la ciudad]? Nada. Centraliza las creaciones. Y, sin embargo, lo crea todo. Nada puede existir sin intercambio, sin aproximación, sin proximidad, es decir, sin relaciones. La ciudad crea una situación, la situación urbana, en la cual las cosas diferentes influyen las unas en las otras y no existen distintamente, sino según las diferencias. Lo urbano, indiferente a cada diferencia que contiene es considerado a menudo como indiferencia confundida con la de la naturaleza, aunque se le añade cierta crueldad propia. Pero lo urbano no es indiferente a todas las diferencias, ya que precisamente las reúne. En este sentido, la ciudad construye, libera, aporta la esencia de las relaciones sociales: la existencia recíproca y la manifestación de las diferencias procedentes de los conflictos o que llevan a los conflictos. ¿No será ésta la razón y el sentido de este delirio racional que es la ciudad, lo urbano? (Lefebvre, 1972:123-124)

Entendida como esencia de las relaciones sociales, la ciudad centraliza el poder y la riqueza, constituyendo el *locus* de la lucha social. Respecto al *proceso* socio-espacial de urbanización que constituye el terreno de esta lucha, *La revolución urbana* expone la dialéctica de la *forma* urbana como una ‘implosión-explosión’ de la ciudad, en la que *distintas* manifestaciones de la centralidad se crean y se destruyen. En este sentido, Lefebvre habla aquí de *dos* revoluciones urbanas. La primera es la ‘implosión’ creativa-destructiva de la ciudad tradicional preindustrial y de su forma clásica de centralidad rodeada de murallas y experimentada en las plazas, combinada con la ‘explosión’ escalar de megalópolis policéntricas y fragmentadas en la periferia, salpicadas con centros comerciales y surcadas por autopistas. En pocas palabras: «Son la burguesía comerciante, los intelectuales, los hombres de Estado, los que han modelado la ciudad. Los industriales ante todo la han derruido» (Lefebvre, 1972:134). La segunda revolución urbana se refiere a la ciudad *posible*, aún por realizarse mediante una transformación revolucionaria del espacio social del capitalismo tardío. Obviamente, esto no significa que haya que volver de las autopistas y los centros comerciales a las plazas y

murallas, a pesar de los intentos del ‘nuevo urbanismo’ de apropiarse de Lefebvre, que era romántico, pero no nostálgico. Al igual que el comunismo era para Marx la superación dialéctica de la comuna primitiva que surgirá mediante el paso por la lucha de clases, la ciudad revolucionaria para Lefebvre representa la re-realización de la centralidad de la ciudad clásica en una forma superior, que surgirá como superación del proceso de destrucción creativa del capitalismo tardío, hasta alcanzar un ‘espacio de encuentro’ radicalmente nuevo.

