

## INTRODUCCIÓN AL ESPACIO RADICAL HUMANO

Tres momentos de creación en Henri Lefebvre para anticipar su noción

Autor: Pedro Jiménez Pacheco

Universidad Politécnica de Cataluña, Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Barcelona

Tutor: Fernando Álvarez Prozorovich

Email: pedro.jimenez.pacheco@gmail.com

### RESUMEN

En el marco de la problemática integral de la investigación doctoral del autor, el artículo muestra el primer paso en el proceso de construcción científica del *espacio radical humano* como objeto complejo de estudio en la propuesta de tesis. Desde la peculiaridad marxista de Henri Lefebvre, en tres *momentos de creación*, vertebradores de toda su obra, se encontrarán contribuciones novedosas al marxismo francés en particular y a la teoría crítica en general, permitiéndo anticipar la noción del *espacio radical humano* a la etapa urbano-espacial *lefebvrina* (más reconocida a partir de 1960). El autor desentraña al joven Lefebvre para empezar a desear o imaginar una sociedad urbanizada transformada, a través de la restitución de la diléctica de Lefebvre, su crítica de la vida cotidiana y teoría de los momentos, –contribuciones germinales– situadas en tres obras poco estudiadas desde el urbanismo o las *ciencias espaciales*: *Le Matérialisme Dialectique* (1939), *Critique de la Vie Quotidienne I* (1947), y *La Somme et le reste* (1958-59).

**Palabras clave:** espacio humano, marxismo, vida cotidiana, Lefebvre.

### ABSTRACT

In the framework of the comprehensive problem of the doctoral research of the author, the paper shows the first part in the scientific construction process of *human radical space*, as a complex object of study in the thesis proposal. From the marxist peculiarity of Henri Lefebvre, in three *moments of creation*, which guiding all his work, there will be found innovative contributions to French Marxism in particular and critical theory in general, allowing to anticipate the notion of *human radical space* to the urban-spatial *lefebvrin* stage (more recognized since 1960). The author unravels the young Lefebvre to start imagining a transformed urbanized society, through restitution of Lefebvre's advanced dilectical, his critique of everyday life and theory of moments –germinal contributions– found in three works poorly studied from urbanism or space sciences: *Le Matérialisme Dialectique* (1939), *Critique de la Vie Quotidienne I* (1947), y *La Somme et le reste* (1958-59).

**Key words:** human space, marxism, everyday life, Lefebvre.

## 1 PROBLEMÁTICA EN EL MARCO DE LA INVESTIGACIÓN DOCTORAL

En el siglo de la urbanización planetaria, en que las ciudades fundamentalmente metropolitanas e intermedias experimentan procesos acelerados de transformación, se implementan modelos urbanísticos de capitalismo avanzado que reproducen sistemas urbanos de *sofisticación* neoliberal. Este fenómeno está ocurriendo por *default*, al margen de las ideologías de los gobernantes de turno, sin que las instituciones, ni la sociedad (urbanizada) puedan revertir la correlación de fuerzas de la supremacía del capital sobre el ser humano. Estos sistemas de neoliberalización urbana someten a los ciudadanos al dominio o control del mercado, y de las mismas instituciones. En este campo, las operaciones de transformación urbanística, a través de dispositivos y protocolos concretos (acreditados por planes, normativas, políticas y políticos) están contribuyendo eficazmente al desarrollo insostenible, promoviendo espacios de exclusión, segregación, injusticia y desigualdad social en todo el planeta. Dentro de este escenario alarmante de realidad y prácticas urbanísticas implacables, considero que existe una parcela de esperanzas renaciendo en la profunda y global crisis del capitalismo (*mercados: financiero e inmobiliario, 2007-08; petrolero y de materias primas, 2014-15*), lo que implicaría potencialmente el inicio de un período de transición hacia otro sentido en la teoría y en las prácticas urbanas del futuro. Esto se puede observar recientemente en un número indeterminado de actuaciones urbanas, que a pesar de ser territorialmente dispersas y/o teóricamente intuitivas, contienen soluciones en común, en defensa del ser humano.

Para dotar de dimensión, contenido y escala a este pequeño solar de esperanzas, en el marco de la propuesta integral, parto de la idea, tanto como de la necesidad de construir un andamiaje de utilidad teórico-crítica –así como práctica– que exprese y designe un espacio radical y humano. Esto me sugirió examinar y situar en contexto actual, tanto la epistemología como genealogía del pensamiento espacial-urbano construido sobre la base del materialismo histórico-dialéctico (Lefebvre, Santos, Harvey, Marcuse P., Mayer, Capel, entre otros). En el mismo sentido, de la teoría crítica de la escuela de Frankfurt (fundamentalmente, Marcuse H.) y de la filosofía sobre lo común (Ostrom, Negri, Hardt, etc.). Para ampliar el cuadro de relaciones de investigación actual sobre el fenómeno, se pretende sumar a las estructuras de dos espacios de investigación científico-académicos: el *Centro Nacional de Estrategia para el Derecho al Territorio*, adscrito al Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador en Quito (dirigido por David Harvey), y el Proyecto *Urban Theory Lab*, perteneciente a Harvard University-School Of Design en Cambridge (dirigido por Neil Brenner); que reflexionan y profundizan a partir de un enfoque teórico y crítico, el estudio de las transformaciones socio-espaciales y la urbanización planetaria en la coyuntura neoliberal y crisis post-neoliberal. Sus principios metodológicos, han servido para establecer tres fases orientadoras de investigación: *fase genealógica, fase crítica y fase alternativa*.

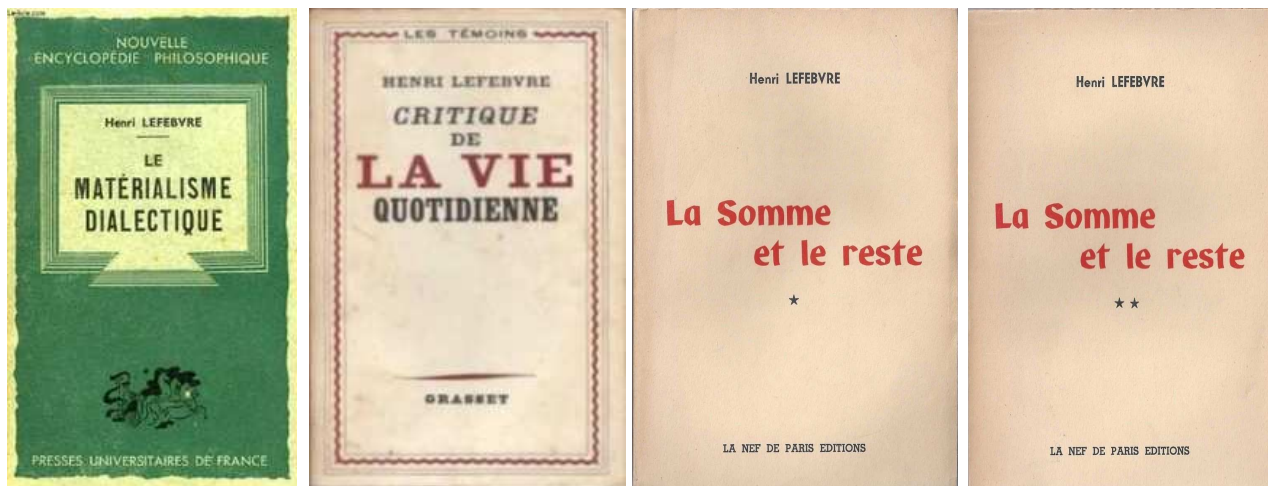
La indagación previa durante los últimos meses, suscitó el repaso de decenas de fuentes bibliográficas primarias, que reforzaron mi objetivo de fondo: contribuir a la transformación de la sociedad urbanizada capitalista; y encauzaron mi propuesta a la formulación del marxismo como el marco metodológico principal en mi horizonte de investigación en su fase genealógica. Fase que aspira a la consolidación y ensanchamiento del pensamiento espacial-urbano producido. Para posteriormente orientarlo hacia la crítica del neoliberalismo espacial realmente existente en Ecuador, y así alcanzar una fase alternativa que busca en rasgos generales, revelar las contradicciones entre las nuevas políticas urbanas en Barcelona y los espacios urbanos autogestionados de la ciudad.

