



Reabrir la cuestión urbana

El derecho a la ciudad como práctica instituyente

Kike España Naveira

Carlos Tapia y Alfredo Rubio (directores)

TFM

Máster en Ciudad y Arquitectura Sostenible (2015-2016)
Universidad de Sevilla

Reabrir la cuestión urbana

El derecho a la ciudad como práctica instituyente

Kike España Naveira

Carlos Tapia y Alfredo Rubio (directores)

TFM

Máster en Ciudad y Arquitectura Sostenible (2015-2016)
Universidad de Sevilla



Este documento ha sido elaborado como Trabajo Fin de Máster (TFM) del Máster en Ciudad y Arquitectura Sostenible (ed. X, curso 2015-2016) en la Escuela Técnica Superior de Arquitectura de la Universidad de Sevilla, bajo la dirección de Carlos Tapia Martín y Alfredo Rubio Díaz.

Fecha:

29 de noviembre de 2016

Título:

Reabrir la cuestión urbana. El derecho a la ciudad como práctica instituyente

Autor:

Enrique España Naveira

Directores:

Carlos Tapia Martín

Alfredo Rubio Díaz



“Reabrir la cuestión urbana. El derecho a la ciudad como práctica instituyente” por Enrique España Naveira está licenciado bajo una Creative Commons Reconocimiento-CompartirIgual 4.0 Internacional License

Índice

Introducción Lo urbano y lo posible	4
1. Imaginar otro espacio de lo posible	10
<i>Socialismo o Barbarie</i>	13
<i>Internacional Letrista e Internacional Situacionista</i>	15
<i>Mayo del 68</i>	20
2. Henri Lefebvre y lo posible posible	23
<i>Dialéctica y estructuras</i>	24
<i>Aquel día en Budapest</i>	25
<i>Un suelo nutrido por la filosofía</i>	26
<i>Vivir en poeta</i>	27
<i>La vida cotidiana como mundo</i>	28
<i>Lo urbano como horizonte y la desaparición de la ciudad</i>	30
<i>La investigación del tiempo</i>	31
3. Reabrir lo urbano	40
<i>La ciudad en crisis</i>	41
4. El derecho a la ciudad como práctica instituyente	45
<i>Lefebvre y el derecho a la ciudad</i>	45
<i>La táctica instituyente</i>	48
Conclusiones	51
Bibliografía	54

Introducción

Lo urbano y lo posible

¿Qué es la ciudad?, ¿quién piensa realmente la ciudad?, y, aún más importante, ¿qué es imposible pensar sobre la ciudad y de qué imposibilidad se trata?¹

Cuando pensamos en la ciudad muchas ideas nos vienen a la cabeza, sin embargo, no es habitual salirse de un acercamiento instrumental, que entiende la ciudad como el soporte que garantiza la gestión de las necesidades «básicas» de sus habitantes. Estamos acostumbrados a ver numerosos estudios, informes y foros de debate dedicados a una interpretación que pone en el centro la funcionalidad: una circulación más eficiente a través de nuevas tecnologías, un ambiente más «verde», unas calles más limpias mediante nuevos sistemas de recogida de basuras, unas plazas más seguras gracias a nuevos dispositivos de vigilancia geolocalizada, edificios «inteligentes» y «sostenibles» que aumentan la comodidad de nuestro día a día, en definitiva, una ciudad matemática², una ecuación al servicio del mito de la prosperidad³. Un instrumento más, fundamental, dentro de la lógica neoliberal. Pero, ¿qué esconde esta lógica que pone en el centro la funcionalidad?, y ¿qué nos impide pensar esta forma de entender la ciudad?

Evidentemente, no es una casualidad, es la consecuencia ideológica de una forma de entender el mundo, de unas determinadas relaciones de poder. Muchos autores críticos, desde diferentes disciplinas, han desarrollado esta cuestión, recalcando el importante papel que juega la ciudad bajo el capitalismo donde asume un rol principal: el de ser un motor para la acumulación de capital. Como explican autores como Lefebvre (1974) y Harvey (2007) el sector inmobiliario deja de tener un carácter secundario –instrumental– y pasa a ser uno de los principales *motores de la dinamización de la economía a nivel mundial*. Debido a la importancia que tiene la ciudad y el espacio en sí dentro de la *circulación del capital* para que el capitalismo

¹ Estas preguntas encabezan el segundo párrafo del prefacio del conocido libro de Michel Foucault *Las palabras y las cosas* (1966, p. 1) con las que inicia un proceso de cuestionamiento de las ciencias humanas a lo largo de la historia exponiendo que cada época de la historia (*episteme*) tiene unas *condiciones subyacentes de verdad*. Lo que hace Foucault es llevarnos al límite de lo que conocemos, nos invita a pensar sobre la imposibilidad de pensar, lo cual puede resultar útil para desbrozar la maleza que nos impide pensar lo urbano («la ciudad») desde una perspectiva emancipadora.

² No se pretende entender la matemática de forma peyorativa, sino más bien el uso metafórico de una ciencia exacta como la matemática aplicada a una realidad social que no se puede calcular de forma exacta. Eso no quiere decir que no sea enormemente útil para comprender muchos de los fenómenos que se dan en la ciudad.

³ Esta cuestión se puede ver, por ejemplo, en la resolución acordada por la cumbre ONU-Hábitat III en octubre de 2016, que se centra en aspectos superficiales proponiendo un documento débil tanto en diagnóstico como en propuestas y que resulta decepcionante por no asumir reivindicaciones más ambiciosas como el derecho a la ciudad que lleva siendo reclamado desde hace años por parte de colectivos, organizaciones y movimientos sociales de todo el mundo.

no colapse, la construcción de la ciudad queda reducida a un tablero de juego especulativo en el que el espacio no es más que una simple porción de suelo que sólo tiene importancia en cuanto a su valor de cambio, es decir, como mercancía.

El espacio de nuestro tiempo se asienta sobre esta lógica perversa que nos impide ver –y pensar– lo evidente, que la ciudad es una *producción social*⁴, el escenario de nuestras vidas, el ambiente en el que se producen y reproducen nuestros sueños y la posibilidad de transformar la sociedad. Es soporte, pero también campo de acción. Esta aparente evidencia se camufla desde su propia concepción (diseño), la voluntad insaciable de control por parte de arquitectos, urbanistas y diseñadores encaja⁵ muy bien con la pretensión expansiva y colonizadora de la circulación de capital a través del sector inmobiliario y el de la construcción, lo cual permite que de esta coincidencia de intereses se reduzca la ciudad –y el pensar la ciudad– a un territorio conceptual «taxonomizable» a partir de categorías «diáfanas y rígidas a la vez»⁶ donde lo urbano no se piensa desde el conflicto de lo social, ni desde la potencia que las relaciones entre individuos pueden desplegar mediante sus iniciativas y formas espontáneas de vida, sino desde «la utopía imposible del apaciguamiento de la multidimensionalidad y la inestabilidad de lo social urbano» (Delgado, 2004, p. 8). De ahí la importante diferencia que anuncia Lefebvre⁷ entre la ciudad (estática) y lo urbano (procesual, en movimiento).

Hace décadas que conocemos, aunque sólo sea intuitivamente, que la ciudad desapareció, disuelta en lo urbano y por lo urbano, lo puso de manifiesto Henri Lefebvre con su célebre eje espacio-temporal 0-100 sobre la *urbanización completa de la sociedad*⁸ como hipótesis. El cuadro general de referencia que hasta entonces servía para establecer una tipología suficiente de las ciudades quedó rotó a la vez que los accesos de orden cuantitativo, ya de por sí limitados en orden a la conceptualización de la «ciudad», experimentaron la misma suerte. Llegó entonces la confusión extrema, amparada relativamente por el concepto de *ciudad global* (Sassen, 1991) y la proliferación de palabras, que no conceptos, que trataban y tratan de designar con escasa fortuna lo que venía ocurriendo en el plano de lo real. El lenguaje se impone a las palabras y éstas vienen siendo sometidas a procedimientos y procesos de vaciado hasta quedar inútiles y carecer de capacidad alguna para inducir y formar conceptos. Por ello, resulta necesario señalar algunas cuestiones que son relevantes sobre este aspecto: que el uso de la palabra ciudad se realiza aquí en términos de pura metáfora o de residuo heredado, y que este uso metafórico no pretende ni escapar ni ocultar las múltiples y muy diferentes «ciudades» existentes (Rubio & Espana, 2016, p. 2). Como haría el propio Lefebvre, si bien la «ciudad» se ve desplazada en su teoría

⁴ Idea desarrollada por Henri Lefebvre a lo largo de todo su trabajo relacionado con lo urbano, en concreto, en *El derecho a la ciudad* (1968) y en *La producción del espacio* (1974).

⁵ Habría que aclarar que este encaje tampoco es casual sino producido desde la propia formación afín a la lógica neoliberal. Las Escuelas Técnicas Superiores de Arquitectura (donde se forma tanto en arquitectura como en urbanismo) producen profesionales acrílicos con el estado actual de las cosas, lo que los hace perfectamente compatibles con la ciudad matemática, donde sin cuestionarla en su raíz, caben todo tipo de elucubraciones.

⁶ Esta separación entre la ciudad concebida y la ciudad practicada está basada (y se desarrolla con mucho más detalle) en el texto de Manuel Delgado (2004, p. 8) en el número 64 de la revista Archipiélago.

⁷ Esta idea atraviesa toda la obra espacial de Henri Lefebvre y se desarrollará con más detalle en el Capítulo 2. En concreto aquí se hace referencia al libro *Espacio y política* (Lefebvre, 1972, pp. 70-71)

⁸ La *urbanización completa de la sociedad* es un concepto que desarrolla Lefebvre en *La revolución urbana* (1970).

por *lo urbano*, esto no supone la desaparición de la misma del lenguaje lefebvriano (como refleja el propio título de «el derecho a la ciudad»⁹).

El resultado de la confusión es que parece existir un fuerte contraste entre la complejidad de nuestras «ciudades» y las simplificaciones que se imponen tanto en el ámbito teórico como en el político en su tratamiento. Al igual que se ha señalado para otros campos, el análisis de las ciudades –o de lo urbano expandido en el territorio– requiere una mayor y mejor tematización de la complejidad de lo urbano. Sin embargo, podríamos partir de un acuerdo previo que no violenta lo anterior: caracterizar la «ciudad» en cualquiera de sus etapas históricas como realidad social creadora de espacio social (Rubio & Espana, 2016, p. 2).

Hablar de espacio en un contexto de ordenación capitalista del territorio es, como decíamos antes, un eufemismo, en realidad de lo que se habla es de *suelo*, del espacio como mercancía. Aun así, no deja de ser contradictorio ya que aunque el *suelo* de la ciudad es fundamental para la circulación de capital (y, por consiguiente, supone un espacio de desactivación de las iniciativas ciudadanas) al mismo tiempo es soporte (condensa y concita) de las luchas y reivindicaciones de la movilización global, que *toman cuerpo*¹⁰ en la ciudad. Como bien explica Manuel Delgado, el espacio urbano es ideológico, político; es el soporte en el que se materializan conceptos como «democracia, ciudadanía, convivencia, civismo, consenso y otros valores políticos hoy centrales» (2011, p. 10), pero no sólo eso, es donde se sostienen nuestros cuerpos y el espacio intermedio que nos constituye como colectividad.

¿Cómo recuperamos entonces –materialmente– la ciudad y el espacio? ¿Cómo pensamos desde una perspectiva que desborde los límites impuestos? Para intentar abordar estas cuestiones, vamos a retrotraernos a la época clásica (Grecia y Roma) para explorar lo que algunos autores han reflexionado sobre la relación entre el origen de la ciudad y el de la política; intentando huir de un acercamiento simplista que establezca una relación directa, por ejemplo, entre el término griego *polis* (ciudad) y la política (*politikós*), Massimo Cacciari (2009, p. 10) hace la siguiente aclaración con relación a esto; existe una radical diferencia entre la *polis* griega y la *civitas* latina que tiene que ver con su raíz genealógica y ontológica, mientras que el término *civitas* deriva de *civis*, lo que significa que es el producto de los ciudadanos «en su concurrencia conjunta en un mismo lugar y en el sometimiento a las mismas leyes», en el término griego la relación es inversa porque el término fundamental es *polis* y su derivado *polites*, lo que significa que el concepto de ciudad es previo al de ciudadano. ¿Qué se quiere decir con esto? Que en la civilización griega la idea de ciudad como unidad de personas alude al *ethos*, supone la sede de toda costumbre y tradición, es el lugar que sirve como sede a una gente que comparte una serie de cuestiones y es anterior a la idea de ciudadano. Sin embargo, en Roma, la ciudad es «la concurrencia conjunta, el confluir de personas muy diferentes» que lo único que comparten es estar bajo las mismas leyes, la idea de ciudadano, en este caso, precede a la de ciudad y tiene una condición algo más abierta (Cacciari, 2009, pp. 9-11). Sin embargo, este análisis no profundiza en lo que sería una interpretación contemporánea que pudiera ser operativa para el contexto actual, o si la tiene, se produce en un sentido no

⁹ Esta cuestión lingüística entre «la ciudad» y «lo urbano» es tratada por Ion M. Lorea en su prólogo a la edición castellana de *La producción del espacio* de Lefebvre (2013, pp. 14-15).

¹⁰ Judith Butler explica con mucha lucidez que la lucha en el espacio público no se produce sólo por qué es lo que se entiende por *espacio público*, sino también sobre la forma en la que estamos, como cuerpos, soportados en el mundo. (2011, p. 1)

emancipatorio. También hay que recordar que tanto en Grecia como en Roma la condición de ciudadanía no era universal, estaba restringida a los que reunían una serie de condiciones, entre ellas la de no ser esclavo, hoy mismo sigue siendo muy similar, la condición de ciudadanía es realmente problemática porque construye un dentro y un afuera, lo vemos con absoluta claridad en casos como los Centros de Internamiento para Extranjeros (CIEs) o las propias políticas migratorias de la Unión Europea.

Hanna Arendt, profundiza bastante más en la cuestión anterior, llegando a una serie de conclusiones preclaras sobre la relación entre la *polis* y la acción política. Arendt desarrolla que la acción política surge precisamente de estar juntos, de «compartir palabras y actos», y no sólo esto, sino que la acción de estar juntos es la única que constituye el espacio público¹¹, la *polis*¹². Llegando a enunciar que «toda acción política requiere el *espacio de aparición*»¹³. Esta interpretación de Arendt puede ser muy útil para entender mejor la dimensión política del espacio urbano y, por consiguiente, para desentrañar algunos de los límites que nos impiden pensar la ciudad. Arendt (2009) nos dice:

La *polis*, propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén. «A cualquier parte que vayas, serás una *polis*»: estas famosas palabras no sólo se convirtieron en el guardián fiel de la colonización griega, sino que expresaban la certeza de que la acción y el discurso crean un espacio entre los participantes que puede encontrar su propia ubicación en todo tiempo y lugar. (p. 221)

Es decir, la dimensión política del espacio –de la ciudad– se sitúa en el centro, y no sólo desde la puesta en valor de la participación de la ciudadanía en los asuntos comunes y en el espacio público, sino también desde la reivindicación de que lo que constituye el espacio –y la *polis*– es la acción política. Como decíamos antes, las diferentes luchas y reivindicaciones –la acción política– *toman cuerpo* en la ciudad, pero no sólo eso, el *espacio de aparición* política, no es un espacio vacío, es un soporte activo, «construye las acciones en la misma medida en que se deja construir por ellas» (Sevilla-Buitrago, 2015, p. 93). El cuerpo aquí adquiere una dimensión importante, como bien apunta Butler (2011) «para que lo político tenga lugar, el cuerpo debe aparecer» (p. 3) y esto implica que el espacio que hay *entre nosotros* nos permite aparecer. La acción emerge del «entre» los cuerpos y cobra sentido cuando la acción es colectiva, el *espacio de aparición* no se puede separar de la acción plural que la hace realidad, que la constituye. También alerta de que esta pluralidad de la acción se encontraba cercenada en la *polis* clásica ya que «el esclavo, el extranjero y el bárbaro» eran apartados de tal espacio, siendo excluidos de la posibilidad de formar parte de la pluralidad que daba forma al espacio (2009, p. 3). La cuestión de la exclusión tiene una enorme importancia en la concepción misma del espacio y la

¹¹ Aquí espacio público se entiende como «la parte pública del mundo común a todos», no la idea de espacio público popularizada actualmente que se restringe prácticamente a plazas y parques.

¹² Véase que Hanna Arendt desarrolla en su libro *La condición humana* (2009) un extenso análisis sobre la *polis* realizado a lo largo de todo el libro, aunque con más detalle entre las páginas 218 y 222, que aquí que no vamos a analizar con detenimiento. Una de las cuestiones más interesantes es que la autora alemana establece un entendimiento de la *polis* griega desde una concepción contemporánea de lo político en el espacio.

¹³ Esta cita a Arendt la realiza Judith Butler (2011, p. 1), aquí sirve de introducción para posteriormente analizar la propia interpretación de Butler sobre este tema. El «espacio de aparición» será desarrollado ampliamente por la autora.

acción política, con muchas repercusiones en las relaciones y formas de poder, que pone de manifiesto la necesidad de desbordar la concepción clásica de *polis*. Abordaremos con más profundidad este tema a lo largo del documento.

¿Para qué nos sirve todo esto? ¿Abre este acercamiento alguna posibilidad de pensar la ciudad más allá de las *imposibilidades* actuales? Sin duda. Nos sirve para pensar, a pesar del cansancio y la desesperanza, en la cuestión utópica, en la cuestión revolucionaria, o en palabras de Lefebvre, en la cuestión de *lo posible*. La utopía es un tema espinoso¹⁴, precisamente porque en determinados momentos históricos ha estado cargado de ingenuidad o de un idealismo que no pretendía materializarse en lo real, sino quedarse en el terreno de lo abstracto. Esta circunstancia hace que no sea una amenaza para las fuerzas que contienen un determinado marco de lo posible, más ejercicio intelectual inocuo que posibilidad de apertura del pensamiento y la acción. Lefebvre asegurará que «sin utopía, sin exploración de *lo posible*, no hay pensamiento».

Hoy parece que el orden social (relaciones económicas y de deseos, principalmente; pero también organización espacial), ya no se puede modificar y lo que nos queda es adaptarnos lo mejor posible. Una vez que desaparece el sistema de contrapesos formado por los dos bloques de la Guerra Fría, la balanza se inclina hacia un lado y se proclama «el fin de la historia» (Fukuyama, 1992), se expone la idea de que la guerra de ideologías acabó al derribarse el muro de Berlín, triunfando de manera definitiva el liberalismo como ideología y el capitalismo como sistema económico. Ya no habría espacio para formular las grandes preguntas que habían empujado la historia hasta ese momento, sino que la batalla de las ideologías iba a ser reemplazada «por el cálculo económico, la interminable resolución de los problemas técnicos, la preocupación por el medio ambiente y la satisfacción de las sofisticadas demandas de los consumidores» (Fukuyama, 1992). El espacio de conflicto entonces se circunscribe a esos espacios «técnicos», es decir, se construye una frontera para hacerlo inmune a preguntas que cuestionen su existencia. Esto nos impide ver que la raíz de los problemas es la propia imposibilidad de pensarlos, el no asumir el conflicto que puede generar la expresión misma de la democracia, ese espacio compartido que aparece *entre* nuestros cuerpos cuando se alían y al que se referían Arendt (2009) y Butler (2011). El reto es replantear el problema de la transformación radical –desde la raíz– de lo existente, para explorar otro horizonte de lo posible –de lo urbano–, rompiendo con los corsés del capitalismo como única vía.

Ante esto, la *utopía concreta*¹⁵ es lo que nos sugiere Lefebvre, es decir, una utopía que se materialice en lo real y que se conecte con las prácticas que se despliegan en el espacio urbano por parte de las personas que lo habitan. Lo posible, entonces según Lefebvre, se encuentra en *lo urbano*. *Lo urbano es lo posible*, precisamente porque constituye un lugar inacabado, una realidad que está en permanente *hacer* «espacio de conflictos, de enfrentamientos, espacio de lo imprevisible, de desequilibrios, donde

¹⁴ No ahondaremos en esta cuestión múltiple de la utopía, pero si es necesario aclarar uno de los ejemplos de utilización de la etiqueta utópica; desde final de los años 40, la arquitectura «utópica» de la modernidad, abanderada por Le Corbusier y los CIAM, se convierte en una corriente ya oficial en la mayoría de ciudades. No hay que olvidar que esta «utopía» está muy lejos de la que intentamos abordar en este texto. Se podría generalizar de forma muy superficial que esta concepción utópica no cuestiona la forma en la que se organiza la sociedad, sino que se centra más en una actualización, una modernización, dentro del mismo estado de las cosas. Ver Coleman (2015).

¹⁵ Concepto que incorpora Lefebvre de Ernst Bloch (2007), aquí está a su vez traído gracias al prólogo de Ion Martínez Lorea a *La producción del espacio* (Lefebvre, 2013, p. 26).

las «normalidades» se desarman y rearmen en cada momento»¹⁶, pero también espacio para el encuentro, el disfrute y la potencia creativa. Reabrir la cuestión de *lo posible*, es reabrir la cuestión urbana.

En este desafío la figura de Lefebvre es fundamental para este *pensar lo posible* –lo posible *posible*–. Reabrir la cuestión urbana pasa por releer a Lefebvre, desde una «mirada serena» al margen ya del convulso contexto en el que se originó su pensamiento y una vez apaciguadas las aguas que fueron revueltas por los enfrentamientos, luchas políticas y polémicas que se produjeron principalmente en el seno del Partido Comunista Francés, pero en general dentro del pensamiento francés contemporáneo¹⁷. Es indudable la importancia de Lefebvre como fuente de inspiración y debate en la reflexión urbana contemporánea; su lucidez para entender *lo urbano* como un fenómeno expansivo y global, así como la enunciación del *derecho a la ciudad* como problemática nueva desde la que pensar el espacio como *producto social* (y político) suponen un enorme potencial para los movimientos sociales urbanos y las diferentes luchas y reivindicaciones que tienen un carácter emancipador. Desde los años 80 se han descontextualizado o vulgarizado sus proposiciones¹⁸, cuando no han sido directamente ignoradas. Es a partir de los 90 cuando diferentes movimientos sociales (principalmente en América Latina) hacen bandera del «derecho a la ciudad» como una reclamación genérica que en cierto modo recogiera todos los demás derechos (al agua, a la vivienda, a permanecer en su tierra...), sin embargo, pierde por el camino su condición de derecho específico, lo que disuelve su potencial de transformación radical. Quizás lo más interesante no sea establecer claramente una concreción del *derecho a la ciudad* sino explorar su concepción original y repensarla en el momento actual enmarcada dentro de las resistencias, fugas y luchas urbanas que hoy cuestionan el estado de las cosas y que tienen intención de convertirse en *prácticas instituyentes*¹⁹, es decir, en procesos no sólo de desterritorialización sino también de reterritorialización.

La serie de textos que aquí comienzan tienen como intención descubrir un mapa orientativo por algunas de las fugas y resistencias (teóricas y prácticas) que cuestionan y reinventan el *espacio de lo posible*, primero en forma de *contragenealogía*²⁰ sobre lo urbano, y después mediante una concreción a modo de tentativa sobre lo que podría ser el *derecho a la ciudad* como *práctica instituyente*.

¹⁶ Prólogo de Ion Martínez Lorea a *La producción del espacio* (Lefebvre, 2013, p. 27).

¹⁷ Estos enfrentamientos van desde las diferencias con el existencialismo de Sartre, las fuertes discusiones con el estructuralismo de Althusser –al que dedica varios libros–, también dentro de la sociología urbana disputas con Manuel Castells y un largo etcétera. Este tema se trata con más detalle por Emilio Martínez Gutiérrez en *La producción del espacio* (Lefebvre, 2013, p. 32).