## Espacio y dialéctica

*La Production de l'espace* (1974b) es la obra más citada de Lefebvre, pero no la mejor entendida. Christian Schmid, experto suizo en Lefebvre, y autor de *Stadt, Raum, Gesellschaft: Henri Lefebvre und die Theorie der Produktion des Raumes* (2005) tiene razón al indicar en su texto “Henri Lefebvre’s Theory of the Production of Space” (2008) que la «monopolización y reformulación postmoderna» de Lefebvre ocurrida en los años 80 y 90 en Estados Unidos «ha contribuido a crear una gran confusión» (Schmid, 2008:27-45). Al menos una parte de la dificultad de entender este inimitable libro subyace en la inmensa acumulación de puntos de referencia teóricos que proceden de prácticamente todos los ámbitos de la formidable erudición de Lefebvre. Su forma recuerda a la de lo urbano en sí, dada la verdadera ‘implosión-explosión’ de teorías que podemos atestiguar en él: Hegel, Marx, Nietzsche, la fenomenología, la lingüística, la semiótica, el psicoanálisis, la historia del arte, la economía política, la sociología, la antropología y muchas más disciplinas se refunden en el molde meta-filosófico de la dialéctica ‘tridimensional’ de Lefebvre. Por lo tanto *La Production de l'espace* no es una introducción sencilla a Lefebvre; al contrario, es necesario conocer la totalidad de su obra para entender este libro. Schmid es de gran ayuda en este sentido, pues clarifica las ‘tres fuentes y componentes’ del libro que se despliegan en los terrenos espacial, social y simbólico: en primer lugar, una concepción original de una dialéctica triádica, erróneamente denominada ‘dialéctica espacial’; en segundo lugar, una teoría del lenguaje fuertemente basada en Nietzsche, Roman Jakobson y otros, que enfatiza las relaciones entre las dimensiones sintagmática y simbólica, como se explica en detalle en *Le langage et la société* (1966a) de Lefebvre; y en tercer lugar, una apropiación sustancial de la fenomenología francesa de Sartre, Maurice Merleau-Ponty y Gaston Bachelard, además de Heidegger. Estas son las fuentes de las que surgen los celebrados tres momentos de la producción del espacio de Lefebvre: ‘práctica espacial’, ‘representación del espacio’ y ‘espacio de representación’ en el registro fenomenológico, o espacio ‘percibido’, ‘concebido’ y ‘vivido’ desde el punto de vista lingüístico y semiótico. La mayor fuente de confusión al respecto tiene que ver, por supuesto, con la dialéctica, y lo que se dice que Lefebvre hizo con o a ella. La mejor explicación de este asunto la ofrece Schmid, exponiendo cómo Lefebvre trató de llevar la dialéctica más allá de (la filosofía de) Hegel y (la praxis de) Marx, mezclándola con (la poesía) de Nietzsche, una explicación que el mismo Lefebvre ofrece con mayor detalle en *Logique formelle, logique dialectique* (1947), *Métaphilosophie* (1965) y *Le retour de la dialectique* (1986). La originalidad del enfoque de Lefebvre subyace aquí en el abandono del modelo teleológico de las fórmulas ‘tesis-antítesis-síntesis’ de Hegel y ‘afirmación-negación-negación de la negación’ de Marx en favor de una dialéctica que tiene su base en tres momentos correlacionados simultáneamente y de forma muy diversa —como los de percibido-concebido-vivido en el espacio; melodía-armonía-ritmo en la música; sintáctico-paradigmático-simbólico en el lenguaje; y así sucesivamente— y que no son reconciliables. Contrariamente a la interpretación postmoderna en realidad no hay *nada* especialmente espacial en esta dialéctica, que podría ser igualmente musical, lingüística o incluso filosófica (Hegel-Marx-Nietzsche). Por muy fascinante que sea, esta dialéctica ‘tridimensional’ sigue planteando un interrogante, no tanto sobre la excelente exégesis que hace Schmid de ella, sino sobre el propio criterio de Lefebvre. Porque esta operación triádica tiene sentido sólo en la medida en que los métodos dialécticos de Hegel o Marx se puedan aprehender con

fórmulas tan simples, en vez de mediante tentativas más abiertas de teorización de la *totalidad* socio-histórica y sus diversas formas de *mediación*. La fórmula ‘tesis-antítesis-síntesis’, ajena a Hegel, corresponde a una interpretación generalizada pero limitada que suscita más el interés de los detractores de la dialéctica desde Karl Popper a Gilles Deleuze; lo mismo se podría decir sobre la ‘afirmación-negación-negación de la negación’, que en cualquier caso es más sartreana que marxista. Como Lefebvre debe saber mejor que nadie, la dialéctica debería seguir fórmulas sólo en la medida en que lo haga la realidad de la que se ocupa; y quienes mejor la practican lo hacen de una manera no basada en fórmulas sino por la búsqueda de una totalidad abierta mediante diversas mediaciones, como Adorno y Frederic Jameson, o incluso, como el propio Lefebvre en *La Production de l'espace*. Para superar esta confusión dialéctica puede ser preciso llegar hasta el punto de dar más importancia al trabajo global de Lefebvre que a sus palabras concretas.