Este documento constituye parte de los planteamientos del plan de investigación doctoral, y será consolidado dentro del capítulo introductorio del documento final de tesis. Persigue abrir un camino para la construcción de un objeto complejo de estudio, lo que denomino *espacio radical humano*, tarea que me permitirá continuar alimentando esta noción original para demostrar su utilidad en el transcurso de la investigación, no solo en estudios empíricos o el diseño espacial, sino fundamentalmente en las políticas y las prácticas urbanas. La naturaleza de este espacio concierne a una tradición teórico-crítica dentro de la corriente marxista. Sin embargo, el peligro de una tradición abierta a toda interpretación -tal como está ocurriendo- es que los aportes acumulados, empiezan a fragmentar y desnaturalizar la base del pensamiento de la tradición como tal. Esto se debe, en los mejores casos, a la dispersión de las respuestas metodológicas, y/o el abuso de asignaturas y etiquetas que se apropian del pensamiento, y, en los peores, a una traición -no tan inocente- de sus principios fundacionales. Por esta razón, es necesario acudir a las raíces del pensamiento espacial-urbano marxista.

Durante un periodo de más de sesenta años el filósofo y sociólogo Henri Lefebvre (1901-1991) escribió algo más de setenta libros y un número incluso mayor de ensayos, artículos y conferencias sobre una amplia variedad de temas. Se puede considerar que estuvo profundamente comprometido en todos los debates

importantes de la vida política e intelectual francesa del siglo XX<sup>1</sup>, y que contribuyó originalmente a alguno de ellos, primero formando parte del Partido Comunista Francés (PCF), durante tres décadas (1928-1958) y después durante otras tres fuera de él (1958-1990). En este largo período de producción científica e intelectual, Lefebvre podría presumir de haber refrescado y ensanchado el pensamiento marxista occidental<sup>2</sup>, de haber desarrollado los conceptos de vida cotidiana y sociedad burocrática de consumo dirigido, teorizado sobre el espacio, el tiempo y el ritmo; planteado la autogestión, el derecho a la ciudad y a la diferencia. Lefebvre fue un pensador prolífico, ecléctico y original, sin duda, pero no siempre preciso o metódico. (Goonewardena, 2011). Será él quien inaugure la tradición teórico-crítica en su preocupación por lo urbano (Brenner, 2009), y serán sus planteamientos a partir de 1939, nuestro punto de partida concreto.

Fijamos también nuestra atención en las raíces del pensamiento de Lefebvre, con el objeto de entender la esencia radical de su posición frente al marxismo 'oficial' y el germen de su dialéctica, método, y filosofía de la vida cotidiana. Serán los contenidos dentro de las categorías de su *dialéctica avanzada, crítica de la vida cotidiana y teoría de los momentos* en 20 años del pensamiento de Lefebvre (1939-1958), los que arrojen luz, para proponer la noción del *espacio radical humano* con su fuerza epistemológica. Aproximarnos a su contexto multidimensional -por el momento aislado de quienes se han influenciado de su obra- nos permitirá mostrar limpiamente el cuerpo teórico que nos interesa discutir. Para el abordaje de este cuerpo temático como vertiente original y poco estudiada en el pensamiento espacial de Lefebvre, nos enfocaremos en tres obras imprescindibles, *El materialismo dialéctico* impreso por primera vez en 1939, por el cual se clasificó a Lefebvre como 'el padre de la dialéctica' durante -al menos- dos generaciones de estudiantes en todo el mundo; el primer volumen de *Crítica de la vida cotidiana* (1947); y *La suma y el resto*, editada en dos volúmenes (1957/58), obra exhuberante y poco difundida fuera de Francia que contiene su teoría de los momentos. Lefebvre, nos muestra a través de estos tres *momentos de creación*, en la primera mitad de su trayectoria (1939, 1947 y 1958), dos escenarios que recorrerán toda su vida: el real, perteneciente a su crítica, y el posible-imposible, en su pensamiento emancipador. Dichas obras, a pesar de establecerse en una aparente línea cronológica, se traslapan en el tiempo y se superponen utilitariamente en su desarrollo. Por tanto, diremos que no es posible interpretar adecuadamente las proposiciones de Lefebvre sobre lo urbano, sin aprehender su pensamiento en las consideraciones filosóficas, sociológicas, políticas y lingüísticas en que fueron enunciadas antes de 1960.



Portadas de la primera edición de las obras en los años: 1939, 1947, 1957 y 1958 respectivamente.

Cabe destacar el reciente interés académico y repercusión científica que ha cobrado la revisión del pensamiento espacial-urbano de Lefebvre. Cuentan al menos una decena de libros sobre su vida y obra publicados entre 2008 y 2015<sup>3</sup>, así como varios seminarios internacionales, especializados, por ejemplo:

<sup>1</sup> David Harvey menciona en el epílogo de la publicación *The Production of Space*, (1991), que pocos trabajos tan voluminosos de Lefebvre han salido a la luz del día en inglés, en comparación con otras lenguas no francesas, así como, la vida y obra de uno de los grandes activistas e intelectuales franceses del siglo XX, y en consecuencia es poco conocido para las audiencias Anglo-americanas.

<sup>2</sup> Para Perry Anderson en *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (1976), la obra de Lefebvre fue clave para comprender la evolución del marxismo de occidente en general y de Francia en particular, ya que Lefebvre, junto a Guterman serían los primeros en traducir los manuscritos de Marx al francés en 1933; dando paso a la publicación de *El Materialismo Dialéctico*, calificada por Anderson como la primera obra teórica importante que expuso una reconstrucción del pensamiento de Marx como un todo a la luz de los manuscritos de 1844.

<sup>3</sup> Entre ellos podemos destacar: *Lefebvre, Love & Struggle* (1999) por Rob Shields; *Understanding Henri Lefebvre* (2004) por Stuart Elden y *Henri Lefebvre on Space* (2011) por Lukasz Stanek.

Rethinking Theory, Space and Production: Henri Lefebvre Today (Delft, 11-13 de noviembre, 2008), Urban Research and Architecture: Beyond Henri Lefebvre (ETH Zurich, 24-29 noviembre 2009), Henri Lefebvre. ¿Une pensée devenue monde? (Nanterre 27-28 septiembre 2011). También la importante publicación del N° 2 de la revista URBAN del Departamento de Urbanística y Ordenación del Territorio de la UPM (Madrid, 2012), dedicado a los *Espectros de Lefebvre*, con una convocatoria internacional destacable. Finalmente varios seminarios regionales celebrados en Sao Paulo, México D.F., Santiago de Chile, y por lo menos, un centenar de estudios influenciados por su teoría, que han sido publicados en los últimos veinte años.

En *Los tiempos equívocos* (1975), Lefebvre va más allá de lo que son unas notas autobiográficas y traspone ante un magnetófono la densidad de su vida y su obra, sin que sea posible separar una de otra. “En buena medida diré que mi obra, mi sola obra, es mi vida.” (1976:10). En la misma fuente, afirma no estar de acuerdo con los fragmentos, y eslabones separados que conciernen al marxismo, la vida cotidiana, el espacio, la arquitectura, y el urbanismo, “...un fluido único recorre el conjunto; he querido restituir la teoría de Marx en toda su integridad y amplitud, intentando al mismo tiempo su *aggiornamento* (renovación), después de un siglo de grandes cambios; el materialismo histórico y el dialéctico tan potentes en el plano teórico no se pueden sostener dogmáticamente.” (1976:9).