¹⁸ En la Francia de Mitterrand se utilizan eslóganes como la «política de la ciudad» para una serie de desarrollos urbanísticos que, evidentemente, nada tienen que ver con el *derecho a la ciudad*; pero que sirve a los críticos para desmerecer el trabajo de Lefebvre.

¹⁹ El concepto *prácticas instituyentes* hace referencia al trabajo elaborado principalmente por Gerald Raunig (2006, 2007) en la revista *transversal*, así como el libro publicado por esta misma revista a través del proyecto *transform* (Transform, 2008).

²⁰ Contragenealogía aquí se entiende desde una doble interpretación: primero, porque no se pretende establecer un suelo ontológico ni tampoco una consecución lógica de acontecimientos que se puedan ir desencadenando a través de un único relato, y segundo, porque pretende descubrir *contraperspectivas* (Roth, 2007) sobre lo urbano que no entiendan la práctica y la teoría como entes separables, sino como un campo combinado de reflexión y acción, fecundo para vislumbrar otro horizonte de lo posible.

1

Imaginar otro espacio de lo posible

Nos situamos en Francia²¹, en los años que se conocieron como los *trente glorieuses*²², entre el final de la Segunda Guerra Mundial y la crisis del petróleo. Tiempo de fuerte crecimiento económico, en el que aumenta el nivel de vida y el éxodo del campo a la ciudad, en el que la gente empieza a tener más tiempo libre, la educación y las oportunidades llegan a más capas de la sociedad y nace una «nueva clase obrera»²³. Al mismo tiempo supone un momento de rápido crecimiento inmobiliario de corte expansivo, es decir, la ciudad crece de forma muy acelerada. Es un momento de máxima efervescencia intelectual, y las repercusiones de esta situación son muchas, pero vamos a centrarnos de forma sintética en los movimientos (y autores) que emergieron en esta época como expresiones novedosas por sus formas de imaginar otro espacio de lo posible, y por extensión, de entender de una forma radicalmente distinta el fenómeno urbano.

Hay que tener presente que en la Francia de posguerra el panorama intelectual crítico se encuentra dominado por el marxismo ortodoxo y el control del Partido Comunista Francés. Ahora bien, dentro del marxismo se producen corrientes fuertemente críticas tanto desde dentro del Partido Comunista como desde fuera, e incluso situaciones intermedias de autores que por sus diferencias y disputas internas desde dentro son expulsados del mismo, como es el caso de Lefebvre. Estas transformaciones críticas del marxismo coinciden y, en cierto modo, son consecuencia de la aparición a comienzos de la década de 1930 de los textos de juventud de Marx²⁴, que comenzaron a tener influencia después de la guerra en autores como «Lefebvre, Marcuse, Lukács, Della Volpe y Sartre» como explica Keucheyan (2013, pp. 52-53).

En este período la sociedad francesa experimenta la masificación del acceso a la educación superior que hace aún más visible las diferencias entre las oportunidades percibidas y las oportunidades reales de la sociedad, esta ruptura genera un ambiente

²¹ Se trata de poner el foco en Francia sabiendo que se quedan fuera multitud de elementos interesantes que estaban ocurriendo por todo el mundo.

²² Expresión utilizada por Jean Fourastié para definir el período entre 1945-1975.

²³ Se analiza esta situación en el capítulo *Breve historia de la «nueva izquierda»* (Keucheyan, 2013, pp. 51-74). Más en profundidad por los autores Serge Mellet y Alain Touraine.

²⁴ Los *Manuscritos de 1844* de Marx, también conocidos como *Cuadernos de París*, supuso en muchos autores nuevas interpretaciones del marxismo y de sus expresiones en proyectos políticos. Cabe destacar que algunos autores como Althusser consideraban estos *Manuscritos* «prematerialistas» debido a su excesiva dependencia del pensamiento hegeliano (Althusser, 1970).

de *alienación*²⁵ que «es la cristalización de una sensibilidad social amplia, difusa y espontánea»²⁶ y que será la base para una serie de elaboraciones teóricas como la *Critique de la vie quotidienne*²⁷ de Lefebvre, publicada en 1947. Su crítica a la vida cotidiana influirá de forma muy importante en diferentes autores y movimientos emergentes como es el caso de la revista COBRA²⁸, Guy Debord (con el que mantiene amistad hasta que rompen su relación por una serie de desavenencias), Jean Baudrillard (al que le dirige la tesis en la Universidad de Nanterre y es su colaborador en el Departamento de Sociología) y una serie de estudiantes entre los que se encuentran miembros de la futura Internacional Situacionista (con los que se reúne y colabora) o líderes del movimiento de Mayo del 68 como Daniel Cohn-Bendit. *La sociedad de consumo* de Jean Baudrillard (1970) y *La sociedad del espectáculo* de Guy Debord (1967), beben a su vez, como el trabajo del propio Lefebvre –más allá de las diferencias– de la idea de *reificación* o *cosificación* que elabora Lucács en *Historia y conciencia de clase* (1923), que tienen una relación muy directa con la noción de *alienación* (Keuchenyán, 2013, p. 54). Sin embargo, aunque la *alienación* desplazara la preocupación principal de la *explotación* económica (oposición capital-trabajo) y sirviera para incluir nuevas opresiones como la dominación masculina o el colonialismo (movimiento feminista, movimientos de liberación nacional, reivindicaciones de los homosexuales, los locos, ecología política, etc.) y hasta funcionar como una especie de «coagulante»²⁹ teórico para la multiplicidad de luchas, lo cierto es que se vivió una «crisis del sujeto de emancipación» y de la concepción misma de la cuestión revolucionaria –la cuestión del poder que elabora Foucault por ejemplo–. No vamos a intentar describir aquí ni la multiplicidad de luchas ni el despliegue teórico que ocurre en estos años, pero sí evidenciar que se respiraba una especie de explosión creativa de dinamismo revolucionario que empieza a entender que la idea de la «lucha final» había terminado, dando paso a espacios de protesta múltiple que no entienden ya el Estado como aliado –al menos en la concepción actual– sino como parte de la dominación.³⁰

En cierto modo, la *crítica a la vida cotidiana* que enuncia Lefebvre es un paso importante para empezar a entender formas menos jerarquizadas y más abiertas dentro del marxismo (aún dentro del Partido Comunista) así como un punto importante para entender esta multiplicidad de sujetos posibles de emancipación. Esta problemática recuerda a la respuesta del Subcomandante Marcos ante la pregunta sobre su identidad bajo el pasamontañas:

²⁵ La *alienación* es el principal eje del nuevo análisis marxista, aunque no está exento de ser problemático, sobre todo desde interpretaciones posteriores como la de Foucault que es crítico con el concepto de *alienación* en temas como la sexualidad, muy presente en movimientos feministas y homosexuales posteriores.

²⁶ La importancia del concepto de *alienación* en este momento está explicado con mayor extensión por Pierre Nora en el capítulo «Alienation» del libro *Les Idées en France* (1989, p. 493).

²⁷ *Crítica a la vida cotidiana*, publicada originalmente en francés: *Critique de la vie quotidienne I. Introduction* (1947).

²⁸ El grupo artístico COBRA (COpenague-BRuselas-Ámsterdam) existió entre los años 1948 y 1951, reuniendo a su vez a otros colectivos como el belga *Surrealismo Revolucionario*, el danés *Host* y el holandés *Reflex*. Entre sus miembros se encontraban el pintor Asger Jorn y el arquitecto Constant; sus esfuerzos se concentraban en hacer surgir una nueva cultura y en concebir el arte en relación a un cambio revolucionario de la sociedad. Muchos de sus miembros se integraron en la Internacional Situacionista.

²⁹ (Keuchenyán, 2013, p. 57).

³⁰ La visión que aportan Foucault, Deleuze y Guattari sobre esta nueva multitud de escenarios de lucha no está exenta de matices y en muchos casos no es incompatible con interpretaciones categorizadas en «otras corrientes» críticas. Pero está claro que la complejidad y la multitud de matices que tienen categorías y etiquetas como comunismo, troskismo, maoísmo, *operaísmo*, situacionismo, anarquismo, feminismo, estructuralismo, existencialismo, etc. hacen no sólo que no sean compartimentos estanco sino que son entes contaminables entre sí, difusos y complementarios en muchos casos. Y evidentemente se escapan al análisis de este trabajo. Trataremos en entender y algunas experiencias que se sitúan emergiendo en mitad de esta ola de corrientes.

Marcos es gay en San Francisco, negro en Sudáfrica, asiático en Europa, chicano en San Isidro, anarquista en España, palestino en Israel, indígena en las calles de San Cristóbal, chavo banda en Neza, rockero en CU, judío en Alemania, ombudsman en la Sedena, feminista en los partidos políticos, comunista en la post guerra fría, preso en Cintalapa, pacifista en Bosnia, mapuche en los Andes, maestro en la CNTE, artista sin galería ni portafolios, ama de casa un sábado por la noche en cualquier colonia de cualquier ciudad de cualquier México, guerrillero en el México de fin del siglo XX, huelguista en la CTM, reportero de nota de relleno en interiores, machista en el movimiento feminista, mujer sola en el metro a las 10 P.M., jubilado en el plantón en el Zócalo, campesino sin tierra, editor marginal, obrero desempleado, médico sin plaza, estudiante inconforme, disidente en el neoliberalismo, escritor sin libros ni lectores, y, es seguro, zapatista en el sureste mexicano. En fin, Marcos es un ser humano, cualquiera, en este mundo. Marcos es todas las minorías intoleradas, oprimidas, resistiendo, explotando, diciendo "¡Ya basta!". Todas las minorías a la hora de hablar y mayorías a la hora de callar y aguantar. Todos los intolerados buscando una palabra, su palabra, lo que devuelva la mayoría a los eternos fragmentados, nosotros. Todo lo que incomoda al poder y a las buenas conciencias, eso es Marcos. (Subcomandante Marcos, 1994)

Es interesante que las preguntas que surgieron en los 60, han seguido estando vigentes en lo que sería el nuevo ciclo de teorías críticas nacidas «en algún momento» entre la insurrección zapatista de 1994, las huelgas de diciembre de 1995 y las manifestaciones de Seattle de 1999. De hecho autores actuales como Negri, Badiou o Rancière reconocen estar más influenciados por Mayo del 68 que por este nuevo ciclo (Keuchenyán, 2013, p. 51).

Ahora bien, ¿cómo influye esta efervescencia en una nueva concepción de lo urbano? Sin duda, es la figura de Lefebvre la que evidencia mejor esta traducción, ya que centra su reflexión en la *problemática del espacio* a partir de los años 60, convirtiéndose en el autor más importante por enunciar un análisis de la complejidad de la sociedad moderna capitalista desde un enfoque eminentemente urbano. Esto lo hará principalmente a través de seis textos: *El derecho a la ciudad* (1968), *De lo rural a lo urbano* (1970a), *La revolución urbana* (1970b), *El pensamiento marxista y la ciudad* (1972), *Espacio y política* (1972) y *La producción del espacio* (1974). Lefebvre resulta crucial y nos centraremos en su figura en el capítulo 2, pero en este capítulo lo que pretendemos es entender el *clima* en el que emerge la apertura hacia lo urbano, principalmente a través de dos experiencias concretas como son el grupo *Socialismo o Barbarie (SoB)* y la *Internacional Situacionista (IS)*³¹ como ejemplos de fuga y creatividad frente a lo dominante, que pueden servir para trazar nuevos caminos hoy. No es casualidad además que los *acontecimientos de Mayo del 68* coincidieran con la publicación de *El derecho a la ciudad* (Lefebvre, 1968), o que la ocupación de la Universidad de Nanterre, en la que Henri Lefebvre daba clase, fuera uno de los principales focos de propagación de la revuelta estudiantil que diera origen a los *acontecimientos de Mayo del 68*. Tanto las nuevas prácticas políticas de *SoB* como la irrupción de la *IS* con una crítica radical al urbanismo funcionalista resultan importantes para entender los *acontecimientos de Mayo del 68*, que intentaremos abordar al final de este capítulo. Pero quizás lo más interesante de la multitud de experiencias de este tiempo fue la explosión de una *potencia* creativa múltiple, destituyente e instituyente al mismo tiempo, de nuevas formas de entender *lo posible*.

³¹ Trataremos no sólo a la Internacional Situacionista, sino también la Internacional Letrista.

Una creatividad insurreccional al servicio de la transformación social que interpela de forma radical no sólo los mecanismos tradicionales de lo político, sino la propia *forma de vida*³² y la forma de entender la relación entre teoría y práctica.

Socialismo o Barbarie

Socialismo o barbarie (1948-1965) es uno de los primeros grupos que entienden y anticipan esta circunstancia de ruptura, aun conservando muchos elementos heredados. Surge como un reducido grupo de intelectuales y obreros, que intentan comprender el malestar de una época *desde el exterior*³³ de los relatos hegemónicos del momento. El grupo viene de una escisión troskista de la Unión Soviética, que en 1948 rompe con el troskismo y genera una nueva crítica al régimen de la Unión Soviética, dejan de lado el relato troskista que entendía el régimen soviético como un «estado degenerado», es decir, como un momento fallido pero intermedio entre el capitalismo y la construcción del socialismo; y postulan que la Unión Soviética se encuentra bajo una dominación nueva, la de la *burocratización*. El proletariado se encuentra dominado por una nueva clase social, la burocracia, que domina tanto los medios de producción como al propio proletariado.

SoB entiende que «sólo podía elaborar teoría en y por un diálogo vivo con el proletariado, cuya experiencia cotidiana de explotación y lucha se trataba de registrar, comunicar, conceptualizar, sistematizar, acompañar»³⁴, es decir, ponerse primero en contacto con las luchas, para elaborar nuevos marcos teóricos, para acompañar y dar valor a lo que estaba ocurriendo. La teoría se entiende como un proceso de ver y oír lo invisible, en el que se necesita desarrollar «mecanismos de escucha». SoB sintoniza con las luchas más importantes de los años 50 y 60, por ejemplo, la revuelta contra el régimen soviético en Berlín en 1953, la revuelta húngara en 1956 o, finalmente, Mayo del 68 en Francia. Fue capaz de anticipar teóricamente los contenidos de las luchas más potentes de estos años, aún desde la soledad, la invisibilidad y el no reconocimiento. Muchos de los intelectuales de izquierda del momento no entendieron muy bien aquellas revueltas, seguramente porque no eran conscientes de los cambios que estaban sucediendo *dentro* de los lugares de trabajo (o en los movimientos estudiantiles y otros colectivos). A veces, lo que ocurre en la sociedad no podemos verlo con el marco teórico heredado, hay que repensarlo todo sin miedo a la soledad, a la irrelevancia.

Se redefine la contradicción fundamental de la dominación moderna como una división entre *dirigentes* –los que saben, dirigen– y *ejecutantes* –no saben, obedecen– (Fernández-Savater, 2008, p. 275). ¿Qué implica esta diferencia? Una de las implicaciones es que no se puede encontrar al proletariado en su espacio tradicional de representación, el partido. ¿Cómo reconocerlo? ¿Dónde está entonces el movimiento obrero? SoB nos dice que hay que encontrar al proletariado tanto en el

³² Muy en consonancia con la *crítica de la vida cotidiana*. En *Introducción a una crítica de la geografía urbana* Guy Debord comenzará diciendo que «de todos los acontecimientos en los que participamos, con o sin interés, la búsqueda fragmentaria de una nueva forma de vida es el único aspecto todavía apasionante» (Internacional Letrista, 2001, p. 131). Que a su vez recuerda, como una especie de resonancia de la Comuna de París (1870), al «cambiar la vida» de Rimbaud.

³³ «En todas partes, la estructura capitalista consiste en organizar la vida de los hombres *desde el exterior*, en ausencia de los interesados y contra sus tendencias y sus intereses.» (SoB, nº 22, p. 4)

³⁴ Interpretación de Amador Fernández-Savater en el prólogo de *Crisis de palabras* (Blanchard, 2007, p. 15)

trabajo (en la actividad productiva misma entendiendo que este no es sólo una actividad que produce riqueza sino que es una experiencia en sí) como en los momentos de lucha. SoB se agarra a la idea marxista de que «son los hombres los que hacen su propia historia», Blanchard lo definirá en torno a una nueva idea de revolución «entendida como apropiación colectiva por parte de la gente de su propia vida» (2007, p. 150). SoB piensa que el proletariado no es una víctima de las relaciones de producción (que necesita un salvador, el partido), sino una experiencia creadora a partir de esas condiciones, capaz de hacer algo con lo que el capitalismo hace de ellos. El proletariado, entonces, deja de estar representado por el partido y tiene que buscar otras formas de organización y representación.

Este tipo de rupturas no son nuevas y no hay que caer en la tentación de entenderlas como mesiánicas y exclusivas, pero lo que hace interesante la experiencia de SoB es la recuperación de la vieja exigencia de «no interpretar, sino transformar, por medio de la acción colectiva» pero desde una nueva *mirada radical*³⁵. Esta mirada radical es clave para entender una nueva forma de desvelar *lo posible*, que se basa en una *construcción* heterogénea y experimental alimentada de «lecturas, acontecimientos, encuentros, malestares, gestos de creatividad, signos de rechazo» que lucha contra los intentos de reintroducir lo nuevo en los esquemas heredados produciendo un pensamiento que acompaña los nuevos procesos de politización (Fernández-Savater, 2008, p. 260). Una tarea complicada, en medio de muchas incertidumbres, que trata de *ver lo invisible* y, no sólo eso, sino establecer ese descubrimiento como centro de la reflexión. Lo que podemos aprender de SoB no es una serie de procedimientos, de formas de actuar, ni siquiera una manera de analizar la realidad, más bien nos puede servir como «acción ejemplar»³⁶, es decir, como la demostración de que una apertura, una fuga, un desvío es posible.

SoB representa una alteración importante en un *clima* incipiente de transición de la autonomía obrera a la autonomía social, como bien se desarrolla en el libro coordinado por Espai en Blanc (2008). ¿Significa esto el *fin de la centralidad obrera*? ¿Nos permite hablar de una «nueva cuestión social»? Quizás es demasiado aventurado, lo que está fuera de duda es que el conflicto está presente –una multiplicidad de conflictos más bien–, pero es posible que esos conflictos no sean visibles del mismo modo, o sean incluso, invisibles. Espai en Blanc explica que «Afirmar de algo que no puede verse no significa obligatoriamente invisibilidad. No-(poder)-verse remite a la «ausencia de una presencia que insiste». En este sentido, son múltiples los modos de darse ese aparecer: mostrarse, y en el mismo momento, ocultarse; mostrarse con interrupciones; imposibilidad de universalizarse la particularidad...» (2008, p. 255). Esa nueva conflictividad es a la que se llama *malestar social*³⁷. Cuando el *malestar social* y su politización no son capaces de entenderse es fundamental ser consciente de que es posible una apertura a nuevas invenciones políticas, nuevos movimientos, nuevas *prácticas instituyentes*. Hoy este *malestar* podría entenderse desde la experiencia de la *precariedad*, un foco de

³⁵ Introducción del capítulo “De la autonomía obrera a la autonomía social: La experiencia de Socialismo o Barbarie” en *Luchas autónomas en los años setenta. Del antagonismo obrero al malestar social* (Espai en Blanc, 2008, pp. 259-262).

³⁶ Daniel Blanchard refiriéndose a su experiencia en el Movimiento 22 de Marzo lo explica del siguiente modo: «Creo que lo más interesante era su concepción de la acción: lo que llamaban «acción ejemplar». No se trataba de una acción-modelo, sino de dar ejemplo de que la acción era posible».

³⁷ El *malestar social* no es la angustia de la condición humana en sí, es *nuestro* malestar, es decir, lo que se produce por la imposibilidad de «expresar una resistencia común y liberadora ante la realidad que nos oprime» (Espai en Blanc, 2008, p. 256).

subjetivación política que se desarrolla como bien explica Isabell Lorey (2016) en varias dimensiones de lo precario y que alude directamente a la cuestión de la *gubernamentalidad biopolítica*³⁸, cuestión que desborda esta investigación pero que debido a su importante influencia intentaremos abordar en trabajos posteriores.

Internacional Letrista e Internacional Situacionista

Acercarse a la Internacional Situacionista (IS) es hacerlo a una aventura colectiva, más allá de la figura de Guy Debord, constituida por una multiplicidad de grupos previos –surrealismo, letrismo, grupo COBRA, Movimiento por una Bauhaus Imaginista, el Comité Psicogeográfico de Londres³⁹– en los que los límites entre unos y otros son difusos. Aquí no vamos a abordar la desbordante cantidad de textos que se acumulan sobre lo que conocemos como *situacionismo*⁴⁰, sino más bien, centrarnos en las experiencias de la revista *Potlatch* de la Internacional Letrista (IL) entre los años 1954-1959 mediante 30 números y la revista *Internationale Situationniste* del grupo homónimo entre los años 1957-1972 a través de sus 12 números. En concreto el paso de *Potlatch* a la IS fue un proceso que se superpone a partir de la fundación de la IS en julio de 1957 en Cosio d'Arroscia –de la fusión del Movimiento por una Bauhaus Imaginista, del Comité Psicogeográfico de Londres y de la Internacional Letrista– como bien explica Debord en el texto «El papel de “Potlatch”, antes y ahora» en el último número de *Potlatch*, publicado el 15 de julio de 1959:

Desde la Conferencia de fundación de la IS en Cosio d'Arroscia, «Potlatch» pasó a pertenecer a los situacionistas, que interrumpieron su publicación casi inmediatamente. En Múnich, la conferencia situacionista decidió, a propuesta de Wyckaert, que empezase a aparecer una nueva serie de «Potlatch» como boletín interno de las nuevas secciones de la IS. La redacción y la difusión del nuevo «Potlatch» fueron puestas bajo la responsabilidad de nuestra sección holandesa. (Internacional Letrista, 2001, p. 124)

A partir de aquí no vamos a establecer una frontera clara entre la IL y la IS, más bien vamos a centrarnos en la reflexión de estos grupos entorno a *lo urbano* que ocupó todo el período de la IL y la primera parte de la IS, hasta que a partir de los años 60 el centro de sus reflexiones pasó a ser la *teoría crítica de la sociedad* (Rubio, 2014, p. 22) Este grupo de jóvenes desclasados, que vienen en su mayoría del mundo del arte y la cultura –con una visión muy crítica–, comparten una vocación revolucionaria de transformar la sociedad que les empuja a un cuestionamiento radical de la *forma de vida*. Parten de que en lo artístico hay un potencial de subversión, considerando que la potencia de lo estético tiene que salir de lo artístico, no puede quedarse enclaustrada en el mundo del arte (museo, galería, artista, público). Tiene que salir de ahí y fundirse con la acción revolucionaria. Esto supone una gran diferencia con el *surrealismo* que aceptaba y asumía una distinción entre *vida real* (aburrimiento) y

³⁸ Sobre la gubernamentalidad biopolítica como concepto de la teoría social, véase Isabell Lorey «Als das Leben in die Politik eintrat» (2007).

³⁹ COBRA (1948-1951) formado a su vez por el grupo belga *Surrealismo Revolucionario*, el danés *Host* y el holandés *Reflex*. El *letrismo* sufre una escisión del ala radical en 1952 que da lugar a la Internacional Letrista expresada a través de la revista *Potlatch*.

⁴⁰ Denominación que ellos mismo rechazan: «Es evidente que la noción de situacionismo ha sido concebida por los anti-situacionistas» (Internacional Situacionista, 2004, p. 13)

vida imaginaria (maravilloso) que los situacionistas rechazan por considerar que es la realidad misma la que puede ser maravillosa, la liberación ahora debe abandonar el estatus *surreal* para dar paso a una transformación radical en el plano de lo real (Perniola, 2008, p. 17), de *lo posible*.