### Estado y revolución

Un elemento básico para comprender el pensamiento espacial de Lefebvre gira en torno al papel del Estado en la reproducción de las relaciones de producción del capitalismo tardío a una escala expandida, a nivel mundial. Al abordar la cuestión de la ‘supervivencia del capitalismo’ como un proceso socio-espacial, Lefebvre ofrece otra asombrosa contribución al pensamiento radical, proponiendo una nueva concepción del Estado, en particular en su obra de cuatro volúmenes *De l'État* (1976-1978); ésta sigue siendo el área menos estudiada de su obra. Este trabajo, revisando las teorías del Estado «desde Hegel a Mao a través de Stalin», demuestra la importancia del estudio del Estado como fuerza política dominante que produce espacio social y que a la vez es producido por ese espacio. Al estudiar el Estado de esta manera, añade una dimensión espacial matizada a la teoría marxista del ‘desarrollo desigual’ más allá de la concepción clásica de Lenin, Trotsky y Luxemburg; y urbaniza especialmente los conceptos de hegemonía y ‘Estado integral’ (Estado + sociedad civil) de Gramsci, hasta revelar la presencia del Estado tanto en lo urbano como en la vida cotidiana. ‘El modo de producción estatal’ (*le Mode de production Étatique*), ‘el espacio-estado’ (*l'espace étatique*) y la *mondialisation* (‘mundialización’) están entre los principales conceptos que Lefebvre utiliza para pensar el Estado como una condensación relativamente autónoma de poder y formas de racionalidad combinado con el capital en una voluntad implacable de *producir* y *crecer*, a la vez que anticipa los principales desarrollos geo-político-económicos del capitalismo tardío. En estos últimos encontramos claramente una relación socio-espacial opresiva, como indica Lefebvre en *La Survie du capitalisme* (1976):

Al haberse convertido en político, el espacio social se encuentra por una parte centralizado y fijado en una centralidad política, y por otra especializado y parcelado. El Estado determina y solidifica los centros de decisión. Al mismo tiempo el espacio se distribuye en periferias jerarquizadas en relación a los centros, se atomiza. La colonización, que como la producción industrial y el consumo estaba en otros tiempos localizada, se hace general. Alrededor de los centros sólo hay espacios sometidos, explotados y dependientes: espacios neocoloniales. (Lefebvre, 1976:84-85)

La centralidad es para Lefebvre la forma esencial tanto del Estado como de lo urbano. Entendida dialécticamente, conduce a la cuestión de las relaciones centro-periferia; lo que a su vez arroja una nueva perspectiva sobre el colonialismo como *modus operandi* del poder socio-espacial en esta era de imperialismo postcolonial, en particular en la escala de la ciudad, que es utilizada como principal instrumento de globalización del desarrollo desigual. La concepción del socialismo que tiene Lefebvre también se desprende de este pronóstico sobre la centralidad, en relación con el concepto marxista y leninista de ‘decadencia del Estado’, y se expresa en su apoyo a la autogestión. Este término reactiva, para utilizarla en la lucha contra el capitalismo tardío, la concepción clásica de democracia socialista radical de Marx elaborada en sus escritos políticos —desde la *Crítica a la Filosofía del Derecho*

de Hegel (1844) hasta la *Crítica al Programa de Gotha* (1875)— pero abandonada por el socialismo de Estado, hecho que Lefebvre atribuye a Ferdinand Lassalle, definiéndole como «un hegeliano que creyó que era marxista». Advirtiendo en contra de la cooptación, y resistiéndose a las definiciones basadas en fórmulas, Lefebvre considera la autogestión no como una condición, sino como el término para la lucha. En su ensayo “Problèmes théoriques de l’autogestion” (1966b), Lefebvre ya había indicado las claves de esta lucha «para constituirse ella misma como un poder que no es el del Estado».