## 2 DIALÉCTICA AVANZADA (1939)

“No podemos entender el mundo actual sin partir del marxismo, de su historia, de sus dificultades y su problemática (...) Tomándolo como punto de referencia, el marxismo nos permite situarnos, es decir, que partamos de una lectura literal de Marx, en una tentativa que llamaremos canónica, para restituir sus conceptos, su concatenación y la teoría que constituyen. Es en relación con ese marxismo como (...) podremos situar lo que viene a continuación, lo que ha habido de nuevo en un siglo, con los nuevos conceptos que conviene introducir.” (Lefebvre, 1975:184). Parto de esta premisa enunciada por Lefebvre, para introducir mi interés análogo por su obra.

Las diferencias y similitudes existentes entre Lefebvre y otros exponentes destacados del marxismo en el mundo contemporáneo ayudan a clasificarlo con precisión en el contexto político e intelectual francés, a la vez que muestran cómo ensanchó los límites de la corriente marxista, sobre todo en Francia, introduciendo en ocasiones su conocimiento hegeliano con elementos de Brunschvicg, Schelling, Nietzsche y Heidegger. ¿Qué distingue a la lectura que hace Lefebvre de Marx, y qué constituye un núcleo inalterable en toda su obra? En el prefacio de 1961 a la quinta edición francesa de *El materialismo dialéctico* Lefebvre observa claramente sus motivos al haberlo escrito más de veinte años atrás, señalando que: “el marxismo oficial ‘institucional’ se inclinaba hacia una filosofía sistemática de la naturaleza. En nombre de las ciencias ‘positivas’, y especialmente de la física, se tendía a considerar a la filosofía como un cuadro para reunir los resultados de esas ciencias y para obtener una imagen definitiva del mundo. En los medios dirigentes, bajo el impulso de Stalin y de Zhdánov, se quería así fusionar la filosofía con las ciencias naturales, ‘fundando’ el método dialéctico sobre la dialéctica en la naturaleza.” (Lefebvre, 1999:3). De esta forma, describe tres causas por las cuales esto estaba sucediendo:

- a. Desconfianza por parte de las autoridades marxistas a las obras juveniles de Marx, entre ellas, *Los Manuscritos de 1844*, traducido a su primera lengua extranjera por Lefebvre en colaboración con Guterman. Publicada en 1933, allí aparecían conceptos hasta entonces desconocidos como: alienación, praxis, hombre total, totalidad social, etc., que hacían que por un lado que sus lectores abran el camino al redescubrimiento de Hegel, y por otro los dogmáticos acentuaban su desprecio por Hegel y el hegelianismo, rechazando las obras de juventud de Marx consideradas como contaminadas de idealismo, y anteriores a la constitución del materialismo dialéctico. Esto provocó el endurecimiento del dogmatismo para conservar la posición oficialista.
- b. Los estragos del ‘economismo’, pues en un período bastante prolongado, el de la gran crisis económica (1929-1933)<sup>4</sup>, se llegaba a una simplificación del marxismo y del materialismo, reducidos al reconocimiento del mundo práctico y material ‘tal como es’ sin agregados ni interpretación. La metodología también retrocedía. El marxismo fue reducido a una ciencia: la economía política. Los dogmáticos de esta tendencia rechazaban alegremente las otras ciencias de la realidad humana: la sociología (por contaminada de reformismo) la psicología (como definitivamente aburguesada). En esta

---

<sup>4</sup> Período en el que fueron predominantes los problemas específicamente económicos (crisis en los países capitalistas y comienzos de la planificación en la URSS).

simplificación se manifestaban ya lamentables tendencias que sometían la teoría a las exigencias de la práctica pedagógica y la que la sometían a los imperativos de la situación política momentánea. Se transformaba la teoría en instrumento ideológico y en superestructura de una sociedad determinada.

- c. La transformación del marxismo en filosofía de la naturaleza, o la sistematización del materialismo dialéctico en filosofía científica de la naturaleza, enmascaraban los verdaderos problemas teóricos y prácticos: “La tesis de la dialéctica en la naturaleza puede perfectamente sostenerse y aceptarse. Lo inadmisibles es darle una importancia enorme y hacer de ella el criterio y el fundamento del pensamiento dialéctico.” (1999:5).

El marxismo oficial rechazaba el concepto de alienación, los dogmáticos veían en él no más que una etapa del pensamiento de Marx, pronto superada por el descubrimiento del materialismo dialéctico como filosofía, por un lado, y por la constitución de una economía política científica (*El Capital*), por el otro. En este sentido, Lefebvre era contundente al indicar el por qué de ese rechazo: “(...) por razones políticas de cortas miras y reducidos alcances. “El uso del concepto de alienación no puede, en efecto, limitarse al estudio de la sociedad burguesa.” (1999:6). Si bien permite descubrir y criticar numerosas alienaciones fundamentales<sup>5</sup>, permite también desenmascarar y criticar las alienaciones y políticas en el socialismo, en particular durante el período estaliniano. Para evitar este riesgo y suavizar esta aspereza, el oficialismo prefiere rechazar el concepto.

De esta forma, Lefebvre, quien sacó a la luz los Manuscritos económicos y filosóficos de 1844 de Marx con la ayuda editorial de Georg Lukács, exiliado en esos momentos en Moscú, concordará notablemente con la posición en contra del dogma marxista que proponía Lukács en 1923, cuando se preguntaba ¿Qué es el marxismo ortodoxo? En su libro *Historia y conciencia de clase*: “(...) un marxista ortodoxo serio podría reconocer incondicionalmente todos esos nuevos resultados, y rechazar totalmente algunas de las tesis de Marx, sin verse por ello obligado, ni un solo instante, a renunciar a su ortodoxia marxista. El marxismo ortodoxo no significa por tanto, una adhesión sin crítica a los resultados de la investigación de Marx, no significa un acto de «fe» en tal o cual tesis, ni tampoco la exégesis de un libro ‘sagrado’. La ortodoxia en cuestiones de marxismo se refiere, por el contrario y exclusivamente al método. Implica la convicción científica de que con el marxismo dialéctico se ha encontrado el método de investigación justo, de que este método sólo puede desarrollarse, perfeccionarse...” (Lukács, 1970:35).

En relación con la restitución de los conceptos de alienación, praxis, el hombre total y totalidad social. Lefebvre asume un compromiso inquebrantable con estas categorías teóricas que incorporan una fuerte carga política. Él a su vez, se coloca en una doble posición: ortodoxa en cuanto al rechazo del dogma y la defensa del método propuesto por Lukács; y también heterodoxa en comparación con los partidos de la Internacional Comunista, y las modas intelectuales dominantes en la izquierda francesa de postguerra, en particular el estructuralismo y el post-estructuralismo.

Al final del prefacio (1961), sentencia que “el pensamiento marxista no puede por lo tanto reducirse ni a la actitud positivista que resuelve la filosofía en un pasado concluido ni a la actitud de aquellos que perpetúan la sistematización filosófica (...) En el momento en que el dogmatismo se diluya y se agote, estos textos (*refiriéndose a la obra escrita en 1939*) pasarán a primer plano. Permitirán restituir la problemática del pensamiento de Marx y del marxismo, problemática que es, aún la nuestra, fundamentalmente.” (Lefebvre, 1999:8).