La teorización en los letristas y situacionistas podría entenderse como experimentación vital e investigación y producción de *formas de vida* –una teoría no puramente académica especulativa–. Es la experimentación, incluso física, de nuevas formas de vida la que puede empujar el pensamiento, la que nos puede permitir pensar la sociedad. La teoría no nace en este caso sólo de la lectura de libros sino de una conexión con prácticas de transformación subjetiva, en las que el cuerpo ocupa un lugar central⁴¹. El despliegue de procedimientos y prácticas que intentaron explorar y aplicar desde ambos grupos es muy amplio, siendo además conscientes de no ser los primeros en llevarlas a cabo. Lo más valioso quizás no reside tanto en su invención como en su propuesta de sistematización⁴² de estas prácticas dentro de una crítica más amplia a la sociedad capitalista –a la sociedad del espectáculo–. Detrás de este «esfuerzo sistemático por descubrir, partiendo de las condiciones de vida moderna, posibilidades, necesidades, juegos superiores» (Internacional Situacionista, 2004, p. 11) hay, sin duda, una clara intención de «conocer algo nuevo y apasionante, ligado a la actualidad y al futuro próximo de la civilización urbana» (Internacional Situacionista, 2004, p. 11). Pero, ¿por qué son tan importantes estas prácticas?, y ¿cómo es ese nuevo espacio apasionante?

Como bien explica Amador Fernández-Savater⁴³, para intentar imaginarnos cuál es el horizonte que dibujan los situacionistas habría que pensar en un contexto determinado principalmente por dos elementos: la *miseria del presente* y la *riqueza de lo posible*. El presente estaría construido en base al espectáculo, que se entiende como un fenómeno de *separación* entre palabra y cuerpo, imagen y experiencia, teoría y práctica, proceso y resultado, extendido a todas las dimensiones de la sociedad y multiplicado *ad infinitum*. El medio capitalista dibuja un presente que nos hace espectadores pasivos de nuestra propia vida (nos enteramos de lo que nos pasa a través de los medios de comunicación). El espectáculo es, al mismo tiempo, una acción homogeneizante que concentra los deseos, la mirada, la atención, y en definitiva, nos captura –nos aliena– e impide el despliegue de la riqueza múltiple de la vida cotidiana, esa que está compuesta por una cantidad infinita de situaciones concretas entre las que nuestra vida se desenvuelve.

El espectáculo es la reconstrucción material de la ilusión religiosa. La técnica espectacular no ha podido disipar las nubes religiosas donde los hombres situaron sus propios poderes separados: sólo los ha religado a una base terrena. Así es la vida más terrena la que se vuelve opaca e irrespirable. Ya no se proyecta en el cielo, pero alberga en sí misma su rechazo absoluto, su engañoso paraíso. El

⁴¹ Idea de Amador Fernández-Savater desarrollada en la conferencia *Autonomías francesa e italiana* el 5 de abril de 2016 en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la UCM en el contexto de las jornadas *Pensamientos Radicales Contemporáneos* organizado por la asociación estudiantil *Contrapoder*.

⁴² Aclaración que aparece en la parte final del texto de Guy Debord y Gil J. Wolman *Modo de uso del desvío*: «Los procedimientos de los que nos hemos ocupado aquí brevemente no se han presentado como una invención nuestra, sino como una práctica muy difundida que nosotros proponemos sistematizar» (Internacional Letrista, 2004, p. 140).

⁴³ Esta idea es expuesta por Amador Fernández-Savater en la conferencia *Autonomías francesa e italiana* el 5 de abril de 2016 en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la UCM, en el contexto de las jornadas *Pensamientos Radicales Contemporáneos* organizado por la asociación estudiantil *Contrapoder*.

espectáculo es la realización técnica del exilio de los poderes humanos en un más allá; la escisión consumada en el interior del hombre. (Debord, 1967, p. 44)

Ante esta *miseria* del modo de vida capitalista (espectacular) surge la acción política – la acción poética– para unir lo que el espectáculo separa. La acción poética sería aquella en la que palabra y cuerpo, experiencia e imagen, teoría y práctica, vuelven a estar conectadas de manera viva activando el cuerpo y la sensibilidad para lograr crear nuevas maneras de decir, hacer y ver. Lo poético supondría una línea de fuga y resistencia ante el dominio del espectáculo. Esto significa la irrupción de la normalidad mediante la construcción de situaciones⁴⁴ –momentos de vida– que son, al mismo tiempo, la producción de una nueva experiencia.

La poesía se lee en los rostros, así que hay que crear urgentemente rostros nuevos. Está en la forma de nuestras ciudades, así que hemos de construir ciudades perturbadoras. La nueva belleza será DE SITUACIÓN, es decir *provisional* y *vivida*. Poesía no es para nosotros otra cosa que elaborar conductas absolutamente nuevas y buscar el modo de hacerlas apasionantes.⁴⁵ (Internacional Letrista, 2001, p. 17)

Esto pone encima de la mesa algo enormemente interesante, la «disolución de la frontera entre el arte y la vida», es decir, una superación del arte como ente contemplativo *separado de la cotidianidad*, para pasar a *realizarse* en la propia vida⁴⁶. Esto, además, dentro de la construcción de *otros modos de vida deseable* por oposición al *modo de vida capitalista* mediante la acción política –*hiper-política*⁴⁷– (Internacional Letrista, 2001, p. 156). Para ellos, la acción política, principalmente, es la disputa por la definición práctica –*subjetiva*– de lo que es una buena vida (de lo que es la felicidad). ¿Está definida por el consumo o por otra forma de habitar la ciudad, de acceder a los deseos, a la imaginación, a *lo posible*?

Dentro de los diferentes procedimientos con los que experimentan situacionistas y letristas, la *deriva*⁴⁸ es especialmente interesante y se convierte en la práctica principal de la que se sirven para la investigación *psicogeográfica*⁴⁹. La *deriva* no es un paseo, al menos no en el sentido clásico, sino una práctica, una forma de investigación sobre la ciudad (de cómo la ciudad nos configura de una manera subjetiva –*psicogeográfica*–) que abre una nueva forma de acercarse al fenómeno urbano. Como bien explica Alfredo Rubio, la *deriva* surge con la posibilidad del recorrido urbano, y

⁴⁴ Guy Debord desarrollará esta idea en el *Informe sobre la construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización y la acción de la tendencia situacionista internacional* (Internacional Letrista, 2001, pp. 141-157).

⁴⁵ Publicado en el texto *Respuesta a una encuesta del grupo surrealista belga* en el número 5 de *Poitlatch* el 20 de julio de 1954, pero originalmente en el número especial de “La Carte d’après Nature”, en Bruselas en enero de 1954.

⁴⁶ En el prólogo de José Luis Pardo a la edición en castellano de *La sociedad del espectáculo* (Debord, 2015, p. 15).

⁴⁷ «destruir, por todos los medios hiper-políticos, la idea burguesa de felicidad» (Internacional Letrista, 2001, p. 156).

⁴⁸ Véase el extenso estudio realizado por Alfredo Rubio sobre la *deriva* titulado *La dérive. Contra lo impuesto* (Rubio, 2014, pp. 21-38), en el que se aclaran y concretan muchos aspectos que se escapan en este trabajo.

⁴⁹ La *psicogeografía* es un concepto muy utilizado tanto por la IL como por la IS, Debord se refiere al origen del concepto en el texto *Introducción a una crítica de la geografía urbana* (Internacional Letrista, 2001, p. 131), en el que describe lo siguiente: «El término *psicogeografía*, sugerido por un iletrado Kabyle para designar el conjunto de fenómenos que algunos de nosotros investigábamos hacia el verano de 1953, no parece demasiado inapropiado. No contradice la perspectiva materialista de los condicionamientos de la vida y del pensamiento causados por la naturaleza objetiva».

como deambular⁵⁰ requiere «un algo previo»: la *ciudad moderna* (Rubio, 2014, p. 22). El carácter principalmente urbano de la *deriva*, «en contacto con los centros de posibilidad y de significación que son las grandes ciudades transformadas por la industria» responderá, según Debord (Internacional Situacionista, 2004, p. 16), más que a los designios del azar propios del deambular surrealista, a la frase de Marx: «Los hombres no pueden ver a su alrededor más que su rostro; todo les habla de sí mismos. Hasta su paisaje está animado».

En este contexto, las diferentes corrientes que dan vida primero a la IL y luego a la IS confluyen en el diagnóstico de estar viviendo «*un período histórico de rapidísima y radical transformación* que abre un ámbito amplísimo de posibilidades nuevas» (Perniola, 2008, p. 17). Esto se suma, además, a las fuertes transformaciones urbanas que experimenta Francia (y París en concreto) tras la Segunda Guerra Mundial. En este contexto, letristas y situacionistas son testigos directos de *la muerte de la calle* y de su sustitución progresiva por el espacio público de la *ciudad moderna*. Desde los primeros números de *Potlatch* se lanza un duro y directo ataque a Le Corbusier como adalid del urbanismo funcionalista, corriente que en último término *ambiciona suprimir la calle*, la IL recuerda que «si bien el urbanismo moderno nunca ha sido arte –y menos aún un marco para la vida–, siempre ha estado en cambio inspirado por las directrices de la policía» (Internacional Letrista, 2001, p. 16) llegando a exponer también una fuerte oposición a su arquitectura (interpretamos aquí que se refieren, más bien, a la dimensión urbana de su arquitectura) diciendo que con Le Corbusier «los juegos y experiencias que tenemos derecho a esperar de una arquitectura verdaderamente perturbadora –el extrañamiento cotidiano– se sacrifican a la casita-vertedero en la periferia» (Internacional Letrista, 2001, p. 16).⁵¹ Frente a la *aberración* del urbanismo funcionalista, la IS propone el *urbanismo unitario*, que no es una doctrina urbanística en sí, sino una *crítica radical al urbanismo* en cuanto que *disciplina separada y especializada*; «una crítica que nace a partir de una visión de conjunto de la sociedad y que tiende a una creación global de la existencia» (Perniola, 2008, p. 27). Dentro de la propia IS hay diferencias sobre la forma de entender el *urbanismo unitario*, una representada por Constant, que buscaba experimentar y planear modelos alternativos (Rubio, 2014, p. 30) –como el proyecto experimental de Nueva Babilonia– y otra representada por Debord, que entendía que el *urbanismo unitario* no podía manifestarse en la situación actual más que como *crítica radical del urbanismo* (Perniola, 2008, p. 28) ya que correría sino el riesgo de ser capturado por las lógicas capitalistas y sus extensiones tecnocráticas que dominan la disciplina del urbanismo por completo.

Seguramente esta sea una de las grietas más importantes que se abrieron en el seno de la IS, ya que las diferencias tienen mayor profundidad de lo que aparentan a simple vista. Desde los primeros números de *Potlatch*, la crítica del urbanismo y la arquitectura fueron decisivas, pero es cierto que fueron perdiendo fuerza en favor de una *crítica a la sociedad*. La situación del mundo obrero en los años 60 se encuentra en un momento de reorganización, o al menos, de serios intentos de organización no dependientes de los sindicatos clásicos ni de los partidos, es el caso de la experiencia

⁵⁰ Aquí el deambular es un deambular urbano que se refiere al recorrido que implica la *deriva* en las ciudades. Hay que separar el concepto de *deriva* (situacionista) con el deambular o vagar de los surrealistas, a los que critican duramente por su «desconfianza insuficiente con respecto al azar y a su empleo ideológico» (Internacional Situacionista, 2004).

⁵¹ Esto aparece en el texto *Los rascacielos por la raíz* en el número 5 de *Potlatch* el 20 de julio de 1954, firmado por la IL (Internacional Letrista, 2004, p. 15-16).

de *Socialismo o Barbarie*, que tiene una fuerte influencia en la IS de cara a la revolución social autónoma. A esto se suma la ruptura con Constant o la desconfianza de la sección alemana de la IS en las capacidades revolucionarias del proletariado, que de algún modo representa en la IS «el rechazo definitivo a separar la renovación urbana de la revolución total de la vida» (Perniola, 2008, p. 34), según la IS, las posibilidades reales que tienen los arquitectos revolucionarios son de carácter meramente reformista (Perniola, 2008, p. 54). Este tema resulta complejo y difícil de esclarecer, y por supuesto, escapa a las intenciones de este trabajo, pero es cierto que tiene mucho interés puesto que pone en primer plano un problema muy actual que tiene que ver con la disciplina de la arquitectura y su autonomía. Estamos acostumbrados a ser *espectadores* de falsos dilemas sobre la disciplina que nos dibujan aparentes crisis y encrucijadas cuyas propuestas de salida no suelen atender a una *crítica radical* de la forma de hacer ciudad. En este sentido, pensamos que es muy enriquecedora la polémica entre estas dos visiones radicales en el seno de la IS: una que imagina una sociedad construida sobre un espacio de existencia cotidiana radicalmente distinta a la capitalista, *post-económica* pero *supra-poética*⁵², basada en la confianza en el progreso técnico, la automatización y el pleno desarrollo de la abundancia –Constant y Pinot-Gallizio–, y la otra, mucho más desconfiada de toda posibilidad que no pase por un renacimiento de la revolución social proletaria, que sugiere poner la máxima atención en las contracciones, tensiones y resistencias que la propia producción genera –Debord– (Perniola, 2008, p.19).

Hoy, seguramente, pensemos desde un punto de vista más cercano a la segunda de las opciones, pero es interesante cómo en realidad en ambas orientaciones descansa un profundo rechazo y condena al urbanismo hegemónico, tan poco cuestionado hoy día. Desde las aportaciones intermitentes de Guilles Ivain (seudónimo de Ivan Chtcheglov) con su texto *Formulaire por un urbanisme Nouveau* (1953)⁵³ y su importancia en lo relativo al acercamiento psicogeográfico a la ciudad, pasando por la crítica de Asger Jorn sobre la creación arquitectónica como *construcción de ambientes* y, al mismo tiempo mecanismo para instaurar *modos de vida*⁵⁴, hasta la nueva arquitectura y el nuevo urbanismo –para una nueva sociedad, un nuevo tiempo– imaginada por Constant con el proyecto Nueva Babilonia (entre otros); se asienta una crítica al *urbanismo funcionalista* y la forma de *hacer ciudad*, que aunque puede resultar imprecisa, débil e incluso desafortunada, acierta plenamente poniendo el foco en una cuestión que será clave para entender la reproducción del capitalismo más salvaje como invasión totalitaria del espacio.

Esta crítica de la IL y de la IS, pero también la propia conceptualización de la *deriva*⁵⁵, todo el suelo teórico que supone la *vida cotidiana*, y otras prácticas como la *détournement*⁵⁶ o la construcción de situaciones explicitan una vinculación muy importante con Lefebvre. Guy Debord tuvo una relación de amistad con Lefebvre durante cierto tiempo –y gracias a él conoció a Raoul Vaneigem– aunque luego no

⁵² (Internacional Situacionista, 2004, p. 33-34).

⁵³ (Internacional Situacionista, 2004).

⁵⁴ Asger Jorn, *Una arquitectura de la vida* (extracto del libro *Imagen y forma*), n 15 Potlatch, 22 de diciembre de 1954. (Internacional Letrista, 2001, p. 42)

⁵⁵ El desarrollo teórico de la *deriva* se encuentra a lo largo de varios números de la IL y la IS, pero donde se condensa de un modo más claro es en el texto de Guy Debord «*Teoría de la deriva*» de 1958, en el número 2 de *Internationale Situationniste* (Internacional Situacionista, 2004).

⁵⁶ Al castellano ha sido traducido como *desvío* o *tergiversación*, pero ninguna de las traducciones existentes son capaces de transmitir el significado original de *détournement*.

acabaría bien⁵⁷. En su juventud Lefebvre tuvo amistad con Breton, Aragon y los surrealistas, así como tuvo contacto con Constant y Asger Jorn (COBRA) y luego con letristas y situacionistas con los que compartió reuniones y discusiones que, de alguna forma, retroalimentaron sus propias elaboraciones teóricas alrededor de la Universidad de Nanterre, en el corazón mismo de *Mayo del 68*.⁵⁸

Mayo del 68

En tan sólo medio año será el 50 aniversario de *los acontecimientos*⁵⁹ de Mayo del 68, un movimiento que ha sido interpretado de muy diferentes maneras, entre las más peligrosas se encuentran las que intentan reducir el acontecimiento a un conflicto generacional, una revuelta estudiantil o la liberación de la tradición en pos de un individualismo hedonista (Ross, 2008, p. 7). Domesticar el acontecimiento y apaciguar sus repercusiones no busca otra cosa que gobernar el recuerdo (que se encuentra en disputa) para que se muestre como algo viejo y caduco que no tiene actualidad hoy. Es curioso que se olvide con facilidad que los acontecimientos de Mayo del 68 dieron lugar a «la mayor huelga general de la historia de Francia y la única insurrección generalizada que ha experimentado el mundo “desarrollado” en la segunda mitad del siglo XX» (Ross, 2008, p. 8). Sin duda detrás de este *olvido* hay una intención muy clara de despolitización y de apuntalamiento del estado de las cosas que no reconocen la *apertura e irrupción* política que supuso el movimiento para la manifestación de nuevas subjetividades, para nuevas formas de cuestionamiento de lo instituido –al margen de los mecanismos clásicos de representación– y, sobre todo, para una energía creativa y transformadora que ponía en cuestión la *forma de vida* y trazaba otro horizonte de *lo posible*.

Esta *apertura* revolucionaria no se puede circunscribir a un espacio geográfico concreto, ni tampoco se puede delimitar temporalmente de forma nítida, lo que no quiere decir que Francia, y la ciudad de París en concreto, no tengan especial importancia. Más adelante abordaremos esta cuestión. Es importante recordar la relación de los *acontecimientos de Mayo del 68* con *otros acontecimientos* de ese mismo tiempo (principalmente a lo largo del año 1968): las manifestaciones de la *Federación Japonesa de Asociaciones Estudiantiles* en Japón, las ocupaciones de edificios universitarios en la Universidad de Columbia, las masivas movilizaciones contra la Guerra de Vietnam especialmente en Berkeley, la «Batalla de Guilia» en Roma⁶⁰, la primavera de Praga y multitud de *movilizaciones* más que ocurrieron en otros lugares⁶¹ y que sería imposible enumerar. Todo esto ocurría antes de llegar a la ocupación del edificio administrativo de la Universidad de Nanterre⁶² (tras una serie

⁵⁷ Véase el prólogo de Ion M. Lorea a *La producción del espacio* (Lefebvre, 2013, p. 10).

⁵⁸ Véase la introducción de Emilio Martínez Guitiérrez a *La producción del espacio* (Lefebvre, 2013, p. 34).

⁵⁹ «*Les événements*» era la expresión que se utilizaba en Francia en aquel momento según explica Tomás Ibáñez en la introducción *Deseo de Mayo* al libro «*Mayo del 68: la revolución de la revolución*» de Jacques Baynac» (2016, p. 14).

⁶⁰ Toda el contexto internacional de Mayo del 68 está descrito por Tomás Ibáñez, en el texto *Deseo de Mayo* que acompaña al libro de Jacques Baynac «*Mayo del 68: La revolución de la revolución*» en forma de introducción (Baynac, 2016, p. 15).

⁶¹ Movimientos por la igualdad racial (Black Panthers), las guerrillas latinoamericanas y las marchas antinucleares.

⁶² Véase también el libro que escribe Lefebvre sobre la ocupación del edificio administrativo de la Universidad de Nanterre «*L'Irruption de Nanterre au sommet*» (Lefebvre, 1968c).

de movilizaciones y revueltas en la Sorbona), que se puede considerar uno de los *acontecimientos* iniciales⁶³ del movimiento.

Además de la indudable capacidad «mágica» que tiene Mayo del 68 para hacernos soñar mediante esa explosión múltiple de afectos, invenciones, préstamos, *desvíos*, solidaridades, situaciones, espontaneidad, belleza⁶⁴...; no podemos olvidar el carácter radicalmente innovador de la *estrategia* que se despliega mediante prácticas concretas en Mayo del 68, como nos relata Jacques Baynac en el ensayo⁶⁵ *Mayo del 68: una hipótesis sobre la estrategia, el tiempo y la revolución* (2016, pp. 389-404). Una *estrategia* que cambia las lógicas organizativas precedentes⁶⁶, que no se articula en torno a la toma del poder sino entorno a la acción en sí, que no nace de la escasez sino de la abundancia, que no se limita a sí misma sino que desborda. Cualquiera que haya vivido los acontecimientos políticos recientes (Primavera Árabe, 15M, Occupy, Syntagma, Gezi, etc.) se siente identificado y ve relaciones y paralelismos, quizás en otra dimensión⁶⁷ y con desarrollos muy diferentes⁶⁸—como no puede ser de otro modo— pero que respiran de esta misma *estrategia* de Mayo del 68. Tomás Ibáñez escribía en el año 2008, en los albores del 15M en España, que estas prácticas antagonistas necesitan de unas energías que «surgen desde dentro de la creación de determinadas situaciones, no les preceden necesariamente» (2008, p. 131), y a su vez, estas situaciones hacen que las energías se retroalimenten a sí mismas.

Por ejemplo, subvertir los funcionamientos habituales y los usos establecidos, ocupar los espacios, transformar los lugares de paso en lugares de encuentro y de habla, todo eso desata una creatividad colectiva que inventa de inmediato nuevas maneras de extender esa subversión y de hacerla proliferar. (Ibáñez, 2008, pp. 132)

Como sugerimos en la introducción, el *espacio de aparición política* (Arendt, 2009) es un soporte activo para la *situación* que engendra la acción y el propio espacio en sí—mediante su reapropiación—, que abre el campo subversivo haciendo ver que otras formas de vivir son posibles, el *acontecimiento* es destituyente e instituyente al mismo tiempo, pero de otra institucionalidad (aquella que defiende el *vacío de poder*, el no-poder). Es interesante aquí hacer un breve paralelismo con la Comuna de París (1871), a través de uno de sus más brillantes intérpretes: Rimbaud, que escribió en mayo de 1871 que «las invenciones de lo desconocido, demandan formas nuevas».

⁶³ Todo el proceso de ocupación de la Universidad de Nanterre está relatado por Jacques Baynac en el libro «*Mayo del 68: La revolución de la revolución*» (Baynac, 2016, pp. 73-83), publicado originalmente en 1978.

⁶⁴ Véase uno de los carteles que ilustró las calles de París «*La beauté est dans la rue*» (la belleza está en la calle).

⁶⁵ Publicado originalmente en el número 4 de la revista *Libre (politique-anthropologie-philosophie)* en París, en 1978.

⁶⁶ «HEMOS DE ROMPER CON LAS TÉCNICAS DE CONTESTACIÓN QUE YA NO SIRVEN» este contundente mensaje lanzaba una octavilla del 22 de marzo, reproducida en el libro *Les «trublions»* por el periodista Jean Bertolino (1968, p. 341).

⁶⁷ La dimensión de Mayo del 68 fue mucho mayor principalmente por dos motivos: el primero por su extensión y distribución en el territorio a través de los Comités de Acción que permitieron esparcir la protesta y multiplicar los focos de agitación, ocupaciones, etc., mientras que en el 15M no ocurrió algo parecido hasta que se disolvieron las acampadas; el segundo es la *extensión al mundo del trabajo* que tuvo Mayo del 68 dando lugar a la mayor huelga general de la historia reciente de Francia, mientras en el 15M la relación con el mundo del trabajo se limitó a la participación de trabajadores en el movimiento (no hubo una incorporación del movimiento en los centros de trabajo).