Nunca debemos olvidar que la sociedad constituye un todo y no la suma de unidades elementales. Incluso radicalizada, una autogestión que sólo se organiza en unidades parciales, sin lograr la globalidad (*le global*), estará condenada al fracaso. [...] El Estado de autogestión, que es el Estado en cuyo núcleo la autogestión ha llegado al poder, sólo puede ser un Estado que se desvanece. En consecuencia, el partido de la autogestión sólo puede ser un partido que conduzca la política hacia su conclusión y al fin de la política, más allá de la democracia política. [...] Sólo mediante la autogestión podrán los miembros de una asociación libre tomar el control de su propia vida, de modo tal que se convierta en su obra (*oeuvre*). Lo que también se conoce como apropiación, des-alienación. (Lefebvre, 1966b:150)

## Totalidad

La revolución será total, o no será. Esta convicción de Lefebvre explica su considerable dedicación al concepto de *totalidad*. Y por la frecuencia con la que lo invoca podría decirse que señala su más profunda y menospreciada aportación al marxismo: una nueva teoría de la totalidad. El concepto de totalidad en Lefebvre surge de la totalidad de su obra, si consideramos la *unidad* de sus tres mayores innovaciones temáticas: lo cotidiano, lo urbano y el Estado. Cada una de ellas se relaciona con las otras dos con relaciones mediadas, de modo que juntas componen tres niveles de una totalidad triádica socio-espacial. Es decir, el concepto tradicional de mediación en la teoría marxista de la totalidad implica una visión de la sociedad como todo sistémico que consta de niveles analíticos definidos, al igual que en la de Lefebvre. Pero si la primera entiende esto en relación a alguna variación de la dialéctica marxiana de ‘base-superestructura’, Lefebvre propone —concretamente en el capítulo ‘Niveles y Dimensiones’ de *La revolución urbana*— una alternativa prometedora. Su totalidad tiene tres niveles de realidad socio-espacial: en la ‘parte de arriba’ reina el *nivel global* del Estado (neo-dirigismo) y del capital (neo-capitalismo), compuesto por las fuerzas más abstractas y universales del orden social; en el ‘medio’ se asienta el *nivel urbano*, que sirve de nivel ‘mixto’ y ‘mediador’ entre los niveles de arriba y abajo; ‘en la parte de abajo’ está el *nivel de la vida cotidiana* (a veces llamado nivel del ‘habitar’ o ‘lo privado’, cuando Lefebvre habla con el lenguaje de Heidegger). Cuando la racionalidad alienante de ‘la sociedad burocrática del consumo controlado’ gobierna el mundo, el nivel global de esta totalidad social proyecta su lógica en el nivel urbano, que lo traslada y luego lo introduce en el nivel de la vida cotidiana. El nivel urbano mediador —en el que las racionalidades opuestas de lo global y lo cotidiano chocan— adquiere así una trascendencia política decisiva. De hecho, la revolución para Lefebvre se fundamenta precisamente en la posibilidad de que lo cotidiano actúe sobre lo urbano, y lo urbano sobre lo global. Una revolución es posible, entonces, sólo si «el nivel de lo cotidiano y el nivel de lo histórico pueden interactuar» (Lefebvre, 2002: 119-120). De ahí la contribución fundamental de Lefebvre al pensamiento radical: no puede haber una revolución socialista sin una revolución urbana, ni una revolución urbana sin una revolución socialista, y ninguna de las dos sin una revolución de la vida cotidiana.

## ¿Qué va a pasar ahora con Lefebvre?

Citando a Hegel de memoria en alemán, una vez Lefebvre afirmó que lo «conocido no es necesariamente reconocido», «Was ist bekannt ist nicht erkannt [sic]» (Lefebvre, 1991:15). El fragmento que Lefebvre estaba recordando del Prólogo de Hegel a su *Fenome-*