## 2.1 Alienación

Lefebvre realiza un considerable aporte al rescatar, o restituir esta categoría dialéctica, encontrada en Hegel y reflexionada en su momento por Marx. La alienación desde su consideración se presenta en su época como la ‘cosificación’ de las actividades humanas, por lo tanto un hecho social, y también un hecho interior, precisamente de la formación de la vida interior y ‘privada’ del individuo. Él cree posible una psicología de la alienación, pues ‘somos individuos alienados’. En sus planteamientos sobre el hombre total señala: “los hombres creen que sus representaciones sociales tienen un origen trascendental, y se organizan de acuerdo con esta creencia, captada y utilizada por los políticos. La alienación teórica se vuelve así práctica reaccionando sobre la praxis. Mitos y fetiches parecen dotados de una potencia real: la potencia que los

---

<sup>5</sup> Como la de la mujer, la de los países coloniales o ex coloniales, la del trabajo y del trabajador, las de la ‘sociedad de consumo’, y las de la burguesía misma, pero en la sociedad que estructura según sus intereses, etc.

hombres les han conferido y que no es más que su propio poderío vuelto contra ellos.” (1999:113). En este sentido, es interesante reflexionar –a partir de este concepto– sobre como se muestra ante nosotros esa representación social del espacio, sin duda, como un espacio que representa algo más, y que ha pasado de ser un espacio teóricamente alienado a otro espacio, instrumento de alienación, sin que podamos percibir y/o concebir la raíz de dicha alienación.

Otra restitución hegeliana-marxista que realiza es la de la alienación del dinero en las necesidades del hombre. Aunque para nuestro interés en este documento, posiblemente su preocupación más original es la que está presente en la relación del hombre con su comunidad: “la alienación multiforme del hombre y de la comunidad tiene su fundamento actual en la situación inhumana de ciertos grupos sociales, de los cuales el más importante es el proletariado moderno. Este grupo social está excluido de la comunidad; o bien está admitido sólo en apariencia, verbalmente y para ser utilizado políticamente. No participa ni en su condición material ni en su condición espiritual. ¡Cuando se compromete una acción para participar en esta comunidad, sus adversarios dicen que la destruye!” (1999:116).

Para Lefebvre la vida de la comunidad humana está fragmentada y la actividad creadora (antes entendida como un fin en sí misma) se convierte en medio para el individuo, que termina por separarse de la comunidad. Esta comunidad no es más que un medio para los individuos que mantienen los medios de producción. Considera que esta alienación se extiende a toda la vida y el individuo no puede librarse de ella. Cuando trata de liberarse se aísla en sí mismo, lo que es precisamente una forma profunda de alienación. La esencia humana resulta de la totalidad del proceso social y el individuo no puede lograrla más que en una relación coherente y lúcida con la comunidad; no debe separarse de ella ni perderse en ella. Lefebvre observaba, ochenta años atrás, que en su sociedad (la moderna), las relaciones aparecen como invertidas, el individuo puede creer que se realiza, aislándose. En la actualidad, esta ‘idea de realización’ es alentada, tanto por agentes inmobiliarios como por instituciones públicas que ofertan unidades habitacionales en urbanizaciones cerradas, contribuyendo eficazmente a la alienación del ser humano en relación con la comunidad de la cual se aísla.

“El fin de la alienación humana será ‘la vuelta del hombre a sí mismo’, es decir, la unidad de todos los elementos de lo humano. Este ‘naturalismo acabado’ coincide con el humanismo. Creará al hombre humano conservando toda la riqueza del desarrollo.” (1999:120).

## 2.2 Humanismo revolucionario y comunidad humana

En la revisión del *Manuscrito de 1844* y de *La ideología alemana*, Lefebvre propone una nueva luz sobre el pensamiento marxista, sobre su formación y sus fines: “Los textos en cuestión no nos han revelado el humanismo de Marx, ya conocido por la *Sagrada Familia*, por la *Cuestión Judía* y la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Muestran cómo el desarrollo de su pensamiento de la teoría económica no ha destruido sino más bien explicitado y, enriquecido el humanismo concreto.” (1999:71).

Lefebvre considera que tanto la filosofía hegeliana como la fenomenológica, se asientan sobre un humanismo positivo que deben superar, y la unión del idealismo con el materialismo daría luz a esa superación. Así también, la fenomenología y la filosofía de Feuerbach toman distancia de su pensamiento, por persistir en formas alienadas. En *La ideología alemana*, Lefebvre motivado por el examen filosófico del problema de la alienación y apremiado por profundizar y concretar un renovado humanismo, observa como el materialismo histórico se integra y supera la filosofía de Feuerbach. Este humanismo parte de la más filosófica de las teorías hegelianas: la teoría de la alienación. Se integra con esta teoría, transformándola drásticamente. “La creación del hombre por sí mismo es un proceso; lo humano atraviesa, sobrepasa momentos inhumanos, períodos históricos que son ‘lo otro’ de lo humano. Pero es el hombre práctico quien se crea así.” (1999:49).

Lefebvre al realizar su crítica de Hegel, Feuerbach, Marx y Engels, restituye y constituye su propia condición filosófica del humanismo, en tanto que análisis de la práctica social, es decir, de las relaciones concretas de los hombres, entre ellos y con la naturaleza. Dicha condición plantea que los problemas humanos más urgentes se determinan como problemas económicos, que requieren soluciones prácticas, por tanto, políticas: “en razón de ser, la política, la instancia suprema de la práctica social, el único medio de la acción consciente sobre las relaciones sociales.” (1999:72). Según Lefebvre, de la profundización del humanismo se desprenden los elementos de la dialéctica que contiene: dialéctica de las contradicciones históricas y de las categorías económicas, y dialéctica de la alienación. El materialismo histórico, en tanto que ciencia de la economía, se integra con el método dialéctico, que aparece como la aplicación a un dominio específico del

método general: la dialéctica científica. “La dialéctica, luego de haber sido negada por Marx, se añade al materialismo profundizado.” (1999:72).

Para comprender sobre la base de este humanismo renovado las condiciones de la comunidad humana, Lefebvre plantea que la conciencia más alevada es la conciencia del hombre en la naturaleza, en tanto que diferente de él, pero condicionando su existencia. La conciencia superior del hombre no es por lo tanto, ni una conciencia de los instrumentos o de las técnicas, ni una pura conciencia de sí en tanto que subjetividad exterior a la naturaleza. Expresando así una vida natural humanizada y organizada que configura la presencia de una comunidad. En este punto, es preciso resaltar la importancia que supone la conformación de una *comunidad humana en la naturaleza*, como que expresión del grado superior de nuestra conciencia. De la misma forma, ante la ‘cosificación’ de las relaciones sociales con referencia a los individuos. Para Lefebvre está claro que los individuos, no son ‘únicos’, sino seres reales, con relaciones necesarias y rígidas entre ellos, en una etapa de su desarrollo, y reunidos los unos con los otros mediante relaciones complejas, concretas, móviles. Estos individuos no podrán entonces vivir y desarrollarse más que en la vida de la especie humana, en la vida específicamente humana, es decir, en la comunidad. Y tendrán que superar dicha alienación, de tal forma que las relaciones se reintegren al cuerpo social y a la vida de los individuos unidos libremente en la comunidad. (Lefebvre, 1999). Como he señalado, el espacio puede representar un instrumento que fomenta esa cosificación de las relaciones sociales, pero también puede significar el campo para su superación, en cuanto asegure las condiciones físicas para una vida en comunidad (vida natural humanizada y organizada).

La 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. El hombre será liberado de las condiciones que vuelven insolubles esos problemas. Lefebvre pone especial atención en la desigualdad biológica de los individuos proveniente de la herencia, de las fatalidades geográficas, raciales, etc. Considerando que en una sociedad humana, problemas como ese serán planteados y examinados con miras a una solución práctica, por tanto, “la igualdad social concreta no suprimirá las desigualdades naturales, sino que al contrario las pondrá de manifiesto, dando a los talentos individuales la ocasión de desarrollarse. Será necesario en seguida emprender la lucha contra el elemento biológico para dirigirlo, para descubrir y vencer las necesidades.” (1999:120). Resulta inquietante revisar su preocupación sobre las desigualdades –en los años 30– ya que no sólo plantea el problema de la desigualdad social, sino que incorpora inmediatamente la cuestión de las desigualdades naturales, con la posibilidad de superarlas, pero solo en el espacio-tiempo de la definitiva organización de la comunidad humana.