⁶⁸ Si bien hay muchas analogías en la forma de gestación y en esa *estrategia* de ruptura que comparten, no se puede decir lo mismo de la evolución posterior del 15M, por poner el caso que conocemos mejor, con la apuesta por el *asalto institucional* que sigue vigente en el ciclo político actual. Sería necesario aquí hacer varias aclaraciones sobre el *asalto institucional*, ya que hay diferentes estrategias: desde la forma-partido (Podemos) a intentos *municipalistas* (Barcelona en Común, Málaga Ahora, Ahora Madrid, etc.). Abordaremos esta cuestión con mucha más profundidad en los capítulos 4 y 5.

Estas palabras han sido interpretadas de diferentes formas, pero su amigo Delahaye (1923, p. 38) aclara algo que puede ser sugerente para entender esta cuestión: que el espacio público (el ágora en los griegos), es decir, «el *assemblage*⁶⁹ de ciudadanos deliberando, votando, con los mismo derechos, sobre lo que haya que hacer», comienza «aboliendo el gobierno representativo». En este sentido Kristin Ross (2008b, p. 8) defiende que el análisis del *espacio social* es el síntoma de un pensamiento estratégico al que Rimbaud llamaría una *ética del combate*, es decir, del planteamiento del «espacio como terreno de la práctica política». Ross (2008b, pp. 8-9) prosigue explicando que el *espacio*, como hecho social, «es siempre político y estratégico» y ella, que trabajó junto a Lefebvre en algún momento, describe la idea de *vida cotidiana*, que desarrolla éste tras la Segunda Guerra Mundial, como la base conceptual que diera luego origen, recodificada, a la idea de *espacio social*. Explicado de otro modo, Ross (2008b, p. 9) postula que la *vida cotidiana*⁷⁰ es esencialmente – aunque no totalmente – un concepto espacial. Todas las simplificaciones sobre *lo espacial* son sin duda problemáticas e intentaremos profundizar sobre ello en capítulos posteriores, pero es necesaria una aclaración previa: más allá de la re-territorialización espacial, se produce una re-apropiación del tiempo.

No sabemos con exactitud cuál fue la influencia del pensamiento de Lefebvre en los acontecimientos de Mayo del 68, pero sin ningún género de dudas existe una fuerte relación, así como con los letristas, situacionistas y SoB. La cuestión no es tanto cuál es la «responsabilidad» que pudieron tener como agentes más o menos protagonistas, ni siquiera esclarecer cuáles fueron los *préstamos* entre unos y otros para la consecución de los *acontecimientos* de Mayo del 68, sino más bien, cómo podemos aprender hoy, a través de la re-apropiación, de este *clima*⁷¹ y de la constelación de prácticas que cambiaron el transcurso «normalizado» de la vida cotidiana y la realidad misma. Y, a partir de esa re-apropiación, pensar cómo replicamos, multiplicamos y esparcimos estas prácticas para construir nuevas formas de resistencia, nuevas formas de vida, nuevos territorios de lo posible *posible*⁷².

⁶⁹ Aquí hay un problema con la traducción, ya que el concepto *assemblage* (francés) no tiene una traducción al castellano que contemple su doble significado: el primero referente a la «asamblea» y el segundo referente al «ensamble» o «ensamblaje». Es decir, no es sólo estar juntos en asamblea, sino también encontrarse ensamblados.

⁷⁰ «Como el *estado* para Marx, la *vida cotidiana* para Lefebvre es únicamente la vida cotidiana *moderna*» (Ross, 2008b, p. 9). Que se conecta con su concepción de la *sociedad urbana*, que desarrollaremos en el siguiente capítulo.

⁷¹ José Luis Pardo explica en el prólogo a «*La sociedad del espectáculo*» de Debord (2015, p. 9) que muchos autores, protagonistas de Mayo del 68, han definido que lo más excepcional de aquello fue el *clima*, el *ambiente*, la *atmósfera*, el *paisaje* de París en 1968.

⁷² Concepto lefebvriano que aparece en «*La revolución urbana*» (Lefebvre, 1970b) y que desarrollaremos en el capítulo 2.

2

Henri Lefebvre y lo posible posible

En este capítulo pretendemos una síntesis sobre la obra de Henri Lefebvre que, sin abordarlo en términos de exhaustividad, defina sus aspectos centrales. Hemos seguido una ordenación que ya estaba presente en un trabajo previo (Rubio, 2008), sus contenidos se han reformulado y reintegrado en el sentido de este trabajo. En «*Dialéctica y estructuras*» localizamos el centro del debate entre neohegelianos y neokantianos en seno del pensamiento marxista. En el pensamiento de Henri Lefebvre el modo dialéctico fue la base de su razonamiento, esto le permitió superar las rigideces de las tendencias marxistas dominantes. «*Aquel día en Budapest*» nos sirve de metáfora para explicar el alejamiento de lo *político real* (estalinismo). «*Un suelo nutrido por la filosofía*» supone dar cuenta del valor de las preguntas filosóficas para fundamentar las disciplinas sociales. En los tiempos actuales mientras crecen las prácticas filosóficas, decrece su «poder» académico y social. Henri Lefebvre es una muestra temprana de una idea: la realidad es una coproducción entre individuos y estructura económica. Esto explica los lugares donde busca y la aparente huída de la economía. Para él, el individuo no estaba encerrado en ninguna estructura. Por otra parte, «*Vivir en poeta*» abre y sitúa en un primer plano, desde resonancias heideggerianas, lo que caracteriza al ser humano como potencialidad. No se trata de escribir poemas sino de abrir el pensamiento (María Zambrano) y coexistir con las cosas. También resuena la actitud letrista: «Poesía no es para nosotros otra cosa que elaborar conductas absolutamente nuevas y buscar el modo de hacerlas apasionantes» (Internacional Letrista, 2001, p. 17). El trinomio formado por espacio, vida cotidiana y tiempo es la columna vertebral del pensamiento y del legado de Henri Lefebvre. «*La vida cotidiana como mundo*» da cuenta de esa importancia. «Lo urbano como horizonte y la desaparición de la ciudad» viene a situar en un primer plano una hipótesis confirmada: la urbanización planetaria. Finalmente, la cuestión temporal la abordamos en «*La investigación del tiempo*» para poner de manifiesto el enorme esfuerzo teórico que aplicó Henri Lefebvre para explicar nuestra *atmósfera* y nuestro *suelo*.

Dialéctica y estructuras

Lefebvre pensó al margen del estructuralismo hegemónico en la mayoría de los campos y, aún más, en lo que se refiere al territorio y el urbanismo⁷³. Por entonces, se asistía al despliegue de las estructuras, superestructuras e infraestructuras y a la sobredeterminación de lo económico. Su lugar es el pensar como un dialéctico pero, también, el pensamiento pulido desde su inicial dedicación a la sociología rural. Cuenta que descubrió la ciudad durante un viaje a Nueva York relativamente temprano. La realidad la entendería siempre como coproducción, más allá del determinismo de cualquier estructura, incluida la económica. De ahí su optimismo en la posibilidad del hombre total, aunque ese enfoque no es exactamente un humanismo mas sí un cierto tipo de historicismo, tan denostado por los «estructuralistas».

No se trata exactamente de poner a Lefebvre frente a los estructuralistas. Y no se trata de eso por varias razones: en primer lugar, por la confusión que rodea a esa etiqueta, que incluye el rechazo de muchos de ellos a su inclusión; en segundo lugar, por la importancia de las estructuras en el método del propio Lefebvre y, en tercer lugar, por no incluirnos en los debates desautorizadores que tienden a reducir la complejidad de los distintos vectores presentes. En lo fundamental, Lefebvre parte del marxismo, depurado de su economicismo, sustentado en ciertas categorías del primer Marx, y lo decimos así por pura descripción, y, sin duda, soportado en una raíz dialéctica que algunos entendieron y entienden como hegelianismo o neohegelianismo. Las categorías e instrumentos de su análisis forman triadas o casi triadas: dimensiones materiales, mentales y sociales, entendidas y desarrolladas como niveles en interacción. Una segunda secuencia: función, forma y estructura y tiempo.

Su método era regresivo-progresivo: del presente al pasado, un producto metodológico consecuencia de su lectura de los *Grundrisse* de Marx⁷⁴, a aplicar a la mayoría de las cuestiones. Trata de dar cuenta de las virtualidades, de *lo posible*. De algún modo, una inversión del método genético. Este método está lleno de dificultades y se ha señalado que «supone una cultura transversal y vertical» (Hess, 1991), con tres dimensiones: complejidad, temporalidad y polisemia disciplinaria. Respecto de esta última, uno de los principales nodos del pensamiento de Lefebvre fue la ruptura consciente y sistemática de los «saberes parcelarios», a los que dedicó críticas profundas al entender que no eran ni una consecuencia ni una necesidad inherente de las demandas de la actividad del pensamiento, que son inabarcables y sin límites, sino expresión de las necesidades del capitalismo –acaso también del poder– con el objetivo expreso o latente de impedir el acceso a la totalidad. Probablemente en este mismo campo sea posible incluir su crítica de las «disciplinas ilusorias», especialmente la Urbanística.

En este sentido la noción de estructura tiene validez, tiene un lugar, al igual que las oposiciones estructurales pero, señala, su empleo no dogmático exige su confrontación con las de función y forma. Entendía que ciertos *ismos*, como los de funcionalismo, estructuralismo y formalismo podían ser considerados como abusos

⁷³ Aunque el debate fue real no vamos a desarrollarlo pues, en realidad, no se refiere tanto al real o supuesto estructuralismo de Althusser como a sus consecuencias en ese campo concreto. Véase al respecto: «*Dialéctica y estructuras en la comprensión marxista del espacio*» (Rubio, 1980).

⁷⁴ En castellano se publican en 1971 y se traducen como «*Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*» (Marx, 2007).

teóricos. Dicho de otro modo, requerían completarse, ponerse en relación y confrontarse, especialmente con la coyuntura (otra de sus nociones esenciales), es decir, con la temporalidad –con las distintas temporalidades–.

Lefebvre desplegaba el pensamiento de lo posible *possible* –la *transducción*– buscando las virtualidades y modelizándolas en el atrás.

Aquel día en Budapest

En «*La presencia y la ausencia*»⁷⁵, Lefebvre da cuenta de un suceso: «Budapest, finales de 1949. En un cine perteneciente al Partido Comunista, presentación de una película donde aparece Stalin. Todo el mundo se levanta; la imagen se inmoviliza. Aplausos. ¡Unánimes! Se prolongan sin fin. Creo escandalizar al público volviéndome a sentar. Nadie se atreve a dejar de aplaudir. El que se detuviera quedaría marcado. Sensación de grotesco enorme, de penosa comicidad. Decisivo» (Lefebvre, 1980, p. 264).

Dos años antes había sido elegido por el Partido Comunista de Francia (PCF) para conseguir para el marxismo la legitimidad filosófica en el seno de la cultura francesa. Suponía que Lefebvre era el único filósofo capaz de contrapesar la influencia de Jean Paul Sartre. El marxismo entró en la Sorbona con Lefebvre que pronunció una conferencia sobre «*L'avenir du capitalismo*» (marzo de 1947), y con un artículo publicado en *La Pensée*⁷⁶ aquel mismo año⁷⁷.

Hasta entonces, y desde su ingreso en el PCF, Lefebvre había tenido una posición de marginalidad. En 1946 había publicado «*L'Existentialisme*» (Lefebvre, 1946), lo que permitía atisbar su potencialidad para contrarrestarlo y alcanzar una cierta hegemonía cultural. Este enfoque durará poco y sus proyectos no tendrán nunca más el apoyo del partido. Desde entonces la relación será confusa y hasta cierto punto inexplicable. En gran medida, diríamos que enfrentan lo húmedo con lo estéril y seco. Para cualquier mirada al pensamiento francés hasta la crisis del 68, y aún después, no es posible desligarse de la experiencia de la guerra europea y del papel de los militantes comunistas en la resistencia. Tras aquella fulgurante presencia como filósofo oficial nada volverá a ser igual y la inevitable expulsión del PCF se producirá a finales de los años cincuenta. Sin embargo, en aquel gesto, pues en todo caso llegó a levantarse, estaba inscrita la prudencia del aún quedarse. Una cierta esperanza rota definitivamente tras la publicación de un artículo sobre el marxismo y el pensamiento

⁷⁵ Este libro, publicado originalmente en 1980, doce años después de los *acontecimientos de Mayo del 68*, es uno de los más complejos de los escritos por Lefebvre y, probablemente, dedicado a dos potencias que carecen de poder, tal y como es sabido por la poesía. Se intenta dar cuenta de las relaciones entre ideología y representación.

⁷⁶ *La Pensée* se titulaba significativamente «*revue du rationalisme moderne*». El artículo de Lefebvre se titulaba «*L'apport du marxisme à l'enseignement philosophique*» (Lefebvre, 1947b).

⁷⁷ Todo aquello fue muy celebrado por el aparato del partido comunista y uno de sus jóvenes intelectuales orgánicos publicó un artículo laudatorio. Véase: «*Henri Lefebvre ou la philosophie vivante*» (Kanapa, 1947). Más tarde, en 1949, Lefebvre tuvo que proceder a una autocrítica como teoricista y neohegeliano, la hará en la *Nouvelle Critique* con la publicación de un artículo cuyo título no dejaba lugar a dudas: «*Autocritique. Contribution à l'effort d'éclaircissement idéologique*» (Lefebvre, 1949). Años más tarde, en la misma revista, también escribió «*Lettre sur Hegel*» (Lefebvre, 1951). Su versión de muchas de estas circunstancias las recoge en «*La Somme et le reste*» (Lefebvre, 1959).

francés (Lefebvre, 1958)⁷⁸. Había entrado en el PCF en 1923, junto con otros intelectuales (Politzer, Friedman...) y algunos surrealistas y dadaistas.

Un suelo nutrido por la filosofía

En algún lugar se dice que la sociología de Lefebvre es diferente precisamente por su fuerte basamento filosófico, la tradición de una potencial filosofía marxista era inexistente en Francia en aquel momento. Tal vez podría decirse que filosofía y marxismo eran por entonces asuntos casi antinómicos. Sin embargo, tras la Segunda Guerra Mundial la única manera de conseguir una posición en el complejo mundo francés de las ideas era justamente hacer del marxismo una filosofía, aunque fuera como potencial fin de la filosofía. Probablemente un asunto vano. La diferencia, a modo de una enorme brecha, con todos los marxistas que le rodearon consistió precisamente en esa captación de la filosofía como suelo. Por sus manos desfilaron Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger o Descartes, entre otros muchos. También, los avances de otras disciplinas que indicaban una nueva tendencia hacia la complejidad: las matemáticas de la morfogénesis –dimensiones y niveles–, la teoría de sistemas, la teoría de la ciencia o la cibernética. Ni supo ni pudo plegarse a una ciencia proletaria, como sucedió con el *affaire* Lyssenko. Tampoco a un marxismo mecanicista, como aquel entramado perfecto de la teoría de los modos de producción según el estructuralismo marxista. De ahí su perpetuo problema.

Respecto del marxismo ha podido tal vez suponerse, aunque no se haya dicho expresamente, una cierta liviandad de la obra de Lefebvre, creemos que es un error. Hay dos facetas bien diferenciadas en la obra de Lefebvre: la divulgación del marxismo y su trabajo dentro y con el marxismo. En el primer caso, se trata de ponerlo a la vista, lo cual ni era ni es un asunto precisamente fácil. Lo hace mediante algunas obras de referencia en los años cuarenta⁷⁹. Lo segundo es precisamente lo que está impregnado de otros marcos de referencia, trabajados concienzudamente, siguiendo una tradición francesa por la cual ciertos intelectuales, originariamente adscritos a tal o cual disciplina, acaban por auto constituirse en filósofos. Conocemos múltiples casos, son la expresión de la necesidad de la filosofía cuando las preguntas no se agotan, y lo que es peor, fluyen cada vez más.

El planteamiento de fondo de Lefebvre, que como autor fue sin duda original, marginal y heterodoxo, consistió en una reconciliación de marxismo y filosofía. Pero no le interesó tanto dotar al marxismo de un estatuto filosófico como constituirlo como teoría crítica⁸⁰. Sus bases filosóficas serán Hegel y los manuscritos de Marx y sus palabras clave: fetichismo, alienación y mistificación. En realidad, estas palabras definen su intento por superar el fetichismo económico, implícito también en el marxismo. Se abría un largo camino que, al menos provisionalmente, entendemos que significó el centro de todo el pensamiento de Lefebvre, como si se tratara de unas variaciones musicales sobre el mismo tema, la teoría crítica de aquello que nos constituye como si se tratara de una atmósfera y un suelo: la *vida cotidiana*. Todos

⁷⁸ Véase: «*Le marxisme et la pensée française*» en *Les Temps Modernes* (Lefebvre, 1958).

⁷⁹ Véanse, «*Pour connaître la pensée de Karl Marx*» (Lefebvre, 1948) y «*Le Marxisme*» (Lefebvre, 1948b), publicado en la colección *Que sais je?*, que fue un auténtico *best seller* en la época.

⁸⁰ Parece obvio que este enfoque suponía entenderlo a la vez como filosofía y como superación de la filosofía. Al respecto véase: “*Philosophie et marxisme dans les années trente: le marxisme critique d'Henri Lefebvre*” (Trebitch, 1990).

sus trabajos tuvieron la intención de un desvelar la vida cotidiana: desde el *derecho a la ciudad* (Lefebvre, 1968) a la *producción del espacio* (Lefebvre, 1974); *contra los tecnócratas* (Lefebvre, 1967), *la presencia y la ausencia* (1980), *el ritmo análisis* (Lefebvre, 1992) y un larguísimo etcétera. Se especificó en «*Critique de la vie quotidienne*» (Lefebvre, 1947) y llegará hasta el final de sus días con algunos libros temáticos como «*La Vie quotidienne dans le monde moderne*» (Lefebvre, 1968) escrito en 1967 y publicado precisamente en el año de los sucesos de mayo, donde alcanzó su mayor grado de radicalismo al plantear la noción de «sociedad terrorista».

Su «*Critique de la vie quotidienne*» estuvo precedida de algunos artículos y libros. Entre ellos es importante «*La Conscience mystifiée*» (Lefebvre & Guterman, 1936), escrito con Norbert Guterman, donde se perfila el problema y la problemática de la mistificación y se definirán las condiciones de una crítica marxista de la ideología burguesa. El concepto de mistificación se entiende como procedimiento generalizado de inversión de la realidad y deriva de una más que atenta lectura y reelaboración de la alienación como *rapport* del hombre en el mundo. Confluyen tanto Hegel como el «joven» Marx: la conciencia individual no se explica por ella misma; no hay conciencia en sí. En la sociedad burguesa el individuo se cree *familiar* consigo mismo; se concibe a sí mismo como *su bien y su propiedad* y cuando esa conciencia se rompe o desecha el individuo llega a la angustiada conciencia *malheureuse* de Hegel al descubrir la distancia que le separa de sí mismo. A partir de la teoría marxista del fetichismo se da a la luz a una idea clave: la alienación no es sólo económica, actúa en todos los ámbitos de la vida. Estamos en un campo, como veremos seguidamente, de confluencias, sin que esté claro si nos encontramos ante préstamos o ante trayectorias paralelas que iban abriendo el campo de lo cotidiano. En concreto, se atisba un trabajo paralelo al de Lukács, se prefigura la *dialéctica negativa* de Adorno (1966) y ciertas relaciones, acaso cruzadas, respecto del concepto de *alltäglichkeit*, usado por Lukács y de clara presencia en Heidegger, que lo emplea para reflejar la existencia inauténtica del *Dasein* (Heidegger, 1927).

Este suelo, que sólo hemos esbozado, es también un recorrido divergente respecto del tipo de marxismo practicado por el PCF. Una trayectoria divergente que llegaba a poner en una situación crítica a la misma organización política puesto que era fácil deducir que ella misma era lugar de la mistificación y, por ende, de una militancia alienada. En una gran medida, desde el marxismo de los PCs⁸¹ las preguntas estaban agotadas, acaso también el marxismo mismo. Por esa razón, en su momento, algunos vieron en el maoísmo la salida a la crisis de representatividad de los partidos comunistas a fines de los años sesenta. Después de aquel mayo, y en poco más de veinte años (1989) los partidos comunistas dejaron de tener relevancia política en los países de la Europa Occidental y el proyecto del fin de la filosofía quedó inconcluso por imposible. Sin embargo, al borde de los *acontecimientos de Mayo del 68* había escrito: «declaramos la vida cotidiana objeto de la filosofía, precisamente en tanto no filosofía» (Lefebvre, 1968b, p. 27).

Vivir en poeta

La filosofía atraviesa el trabajo de Lefebvre, probablemente como abandono – relativo – de la economía política. Como hemos visto disponía de un método, que sólo

⁸¹ Partidos Comunistas.

hemos esbozado, pero tomó préstamos varios: de Heidegger el *morar* y el lenguaje como constitutivos de lo humano. Pero aquí solo quisiéramos dejarlo enunciado para evitar el aburrimiento de la repetición. Lo propio del hombre será *vivir en poeta*, en el habitar –o el potencial de serlo efectivamente– como disposición de las cosas, como hacen los poetas con las palabras, los sonidos o el ritmo. Como potencial de coexistencia con las cosas y la naturaleza. Lo propio de lo humano sería la construcción de diferencias.

El muy interesante y decisivo asunto de las necesidades, tal y como lo plantea en su libro «*La vida cotidiana en el mundo moderno*» (Lefebvre, 1968b)⁸², sugiere una ligazón entre el uso expreso de esa noción y el potencial poético subyacente en una praxis libre, también llena de resonancias surrealistas pero con otro sentido, y la María Zambrano de la *razón poética* como ensanchamiento de la razón. La poética como forma de pensamiento se distingue nítidamente del resto de las formas del pensar imperantes. Sin embargo, la forma poética de pensamiento ha sido siempre marginal, aunque no ajena al pensamiento filosófico –los casos de Heidegger o Zambrano lo demuestran–. Comprender –y hasta acceder– el mundo a través de la forma poética significa algo muy distinto de comprenderlo a través de la ciencia, la lógica, la filosofía o el sentido común pues la poética reside en otros fundamentos: su carácter afirmativo, su naturaleza creativa y la ausencia de código (la libertad absoluta de su código). Tampoco cabe duda sobre un cuarto contenido esencial: su carácter subversivo de la realidad y sus valores –principios de diferencia, de contradicción y de excepcionalidad–.

Pero, claro, cuando nos referimos a la poética, como forma de pensamiento y de praxis, no nos estamos circunscribiendo al pensamiento poético tal y como se expresa y presenta en los poemas, sino a su sentido como forma especial de estar, aprehender, percibir, comprender y explicar la realidad dada. Procuraremos aclararlo sin tener que acudir a planteamientos más prolijos: la actitud poética es una forma de conocimiento que, en su estado más puro y diáfano, no busca conscientemente cambiar la realidad (el mundo); cosa bien distinta es que tenga potencial para hacerlo. Si la forma de conocimiento poética pretendiera cambiar el mundo rompería con su propia posibilidad de ser (pensamiento poético). La actitud poética disuelve la mirada calculadora, aquella que olvida las cualidades y obvia las potencialidades. La praxis poética es aquella capaz de activar los potenciales de lo existente. La libertad del hombre no consiste en poder ir, venir y ocuparse a su antojo –eso es lo que más conviene al animal, como significativamente se dice ahora, «en libertad» o al turista–. La libertad del hombre sería poder darse forma, para realizar la figura que contiene o desea. *Ser* significa tener la palabra y hablar con el *nosotros*.