*nología* dice: «Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es *bekannt* ist, nicht *erkannt*», «lo conocido en términos generales, precisamente por ser *conocido*, no es reconocido» (Hegel, 2000:23). La cuestión es muy oportuna, aunque Lefebvre no se podría haber dado cuenta de lo proféticamente que estaba describiendo con estas palabras su propio destino en la academia anglo-americana. ¿Cómo puede ser a la vez popular y desconocido? Hay diversas explicaciones, algunas tienen que ver con el estilo idiosincrásico y la amplia variedad de sus escritos. Los hábitos de lectura de la academia anglo-americana, que se circunscriben normalmente a una muestra de elementos diversos de distintos autores, y no a un estudio prolongado de obras completas, impiden un conocimiento holístico, en particular con un autor de tan amplio alcance como Lefebvre. En el mundo angloparlante, donde Lefebvre es entendido principalmente como un estudioso del espacio, las lecturas iniciales de su obra fueron sesgadas por las dos orientaciones teóricas dominantes en los estudios urbanos posteriores a Mayo del 68: la economía política de los 70 y el postmodernismo de los 90. Ninguno de ellos estaba predispuesto para apreciar el alcance y la naturaleza de la intervención radical de Lefebvre. En la teoría crítica por lo general, su crítica de la vida cotidiana es citada respetuosamente, pero aparece eclipsada por la Escuela de Frankfurt deconstruida, el Gramsci descomunizado y el Benjamin mistificado de los estudios culturales postmodernos. Las primeras obras sobre Hegel, Marx y la dialéctica también fueron eficazmente eclipsadas por la presencia destacada de los aportes de Lukács y Sartre en la concepción del mundo que tiene el marxismo occidental, antes de ser superado en los 60 por Althusser. El temerario eclecticismo filosófico de Lefebvre también contribuyó a su injusta marginación en una tradición política que él estuvo empeñado en rejuvenecer: el marxismo. Su estatus en el campo del conocimiento de Nietzsche o Heidegger es virtual y justificadamente inexistente, como Geoffrey Waite indica acertadamente en su polémico “Lefebvre without Heidegger”, «Lefebvre fue un lector de Heidegger a veces ávido y siempre mediocre y descuidado», al que «no le hacía falta ser un lector atento para realizar sus apropiaciones productivas» (Waite, 2008:95). Nietzsche y Heidegger aparecen en la obra de Lefebvre de manera provocativa, sí, pero en gran parte para proporcionar una dimensión poética a su crítica de la racionalidad estatista y capitalista, como una adición eventual más que como una alternativa a su humanismo hegeliano-marxista. ¿Cuáles son entonces las perspectivas actuales de su crítica de la alienación, y de su llamamiento al derecho a la ciudad y la autogestión? Lefebvre no protestaría si dejamos la última palabra de esta cuestión a aquellos que están comprometidos en una *praxis* radical —la lucha por arrancar un mundo verdaderamente humano del inhumano Planeta de Ciudades Miseria de la Era del Imperio<sup>3</sup>—, que aún pueden ampliar los límites del trabajo de Lefebvre, igual que él hizo con el de Marx.

## Bibliografía

- ANDERSON, Perry (1986) *Tras las huellas del materialismo histórico*, Madrid: Siglo XXI [edición original (1984) *In the Tracks of Historical Materialism*, Chicago: University of Chicago Press].
- (1979) *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid: Siglo XXI [edición original (1976) *Considerations on Western Marxism*, London: Verso].
- DAVIS, Mike (2006) *Planet of Slums*, New York: Verso.
- DEBORD, Guy (1967) *La Société du spectacle*, Paris: Buchet-Chastel.
- GOONEWARDENA, Kanishka (2005) “The Urban Sensorium”, *Antipode* 37 (1), pp: 46-71.
- (2011) “Henri Lefebvre”. En RITZER, George & STEPNIISKY, Jeffrey (eds.) *Wiley-Blackwell Companion to Contemporary Social Theory*, Oxford, forthcoming.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (2000) FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

<sup>3</sup> N. de la T.: Referencias al libro *Planet of Slums* (2006) de Davis.