El humanismo revolucionario que Lefebvre pretende definir tiene un aspecto cuantitativo al estar fundado en el desarrollo de las fuerzas productivas, y tiene también un aspecto cualitativo. Ya que toda comunidad humana tiene una cualidad, un estilo. Existen ya comunidades humanas y estilos: las naciones, las culturas, las tradiciones. En este sentido, el humanismo total no se propone destruir esas comunidades, sino por el contrario, liberarlas de sus límites, enriquecerlas de tal suerte que tiendan hacia una universalidad concreta sin perder nada de su realidad. Para este humanismo, la instancia suprema no es la sociedad, sino el hombre total. “El hombre total es el individuo libre en la comunidad libre. Es la individualidad expandida en la variedad ilimitada de las individualidades posibles.” (1999:121).

### **2.3 El hombre total y la praxis**

En esta aspiración por el ‘hombre total’ Lefebvre sitúa su énfasis no tanto en la ciencia, sino en el arte, considerado por él como un trabajo productor liberado de los caracteres de la alienación, más que simplemente una expresión de los más altos valores del pasado. Aún así, era muy consciente de que aquello que debería ser fin no es aún más que medio: la actividad creadora, la esencia humana, la individualidad. De ahí el énfasis en la dialéctica de la alienación que domina y resume el drama histórico de lo humano y la significación última de la praxis en la creación del ‘hombre total’. (Goonewardena, 2011).

“Luego del materialismo dialéctico los hombres pueden y deben proponerse una solución total. El Hombre no existe de antemano, metafísicamente. La partida no está ganada: los hombres pueden perderlo todo.” (Lefebvre 1999:81). Lefebvre en ‘La producción del hombre’ –título que lleva el segundo capítulo de *El materialismo dialéctico*– muestra al hombre desde el comienzo como un humilde fragmento de la naturaleza, un ser biológico débil y desnudo entre todos. Un ser débil que emprende la lucha por volverse una esencia vulnerable y poderosa, separada de la existencia natural. La separación es fundamental: el

hombre no es más y no puede ser ya más la naturaleza; y sin embargo él no es más que en ella y por ella. Esta contradicción está reproducida y profundizada en el curso mismo del proceso, el cual debe finalizar con la dominación de la naturaleza. “El hombre es actividad creadora. Se produce por su actividad. Se produce, pero él no es lo que produce.” (1999:109). De esta corta reflexión sobre la producción del hombre, se desprenderá en el pensamiento futuro de Lefebvre, su propuesta crucial sobre la producción del espacio. Sin embargo, ahora es importante manifestar la necesidad de una noción del espacio que acoja esa actividad creadora y contribuya a su reproducción, que en última instancia será la producción del humano total. En el espacio-tiempo, “el hombre está todavía en el sufrimiento del nacimiento; no ha nacido aún; apenas sentido como unidad y solución, no es aún más que en y por su contrario: lo inhumano en él. Sólo está disperso en las múltiples actividades y producciones especializadas en que se quiebran la realidad y la conciencia naciente de la naturaleza humana. No es aún consciente de sí más que en algo ajeno a él: en las ideologías.” (1999:112).

“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 sujeto objeto viviente ante todo desgarrado, disociado y encadenado a la necesidad y a la abstracción. A través de ese desgarramiento va hacia la libertad; se vuelve naturaleza, pero libre. Se vuelve totalidad, como la naturaleza, pero dominándola. El hombre total es el hombre desalienado.” (1999:119).

La praxis es el punto de partida y el de llegada del materialismo dialéctico. Para Lefebvre, esta palabra designa filosóficamente lo que el sentido común llama: ‘la vida real’ esta vida que es a la vez más pragmática y más dramática que la del espíritu abstracto. La finalidad del materialismo dialéctico dice Lefebvre, no es otra que la expresión lúcida de la praxis, del contenido real de la vida, y correlativamente, la transformación de la praxis en una práctica social consciente, coherente y libre. La finalidad teórica y la finalidad práctica, el conocimiento y la acción creadora son inseparables. Ante estas formulaciones, no es difícil imaginar, que la vida cotidiana será la expresión y el terreno permanentes de la praxis lefebvriana.

### 3 LA VIDA COTIDIANA (1947)

Es el tema que vertebra gran parte de su obra, publicado en tres volúmenes *Critique de la vie quotidienne* (1947, 1962, 1981; fechas de las primeras ediciones francesas), y *La vie quotidienne dans le monde moderne* (1968). También cumple un rol crucial en sus trabajos de postguerra sobre la modernidad, el espacio, la ciudad y el estado. Lefebvre admite la notoriedad de esta categoría en su primer volumen, al sugerir el marxismo como el conocimiento crítico de la vida cotidiana. De ahí la pregunta en el segundo volumen: “¿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” (Goonewardena, 2011:30). Este apartado estudia el primer volumen de Lefebvre (1947), para determinar la inserción de una categoría teórica original, en el pensamiento científico de posguerra.

La vida cotidiana se define como el lugar social de equilibrio –provisional, momentáneo– al interior de las relaciones de producción determinadas entre producción y consumo, estructuras y superestructuras, conocimiento e ideología. Ese lugar despreciado y decisivo, aparece bajo un doble aspecto: Es el *residuo* (de todas las actividades determinadas y parcelarias que pueden considerarse y abstraerse de la práctica social) y el *producto* del conjunto social. Cuando los individuos en la sociedad así analizada ya no pueden vivir su cotidianidad, entonces comienza una revolución. Mientras puedan vivir lo cotidiano, las antiguas relaciones se reconstituyen (Lefebvre, 1984)...“esta concepción ‘revisionista’ o ‘derechista’, en relación con los esquemas dogmáticos, acarrea en verdad una actitud política extremista (‘izquierdista’). En lugar de reconstruir la sociedad francesa en crisis y de pretender el poder en calidad de líder de la reconstitución ¿no será mejor utilizar esta profunda crisis para cambiar de vida?” (Lefebvre, 1984:46).

La comprensión de la vida cotidiana –como residuo de la práctica social y producto del conjunto social– sostiene la importancia de esta categoría teórico-crítica en el desarrollo de una nueva noción del espacio, que únicamente podrá ser humano si se traduce en la vida real. Así como, sólo podrá ser radical, si agrupa en el diseño y en la práctica a todos los insumos provenientes de una crítica radical de la sociedad.



### 3.1 Programa y consideraciones para una crítica de la vida cotidiana

Lo cotidiano –en 1945– según Lefebvre, estaba ligado a un humanismo, relacionado con el clima de la liberación, la crítica de la vida cotidiana pretendía reemplazar el viejo humanismo liberal por un humanismo revolucionario. “El objetivo de este humanismo no era una retórica y una ideología a ciertas modificaciones en las superestructuras (constituciones, estado, gobierno), sino cambiar la vida.” (Lefebvre, 1984:48).