La vida cotidiana como mundo

Una de sus principales aportaciones, y hasta un descubrimiento, fue la vida cotidiana como lugar del pensamiento y de la investigación. Más tarde, campo específico de dedicación de una filosofía como no filosofía (metafilosofía). A estas alturas pudiera parecer un descubrimiento insignificante pero, en su contexto, y teniendo en cuenta que su primera publicación sobre el tema es de 1947 quedan pocas dudas sobre su carácter pionero, por más que Debord pretendiera aquí haber descubierto algún asunto

⁸² Publicado en 1968 pero escrito entre 1966 y 1968 como síntesis y puesta al día de trabajos anteriores.

más tarde y denunciara plagio⁸³. La vida cotidiana no estuvo fuera de las pretensiones de la filosofía de la vida ni de una cierta sociología del tiempo. También la Fenomenología consideró ante todo la *Lebenswelt* como mundo de la vida práctica –y cotidiana–. El desarrollo de la vida familiar y natal, mundos en constante evolución y transformación. Y de ese mundo, no puede ser válida la experiencia subjetiva, cotidiana y relativa, como base de las afirmaciones científicas. Sin embargo, Husserl afirmó que existe una estructura invariante y constante en la vida humana que no es otra cosa que su estilo ontológico. Como ha señalado López Petit (2006) tampoco pueden desligarse de su genealogía los planteamientos de surrealistas y dadaístas. Todos confluían en una sospecha: que nuestro vivir no era –ni es– un vivir auténtico.

El discurso crítico hasta fechas recientes no ha asumido la vida; no asume la vida como propiamente la vida sino como vida cotidiana. Antes de Lefebvre había existido una cierta crítica de la vida cotidiana y del trabajo, un rechazo del mundo de la producción pero, en todo caso, era una crítica aislada. La cotidianidad emerge como asunto tras la Primera Guerra Mundial, en coincidencia con la reorganización productiva implícita en el *taylorismo*⁸⁴. La esfera de la producción pasó a ritmar el tiempo diario. Por ello, el concepto de vida cotidiana y la crítica de la vida cotidiana comienzan a la vez.

Una secuencia más corta podría ser la siguiente: Heidegger, en «*Ser y Tiempo*» (1927), los surrealistas y dadaístas y los primeros trabajos de Lefebvre, publicados en 1947. La cuestión en «*Ser y Tiempo*» es bastante más profunda que su mención como la caída del ser en una esfera impersonal. Más bien, pero desconocemos la influencia del texto que no llegará a Francia hasta la postguerra (Segunda Guerra Mundial), se trata del *se*. Por otra parte, siguiendo a López Petit (2006), los surrealistas encuentran en la poesía la forma de salida o resolución de la vida cotidiana calificada como mediocridad y asentada en tres tipos de límites: de orden lógico (las categorías lógicas y, especialmente el principio de identidad, reducen la multiplicidad al *uno*); morales (tabúes sexuales y sociales) y límites del orden del gusto (las convenciones de buen tono ligadas al sentido común). Los surrealistas pretendieron extender el campo de las posibilidades humanas.

En torno a 1946-1947 Lefebvre comenzó a postular la posibilidad de una vida cotidiana distinta de la existente. La vida cotidiana puede cambiarse y en conseguir ese cambio estriba precisamente el hacer la revolución. Pero, ¿qué es la vida cotidiana? La respuesta no es precisamente fácil, no admite una delimitación precisa. Si procedemos mediante una operación de reducción y excluimos las actividades especializadas surge el problema del resto: ¿qué queda? Para algunos, absolutamente nada (la línea de los positivistas). Por el contrario, según los metafísicos queda absolutamente todo: se pone a la vista lo óntico, y mucho más, lo ontológico. Por su parte, Lefebvre pensará que queda algo: lo que hay de más simple y evidente pero, a la vez, lo más difícil de delimitar y aprehender; lo informal que desborda las formas (todas las formas). Queda algo pobre y humilde, repetitivo pero que, paradójicamente, es a la vez lo más profundo. No hay una vida cotidiana auténtica que se oponga a otra inauténtica, en la vida cotidiana autenticidad e inautenticidad se confrontan.

⁸³ El asunto de las acusaciones mutuas de plagio merecería un análisis detallado pero con un sentido concreto: no se trata de averiguar alguna verdad sino de insistir en los problemas que aparecen en la investigación conjunta. Lo cierto es que Debord pudo influenciar el trabajo posterior de Lefebvre pero, con todo, queda la pregunta de quién hizo en este campo temático a Debord.

⁸⁴ Lo sintetizamos más de lo oportuno para evitar un texto de mayor amplitud de lo deseable.

Esta posición variará con el tiempo, a medida que la alienación –social e individual– progresaba en la sociedad. De todos modos opinamos que, aunque introdujo matices e incluso llegó a imaginar la posibilidad de una vida cotidiana auténtica, siguió suponiendo que la alienación –un concepto que desempeñó siempre una posición central que actuaba como un disolvente salvaje de lo constituido– implicaba un nuevo lugar para la acción política: la meta de la acción política no era ya el cambio del modelo económico, ni siquiera la reivindicación salarial desnuda, tampoco las mejoras en la cadena de montaje, estaba en otro lado.

Ahora la vida entera ha sido puesta a trabajar, parece obvio, pero este es un asunto que no podemos desarrollar aquí. Sin embargo, sí se puede enunciar una hipótesis de trabajo, que es parcialmente una herencia de Lefebvre: que la vida cotidiana es la organización total del tiempo social e individual y de sus contenidos, a modo de instrucciones de uso. Poner a trabajar la vida entera es precisamente la ocupación trascendental por parte del capitalismo del tiempo social e individual. Y esa estrategia es más decisiva aún que las cuestiones espaciales asociadas.

Lo urbano como horizonte y la desaparición de la ciudad

Lo urbano es la hipótesis central de su libro «*La revolución urbana*» (Lefebvre, 1970b). Había construido un eje de 0 a 100 donde se concretaban y definían los sucesivos procesos de cambio o mutación de la ciudad: la ciudad nuclear destruida e implosionada por la revolución industrial. A principios de los años setenta del pasado siglo con el concepto de revolución urbana aludía «al conjunto de transformaciones que se producen en la sociedad contemporánea para marcar el paso desde el período en el que predominaban los problemas de crecimiento y de la industrialización (modelo, programación, planificación) a aquel otro en el que predominará ante todo la problemática urbana y donde la búsqueda de soluciones y modelos propios a la *sociedad urbana* pasará a un primer plano» (Lefebvre, 1970, pp. 11-12). Pretendía *prospectar* el futuro y para ello se servía de tres conceptos interrelacionados:

1. Sociedad urbana: concepto teórico que aludía a *lo posible* (aquello que, por entonces aparecía en el horizonte de la realidad pero que aún no había alcanzado a concretarse), es decir, a un momento de predominio o hegemonía de lo urbano sobre el territorio.
2. Revolución urbana: se refiere a la explosión de la ciudad nuclear, la superación de la sociedad industrial y, finalmente, al predominio de la problemática urbana.
3. Tejido urbano: «por tejido –escribía– no se entiende de manera estrecha la parte construida de las ciudades, sino el conjunto de manifestaciones de predominio de la ciudad sobre el campo» (Lefebvre, 1970, p. 10).

Creemos que la hipótesis de Lefebvre se ha confirmado plenamente y, de acuerdo con los conceptos que hemos sintetizado, *lo urbano* sería hoy la atmósfera que nos envuelve y se refiere a unos comportamientos sociales asociados a la postindustrialización que, tras romper cualquier límite o frontera de las ciudades, se expande y hegemoniza el territorio en su totalidad, manifestándose en el mismo tanto en términos de infraestructuras como de comportamientos sociales. Dicho de un modo muy sintético, lo urbano sería una región conceptual que incluiría tanto los estilos de

vida actuales como sus consecuencias asociadas en la producción, las pautas de consumo, la organización social del territorio y, por tanto, a la organización social del tiempo.

En ese contexto, las ciudades se van conformando como territorios de ruptura con el sentido (social), consecuencia de la combinatoria del par crecimiento demográfico/crecimiento en extensión del artefacto físico bajo los efectos sociales y territoriales del neoliberalismo. En cuyo interior proliferan *estilos de vida* comunicados e incomprensibles entre sí que, a su vez, transcurren sobre texturas físicas desiguales y temporalidades muy diversas. Surgen y proliferan los espacios acotados, aislados, con apariencia de independencia, que ponen en duda –y algo más– la existencia real y efectiva de la ciudad como totalidad y hacen imposible cualquier idea o sentimiento (social) de copertenencia.

Los diversos territorios urbanos acotados, componentes de lo que seguimos llamando ciudad, donde ésta desaparece (como ciudad imaginada, recordada, soñada o sentida) forman parte de un espacio abstracto ordenado alfanuméricamente y sólo definible por señales e iconos (Pardo, 1992, p. 22), de modo que podemos hablar de una suplantación del espacio físico por un espacio lógico de los símbolos y las señales (una especie de proceso de sustitución ocultante), es decir, una proliferación de no-lugares (Auge, 1993, 1995). La coherencia –social–, es decir, la necesaria referencia a una globalidad, que ya no es posible deducir o percibir directamente por los ciudadanos, se consigue a través de las «terminales de anuncios a domicilio» y la sustitución de la ciudad por ciertos fragmentos recualificados e ironizados (por ejemplo, determinados hitos, el centro histórico tematizado, etc.).

La investigación del tiempo

La ciudad es un dispositivo de «ritmar tiempos», siempre lo ha sido y esa es una nota característica de su devenir y, al menos parcialmente, uno de los múltiples problemas que debe afrontar como postciudad. Probablemente su crisis actual consista en su incapacidad de ritmar tiempos o, al menos, vive una época de tanteo de regímenes alternativos. A esto se superpone una dialéctica nueva resultado de la desterritorialización virtualizada de la ciudad por su necesaria pertenencia a la red de lo global. Ello ha plegado la temporalidad misma en su desarrollo máximo, afectando tanto los modos de vida, en tanto dispositivos para la producción y la reproducción social, como la experiencia existencial. Las perspectivas se dibujan con alguna claridad como adopción de las pautas de la ciudad postindustrial:

En la ciudad postindustrial la crisis de la habitabilidad se ha visto acentuada por el aumento desmesurado de los extrarradios, por la degradación de los cascos urbanos históricos, por la estructuración compleja del tiempo, articulado por un centenar de horarios que la innovación tecnológica altera cada vez más hasta el punto de que se superan las barreras espaciales y se enfrenta uno directamente a tiempos lejanos y distintos, mientras aparecen nuevas tipologías de trabajo, flexibles y reducidas, que exige se lleven a cabo nuevas reflexiones sobre la recomposición del tiempo de las vivencias, a partir del tiempo liberado. (Boccia, 2003)

Ahora, superada la segunda mitad de la siguiente década a la que pertenece esta cita, algunos de los problemas citados se han acentuado o han cambiado de naturaleza y

han emergido otros nuevos. Pero sigue siendo necesario tratar de evitar que el principio que rige el funcionamiento de la ciudad, es decir, la monofuncionalidad se inscriba como subdivisión de su territorio en zonas con esta naturaleza.

Es posible considerar que Lefebvre dejó suficientemente asentada una teoría sobre el proceso urbano (los cambios de naturaleza de las ciudades y la posterior urbanización general) y otra, paralela, sobre el espacio, considerado más allá del plano vacío geométrico, como territorio que se asienta sobre cualidades y producto social. Sin embargo, aunque con esbozos y menciones muy anteriores a las que nos referiremos más adelante, al final de su vida estaba plenamente interesado en subsanar un problema evidente: en sus pormenorizadas teorías de lo urbano («*La revolución urbana*») y de la producción del espacio (el territorio como producto social) («*La producción del espacio*») contenían un déficit. Este procedía de un binomio que la cultura europea no ha conseguido desagregar pensando ambas categorías de forma independiente para posteriormente reintegrarlos: nos referimos al espacio y el tiempo y su relación.

No es posible una teoría del espacio social producido sin atender a una paralela sobre el tiempo (los tiempos), que incluye el tiempo socialmente producido. Cuando analizó la vida cotidiana, asociando filosofía y sociología, con su método dialéctico, consiguió restituir la unidad de la vida cotidiana. Pero, como él mismo señaló en su última entrevista en *Le Monde*, esa asociación y la restitución de su unidad abría un nuevo problema: el tiempo. Dicho de otro modo, el tiempo (los tiempos) formaban parte del debate sobre la producción eventual (posible) de un espacio y un tiempo diferentes. Por tanto, quedaban entrelazados espacio, tiempo y vida cotidiana.

Los escritos sobre ritmo-análisis son también una forma de plantear la cuestión de las relaciones entre espacio y tiempo solventando la imposibilidad de pensarlos separadamente, al menos en el campo del pensamiento y las disciplinas sociales. Planteó un método: los pensará separadamente para en un segundo movimiento poder pensarlos en conjunto. Como él mismo señala al final de «*Elements de rythmanalyse: introduction a la connaissance des rythmes*» (Lefebvre, 1992), un análisis de ritmos, un ritmo-análisis, «podría completar la exposición de la producción del espacio».

A lo largo de sus investigaciones Lefebvre estuvo muy preocupado intentando corregir lo que vio como sobreénfasis de la dimensión temporal en el marxismo, concomitante con un bajo énfasis por lo espacial. Sobre la ausencia de una teoría sobre el espacio sus trabajos se consideran esenciales para lo que se denomina el giro espacial de las disciplinas sociales. Algo similar sucedió, al final de sus trabajos, con el tiempo. Desde siempre estuvo involucrado en una lucha permanente, tanto dentro como fuera de marxismo ortodoxo, por pluralizar su comprensión del tiempo y la historia. En términos actuales vivimos una época fascinada por la velocidad y superada por su propia aceleración. Probablemente hemos superado el punto crítico de esa aceleración, que ha provocado el colapso de nuestras categorías para la comprensión de los cambios sociales. Este fenómeno es complejo y no puede ser cabalmente comprendido si no nos hacemos cargo de su ambivalencia. Esta consistiría en algo así como una dialéctica entre aceleración y estancamiento, como simplificación del trato con el tiempo que se sigue de la generalización de la urgencia y las estrategias para combatir no tanto la aceleración como la falsa movilidad. Al final volveremos sobre la relación actual con los tiempos y sus efectos de todo orden.

El análisis del tiempo, como hemos dicho, venía a completar un vacío por ausencia en la teoría de Lefebvre. Sin su puesta en juego no sólo no pueden entenderse la producción social del espacio y sus consecuencias, tampoco la vida cotidiana. Lefebvre muestra la interrelación espacio y tiempo en la comprensión de la vida cotidiana. Todo ello innegablemente se debe incluir en la perspectiva del derecho a la ciudad. Su preocupación por la cuestión temporal era muy antigua. Cuando surgió alumbró lo que llamó *teoría de los momentos* frente al concepto de *duración* de Bergson. Contra la duración bergsoniana privilegió el instante. Comprendió que ritmo y tiempo son importantes e inseparables. Estaba muy influenciado por Proust en aspectos tales como la pérdida de la memoria, el recuerdo, la repetición y la diferencia entre tiempo lineal y tiempo cíclico. Comprendió el tiempo como lo no calculable, como resistencia a la generalización abstracta, pues debe ser entendido como *lo vivido*. Negó que el artilugio reloj pudiera medir el tiempo. La medición aparece como reducción comprensiva. En cierto modo, su crítica viene a ser idéntica a la del espacio de la geometría cartesiana. En ella está vacío. El espacio es una página en blanco dispuesta para todas y cualquier grafía, ignorante de sus cualidades, formas y lógica. Por tanto, en su opinión, se venían producido dos formas de abstracción radicales en ambos asuntos de transcendencia innegable.

Sin embargo, la influencia que parece decisiva es la de Nietzsche para quien ritmo y tiempo son nociones esenciales para comunicar un estado de tensión desde el interior del *pathos* por medio de signos. Cuando a principios de la década de los años veinte del pasado siglo comenzó su adscripción al marxismo se tuvo que enfrentar con la temporalidad del materialismo histórico y criticó su condición lineal y sentido teleológico, debido precisamente a la influencia de Nietzsche a través de las nociones de cambio y ciclo. Más tarde, a medida que profundizaba sobre el tiempo, se sumaron nuevas influencias: entre otros, de surrealistas y dadaístas, de Bachelard, Deleuze y Baudrillard. Fue muy significativa la recibida de «*La poética del espacio*» (Bachelard, 1965). Probablemente, del mismo modo que se advierte expresamente la influencia de Heidegger respecto del habitar poético (el habitar como poética), respecto de la cuestión territorial, es posible sospecharla en relación con su pensar el tiempo.

En gran medida Lefebvre, con formación musical e instrumental, fue inspirado por la música. Metáforas musicales y discusiones se encuentran dispersas en sus extensos escritos. Estaba interesado en los desafíos a los modos dominantes de la teoría musical en la obra de Pierre Boulez y sus antecedentes Webern y Schönberg. Pensó que era importante teorizar la música como una relación de tres términos: melodía, armonía y ritmo. Pensaba que el ritmo no era objeto de discusión suficiente en el campo de la música, siendo de suma importancia. En su opinión, los tres términos aludidos dependen de una comprensión del tiempo en los siguientes sentidos: la melodía es una secuencia de notas en sucesión temporal, la armonía deviene y se formaliza en las notas que suenan al unísono y, por su parte, el ritmo depende de la colocación de notas y sus longitudes relativas. La importancia de medir el ritmo, o medida musical (la *measure*) se encuentra en toda la discusión de Lefebvre de medida (también la *measure*). La música nos da una alternativa a los modelos puramente matemáticos de cálculo y medida. Con esto último no queremos desagregar música y matemáticas.

El proyecto de Lefebvre buscaba expresamente la formalización de una nueva ciencia (un nuevo campo de conocimiento): el ritmo análisis. Consideraba los ritmos diferenciales del tiempo. Se da una interferencia entre lo repetitivo cíclico y lo

repetitivo lineal en lo cotidiano. En éste los ritmos y los ciclos de origen natural son modificados innecesariamente por la vida social, interfiriéndonos con sucesiones lineales y repetitivas de gestos y actos. Y lo que se propone estudiar son estos complejos procesos.

Una ciencia en constitución, de naturaleza pluridisciplinar e integrada por la cronobiología, el estudio de los ritmos vitales y, también, por los ritmos de la palabra y del pensamiento además de los de la música y la ciudad. La aparente abstracción de su proyecto estaba anclada sólidamente en el campo del habitar y la vida cotidiana. Del ritmo-análisis, como disciplina incipiente, quería mostrar sus contornos, fundar los conceptos, indicar las perspectivas.

La noción de ritmo es la clave de su despliegue teórico sobre el tiempo. Apareció por primera vez en *«Crítica de la vida cotidiana»* (Lefebvre, 1981), es decir, en el último volumen de una serie de tres obras alejadas en el tiempo, escritas entre 1947 y 1981. De algún modo, su último libro *«Elementos de ritmo análisis: introducción al conocimiento de los ritmos»* (Lefebvre, 1992) podría ser perfectamente considerado como el último de la serie sobre la vida cotidiana, precedido de dos pequeños textos indagatorios, como fueron *«El proyecto ritmoanalítico»* (Lefebvre, 1985) e *«Intento de ritmo análisis de las ciudades mediterráneas»* (Lefebvre, 1986).

Su indagación sobre el ritmo, que consideramos la palabra clave como se puede intuir fácilmente de todo lo dicho anteriormente, fue muy compleja y, aunque hay algunos ejemplos de aplicación (las ciudades mediterráneas) incluye consideraciones filosóficas, apuntes sobre física, matemáticas y música, y se plasmó fundamentalmente en un repertorio (las ciudades mediterráneas, la cosa, lo visto desde la ventana, la doma, los medios y la música). Lo que anotamos seguidamente, que hemos considerado esencial, se hace a partir de sus planteamientos tomados casi literalmente.

Para que haya ritmo, debe haber repetición en un movimiento, pero no cualquier repetición. El monótono retorno de un ruido idéntico, no forma un ritmo que haga que algún objeto se mueva en su trayectoria, por ejemplo una piedra cayendo; aunque nuestros oídos y, sin duda, nuestro cerebro tienden a presentar un ritmo en cada repetición, incluso las completamente lineales. Para que haya ritmo, los tiempos fuertes y tiempos débiles deben repetirse de acuerdo con alguna regla, es decir, que se repitan de forma reconocible mediante detenciones, silencios, espacios en blanco, reanudaciones e intervalos de acuerdo con una regularidad, debe aparecer en un movimiento. El ritmo por lo tanto, trae consigo un tiempo diferenciado, una duración cualificada.

Lo mismo puede decirse de las repeticiones, rupturas y reanudaciones. Por tanto, se requiere una medida, pero una medida interna, que se distingue fuertemente, aunque sin separarse, de una medida externa, el tiempo t (el tiempo de un reloj o de un metrónomo) consiste en sólo un parámetro cuantitativo y homogéneo. En una acción recíproca, la medida externa puede y debe superponer a la medida interna, pero no pueden ser confundidas. No tienen ni el mismo principio, ni el mismo fin o causa final.

Esta doble medida entra en la definición y la calidad del ritmo, irreductible a una simple determinación, lo que implica, por el contrario relaciones complejas

(dialécticas). Como tal, sólo un movimiento no-mecánico puede tener ritmo: esto clasifica todo lo que surge –revive– de lo puramente mecánico en el dominio de lo cuantitativo, separado abstractamente de la cualidad.

Por el momento, apunta, basta señalar que el ritmo presupone:

a) Que los elementos temporales estén bien marcados, acentuados, por tanto, en contraste, incluso opuestos, como sucede con los tiempos fuertes y débiles.

b) Un movimiento global lleva consigo todos estos elementos (por ejemplo, el movimiento de un vals, ya sea rápido o lento). A través de este doble aspecto, el ritmo entra en una construcción general del tiempo, de movimientos y devenir. Y consecuentemente en su problemática filosófica: la repetición y devenir, la relación del *Mismo* con el *Otro*. Es de señalar en este punto que la inclusión de una medida, el ritmo implica una cierta memoria. Mientras que la repetición mecánica trabaja reproduciendo el instante que lo precede, el ritmo conserva tanto la medida que inicia el proceso y el re-inicio de este proceso con sus modificaciones, por lo tanto, con su multiplicidad y pluralidad. Sin repetir de forma idéntica *lo mismo*, sino por la subordinación del mismo a la alteridad e incluso alteración, es decir, a la diferencia.

Sugiere que para captar el ritmo y polirritmias de una manera sensible, preconceptual, pero intensa, es suficiente con prestar atención a la superficie del mar. Las olas vienen en sucesión: toman forma en las inmediaciones de la playa, los acantilados, los bancos. Estas ondas tienen un ritmo, que depende de la estación, las aguas y los vientos, pero también del mar que las lleva, que los trae. Cada mar tiene su ritmo: el del Mediterráneo no es el de los océanos. Ahora bien, aún no hay una teoría general de los ritmos. Arraigadas formas de pensar, que ya se han señalado, separan el tiempo del espacio, a pesar de las teorías contemporáneas de la física que postulan una relación entre ellos. Hasta el presente, estas teorías no han podido dar un concepto unitario que también nos permita comprender las diversidades (diferencias).

El cuerpo es el centro de la reflexión sobre el ritmo. El cuerpo viviente, escribió, está compuesto de diversos ritmos, cada *parte*, cada órgano o función tiene el suyo propio, en una interacción continua, en un equilibrio sin duda *metaestable*, siempre en peligro, aunque por lo general recuperado, excepto en los casos de interrupciones. ¿Cómo? ¿Por un simple mecanismo? ¿Por homeóstasis, como en la cibernética? O, más sutilmente, a través de una disposición jerárquica de centros, con un centro superior dando orden a la actividad relacional? Esta es una de nuestras preguntas. Sin embargo, el entorno del cuerpo, lo social, tanto como el cuerpo cósmico, son igualmente paquetes de ritmos («paquetes» en el sentido que decimos, no peyorativo, como un complejo acorde reuniendo diversas notas y tonos en un «paquete de sonidos»).