- HEIDEGGER, Martin (1947) *Platons lebre von der Wahrheit*, Berne: Franke.
- LEFEBVRE, Henri (1947) *Logique formelle, logique dialectique*, Paris: Éditions Sociales (3ª ed., Paris: Messidor-Éditions, 1982) [traducción castellano: (1975) *Lógica formal, lógica dialéctica*, Madrid: Siglo XXI].
- (1965) *Métaphilosophie*, Paris: Editions de Minuit
  - (1966a) *Le Langage et la société*, Paris: Presses Universitaires de France.
  - (1966b) “Problèmes théoriques de l’autogestion”, *Autogestion* 1. [traducción inglesa (2009) “Theoretical Problems of Autogestion”. En : BRENNER, Neil & ELDEN, Stuart (eds.) *State, Space, World*, Minneapolis: University of Minnesota Press].
  - (1968a) *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris: Gallimard, Collection Idées [traducción castellano: (1972) *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Madrid: Alianza].
  - (1968b) *L’Irruption de Nanterre au sommet*, Paris: Anthropos.
  - (1972) *La revolución urbana*, Madrid: Alianza [edición original (1970) *La Révolution urbaine*, Paris: Gallimard].
  - (1974a) *El materialismo dialéctico*, Buenos Aires: La Pleyade [edición original: (1939) *Le matérialisme dialectique*, Paris: Alcan].
  - (1974b) *La Production de l’espace*, Paris: Anthropos
  - (1976) *The Survival of Capitalism*, London: Allison & Busby [edición original (1973) *La Survie du capitalisme, la reproduction des rapports de production*, Paris: Anthropos].
  - (1978) *De l’État (4)*, Paris: UGE.
  - (1986) *Le Retour de la dialectique. Douze mots clefs pour le monde moderne*, Paris: Messidor/Éditions Sociales.
  - (1987) “Quotidien et Quotidienneté”. En: *Encyclopedia Universalis* vol. 13, Paris: Claude Grégory.
  - (1991) *Critique of Everyday Life Volume I: Introduction*, London: Verso [edición original (1947) *Critique de la vie quotidienne I: Introduction*, Paris: Grasset].
  - (1992) *Éléments de rythmanalyse. Introduction à la connaissance des rythmes*, Paris : Syllepse.
  - (2002) *Critique of Everyday Life, Volume II: Foundations for a Sociology of the Everyday*, London: Verso [edición original (1962) *Critique de la vie quotidienne (II): Fondements d’une sociologie de la quotidienneté*, Paris: L’Arche].
- LEFEBVRE, Henri & ROSS, Kristin (1997) “Lefebvre on the Situationists: An Interview”, *October* 79, pp: 69-83.
- LUKÁCS, Georg (1967) *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien Über Marxistische Dialektik*, Amsterdam: Thomas Muntet [edición original: (1923) *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien Über Marxistische Dialektik*, Berlin: Malik][traducción castellano: (1969) *Historia y conciencia marxista*, Barcelona: Grijalbo].
- OSBORNE, Peter (1995) *The Politics of Time*, London: Verso.
- ROSS, Kristin (2002) *May ’68 and its Afterlives*, Chicago: University of Chicago Press [traducción castellano (2008) *Mayo del 68 y sus vidas posteriores*, Madrid: Acuarela].
- SCHMID, Christian (2005) *Stadt, Raum, Gesellschaft: Henri Lefebvre und die Theorie der Produktion des Raumes*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- (2008) “Henry Lefebvre’s Theory of the Production of Space”. En GOONEWARDENA, Kanishka; KIPFER, Stefan; MILGROM, Richard & SCHMID, Christian (eds.) *Space, Difference, Everyday Life: Reading Henri Lefebvre*, New York: Routledge.
- WAITE, Geoffrey (2008) “Lefebvre without Heidegger”. En GOONEWARDENA, Kanishka, KIPFER, Stefan, MILGROM, Richard & SCHMID, Christian (eds.) *Space, Difference, Everyday Life, Reading Henri Lefebvre*, New York & London: Routledge.

Traducción: Nerea Morán Alonso