El mismo año en Toulouse esboza un programa para una crítica de la vida cotidiana, que se puede resumir de la siguiente manera:

- a) Implicará una confrontación metódica de la vida moderna, con su pasado, y sobre todo con *lo posible*, de manera que se puedan determinar los puntos o sectores de decadencia o un apartamiento de la vida; los puntos de falta de entusiasmo en términos de lo que es posible; los puntos donde surgen nuevas formas, ricas en posibilidades.
- b) Desde esta perspectiva, la realidad humana aparece como una oposición y contraste entre la vida cotidiana y la fiesta, los momentos de masas y los momentos excepcionales, la trivialidad y el esplendor, la seriedad y el juego, la realidad y los sueños, etc. “Implicará una investigación de las relaciones exactas entre estos términos. Implica la crítica de lo trivial por lo excepcional, pero al mismo tiempo la crítica de lo excepcional por lo trivial, de la ‘élite’ por la masa, del festival, los sueños, el arte y la poesía, por la realidad.” (1991:251).
- c) Será una confrontación de la realidad humana efectiva con sus expresiones: las doctrinas morales, la psicología, la filosofía, la religión, la literatura. La filosofía era una crítica indirecta de la vida por una ‘verdad’ (metafísica) externa. Para Lefebvre, la tarea que enfrenta el filósofo es estudiar la filosofía como una crítica indirecta de la vida, es decir, percibir la vida (cotidiana) como una crítica directa de la filosofía.
- d) Las ciencias especializadas no han completado la tarea de entender las interacciones de las relaciones entre los grupos y los individuos en la vida cotidiana. “Parece que una vez que las relaciones identificadas por la historia, la economía política o la biología han sido extraídas de la realidad humana, una especie de enorme masa, sin forma, permanece mal definida. Este es el fondo turbio del que se escogieron las relaciones conocidas y las actividades superiores (científicas, políticas, estéticas).” (Lefebvre, 1991:252).

En el estudio general de la vida cotidiana, la ‘materia prima humana’ representa su objeto de estudio. Se estudia a sí misma y en su relación con las formas diferenciadas y superiores que sustenta. De esta manera, ayuda a comprender el contenido total de la conciencia; esta será su contribución en el intento de lograr la unidad, la totalidad, la realización del hombre total.

Lefebvre propone ir más allá de los intentos emocionales de los filántropos y humanistas sentimentales (pequeño burgueses) por magnificar los gestos humildes, su propuesta es ir hacia la crítica de la vida cotidiana, crítica y positiva, despejando el camino para un auténtico humanismo, para un humanismo revolucionario que cree en el ser humano, porque lo conoce. En este sentido, se establece un campo procedimental mas o menos claro para una confrontación metódica de la vida moderna, como una primera herramienta que permita entender lo humano en la vida cotidiana.

Michel Trebitsch (1991), miembro del CNRS (*Centre national de la recherche scientifique*), en el prefacio de la edición de *Critique of Everyday Life I*, considera que para Henri Lefebvre, la modernidad y lo cotidiano eran categorías históricas, y si no se las puede fechar con precisión, por lo menos se las puede situar en un momento de trauma histórico fundamental: “el fracaso de la revolución, el cual se completó en el mismo momento de la crisis mundial, por el advenimiento del estalinismo y el fascismo.” Con el fracaso de la revolución mundial, el momento de realización de la filosofía se extinguió, y fue la modernidad que –a su manera– completaría las tareas que la revolución había sido incapaz de llevar a buen término. Es la modernidad que asumió la responsabilidad de ‘transformar el mundo’ y ‘cambiar la vida’. Desde esta perspectiva, la obra de Lefebvre, nos conduce más allá de la sociología rural y la sociología urbana, y más allá de pensamiento posterior al mismo Lefebvre en la producción del espacio: el tema de la producción de lo cotidiano, de la revolución como la revolución de la vida cotidiana. “La producción de la vida cotidiana, la producción de la propia vida como una obra, es una categoría que, en la década de 1960 llevó a Lefebvre a asumir una posición radical.” (1991:xxvii). De este modo para Trebitsch, es imprescindible fijar la atención en la crítica de la vida cotidiana en el contexto de 1947, ya que no es sólo un hito esencial en la evolución

filosófica y política de Henri Lefebvre, sino también es una de las encrucijadas en la reorganización del campo intelectual de la segunda mitad del siglo XX.

Gran parte del texto se toma de su crítica al idealismo filosófico y a la filosofía occidental en general. Y aunque se vea comprometido en ocasiones con preceptos heideggerianos y con el surrealismo, procura distanciarse ágilmente de ellos. El fin último de su propuesta, es hacer que el pensamiento (el poder del hombre, la participación y su conciencia del poder) intervenga en la vida en su detalle más humilde, para cambiarla –con lucidez– y recrear la vida cotidiana (Lefebvre, 1991). Al revelar su dualidad positiva y negativa, la crítica que se haga de lo cotidiano ayudará a plantear y resolver los problemas de la vida misma y de lo que ocurre en el espacio físico cotidiano.

Con el fin de validar su idea de la trivialidad y lo misterioso de lo cotidiano, Lefebvre subraya que el día a día representa el sitio en el que entramos en una relación dialéctica con la naturaleza exterior y el mundo social en el sentido más inmediato y profundo, y es aquí donde los deseos humanos esenciales, facultades y potencialidades son inicialmente formulados, desarrollados y realizados concretamente. Es por medio de nuestras interacciones cotidianas –en el espacio– con el mundo material, que tanto el sujeto y el objeto están plenamente constituidos y humanizados a través del medio de la praxis humana consciente. Por otra parte, “es en el mundo cotidiano, donde nos enfrentamos a lo concreto ‘lo otro’ en el sentido más inmediato y directo, y donde el individuo adquiere una identidad colectiva y/o su individualidad...” (Gardiner, 2001:75).

En 1947, Lefebvre explica cuidadosamente la vigencia de su método dialéctico avanzado, a partir de varias categorías marxistas sobre la sociedad y el individuo con sus alienaciones en el nivel de la vida real, para demostrar que el marxismo ‘como un todo’ realmente es un conocimiento crítico de la vida cotidiana:

- Crítica de la individualidad (la conciencia de lo privado)
- Crítica de la mistificaciones (la conciencia mistificada)
- Crítica del dinero (el fetichismo y la alienación económica)
- Crítica de las necesidades (la alienación psicológica y moral)
- Crítica del trabajo (la alienación del trabajador y del hombre)
- Crítica de la libertad (el poder del hombre sobre la naturaleza y sobre su propia naturaleza)

Cada una de estas categorías forman parte de la construcción del primer proyecto sobre la vida cotidiana y pueden implicar importantes discusiones de cara a su utilidad teórica para el propio urbanismo y lo urbano, sin embargo, en este examen no se abordarán sus particularidades teóricas.

Lefebvre en su obra *La vida cotidiana en el mundo moderno* (1968), veinte años después de su primer volumen; confirmaba cierta ingenuidad en su primer proyecto, al asociarlo a un populismo o un obrerismo, enmarcados por las obsesiones del proletariado y la obsesión filosófica de la autenticidad disimulada bajo la ambigüedad de lo ‘vivido’, bajo lo ficticio y lo inauténtico. En adelante, su crítica de la vida cotidiana será corregida sin abandonar las exigencias del primer proyecto, pero tratando de reformularlas sin caer en ingenuidades. (Lefebvre, 1984).

“El hombre verdaderamente humano no será un hombre de momentos deslumbrantes, un borracho, un hombre que se alimenta a sí mismo, han sido y serán siempre visionarios, genios o héroes, que tienen sus ‘momentos’, momentos que pueden ser extraordinariamente importantes y eficaces. Pero el hombre se apropiará de la naturaleza, y creará un mundo para proporcionarse así mismo la alegría, por los días y los siglos que están por venir.” (Lefebvre, 1991:251).

#### **4 TEORÍA DE LOS MOMENTOS (1957-58)**

En el segundo volumen de *Crítica de la vida cotidiana* (1962), Lefebvre explica su definición de *momento*: como el intento de alcanzar la realización total de una posibilidad. La posibilidad se ofrece, se revela a sí misma. Está determinada y por tanto es limitada y parcial. El deseo de vivir esa posibilidad como una totalidad es agotarla y también satisfacerla. El *momento* quiere ser total libremente; se agota en el acto de ser vivido. Toda realización como totalidad implica una acción constitutiva, un acto inaugural. Simultáneamente, este acto aísla un significado y lo crea. Funda una estructura frente al carácter transitorio e incierto de lo cotidiano (Lefebvre, 1962). Aunque esta definición de momento parezca definitiva, retornaremos un poco antes, a 1958, año de la publicación de *La Some et le Reste* (título original). Para Remi Hess, a cargo del prefacio de su cuarta edición (2009), esta obra de Lefebvre “es un fundamento teórico, al que George Lapassade denominó ‘análisis interno’. Es un manifiesto a favor de la persona, que

debe ser construida a pesar de la institución, este libro es una teoría de la persona dentro de la institución...” (Lefebvre, 2009:x) en el cual se desarrolla por primera vez la *teoría de los momentos*.