El cuerpo (polirrítmico) está inserto en otros ritmos (ajenos), en «cosas» que tienen otros ritmos, a veces varios ritmos a la vez: cada planta, cada árbol tiene su ritmo. Hojas, flores, frutos y semillas: las flores nacen en primavera junto con las hojas que sobreviven a los frutos, y que caen en otoño, aunque no todos a la vez. A partir de esa argumentación podremos captar todos los seres, cada entidad y cada cuerpo, tanto viviente como no-viviente, *sinfónicamente* o *polirrítmicamente*. Se entiende en este espacio-tiempo, en este lugar y su aproximado devenir: incluyendo casas y edificios, ciudades y paisajes.

A partir de estas primeras observaciones, el resultado es que el cuerpo viviente puede y debe considerarse como una interacción de los órganos situados en su interior, donde cada órgano tiene su propio ritmo, pero que está sujeto a un espacio-temporal conjunto (global). Además, este cuerpo humano es el sitio y el lugar de interacciones entre lo biológico, lo fisiológico (lo natural) y lo social (a menudo llamado lo cultural), donde cada uno de estos niveles, cada una de estas dimensiones, tiene su propia especificidad, por lo tanto, su espacio-tiempo: su ritmo. Donde ocurren los inevitables choques (estrés), alteraciones y perturbaciones en este conjunto, cuya estabilidad nunca es una garantía absoluta. De ahí la importancia de las escalas, proporciones y ritmos. Para concebir la realidad física y su relación con la realidad sensible y fisiológica del ser humano, la filosofía moderna propone dos esquemas: el kantiano, o neo-kantiano, y lo empírico, o positivista.

Se propone la crítica del a-priori de Kant: para éste los fenómenos –el flujo de sensaciones– están clasificados, ordenados y organizados de acuerdo con categorías a priori, es decir, las categorías interiores de la materia y la conciencia, incluyendo el tiempo y el espacio. La *cosa-en-sí* (el noumenon) elude la comprensión del «sujeto». De acuerdo con el empirismo y el positivismo, los hechos sensibles están dispuestos por un acuerdo entre las relaciones de la simultaneidad, la implicación y la vinculación causal. «Si A implica B y B implica C, entonces A implica C». Por tanto, según Lefebvre, no hay necesidad de categorías distintas de las de la lógica (lo lógico), que de todos modos no son tanto categorías como información experiencial evidente por sí misma, transcrita en un lenguaje formal.

Lefebvre pretende superar las categorías a-priori a través de los conocimientos suministrados por la Física, desde Newton a Einstein hasta la física contemporánea. La Física, señaló con razón, ha seguido otro camino: es cierto que sólo percibimos nuestra relación con los objetos de la naturaleza y con la realidad teniendo que distinguir necesariamente entre las apariencias –que a su vez son una realidad– y lo que realmente está dentro de estas cosas. Lo que está a la vista (la percepción) como inerte puede estar en movimiento. Se mueve, aunque sólo dentro de los movimientos de la tierra: contienen movimiento y energía: cambia. Lo mismo ocurre con las relaciones sociales y para la realidad física: este objeto inmóvil ante mí es el producto del trabajo, toda la cadena de la producción se esconde dentro de ese objeto material y social. Como consecuencia de ello, es necesario ir más allá de los hechos, fenómenos y el flujo de sensaciones inmediatas, pero ni lo interior ni el más allá del fenómeno y el hecho sensible son determinados internamente y exclusivamente, a priori, como se creía en la tradición kantiana.

Nuestra escala determina nuestra ubicación, nuestro lugar en el espacio-tiempo del universo: lo que percibimos de éste y lo que sirve como punto de partida para la práctica, como para los conocimientos teóricos. Lo micro, así como lo macro se nos escapa, a pesar de que poco a poco se puede llegar a ellos a través del conocimiento y su relación con lo conocido. Nuestros ritmos nos insertan en un mundo infinitamente vasto y complejo, que nos impone experiencia y los elementos de esta experiencia. En este espectro inmenso, nos aferramos y percibimos sólo lo que corresponde a nuestro propio ritmo, el ritmo de nuestros órganos, incluyendo, en razón de la persona, dos áreas variables e inciertas: una dentro de nuestras percepciones normales, y la otra más allá, hacia lo macro (las ondas de sonido y ultrasonidos, infrarroja y ultravioleta, etc.).

El hombre (la especie): Su ser físico y fisiológico es de hecho la medida del mundo (Protágoras). No se trata sólo de que nuestro conocimiento es relativo a nuestra constitución, sino que el mundo que se nos ofrece (la naturaleza, la tierra y lo que llamamos el cielo, el cuerpo y su inserción en las relaciones sociales) es en relación con esta constitución. No construimos ni percibimos, que sería una forma de construir, mediante categorías a-priori sino con nuestros sentidos y los instrumentos que tenemos a nuestra disposición. Sin saberlo (lo que no significa «inconscientemente»), la especie humana se basa en el corazón de los movimientos del universo que se corresponden con sus propios movimientos. El oído, los ojos y la mirada y las manos no son de ninguna manera instrumentos pasivos que simplemente registran y graban. Lo que es amoldado, formado y producido se establece en esta escala, la cual, también debe ser entendida, no es en absoluto accidental o arbitrario. Esta es la escala de la tierra, de los accidentes en la superficie y los ciclos que se despliegan allí. Esto no significa que la producción se limita a reproducir las cosas y, naturalmente los objetos dados. Lo que es creado no se refiere a esta escala, como una vuelta o retorno, la excede o transfigura.

Podemos concluir respecto del tiempo lefebvriano, aunque sea de modo hipotético, con algunas consideraciones:

1. El tiempo debe ser objeto de reflexión. Ésta no obedece a una necesidad teórica sino práctica en campos de análisis como el territorio, las ciudades y la vida cotidiana (y sus condiciones), la salud individual y colectiva y el proyecto arquitectónico para la habitación.
2. El ritmo forma parte necesaria de la construcción teórica general del tiempo, del movimiento y el devenir. Determina la categoría de repetición. Lo cotidiano es lo mundano, el día a día, pero también la repetición, es decir, lo que pasa todos los días (lo recurrente, lo que se reitera).
3. No es posible un acceso a la vida cotidiana que no contemple el tiempo como lo que atraviesa y conforma lo vivido.
4. Tiempo vivido significa cuerpo inserto y atravesado por diversas temporalidades que modifican la complejidad de las propias temporalidades de los órganos internos del propio cuerpo. El cuerpo, al menos como quien percibe, es -o debe ser- el centro de la reflexión.
5. No está clara la inclusión efectiva del cuerpo como encarnado en el análisis. Aquí se trata de responder a la pregunta sobre el vínculo existente entre el espacio y existencia (humana): cuerpo implica espacio; las medidas espaciales derivan de las dimensiones del cuerpo; las cualidades espaciales caracterizadas como estático, dinámico y afectivo, patente y latente, alto y bajo, cerca y lejos, tienen su razón de ser en la presencia humana; profundidad y distancia son una función del sentido humano de propósito y adecuación; *multitud* es menos una expresión de densidad que una condición psicológica. El espacio mítico es un sofisticado producto de la mente en respuesta a las necesidades de la comunidad. La conceptualización aparta progresivamente las estructuras espaciales de los requisitos inestables del ego individual, e incluso de las tendencias culturales, de manera que en su expresión más etérea aparecen como redes

matemáticas puras, creaciones de la inteligencia incorpórea, mapas mentales y, por tanto, mapas de la naturaleza en la medida que la mente es parte de la misma.

6. Como concepto el tiempo carece de estatuto efectivo en el plano de lo real. Lo que se advierte es una variedad de tiempos, es decir, una copresencia activa de tiempos (y sus ritmos y/o polirritmos).
7. En realidad, esta variedad de tiempos (procedentes y producto de ritmos y polirritmos en interacción) tiene un cierto carácter de inaccesibilidad.
8. Dicho de otro modo, el tiempo (los tiempos) formaban parte del debate sobre la producción eventual (posible) de un espacio y un tiempo diferentes. Con Lefebvre quedaban entrelazados espacio, tiempo y vida cotidiana. Lo urbano, como territorio del hoy, sería una región conceptual que incluiría tanto los estilos de vida actuales como sus consecuencias asociadas en la producción, las pautas de consumo, la organización social del territorio y, por tanto, a la organización social del tiempo.
9. La vida cotidiana es la organización total del tiempo social e individual y de sus contenidos, a modo de instrucciones de uso. Poner a trabajar la vida entera es precisamente la ocupación transcendental por parte del capitalismo del tiempo social e individual. Y esa estrategia es más decisiva aún que las cuestiones espaciales asociadas.
10. Lefebvre comenzó a postular la posibilidad de una vida cotidiana distinta de la existente. La vida cotidiana puede cambiarse y conseguir ese cambio estriba precisamente en la consideración de espacio, tiempo y vida cotidiana que se copertenecen en el análisis y deben estar presentes en la intervención social.
11. Según Tiqqun, la vida cotidiana es el lugar de la neutralización que aceptamos: “es la parte cada vez mayor de renuncia a la posibilidad de un goce no diferido” (Tiqqun, 2009, p. 63). Y la neutralización es la característica esencial de la sociedad liberal. Aquí los nichos de neutralización: requieren que ninguna emoción se desborde. Lugares de la autocontención. La pregunta es obvia: ¿si sabemos que no conducen a nada por qué los elegimos y frecuentamos? «Ha sido preciso que el extrañamiento llegue a ser la clave de nuestra relación con nosotros mismos, que desde cualquier punto de vista seamos Bloom» (Tiqqun, 2005, p. 10) El hombre bloom tiene condición de producto: «triste producto del tiempo de las multitudes» (Tiqqun, 2005, p. 10). Es una mercancía más entre otras pero misterioso y opaco. El tedio es «la tonalidad afectiva fundamental» del bloom.
12. El ritmo del capital es (la) clave para perfilar la vida cotidiana pues da forma literalmente a la reproducción de la vida y de las relaciones de producción. El ritmo del capital es el ritmo de la producción de todo (cosas, seres humanos e incluso de aquello que se presenta como «natural») y de destrucción. Así, en la sociedad instituida el tiempo capitalista es tiempo de acumulación lineal universal, de digestión, de

asimilación, de la estatificación de lo dinámico, de la supresión efectiva de la alteridad, de la inmovilidad en el cambio perpetuo, de la tradición de lo nuevo, de la inversión del «más aún» en el «sigue siendo lo mismo», de la destrucción de la significación.

Lefebvre desplegaba el pensamiento de *lo posible* posible (la transducción) buscando las virtualidades y modelizándolas en el atrás. Lo que planteaba era lo posible, las virtualidades de lo posible. Con ello, aunque nuestros conocimientos del tiempo han aumentado y no siempre se corresponden con sus aportes, produjo un nuevo giro: el temporal. La consideración de la complejidad de tiempos ahí requiere un sofisticado instrumental, una tipologización efectiva de los tiempos y de los ritmos y una delimitación precisa y no ideológica de las consecuencias individuales (patologías) sociales y territoriales de la aplicación de las tecnologías que no están presentes en sus aportaciones. Abrió un mundo capaz de entrelazar espacio, vida cotidiana y tiempo. Se trata ahora de seguirlo justamente como proyecto de una imaginación proyectual que se nutre tanto de las disciplinas científicas como de la razón ensanchada (la razón poética).

Una parte decisiva del proyecto es la eliminación de la aceleración y, en especial, de la denominada aceleración improductiva. Hablamos de la introducción del tiempo lento como único horizonte posible (la *slow city*). No se trata de un puro argumento filosófico pues, sin duda, implica la consideración del tiempo o de los tiempos como un asunto político. Dicho de otro modo, es posible plasmar políticas sobre el tiempo – los tiempos– de la ciudad a través de los planos reguladores del tiempo y de los horarios, que expresan investigaciones sobre cronousos (relaciones temporales entre los espacios reales y su uso por la población), también llamados análisis cronotópicos resueltos en planos cronográficos. Si hablamos de horarios es porque nos estamos refiriendo a implementaciones de flexibilidad en ámbitos tanto públicos (servicios) como privados (comercios, por ejemplo) y mucho más.

3

Reabrir lo urbano

Han pasado ya 25 años del fallecimiento de Lefebvre, alejado ya del contexto parisino y del momento histórico convulso que dio origen a su pensamiento podemos observar que su *presencia* en los últimos años empieza a ser evidente tanto en el mundo académico como en los movimientos sociales urbanos. Desde los análisis económicos desde una perspectiva geográfica radical de David Harvey⁸⁵ a las *geografías postmodernas* de Edward Soja⁸⁶ ha habido una continuidad y latencia de la obra de Lefebvre, pero es seguramente a partir de una relectura más reciente de su trabajo por parte de una nueva generación de investigadores lo que explica la importancia creciente que está teniendo el pensador francés en la reflexión contemporánea. Entre ellos se encuentran Lukasz Stanek (2011)⁸⁷ y Christian Schmid (2005), que pusieron a Lefebvre en el centro de sus discusiones académicas generando dos importantes congresos organizados de manera conjunta entre las Escuelas de Arquitectura de la TU Delft y la ETH Zurich (2008, 2009)⁸⁸. También en los últimos años Neil Brenner, desde el Urban Theory Lab (Harvard GSD), ha hecho importantes contribuciones entre las que destaca el estudio sobre el concepto lefebvriano de la *urbanización planetaria*, editando recientemente un libro con una importante colección de aportaciones titulado *Implosion/explosion. Towards a study of planetary urbanization* (Brenner, 2014). Stuart Elden (2004) es otro de los autores que no habría que olvidar para entender esta vuelta, que junto a Neil Brenner edita una selección de ensayos de Lefebvre titulado *State, space, world* (Lefebvre, 2009).

En Francia destaca la labor de Remi Hess (1988) impulsando la reedición de los textos más importantes del autor con la editorial *Anthropos*, esfuerzo que se encuentra acompañado de más autores franceses que van en una dirección similar como Grégory Busquets o Jean-Pierre Garnier (Busquets & Garnier, 2011). En España, la difusión de

⁸⁵ Mediante obras como *Social justice and the city* (Harvey, 1973), *The urbanization of capital* (Harvey, 1985), *Spaces of hope* (Harvey, 2000), *Spaces of hope* (Harvey, 2000), *Spaces of capital* (Harvey, 2001) y más recientemente *Rebel cities. From the right to the city to the urban revolution* (Harvey, 2012).

⁸⁶ Principalmente mediante *Postmodern geographies* (Soja, 1989), *Thirdspace* (Soja, 1996) y también *Postmetropolis* (Soja, 2000) y *Seeking spatial justice* (Soja, 2010).

⁸⁷ Recientemente, Lukasz Stanek ha editado un manuscrito hasta ahora inédito de Lefebvre titulado *Toward an architecture of enjoyment* (Lefebvre, 2014), escrito originalmente en el año 1974.

⁸⁸ La primera de ellas en Delft bajo el título *Rethinking Theory, Space and Production: Henri Lefebvre Today* (Delft, 11-13 de noviembre, 2008). La segunda en Zúrich con el título: *Urban Research and Architecture: Beyond Henri Lefebvre* (Zúrich, 24-26 de noviembre, 2009).

su obra se produjo gracias a su amigo y colaborador Mario Gaviria, siendo el principal impulsor de las ediciones en castellano⁸⁹ de su obra. Actualmente cabe destacar la labor de Álvaro Sevilla (2011) y del Departamento de Urbanística y Ordenación del Territorio de la Escuela Superior de Arquitectura de Madrid (UPM) con la publicación de un número monográfico dedicado a su obra. En la misma línea el segundo número de la revista «*Habitat y Sociedad: nueva cultura del territorio*» editado por la Universidad de Sevilla dedicado al *derecho a la ciudad*, en la que destacan algunos artículos, entre otros: (Rubio, 2011).

También es importante poner de relieve la reciente apuesta de la editorial *Capitán Swing* traduciendo y editando «*La producción del espacio*» (Lefebvre, 2013) con un magnífico prólogo de Ion Martínez Lorea y una estupenda introducción –y traducción– por parte de Emilio Martínez Gutiérrez que actualizan y contextualizan la obra de un modo brillante y riguroso. En el contexto latinoamericano sus ideas se han difundido como la pólvora, prueba de ello fue el foro *Henri Lefebvre e o retorno à dialéctica* (Hucitec, Sao Paulo, 1996) o la enorme influencia que ha tenido la noción del *derecho a la ciudad* en los movimientos sociales del continente (Sugranyes, 2010); hasta tal punto de llegar a concretarse en la «Carta Mundial por el Derecho a la Ciudad» (ONU, 2004). Por último mencionar a Rob Shields (1996), Andy Merrifield (2005, 2014) y Nathaniel Coleman (2015), que completan esta heterogénea segunda ola de producción académica que vuelve a poner a Henri Lefebvre⁹⁰ como autor clave para abordar cualquier reflexión sobre la ciudad contemporánea desde una perspectiva crítica.

En este capítulo vamos a hacer un breve repaso por algunos de estos autores que, de un modo u otro, están trazando nuevos caminos para entender, complejizar y reabrir lo urbano. Ya sea desde un entendimiento más profundo de las contradicciones propias del capitalismo (y su traducción espacial), de lo que implica la conceptualización de la *urbanización planetaria* y el desafío epistemológico que supone para un teoría urbana *sin un afuera* o desde nuevas líneas de fuga que abran el campo de *lo posible* en el terreno de lo urbano.

La ciudad en crisis

La ciudad, «el intento más coherente y, en general, más logrado del hombre» (Park, 1967, p. 3) está en crisis. La impresionante velocidad y salvaje escala de los procesos de urbanización de los últimos cien años ha cambiado el mundo y nos han cambiado a nosotros mismos, pero la pregunta importante sería ¿ha contribuido esto a disminuir las desigualdades del mundo? Desde el s. XIX estas cuestiones han preocupado a pensadores como Friedrich Engels (2009) que estudió las consecuencias del rápido proceso de urbanización de una sociedad cada vez más industrializada, así como sus efectos en la vivienda obrera (Engels, 1935). Hoy estos problemas tienen una dimensión global y sus consecuencias son devastadoras, las grandes ciudades se han convertido en concentraciones de riqueza y privilegios, y al mismo tiempo, generadoras de exclusión, degradación, pobreza e impactos decisivos sobre los ecosistemas. A lo largo de la historia el nacimiento de las ciudades ha estado muy relacionado con la concentración del excedente en la producción y su control

⁸⁹ Escribe el prólogo a la versión en castellano de *El derecho a la ciudad* (Lefebvre, 1969) en *Ediciones Península*.

⁹⁰ Para un profundización bibliográfica mayor véase Stanek (2011, pp. 305-348) y Martínez (2011).

normalmente reducido a unos pocos. En términos generales esta dinámica no cambia en el capitalismo, pero sí que adquiere una dimensión muy diferente. El capitalismo se basa en la búsqueda ilimitada de beneficio –plusvalor–, lo que exige producir un excedente. Como ha demostrado David Harvey (2010), la urbanización juega un rol fundamental en la «absorción del producto excedente que los capitalistas producen continuamente en la búsqueda de plusvalor» (Harvey, 2012, p. 23). Es decir, el capitalismo produce excedente requerido por la urbanización, pero al mismo tiempo, necesita la urbanización para *absorber el sobreproducto que genera continuamente*. Esta es una clave para entender por qué la acumulación de capital siempre ha sido una cuestión profundamente urbana⁹¹, con todas las repercusiones que eso tiene en nuestra *forma de vida*. Ahora bien, es necesario aclarar que para Harvey la cuestión central era si debíamos «considerar al urbanismo como una estructura que puede proceder de la base económica de la sociedad (o de elementos superestructurales) a través de una transformación o deberíamos considerar al urbanismo como una estructura diferente en interacción con otras estructuras» (Harvey, 1973, p. 308). Para Harvey⁹², igual que para Castells⁹³ (1972), Lefebvre se encontraba en la posición *separatista* –cayendo en el fetichismo espacial–, con lo que estaba sobrepasando unos límites que el análisis espacial no debería sobrepasar en su aplicación marxista rigurosa (Elden, 2004, p. 142). No es un problema menor, ya que dentro de la rigidez de esta lógica estructuralista no encajaba la dialéctica socio-espacial que proponía Lefebvre⁹⁴. Como tampoco es casualidad que Lefebvre fuera expulsado del PCF y la influencia de sus ideas sobre lo urbano mitigadas, hecho que condicionó las siguientes décadas de pensamiento espacial marxista, huérfano de imaginación y apertura. Apertura que si podemos ver fuera del campo de los estudios urbanos o geográficos en autores como Negri y Hardt, que centrándose en la producción nos dicen que «la metrópolis⁹⁵ es para la multitud⁹⁶ lo que la fábrica era para la clase obrera industrial» (Negri & Hardt, 2011, p. 256). Con esto los autores ponen de manifiesto que las actividades productivas contemporáneas de la multitud desbordan los muros de la fábrica y se extienden por la realidad urbana –metrópoli–, transformándolas de forma sustancial: *la vida misma se hace parte de la producción*. Esto superpone las contradicciones propias que la producción del capital determina, ahora en *lo urbano*, con la multiplicidad de grietas, aperturas y resistencias propias de la complejidad de la vida cotidiana. Es interesante porque en cierto modo es a lo que Lefebvre llamó *sociedad urbana* (Lefebvre, 1970b), además de que se abre a interpretaciones más complejas sobre los sujetos de emancipación o la cuestión del tiempo (de los tiempos).

⁹¹ Harvey nos recuerda que «no puede sorprendernos, por tanto, que la curva logística del crecimiento con el tiempo del producto capitalista sea prácticamente idéntica a la de la urbanización de la población mundial» (2012, p. 22).

⁹² Harvey se referirá a esto al final del libro *Urbanismo y desigualdad social* diciendo: «Lefebvre opina que actualmente el urbanismo domina la sociedad industrial, y ha llegado a esta conclusión por medio de la construcción por negación. La utilización de este instrumento dialéctico proporciona una hipótesis, pero no constituye una prueba. Y yo no creo que esta hipótesis pueda ser mantenida en este punto de la historia» (Harvey, 1973, pp. 326-327).

⁹³ No vamos a reproducir aquí la disputa entre Castells y Lefebvre, pero si recordar que sus diferencias tuvieron grandes repercusiones negativas para Lefebvre en cuanto a la repercusión de su obra, sobretodo en Francia.

⁹⁴ Lo que proponía Lefebvre, más bien, era «un componente dialécticamente definido de las relaciones de producción, relaciones que son simultáneamente sociales y espaciales» (Benach & Albet, 2010, p. 84).

⁹⁵ La *metrópoli* en Negri y Hardt es «el entorno urbano que sostiene su actividad [la de la multitud] y el entorno social que constituye un depósito y un repertorio de habilidades en el terreno de los afectos, las relaciones sociales, las costumbres, los deseos, los conocimientos y los circuitos culturales» (Negri & Hardt, 2011, p. 255).

⁹⁶ La *multitud* es un concepto complejo que no se podría resumir en una frase, pero que viene a expresar una multiplicidad de sujetos que actúan como agentes de producción biopolítica, manteniendo la pluralidad en la acción colectiva. Véase *Multitud* (Negri & Hardt 2005) y *Gramática de la multitud* (Virno, 2003).