Esta teoría procura condensar las ideas que Lefebvre consideraba hasta ese momento dispersas. Partiendo de que los esquemas de equilibrio o modelos de estabilidad que proporcionan las formas o estructuras formales capaces de identificar la realidad, permanecen ajenos a esa realidad. Asumiendo que dichos sistemas no acceden a la naturaleza material de la realidad, en tanto que la vida humana (la praxis del hombre, ser individual y social inseparablemente) no comprende otros atributos elementales que si surgen en los orígenes de la vida y de la naturaleza material: la lucha, el juego, el alimento, el amor y la reproducción, el descanso, etc. (2009).

#### 4.1 Teoría y desarrollo de los momentos

Lefebvre en *La Some et le Reste* se pregunta ¿Entonces cuáles serían los momentos?, ¿Qué es un momento? ¿Qué no lo es?, ¿Cuál es la forma de un momento en particular?, y responde a cada una de sus interrogantes, en un denso análisis sociológico de la realidad humana. Algunas de sus conclusiones transitorias serán que el número de momentos es limitado, no puede ser indefinido, aunque tampoco es posible decretar un listado de momentos o detener su enumeración, puesto que siempre es posible descubrir o constituir un nuevo momento. Para Lefebvre, la teoría debe enunciar un criterio para adquirir consistencia, y no tiene por qué asumir la labor de enumeración exhaustiva, solo así podría presentarse coherente. Considera que para ello, es mejor indicar y destacar ciertas características generales de esos momentos. Así pues, un momento, “al inicio, define una forma y se define por una forma”. Así también, en todas partes donde se emplea el término *momento*, en un sentido más o menos preciso, “este designa cierta constancia durante el desarrollo del tiempo, un elemento común a un conjunto de instantes, de eventos, de coyuntura y de movimientos dialécticos”. (2009:640).

De acuerdo a su teoría, la civilización es quien crea estas formas o momentos en los que cabe seguir su constitución en la historia. La civilización arranca de la naturaleza los elementos naturales para metamorfosearlos profundamente, introduciéndolos en las formas, en el orden humano. Los ‘instintos’ reconocen dichos elementos pero a veces los desaparecen por que su realidad vital animal se reencuentra apenas en su forma humana. Los procesos de formación o de formalización suponen que la distancia del poder de la sociedad sobre la naturaleza se hace efectiva entre el hombre y la naturaleza. Luego, la civilización retoma lo natural, compensando la distancia, cerrando el círculo, recuperando la totalidad, esta queda determinada por el distanciamiento de lo humano y lo natural. No existe barrera, pero si un espacio y un tiempo en el cual se constituyen las formas o ‘momentos’. Así el formalismo de las palabras y el ritual de los gestos, la cortesía y modales, recorren un largo camino, y la civilización en general, “permite la estilización de gestos naturales, su organización en una combinación de gestos significativos. Los grupos sociales parten de palabras y actos mágicos destinados a proteger un momento, a poner ese momento bajo el signo del acuerdo o de la poesía.” (2009:641). Son como fórmulas que se convierten en ritual de la vida social en la cotidianidad: el saludo, la bendición, el apretón de manos. Lefebvre al desarrollar su teoría, explica que cada momento, como totalidad parcial, refleja la praxis global, incluidas las relaciones dialécticas de la sociedad consigo misma y las relaciones del hombre social con la naturaleza.

Una teoría sobre el espacio humano, que es en cierta medida lo que nos trae hasta aquí, no debería conformarse tan solo con traducirse en la vida cotidiana, ni captar los momentos en ese nivel; sino tendría que encontrar en esos momentos –formalizados o estructurados– la posibilidad de transformarlos (en caso de estar alienados) o intensificarlos y estimularlos, para que en cualquiera de los dos casos, logre incidir radicalmente en la historia de la civilización.

#### 4.2 Alienación al interior del momento

Una vez descrito el cuerpo principal de su teoría, es posible sugerir la relación de algunos conceptos en el desarrollo de la misma. En cuanto a la alienación, Lefebvre señala que este concepto se sitúa en la dimensión de los momentos. ‘Cada momento, modalidad de la presencia, ofrece un absoluto al pensamiento y a la vida.’ Dada esta condición, a un *momento* existe otro *momento* que se erige en lo absoluto. Así, “lo alienado se encierra en el momento; se hace prisionero; empujándolo al paroxismo, se pierde; confunde su conciencia y su ser. Ninguna demarcación separa el amor de la alienación amorosa. Y aunque ninguna frontera los separa, existe una diferencia radical entre el momento y la alienación. La acción se convierte en pasión, más borrosa que ‘pura’, y más cercana a lo absoluto. Lo absoluto se define así como tentación permanente, al interior de cada momento.” (2009:645).

La tentación de lo absoluto se abre camino desde la constitución de la estructura momentánea, indica Lefebvre. Si esta estructura quisiera evitarla, la libertad se establecería al nivel de la vida cotidiana, que conlleva inicialmente a la mezcla de momentos. Los intentos de 'estructuración' se comprenden y elaboran en el nivel de la cotidianidad. Sin embargo hace falta algo más, el orden. Aunque necesaria, la cotidianidad no es suficiente. Ella vuelve a presentar en su nivel ciertas características de la vida natural. Por tanto, debería añadirse una intervención que se traduzca al nivel de la vida cotidiana (y que podría concretarse en el espacio), para una mejor asignación de los elementos e instantes en los momentos, con el objeto de intensificar el rendimiento vital de la cotidianidad, su capacidad de comunicación, de información y sobre todo de disfrute, definiendo nuevos modos de disfrute de la vida natural y social. "La teoría de los momentos no se sitúa fuera de la cotidianidad, sino que se estructura con ella, uniéndose a la crítica para introducir en ella lo que le hace falta a su riqueza." (2009:647). Si la absolutización aliena al momento separado de la vida cotidiana, la mezcla y la ambigüedad en ella también tienen un rol alienante. La opción absoluta no puede ser eficaz queriendo ser arbitraria. Debe utilizar los medios y las mediaciones que le ofrece la cotidianidad.

## 5 NOCIÓN DEL ESPACIO RADICAL HUMANO

Henri Lefebvre, nos muestra a través de tres 'momentos de creación' altamente originales, en la primera mitad de su trayectoria (1939, 1947 y 1958), y en medio de sus propias alienaciones y antagonismos, dos escenarios: el de la vida real, terreno fértil de su crítica, y el posible-imposible, de donde brotan sus propuestas emancipadoras. En este intento por abrir un camino para la construcción de un objeto complejo de estudio, como es el *espacio radical humano*, cada uno de los tres proyectos lefebvrianos revisados me colocan ante una caudalosa vertiente científica con suficientes insumos teórico-críticos para introducir una noción de ese espacio. Noción que implica una vitalidad sustancial, en tanto, la necesidad de alimentarla: completando su raíz epistemológica y desarrollando su genealogía para demostrar en últimos términos, su utilidad no solo en estudios empíricos urbanos o el diseño espacial en general, sino fundamentalmente en las políticas y las prácticas espaciales de un futuro hipotéticamente urbanizado.

En el transcurso del documento, se han ido apuntando una serie de reflexiones a la luz –de la no sencilla aprehensión– de las teorías, conceptos e incluso ideas (a veces dispersas y no siempre sistematizadas) de Lefebvre. Sin embargo, desde el reconocimiento de su fuerza imaginativa e inspiradora, su originalidad marxista, y un generoso estado de la cuestión, considero que se edificará una base suficientemente sólida para la construcción del marco teórico-crítico en mi investigación doctoral. De tal modo, que puedo empezar a distinguir con claridad algunas propiedades germinales de ese *espacio radical humano*.