Volviendo a la *dialéctica socio-espacial*, años más tarde, las aportaciones de Edward Soja (1989, 1996, 2000) recuperan una interpretación de la obra de Lefebvre sobre lo urbano desde una perspectiva espacial crítica, su propuesta de una *geografías postmodernas* (Soja, 1989) serían una forma de «corregir el desequilibrio que, durante más de un siglo, había privilegiado el tiempo y la historia sobre el espacio y la geografía» (Benach & Albet, 2010, p. 262). En *Thirdspace* (Soja, 1996) el autor reelabora la *trialectica del espacio* (Lefebvre, 1974) de Lefebvre (espacio percibido, espacio concebido y espacio vivido) como Primer Espacio, Segundo Espacio y Tercer Espacio. Este último espacio, que da nombre al libro, es el que incluiría a los otros dos y que serviría para desembocar en algo «nuevo». Soja, por otro lado es duramente criticado por autores como Andy Merrifield, quizás por tomar actitudes hasta cierto punto rígidas en cuanto a la preeminencia del espacio sobre todas las cosas, es decir, nos encontramos ante lo que se conoció como «*spatial turn*» (el *giro espacial*). Esto lo deja bien claro en «*Taking the space personally*»:

Yo pongo el espacio en primer lugar, antes de ver las cosas histórica o socialmente, o como esencialmente políticas o económicas o culturales, o modeladas por la clase, la raza, el género, la preferencia sexual; o vistas a través del discurso, de la lingüística, del psicoanálisis, el marxismo, el feminismo o cualquier otra perspectiva especializada. Intento ver el mundo a través de todas esas finas lentes, pero el foco primordial es insistentemente espacial; condicionado, motivado e inspirado por una perspectiva espacial crítica. (Soja, 2008).

En cualquier caso Soja imprime de energía nueva los estudios urbanos que no deja de ser inspiradora y fuente de interesantes reflexiones. En su último libro «*Seeking spatial justice*» (Soja, 2010) desarrolla la idea de «justicia espacial» que no vamos a analizar aquí, pero si es necesario aclarar que en su relación directa con el *derecho a la ciudad* de Lefebvre (1968) se muestra con un carácter limitante, ya que no comprende el derecho a la ciudad como un *campo específico*, con todo lo que ello implica, sino más bien, como una colección de otros derechos a reivindicar y que tendrían en el espacio su representación, Soja diría que hay «muchas fuerzas que dan forma a estas geografías injustas, como el racismo, el fundamentalismo religioso y la discriminación con razón de género (...) sistemas de transporte colectivo, ubicación de escuelas y hospitales» (Soja, 2010, p. 16).

Para Lefebvre el *derecho a la ciudad* implica el conocimiento de las necesidades sociales. Sin embargo, no cabe el listado «perfecto» de éstas. Las necesidades tienen una naturaleza dual –opuestas y complementarias a la vez–. Incluso hay necesidades que no se resuelven en los equipamientos (Lefebvre, 1968, p. 123), ni de una forma clara a través de los mecanismos que conocemos sino que hay que inventarlos.

Hay una renuncia a ser taxativo pero, a pesar de todo, Lefebvre no concebirá el derecho a la ciudad como aquello que comprende la formulación de una constelación de contenidos positivos relativos a la satisfacción de ciertas demandas. Se refiere a la actividad creadora como derecho, diríamos que matricial, acompañada de los derechos a la información, el simbolismo, las actividades lúdicas y la apropiación del tiempo. Estos derechos se especifican en la demanda de lugares cualificados, aquellos que permiten la simultaneidad y el encuentro. Probablemente contra-espacios respecto de los impuros no lugares descritos por Augé, es decir, lugares de superación del anonimato, inscrito en lo contractual de los *no-lugares* (Augé, 1993), que permitan

aflorar el vínculo social y la creatividad. En síntesis, lo que propone y demanda no es mejorar lo existente sino su transformación radical (Rubio & España, 2016).

A lo largo de la obra de Lefebvre hay una especie de energía revolucionaria y alegre contagiosa, que flota a través de una escritura rigurosa y profundamente culta. También se destila un aprendizaje sobre lo cotidiano de enorme valor: a pesar de las diferentes formas de opresión y dominio, el carácter conflictivo y contradictorio (complejo) que caracteriza la multiplicidad de lo urbano es una potencialidad para la intervención múltiple y constante de los ciudadanos. Una intervención mediante la re-apropiación de los tiempos y de la *intervención* colectiva del espacio, que moviliza las diferencias y pone la imaginación en el centro, como diría Lefebvre, «gracias a las energías potenciales de una variedad de grupos que utilizan el espacio homogéneo conforme a sus propósitos, el espacio se teatraliza y se dramatiza. Se erotiza, se entrega a la ambigüedad, al nacimiento de necesidades y juegos» (Lefebvre, 1974, p. 450).

4

El derecho a la ciudad como práctica instituyente

¿Cómo articulamos el *derecho a la ciudad* en el contexto actual? Esta sería la pregunta que pensamos que es más pertinente. Autores como Merrifield piensan que es un concepto que directamente hay que abandonar porque ya ha sido capturado por las lógicas del poder, y utilizando al propio Lefebvre postula: «si un concepto no encaja, si, de algún modo, no funciona, Lefebvre insiste en que en ese caso se debe abandonar el concepto, regalárselo al enemigo. Quizás sea esto lo que debemos hacer con el derecho a la ciudad» (Merrifield, 2011, p. 101). Merrifield entiende que el reto sería más bien buscar otros conceptos como el que propone de *políticas del encuentro* (Merrifield, 2013) que procede del corpus teórico de Lefebvre.

Nosotros, sin embargo, creemos que la noción del *derecho a la ciudad* está todavía por explotar, es decir, que es tal el potencial que reside en el pensamiento lefebvriano y, que en cierto modo se condensa en el *derecho a la ciudad* que merece la pena dotarlo de sentido y no abandonarlo. Principalmente recuperar su radicalidad original y su potencia de apertura, para una vez realizado ese despliegue (que no es sencillo debido a la densidad del pensamiento lefebvriano) conectarlo, mediante la re-apropiación y la actualización, con las formas de resistencia e invención actuales. Esta labor es una tarea a medio plazo que desaborda las intenciones de este trabajo, en el que se quiere, más bien, asentar las bases para posteriores concreciones.

Lefebvre y el derecho a la ciudad

Lefebvre, en su apuesta por pensar la espacialidad, en un contexto disciplinario e ideológico donde el instrumental era insuficiente para comprender lo resultante de la disolución de la ciudad, dio lugar a la elaboración de una perspectiva teórica donde el espacio fuera objeto central, asociándole múltiples propiedades: sede de las actividades e interacciones del desenvolvimiento social, medio de producción (suelo) y componente de las fuerzas productivas; objeto de consumo, instrumento político y componente de la lucha de clases. Un largo trabajo, un «viaje extraordinario» como lo califica Soja, que finalizará con la vuelta a la vida cotidiana a través del pensar la temporalidad (Lefebvre & Regulier, 1985, 1986).

Se le considera, como hemos visto, precursor o antecedente de las organizaciones y movimientos que reclaman hoy este derecho colectivo (Sugranyes, 2010, p. 72). Tales demandas se han especificado en contenidos positivos, cuya principal expresión es la «*Carta Mundial por el Derecho a la Ciudad*» (ONU, 2004), un documento con aspiraciones universalistas. Además, está reflejado en determinadas proposiciones de la UNESCO, en ciertos marcos jurídicos de alcance diverso (constitucionales, estatutos de ciudades, cartas de derechos a la ciudad, etcétera) y, sin duda, flota en la atmósfera reivindicativa de los movimientos sociales más recientes.

Sin embargo, como ya hemos explicado antes, Lefebvre iba mucho más allá de lo que muchos autores y movimientos sociales han interpretado, Lefebvre proponía una radicalización de la democracia (una *democracia ampliada*), una crítica de las prácticas de la participación social e incluso de la idea misma de participación social, que implicaba tanto el espacio como su control (una re-apropiación, tanto del espacio como del tiempo) y el derecho a la modificación de lo existente, incluyendo la creación colectiva. Por tanto, lo que planteaba no era exactamente una participación cualquiera sino la intervención, que no guarda relación directa con la democracia formal que conocemos. Lefebvre no explicaba sus contenidos con la suficiente amplitud pero su horizonte se resuelve «en otra escala, en otras condiciones, en otra sociedad» (Lefebvre, 1968, p. 125).

La idea de intervención ciudadana supone un cambio radical de las lógicas, de las formas y de los programas habituales de la participación ciudadana. Hay dos vías para superar su enunciado y evitar su concreción como un nuevo catálogo de derechos. Una consistente en la identificación de «lo que hace la gente», es decir, sus prácticas y otra, que podemos calificar de *neoinstitucional*, tendente a la elaboración de alternativas a modo de modelos destinados al campo de lo normativo. Trataremos aquí de esbozar una salida provisional suficiente ante el dilema planteado. La participación normalizada, donde intervienen una pluralidad de representantes políticos, ciudadanos, sindicales, instituciones de los técnicos, asesores técnicos diversos, trata de ser la sede para conseguir acuerdos y consensos respecto de proyectos ya configurados. Se espera que, con ciertas modificaciones, tales proyectos acaben siendo aceptados y avalados. La capacidad de este modelo para generar «imaginarios» ha sido tanta que resulta muy difícil su crítica y superación. (Rubio & España, 2016).

Su crítica contiene varios planos: en primer lugar, los ciudadanos no pueden presentar realmente proyectos ni plantear ideas globales de la ciudad concreta. Lo que se pone sobre la mesa procede de una elaboración técnica de difícil lectura y aparentemente neutral, legitimada por la representación política que lo presenta y, también, por el propio marco. Por lo general, los ciudadanos permanecen al margen de las grandes cuestiones y, tampoco, pueden aportar o abrir otros campos de discusión y debate. En segundo lugar, este tipo de normalización de la participación coloca siempre a los representantes de los ciudadanos ante una correlación de fuerzas disimétrica. Finalmente, se acentúa la condición de ficción del consenso que «supera» las particularidades de los distintos intereses presentes y su conflictividad. Concretamente, como se ha dicho, «la inteligencia de un sistema no se mide en la capacidad de formar un consenso sino en la capacidad de provocar el procesamiento de diferencias mediante ficciones de consenso» (Innenarity & Innenarity, 1999, p. 236).

En estos marcos coexisten la realidad de lo formal con los procesos reales de control en la toma de decisiones que se producen, entre ellos, la captura de los representantes de los propios ciudadanos que dejan de actuar muchas veces como representación de sus intereses.

Algunos analistas consideran concluida la política clásica de las democracias (liberales) y anuncian una política deseable en contextos de alta complejidad, caracterizada porque el Estado asume nuevas funciones, débilmente normativas, en la línea del gobierno contextual. Por tanto, el horizonte político parece ser la práctica de la gobernanza (búsqueda, control y obtención del consenso entre agentes) y la acción de gobierno como garantía de las infraestructuras, incluida la producción de sentido como creación de certidumbres y seguridades (ética infraestructural).

No es nuestro propósito hacer una descripción pormenorizada de lo que creemos que cubre el macroconcepto gobernanza (Rubio & Serrano, 2008). Incluye la gestión de cualquier aspecto de la realidad a través del consenso, de los grupos interesados, al margen de los resultados democráticos. Entendemos que su interés estriba en su acentuado carácter pragmático, capaz de proporcionar tanto cobertura ideológica a posiciones políticas sumamente variadas (desde el conservadurismo neoliberal hasta opciones de izquierda) como de su aplicación a los campos más diversos. Pragmatismo que también se debe a su procedencia, como codificación de las prácticas de gestión de las empresas, y su transferencia a las actividades de la Administración Pública como respuesta a las crisis del Estado de Bienestar (especialmente las dimanadas de la Comisión de las Comunidades Europeas); e incluso como traducción y asimilación de las profundas críticas realizadas por el mundo del trabajo y los variados movimientos sociales desde los años sesenta (Boltanski & Chiapello, 2002, p. 148-152).

Los marcos de participación regulados (los reglamentos de participación ciudadana, los períodos de información pública...), tengan la naturaleza formal que tengan, y sus sustentos teóricos, se caracterizan desde hace décadas por presentar estos caminos como formas casi transcendentales para la intervención de los ciudadanos en los asuntos territoriales y urbanos. A veces con planteamientos rigurosos y muy complejos se confirma como única posibilidad para el gobierno-gestión y, por el contrario, no asumen la posibilidad de una profundización democrática. En cierto modo, parece que la ciudadanía (la sociedad) es una «extraña incómoda» cualificada negativamente (perezosa, poco dócil, proclive a autoorganizarse, confusa...) y entendida como poco cualificada para opinar sobre las grandes cuestiones por pura incapacidad técnica.

Planteamientos del tipo gobierno contextual se caracterizan por su duda metódica acerca de las posibilidades de que la ciudadanía pueda hacer frente con éxito a la ampliación de la complejidad en las sociedades modernas desgajándose por superación de la llamada arquitectura policéntrica de las sociedades contemporáneas (Innenarity & Innenarity, 1999, p. 233). Es cierto que de todo ello se deduce una reforma de la política que incluye una repolitización del futuro. Y este es un asunto eminentemente político puesto que el escenario es una combinación de incertidumbre y responsabilidad, por tanto sujeto a procedimientos de deliberación y legitimación colectiva (Innenarity, 2009). Sin duda, como hemos señalado, en estos enfoques la «ciudadanía» se nos presenta como incapaz de sortear lo inmediato. Se señala que, sus planteamientos y reivindicaciones obedecen a criterios del corto plazo y, lo que es

peor, no es capaz de pensar todas las escalas territoriales pertinentes. No es consciente de que colabora en la transferencia de las consecuencias de una larga serie de impactos complejos al futuro, como resultado de un operar ciego respecto de la complejidad en la que nos insertamos ignorando los efectos laterales, los desarrollos exponenciales, las redes y circularidades con incapacidad para valorar suficientemente las conexiones y los panoramas. Es cierto que no se caracterizan mejor los comportamientos y tendencias del resto de los componentes de la citada arquitectura policéntrica existente.

Cualquier concreción del derecho a la ciudad implica el conocimiento de las necesidades sociales e, inevitablemente, la implementación de programas de investigación (co-investigación) adecuados que no siempre serían coincidentes con los actuales, menos aún con los derivados de la proliferación de observatorios, indicadores e informes de «expertos», que abundan en unas tareas útiles pero muy limitadas. Tales investigaciones, que incluyen proposiciones y ensayos, requieren procesos temporales largos e incluyen temáticas que no interesan a las instituciones encargadas de definir las y propiciarlas. Surge la necesidad de explorar nuevas experiencias de co-investigación, como ya exploraron desde grupos como SoB o los situacionistas y letristas, para entender, desde la autonomía, los procesos múltiples que se dan en el terreno de lo social urbano.

Lo que se nos impone es una nueva tarea: erigir un mundo desde/en el interior del existente. De todo ello, para lo urbano, se deduce un programa no escrito y unas oposiciones de las que podemos hablar concretamente pero que no son un programa de consignas a modo de una constelación de lo que debe ser hecho.

La táctica instituyente

Tras los «años de invierno»⁹⁷ la movilización volvió a resurgir con un grito de indignación y esperanza por construir *otro mundo posible*. La *contracumbre* de Seattle de 1999 (del 29 de noviembre al 3 de diciembre) se convirtió en el *acontecimiento* fundacional de una nueva etapa del movimiento antiglobalización que trataba de construir un nuevo espacio político democrático. Años más tarde le siguieron las *jornadas de Génova*⁹⁸ (20-22 de julio de 2001), siendo uno de los puntos clave para el nuevo ciclo del *movimiento de movimientos* (Sánchez Cedillo, 2008, p. 217), le siguieron los *foros sociales*⁹⁹, los *no border camps* (movimiento anti-racista), los activismos transfeministas y los movimientos contra la precaridad *Mayday* (Raunig, 2008). Estos *nuevos activismos* se intensifican de forma considerable en los últimos años mediante las revoluciones de la Primavera Árabe, las acampadas en la Puerta del Sol¹⁰⁰ (Madrid) y en la plaza Syntagma¹⁰¹ (Atenas), así como la toma de la

⁹⁷ Feliz Guattari se refirió así a los años de desmovilización que sufrió el mundo desde los años 70 hasta los años 90. Una fecha clave en los 90 fue el 1 de enero de 1994, cuando el EZLN se levanta en armas contra el gobierno mexicano y el poder neoliberal del mundo, el mismo día que entraba en vigor el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN, firmado por Canadá, Estados Unidos y México).

⁹⁸ Jornadas que representaron un punto de inflexión para lo que se conoce como movimiento anti-globalización.

⁹⁹ Técnicamente el primer Foro Social Mundial (FSM) se hace del 25 al 30 de enero de 2001 en Porto Alegre (Brasil).

¹⁰⁰ Véase «Espacialidades indignadas: la producción del espacio en la #spanishrevolution» (Sevilla, 2015).

¹⁰¹ Véase «Athens: Metropolitan blockade – real democracy» (Papadopoulos, Tsianos & Tsomou, 2012).

plaza Tahrir (El Cairo), las protestas en la plaza Taskim (Estambul), o la ocupación de Zuccotti Park¹⁰² (Nueva York).¹⁰³

Los *nuevos activismos* tienen una serie de elementos en común: que son apropiaciones de espacios reales, que son luchas contra la *precarización*, que están en contra de la competitividad extrema y que están concatenados transnacionalmente. Pero, según Gerald Raunig (2008), hay tres vectores en los que estos activismos entran en un nuevo territorio: «en su búsqueda de nuevas formas de habitar¹⁰⁴, en sus formas organizativas radicalmente inclusivas y en su insistencia en la re-apropiación del tiempo» (Raunig, 2008, p. 2). Estas nuevas formas de organización social «ocupan físicamente la promesa vacía del *espacio público*» (Raunig, 2008, p. 3) y se re-apropian de él. Pero, no sólo del espacio, sobre todo es una *re-apropiación del tiempo*. Las ocupaciones de las plazas se toman el espacio y el tiempo muy en serio, desarrollan una nueva *vida cotidiana*, con otros ritmos, que permiten que las discusiones no sean superficiales y se prolonguen todo lo necesario. La re-apropiación del tiempo y del espacio que reclamaba Lefebvre –a través del *derecho a la ciudad*–, así como la co-producción de una nueva *vida cotidiana* –una nueva forma de *habitar*: de *vivir en poeta*– es algo que resuena en las calles y plazas de estos tiempos.

Las preguntas que nos hacemos hoy están marcadas por la potencia de estas experiencias y al mismo tiempo por el desconcierto que provoca una *governance* global cada vez más poderosa (sumada a los neo-fascismos que avanzan por todo el territorio político occidental). La resistencia no termina de llegar y las luchas emancipatorias no han conseguido, hasta el momento, revertir los graves ataques sufridos en el terreno de los derechos sociales y el trabajo. La precarización avanza, como instrumento de gobierno (Lorey, 2016) y de dominación; pero, al mismo tiempo, como expresión de la *condición precaria*¹⁰⁵, es decir, como aglutinador de nuevas expresiones de subjetivación política que puede avanzar en una actualización/reinvención de la lucha de clases.

Ahora bien, ¿cómo construimos mecanismos, estrategias, procesos que ayuden a acrecentar las potencias del conflicto contra las lógicas del régimen neoliberal? ante esta situación Negri sugiere la creación institucional como camino, mediante la «gran táctica»:

La gran táctica significa entonces someter los lemas de la lucha de clases a la crítica revolucionaria de la mediación, de la generalización política. Necesitamos expresar, en las articulaciones de la táctica, las primeras *instituciones obreras y proletarias* de la liberación comunista. (Negri, 1980, p. 31)

Como bien explica Sánchez Cedillo (2008, p. 228), esto sucede como respuesta al enquistamiento producido por la dificultad de imaginar una «transición» fuera de los esquemas clásicos, que conectaría con las preocupaciones de grupos de los años 50 y 60 que ya hemos estudiado anteriormente. Ante este problema, ¿qué transición imaginamos? ¿Qué formas de institucionalidad pueden ser operativas? Para Negri,

¹⁰² Véase «The occupation of Wall Street across time and space» (Thompson, 2011).

¹⁰³ Todos estas ocupaciones están relacionadas con movimientos como el 15M o *OccupyWallStreet*, que a su vez están interconectados entre ellos de formas más o menos continuas.

¹⁰⁴ En el texto original: «*new forms of living*».

¹⁰⁵ «La condición precaria no remite solo a la vida en cuanto tal, sino a las condiciones de su existencia; a este respecto no se problematizará aquello que hace a todos iguales, sino aquello que todos comparten» (Lorey, 2016, p. 33).

pasa por nuevas *dimensiones institucionales* (Negri, 1982, p.121), es decir, por nuevas formas de despliegue de la invención y de la potencia de cooperativa. La creación instituyente, como *táctica*, abre el campo de *lo posible* a nuevas formas de entender los movimientos antisistémicos contemporáneos (Sánchez Cedillo, 2008, p. 229). Esta idea entronca con la trayectoria de una serie de prácticas de reapropiación que entienden la vida cotidiana de forma radicalmente política, relacional y creativa. *Prácticas instituyentes*¹⁰⁶ como los *centros sociales ocupados*, las licencias *copyleft*, las cooperativas de *hackers*, los grupos de co-investigación militante –o investigación-acción–. ¿Cómo se conecta esta nueva *táctica* con lo urbano? La capacidad de expresar contrapoderes reales pasa por la multiplicación de *desobediencias coordinadas*, *simulacros antagonistas* y *guerrillas comunicativas* insertas de forma caótica pero funcional en un enjambre instituyente: la *huelga urbana*¹⁰⁷. Si Negri (2011, p. 256) avanzaba que «la metrópolis es para la multitud lo que la fábrica era para la clase obrera industrial», la *huelga urbana*¹⁰⁸ pasa por la movilización total de la producción múltiple que se despliega en lo urbano, a través de una constelación de prácticas instituyentes. Este enunciador colectivo, generador de nuevas *formas de hacer* (una nueva inteligencia colectiva), capaz de promover nuevas formas de subjetivación (desprecarización) y nuevos derechos.

El *derecho a la ciudad* como práctica instituyente sería una de estas nuevas formas de hacer, un nuevo derecho constituyente. Estaría inserto dentro de esta *táctica* polifónica que pretende reapropiarse de una actitud revolucionaria en un tiempo en el que la subversión no parece *posible*. La elaboración de esta hipótesis está en proceso de construcción, este ha sido el primer paso.

¹⁰⁶ Para más información sobre la noción de *práctica instituyente*, véase Raunig (2006, 2007).

¹⁰⁷ Viene de la idea original de *huelga metropolitana* (Sánchez Cedillo, 2008, p. 233), a su vez de la idea de Negri de producción metropolitana que vimos anteriormente.

¹⁰⁸ Si *la vida misma se hace parte de la producción*, la vida misma se hace parte de la revolución.