Desde su origen, este espacio debe ser capaz de traducirse al nivel de la vida cotidiana, de acoger, reproducir e impulsar la actividad creadora del ser humano; de entrañar el potencial cohesionador de la comunidad fragmentada (compuesta por clases sociales), contribuir a corregir la desigualdad social, profundizando en la tensión de las desigualdades espaciales; y, alimentar de instantes los momentos humanos, con el objeto de intensificar el rendimiento vital de su cotidianidad, su capacidad de comunicación, de información y sobre todo de disfrute. Se trata de un espacio que construya nuevos modos de relación entre el ser humano y la vida natural. Un espacio cotidiano apropiado, en el cual una persona común logre su individualidad (diferencia) en una identidad colectiva. Un espacio humano, transformador e inalienable (o prevenido de alienaciones), que al igual que la crítica de la vida cotidiana busque cambiar la vida radicalmente.

## BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, P.** (1979). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Madrid: Siglo XXI.
- BERMAN, M.** (1988). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Madrid: Siglo XXI.
- BRENNER, N.** (2009). What is critical urban theory?. *CITY (Londres)*, 13:2, 198-207.
- BRENNER, N., MARCUSE, P. & MAYER M.** (2011), [2009]. La critique urbaine, une discipline fondamentale. *Métropolitiques*. URL: <http://www.metropolitiques.eu/La-critique-urbaine-une-discipline.html>
- BRENNER, N. & SCHMID, C.** (2014). The 'urban age' in question. *International Journal of Urban and Regional Research (Leibnitz)*, 38:3, 731-755.
- BRENNER, N. & SCHMID, C.** (2015). Towards a new epistemology of the urban?. *CITY (Londres)*, 19:2–3, 151–182. URL: <http://dx.doi.org/10.1080/13604813.2015.1014712>

- BRENNER, N., MARCUSE, P. & MAYER, M. (Ed.).** (2012). *Cities for people, not for profit*. New York: Routledge.
- CAPEL, H.** (1974). Agentes y estrategias en la producción del espacio urbano español. *Revista de Geografía (Barcelona)*, 8:1, 19-56.
- CASTELLS, M. & SUSSER, I. (Ed.).** *La sociología urbana de Manuel Castells*. Madrid: Alianza.
- DEBORD, G.** (2015), [1967]. *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-Textos.
- DELGADO, M.** (2011). *El espacio público como ideología*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- ELDEN, S.** (2004). *Understanding Henri Lefebvre. Theory and the Possible*. Londres: Continuum.
- FRIEDMANN, J.** (2001). *Planificación en el ámbito público*. Madrid: INAP.
- GARDINER, M. E.** (2000). *Henri Lefebvre: philosopher of the ordinary*. En *Critiques of Everyday Life* (71-101). New York: Routledge.
- GARNIER, J. P.** (2006). *Contra los territorios del poder. Por un espacio público de debates...y de combates*. Barcelona: VIRUS.
- GARNIER, J. P.** (2015). Urbanismo y neoliberalismo en Francia: una regresión interminable. *Ciudades (Valladolid)*, 18:1, 183-196.
- GOONWARDENA, K.** (2011). Henri Lefebvre y la revolución de la vida cotidiana, la ciudad y el Estado. *URBAN (Madrid)*, 1:2, 25-39.
- HARDT, M., & NEGRI, A.** (2011). *Commonwealth: el proyecto de una revolución del común*. Madrid: Akal.
- HARVEY, D.** (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal.
- HARVEY, D.** (2008). The Right to the City. *New Left Review*, 53: 23–40.
- HARVEY, D.** (2012), [2000]. *Espacios de esperanza*. Madrid: Akal.
- HARVEY, D.** (2013). *Ciudades Rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Akal.
- HARVEY, D.** (2014), [1973]. *Urbanismo y desigualdad social*. Madrid: Siglo XXI.
- HARVEY, D.** (2014). *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. Quito: IAEN.
- HERCE, M.** (2013). *El negocio del territorio. Evolución y perspectivas de la ciudad moderna*. Madrid: Alianza.
- HESS, R. y DEULCEUX, S.** (2009). Sur la théorie des moments. Explorer le possible. *Chimères*, 3:71, 13-26.
- MARCUSE, H.** (1993), [1954]. *El hombre unidimensional*. México: Planeta.
- MARCUSE, P.** (1998). Sustainability is not enough. *Environment and Urbanization*, 1:2, 103-111.
- MARCUSE, P.** (2009). From critical urban theory to the right to the city. *CITY (Londres)*, 13:2-3, 185-196.
- MARCUSE, P.** (Diciembre 14, 2012). Blog #25 – Re-imagining the City critically [Texto de blog]. Recuperado de <https://pmarcuse.wordpress.com>
- MARCUSE, P.** (Marzo 27, 2016). Blog #81d – Inequality: A Radical Response [Texto de blog]. Recuperado de <https://pmarcuse.wordpress.com>
- MARTÍNEZ LOREA, I.** (2013). *Henri Lefebvre y los espacios de lo posible*. En H. **LEFEBVRE**, La producción del espacio (9-28). Madrid: Capitán Swing.
- MARX, K.** (1844). *Crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía de Hegel en general*. EN K. **MARX**, Tercer Manuscrito, Manuscritos Económicos y filosóficos de 1844. Recuperado de: <https://www.marxists.org/espanol>
- MERRIFIELD, A.** (2002). *Metromarxism. A marxist tale of the city*. New York: Routledge.
- MERRIFIELD, A.** (2006). *Henri Lefebvre. A critical introduction*. New York: Routledge.
- LEFEBVRE, H.** (1975). *Le Temps des méprises*. París: Stock. Ed. español, (1976). *Tiempos equívocos*. Barcelona: Kairos.
- LEFEBVRE, H.** (1984), [1968]. *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Madrid: Alianza Editorial S.A.
- LEFEBVRE, H.** (1991), [1947]. *Critique of everyday life: Volume I*. Londres: Verso.
- LEFEBVRE, H.** (1999), [1939]. *El materialismo dialéctico*. Buenos Aires: El Aleph.
- LEFEBVRE, H.** (2009), [1958]. *Théorie des moments. Chapitre VII*. En *La Somme et le Reste* (629-647). París: Economica-Anthropos.
- LEFEBVRE, H.** (2013), [1974]. *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- LUKÁCS, G.** (1970). *Historia y conciencia de clase*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del Libro.
- OSTROM, E.** (2011), [1990]. *El gobierno de los bienes comunes*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SANGLA, S.** (2010). *Politique et espace chez Henri Lefebvre* (Tesis doctoral). Université Paris VIII – Vincennes Saint-Denis, Saint-Denis.
- SANTOS, M.** (2000). *La naturaleza del espacio*. Barcelona: Ariel S.A.
- SECCHI, B.** (2015). *La ciudad de los ricos y la ciudad de los pobres*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- SEVILLA, A.** (2012). Recuperando a Henri Lefebvre para la investigación urbanística y arquitectónica. *Geo-Crítica (Barcelona)*, XVII:986, 1-6.
- SHIELDS, R.** (1999). *Lefebvre, love and struggle. Spatial dialectics*. Londres: Routledge.

- SOJA**, E. (1996) *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and other real-and-imagined Places*. Oxford: Blackwell.
- SOJA**, E. (2008), [2000]. *Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*. Madrid: Traficantes de sueños.
- STANEK**, L. (2011). *Henri Lefebvre on space*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- STANEK**, L. (2011). Teoría, no método-Henri Lefebvre, investigación y diseño urbanos en la actualidad. *URBAN (Madrid)*, 1:2, 59-66.