Conclusiones

Este trabajo es una indagación en el pensamiento de Henri Lefebvre sobre *lo urbano*, desde el contexto que le da sentido, para entenderlo como apertura, para reabrirlo entendiendo su radicalidad y potencialidad original en el contexto actual mediante un proceso de reinención/actualización. Para esta tarea entendemos que el *derecho a la ciudad* es la conceptualización lefebvriana que más sentido tiene recuperar, precisamente por su excesiva simplificación actual en contraste con su potencia original. Una trayectoria –una *deriva*– que une las calles del barrio Latino de París (Mayo del 68) con las plazas de Sol, Syntagma, Tahrir, Taskim, Zuccotti... *Reabrir lo urbano* para desvelar si desde la *imposibilidad de pensar la ciudad*, que nos preguntábamos en la introducción, podemos imaginar otro espacio de lo posible. Esto nos ha llevado a analizar tanto las nuevas prácticas políticas de *Socialismo o Barbarie* como la irrupción de la *Internacional Situacionista* con una crítica radical al urbanismo funcionalista, que por otro lado resultan muy relevantes para entender los *acontecimientos de Mayo del 68*. Aquella explosión de *potencia* creativa múltiple, destituyente e instituyente al mismo tiempo, de nuevas formas de entender *lo urbano*. Una creatividad insurreccional al servicio de la transformación social que interpela de forma radical no sólo los mecanismos tradicionales de lo político, sino la propia *forma de vida* y las formas de re-apropiación del espacio (y del tiempo). Los *acontecimientos de Mayo del 68* cambian las lógicas organizativas precedentes, que no se articulan ya en torno a la toma del poder sino entorno a la acción en sí, que no nace de la escasez sino de la abundancia, que no se limita a sí misma sino que desborda. Cualquiera que haya vivido los acontecimientos políticos recientes se siente identificado y ve relaciones y paralelismos, quizás en otra dimensión y con desarrollos muy diferentes –como no puede ser de otro modo– pero que respiran de una misma energía.

Los acontecimientos de Mayo del 68 suponen un *clima* de efervescencia social e intelectual de grandes dimensiones en la Francia y en mundo. Ahora bien, ¿cómo influye esta efervescencia en una nueva concepción de lo urbano? Sin duda, es la figura de Henri Lefebvre la que evidencia mejor esta traducción, ya que centra su reflexión en la *problemática del espacio* a partir de los años 60, convirtiéndose en el autor más importante por enunciar un análisis de la complejidad de la sociedad moderna capitalista desde un enfoque eminentemente urbano. En el pensamiento de Henri Lefebvre el modo dialéctico fue la base de su razonamiento, esto le permitió superar las rigideces de las tendencias marxistas dominantes. Para él, el individuo no estaba encerrado en ninguna estructura. El trinomio formado por espacio, vida cotidiana y tiempo es la columna vertebral del pensamiento y del legado de Lefebvre.

También cabe destacar los importantes trabajos que realiza sobre el tiempo. Con Lefebvre quedaban entrelazados espacio, tiempo y vida cotidiana. Lo urbano, como territorio del hoy, sería una región conceptual que incluiría tanto los estilos de vida actuales como sus consecuencias asociadas en la producción, las pautas de consumo, la organización social del territorio y, por tanto, a la organización social del tiempo.

Para Lefebvre el *derecho a la ciudad* implica el conocimiento de las necesidades sociales. Sin embargo, no cabe el listado «perfecto» de éstas. Las necesidades tienen una naturaleza dual –puestas y complementarias a la vez–. Hay una renuncia a ser taxativo pero, a pesar de todo, Lefebvre no concebirá el *derecho a la ciudad* como aquello que comprende la formulación de una constelación de contenidos positivos relativos a la satisfacción de ciertas demandas. Se refiere a la actividad creadora como derecho, diríamos que matricial, acompañada de los derechos a la información, el simbolismo, las actividades lúdicas y la apropiación del tiempo. Estos derechos se especifican en la demanda de lugares cualificados, aquellos que permiten la simultaneidad y el encuentro.

A lo largo de la obra de Lefebvre hay una especie de energía revolucionaria y alegre contagiosa, que flota a través de una escritura rigurosa y profundamente culta. También se destila un aprendizaje sobre lo cotidiano de enorme valor: a pesar de las diferentes formas de opresión y dominio, el carácter conflictivo y contradictorio (complejo) que caracteriza la multiplicidad de lo urbano es una potencialidad para la intervención múltiple y constante de los ciudadanos. Una intervención mediante la re-apropiación de los tiempos y de la *intervención* colectiva del espacio, que moviliza las diferencias y pone la imaginación en el centro, como diría Lefebvre, «gracias a las energías potenciales de una variedad de grupos que utilizan el espacio homogéneo conforme a sus propósitos, el espacio se teatraliza y se dramatiza. Se erotiza, se entrega a la ambigüedad, al nacimiento de necesidades y juegos» (Lefebvre, 1974, p. 450). Cualquier concreción del derecho a la ciudad implica el conocimiento de las necesidades sociales e, inevitablemente, la implementación de programas de investigación (co-investigación) adecuados que no siempre serían coincidentes con los actuales. Surge entonces la necesidad de explorar nuevas experiencias de co-investigación, como ya exploraron desde grupos como SoB o los situacionistas y letristas, para entender, desde la autonomía, los procesos múltiples que se dan en el terreno de lo social urbano.

Las preguntas que nos hacemos hoy están marcadas por la potencia de las experiencias de los *nuevos activismos* que llenaron las plazas de Sol, Syntagma, Tahrir, Taskim, Zuccotti; y al mismo tiempo por el desconcierto que provoca una *governance* global cada vez más poderosa (sumada a los neo-fascismos que avanzan por todo el territorio político occidental). La resistencia no termina de llegar y las luchas emancipatorias no han conseguido, hasta el momento, revertir los graves ataques sufridos en el terreno de los derechos sociales y el trabajo.

La capacidad de expresar contrapoderes reales pasa por la multiplicación de *desobediencias coordinadas*, *simulacros antagonistas* y *guerrillas comunicativas* insertas de forma caótica pero funcional en un enjambre instituyente: la *huelga urbana*. Si *la vida misma se hace parte de la producción*, la vida misma se hace parte de la revolución. La *huelga urbana* pasa por la movilización total de la producción múltiple que se despliega en lo urbano, a través de una constelación de prácticas instituyentes. Este enunciador colectivo, generador de nuevas *formas de hacer* (una

nueva inteligencia colectiva), capaz de promover nuevas formas de subjetivación (desprecarización) y nuevos derechos. El *derecho a la ciudad* como práctica instituyente sería una de estas nuevas formas de hacer, un nuevo derecho constituyente.

Quizás como ejercicio especulativo podríamos pensar en las resonancias de este *derecho a la ciudad* como práctica: que es también la *deriva* como práctica, o la *détournement*, pero incluso, la nueva arquitectura y el nuevo urbanismo –para una nueva sociedad, un nuevo tiempo–, y hasta una nueva *Nueva Babilonia*.

La re-apropiación del tiempo y del espacio que reclamaba Lefebvre, se muestra ahora a través del *derecho a la ciudad como práctica instituyente* en los nuevos movimientos y formas de resistencia (en otras cotidianidades). Una multiplicidad de prácticas que vuelven a darse cita en *lo urbano*, y que resuena en las calles y plazas de otros tiempos. Un sonido que nos recuerda a aquel evocador cartel del mayo francés: «*la beauté est dans la rue*»¹⁰⁹.

¹⁰⁹ «La belleza está en la calle».

Bibliografía

- Adorno, T. (1966). *Negative Dialektik*. Fráncfort: Suhrkamp. [ed. cast. consultada: Adorno, T. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.]
- Althusser, L. (1970). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Área Ciega. (2004). “Crisis y reinención de la ciudad contemporánea”. *Archipiélago*, 62, 5-6.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Augé, M. (1993). *Los “no lugares”. Espacios del anonimato*. Barcelona: Gedisa.
- . (1995). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
- Bachelard, G. (1965). *La poética del espacio*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.
- Baudrillard, J. (2009). *La sociedad de consumo*. Madrid: Siglo XXI.
- Baynac, J. (2016). *Mayo del 68: la revolución de la revolución*. Madrid: Acuarela Libros. [ed. original: Baynac, J. (1978). *Mai retrouvé. Contribution à l’histoire du mouvement révolutionnaire du 3 mai au 16 juin 1968*. París: Robert Laffont.]
- Benach, N. & Albet, A. (2010). *Edward W. Soja. La perspectiva radical de un geógrafo radical*. Barcelona: Icaria.
- Bertolino, J. (1968). *Les «trublions»*. París: Stock.
- Blanchard, D. (2007). *Crisis de las palabras. Notas a partir de Cornelius Castoriadis y Guy Debord*. Madrid: Acuarela Libros.
- Bloch, E. (2007). *El principio de esperanza*. Madrid: Trotta.
- Boccia, T. (2003). “El tiempo y el espacio de las ciudades: la experiencia italiana”. En *Segundo Seminario Internacional sobre Género y Urbanismo, Infraestructuras para la vida cotidiana*, 27 y 28 de mayo de 2002, ETSAM, Universidad Politécnica de Madrid.
- Boltanski, L. & Chiapello, E. (1999). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.

- Brenner, N. (Ed.). (2014). *Implosions/explosions. Towards a study of planetary urbanization*. Berlín: Jovis.
- Brenner, N. (2014b). "Urban theory without an outside". En Brenner, N. (Ed.), *Implosions/explosions. Towards a study of planetary urbanization* (pp. 14-30). Berlín: Jovis.
- Busquet, G. & Garnier, J. (2011). "Un pensamiento urbano todavía contemporáneo. Las visicitudes de la herencia lefebvriana". *Urban, NS02*, 41-57.
- Butler, J. (2011). "Bodies in alliance and the politics of the street". *transversal, 10/11*. Recuperado de: <http://transversal.at/transversal/1011/butler/en>
- Cacciari, M. (2009). *La ciudad*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Calogne, F. (2008). "Por una filosofía política del espacio urbano. Desarrollos desde la obra de Hannah Arendt". *Urban, 13*, 88-99.
- Castells, M. (1972). *La question urbaine*. París: Maspero. [ed. cast. consultada: Castells, M. (1974). *La cuestión urbana*. México: Siglo XXI.]
- Coleman, N. (2015). *Lefebvre for architects*. Nueva York, NY: Routledge.
- Debord, G. (1967). *La société du spectacle*. París: Buchet-Chastel [ed. cast. consultada: Debord, G. (2015). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pretextos.]
- Delgado, M. (2004). "De la ciudad concebida a la ciudad practicada". *Archipiélago, 62*, 7-11.
- . (2011). *El espacio público como ideología*. Madrid: Catarata.
- Elden, S. (2004). *Understanding Henri Lefebvre. Theory and the possible*. Londres: Continuum.
- Engels, F. (1935). *The housing question*. Nueva York, NY: International Publishers.
- . (2009). *The condition of the working-class in England in 1844*. Londres: Penguin Classics.
- Espai en Blanc. (2008). *Luchas autónomas en los años setenta. Del antagonismo obrero al malestar social*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Fernández-Savater, A. (2008). "De la autonomía obrera a la autonomía social: La experiencia de Socialismo o Barbarie". En Espai en Blanc (Coord.), *Luchas*

- autónomas en los años setenta. Del antagonismo obrero al malestar social* (pp. 259-283). Madrid: Traficantes de sueños.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*. París: Éditions Gallimard. [ed. cast. consultada: Foucault, M. (2006). *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI.]
- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.
- Harvey, D. (1973). *Social justice and the city*. Baltimore, MD: John Hopkins University Press. [ed. cast. consultada: Harvey, D. (2016). *Urbanismo y desigualdad social*. Madrid: Siglo XXI.]
- . (1985). *The urbanization of capital. Studies in the history and theory of capitalist urbanization*. Baltimore, MD: John Hopkins University Press.
- . (2000). *Spaces of hope*. Edimburgo: Edinburgh University Press. [ed. cast. consultada: Harvey, D. (2015). *Espacios de esperanza*. Madrid: Akal.]
- . (2001). *Spaces of capital. Towards a critical geography*. Nueva York, NY: Routledge. [ed. cast. consultada: Harvey, D. (2007). *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*. Madrid: Akal.]
- . (2010). *The enigma of capital, and the crises of capitalism*. Londres: Profile Books. [ed. cast.: Harvey, D. (2012). *El enigma del capital y las crisis del capitalismo*. Madrid: Akal.]
- . (2012). *Rebel cities. From the Right to the City to the Urban Revolution*. Londres: Verso. [ed. cast. consultada: Harvey, D. (2013). *Ciudades rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Akal.]
- . (2014). *Diecisiete contradicciones del capital y el fin del capitalismo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Tubinga: Niemeyer. [ed. cast. consultada: (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.]
- Hess, R. (1988). *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*. París: Métailie.
- . (1991). “La méthode d'Henri Lefebvre”. *Multitudes, Futur Antérieur* 8. Recuperado de: <http://www.multitudes.net/La-methode-d-Henri-Lefebvre/>
- Ibáñez, T. (2008). “Más allá del recuerdo, pero no muy lejos del olvido”. *Archipiélago*, 80-81, 131-136.
- Kanapa, J. (1947). “Henri Lefebvre ou la philosophie”. *La Pensée*, 15, 2.

- Internacional Letrista. (2001). *Internacional letrista. Textos completos en castellano de Potlatch (1954-1959)*. Madrid: Literatura Gris.
- Internacional Situacionista. (2004). *Internacional Situacionista. Texto íntegros en castellano de la revista Internationale Situationniste (1958-1969)*. Vol. 1: *La realización del arte. Internationale Situationniste # 1-6*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- . (2004b). *Internacional Situacionista. Texto íntegros en castellano de la revista Internationale Situationniste (1958-1969)*. Vol. 2: *La supresión de la política. Internationale Situationniste # 7-10*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- . (2004c). *Internacional Situacionista. Texto íntegros en castellano de la revista Internationale Situationniste (1958-1969)*. Vol. 2: *La práctica de la teoría. Internationale Situationniste # 11-12*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Innenarity, C. & Innenarity, D. (1999). “La transformación de la política para gobernar una sociedad compleja”. *Revista de Estudios Políticos*, 106, 231-255.
- . (2009). *El futuro y sus enemigos. Una defensa de la esperanza política*. Barcelona: Paidós.
- Keuchenyan, R. (2013). *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*. Madrid: Siglo XXI.
- Lefebvre, H. & Guterman, N. (1936). *La conscience mystifiée*. Paris: Gallimard.
- Lefebvre, H. & Regulier, C. (1985). “Elements de rythmanalyse”. *Communications*, 41, 191-199.
- . (1986). “Essai de rythmanalyse des villes méditerranéennes”, *Peuples Méditerranéens*, 37.
- Lefebvre, H. (1946). *L’existentialisme*. Paris: Éditions du Sagittaire.
- . (1947). *Critique de la vie quotidienne I. Introduction*. París: Grasset.
- . (1947b). “L’apport du marxisme á l’enseignement philosophique”. *La Pensée*.
- . (1948). *Pour connaître la pensée de Karl Marx*. Paris: Bordas.
- . (1948b). *Le marxisme*. Paris: Presses Universitaires de France. [ed. cast. consultada: Lefebvre, H. (1985). *El marxismo*. Buenos Aires: Eudeba.]

- . (1949). “Autocritique. Contribution à l'effort d'eclaircissement ideologique”. *La Nouvelle Critique*, 4, 41-57.
- . (1951). “Lettre sur Hegel”. *La Nouvelle Critique*, 22.
- . (1958). “Le marxisme et la pensée française”. *Les Temps Modernes*, 137-138. París.
- . (1959). *La Somme et le reste*. París: La Nef de París.
- . (1968). *Le droit à la ville*. París: Anthropos. [ed. cast. consultada: Lefebvre, H. (1969). *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Ediciones Península.]
- . (1968b). *La Vie quotidienne dans le monde moderne*. París: Gallimard. [ed. cast. consultada: Lefebvre, H. (1972). *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Madrid: Alianza.]
- . (1968c). *L'Irruption de Nanterre au sommet*. París: Anthropos.
- . (1970). *Du rural à l'urbain*. París: Anthropos. [ed. cast. consultada: Lefebvre, H. (1975). *De lo rural a lo urbano*. Barcelona: Ediciones Península.]
- . (1970b). *La révolution urbaine*. París: Gallimard. [ed. cast. consultada: Lefebvre, H. (1972). *La revolución urbana*. Madrid: Alianza Editorial.]
- . (1972). *Espacio y política*. Barcelona: Península.
- . (1974). *La production de l'espace*. París: Anthropos. [ed. cast. consultada: Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.]
- . (1980). *La Présence et l'absence*. París: Casterman. [ed. cast. consultada: Lefebvre, H. (1983). *La presencia y la ausencia: contribución a la teoría de las representaciones*. México: Fondo de Cultura Económica.]
- . (1981). *Critique de la vie quotidienne III: De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidienne)*. París: L'Arche.
- . (2009). *State, space, world. Selected essays*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press. [Brenner, N. & Elden, S., eds.]
- . (2014). *Towards an architecture of enjoyment*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press. [Stanek, L., ed.]
- López Petit, S. (2006). “Más allá de la crítica a la vida cotidiana”. *Vida y política*, nº 1-2. Recuperado de: http://espaienblanc.net/?page_id=539

- Lorey, I. (2007). "Als das Leben in die Politik eintrat. Die biopolitisch-gouvernementale Moderne, Foucault und Agamben" en Pieper et al., *Empire und die biopolitische Wende, Die internationale Diskussion im Anschluss an Hardt und Negri* (pp. 269-292). Fráncfort, Nueva York: Campus.
- . (2016). *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Martínez, E. (2011). "Breve biografía y bibliografía de Henri Lefebvre", *Urban, NS02*, 7-13.
- Marx, K. (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858. Volumen I*. Madrid: Siglo XXI.
- Merrifield, A. (2005). *Henri Lefebvre. A critical introduction*. Londres: Routledge.
- . (2011). "El derecho a la ciudad y más allá: notas sobre una reconceptualización lefebvrina". *Urban, NS02*, 101-109.
- . (2013). *The politics of the encounter: urban theory and protest under planetary urbanization*. Athens, GA: University of Georgia Press.
- . (2014). *The new urban question*. Londres: Pluto Press.
- Negri, A. & Hardt, M. (2005). *Multitud*. Madrid: Debolsillo.
- . (2011). *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Madrid: Akal.
- Negri, A. (1980). *Politica di classe*. Milán: Macchina Libri Edizioni.
- . (1982). "La sovversione del mercato". En *Macchina Libri*. Milán: Feltrinelli.
- Nora, P. (1989). "Aliénation". En Simonin, A. & Clastres, H. (dirs.), *Les Idées en France, 1945-1988*. París: Gallimard.
- Observatorio Metropolitano. (2014). *La apuesta municipalista*. Madrid: Traficantes de sueños.
- ONU. (2004). "Carta Mundial por el Derecho a la Ciudad". Recuperado de: http://www.onuhabitat.org/index.php?option=com_docman&task=doc_detail&gid=50&Itemid=3
- Papadopoulos, D., Tsianos, V. & Tsomou, M. (2012). "Metropolitan blockade – real democracy". *transversal, 10/11*. Recuperado de: <http://transversal.at/transversal/1011/ptt/en>

Perniola, M. (2008). *Los situacionistas. Historia crítica de la última vanguardia del siglo XX*. Madrid: Acuarela Libros.

Pardo, J. L. (1992). *Las formas de la exterioridad*. Valencia: Pre-textos.

Raunig, G. (2006). "Prácticas instituyentes. Fugarse, instituir, transformar". *transversal*, 01/06. Recuperado de: <http://transversal.at/transversal/0106/raunig/es>

———. (2007). "Prácticas instituyentes, nº2. La crítica institucional, el poder constituyente y el largo aliento del proceso instituyente". *transversal*, 05/07. Recuperado de: <http://transversal.at/transversal/0507/raunig/es>

———. (2008). "The molecular strike". *transversal*, 10/11. Recuperado de: <http://transversal.at/transversal/1011/raunig/en>

Ross, K. (2008). *Mayo del 68 y sus vidas posteriores. Ensayo contra la despolitización de la memoria*. Madrid: Acuarela Libros [ed. original: Ross, K. (2002). *May '68 and its afterlives*. Chicago, IL: University of Chicago Press]

———. (2008b). *The emergence of social space. Rimbaud and the Paris commune*. Londres, Nueva York: Verso. [ed. original: Ross, K. (1988). *The emergence of social space. Rimbaud and the Paris commune*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.]

Roth, K. (2007). *El estado del mundo. Contraperspectivas*. Madrid: Traficantes de sueños.

Rubio, A. & Serrano, E. (2008). "Gobernanza, Territorialidad y democracia". En *Actas del XI Coloquio Ibérico de Geografía*, Universidad de Alcalá de Henares.

Rubio, A. (1980). "Dialéctica y estructuras en la comprensión marxista del espacio". En *II Coloquio Ibérico de Geografía*, Comunicaciones, Vol. II (pp. 113-122), Lisboa.

———. (1999). "La ciudad actual como objeto de reflexión y análisis". En Domínguez Rodríguez, R. (coord.), *La ciudad. Tamaño y crecimiento* (pp. 455-470), Universidad de Málaga, Departamento de Geografía y Asociación de Geógrafos Españoles (AGE-Grupo de Geografía Urbana), Málaga.

———. (2008). "H. Lefebvre: palabras dichas sobre lo urbano y el tiempo. Confirmación de la hipótesis de la postciudad". En *Ciclo: Armas contra el presente, I. (sobre mayo del 68)*, Universidad Libre y Experimental, La Casa Invisible. Málaga, 8 de mayo de 2008.

- . (2011). “Primeros elementos para una genealogía del derecho a la ciudad”. *Hábitat y Sociedad*, 2, 89-107, Universidad de Sevilla. Recuperado de: www.habitatsociedad.us.es.
- . (2014). “La dérive. Contra lo impuesto”. *URBS. Revista de Estudios Urbanos y Ciencias Sociales*, 4 (1), 29-39. Recuperado de: <http://www2.ual.es/urbs/index.php/urbs/article/view/rubio>
- Rubio, A. & Espana, E. (2016). “Reabrir la cuestión urbana. El derecho a la ciudad como emergencia”. En *Working Paper Series CONTESTED_CITIES*. Madrid, España: Universidad Autónoma de Madrid. Recuperado de: <http://contested-cities.net/working-papers/2016/reabrir-la-cuestion-urbana-el-derecho-a-la-ciudad-como-emergencia/>
- Sánchez Cedillo, R. (2008). “Hacia nuevas creaciones políticas. Movimiento, instituciones, nueva militancia”. En Transform (eds.), *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional* (pp. 217-241). Madrid: Traficantes de sueños.
- Sassen, S. (1991). *The global city*. New York, London, Tokio: Princeton University.
- Schmid, C. (2005). *Stadt, raum and gesellschaft. Henri Lefebvre und die theorie der produktion des raumes*. Stuttgart: Steiner.
- Schimid, C. & Moravánszky A. (2014). *Urban Revolution Now: Henri Lefebvre in Social Research and Architecture*. Nueva York: Routledge. [Stanek, L., ed.]
- Sevilla Buitrago, A. (2011). “Espectros de Lefebvre”. *Urban, NS02*, 3-6.
- . (2015). “Espacialidades indignadas: la producción del espacio público en la #spanishrevolution”. *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies*, 14(1), 90-103.
- Soya, E. (1989). *Postmodern geographies. The reassertation os space in critical social theory*. Londres: Verso.
- . (1996). *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and other real-and-imagened places*. Oxford: Blackwell.
- . (2000). *Postmetropolis. Critical studies of cities and regions*. Los Ángeles, CA: Blackwell. [ed. cast. consultada: Soja, E. (2008). *Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*. Madrid: Traficantes de sueños.]
- . (2008). “Taking space personally”. En Warf, B. & Arias, S. (eds.). *The spatial turn: interdisciplinary perspectives* (pp. 11-35). Nueva York, Londres: Routledge.

- . (2010). *Seeking spatial justice*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press. [ed. cast. consultada: Soya, E. (2014). *En busca de la justicia espacial*. Valencia: Tirant Humanidades.]
- Stanek, L. (2011). *Henri Lefebvre on space. Architecture, urban research and the production of theory*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Subcomandante Marcos. (1994). Comunicado de prensa del 28 de mayo de 1994.
- Sugranyes, A. (2010). “El derecho a la ciudad. Praxis de la utopía”. *Hábitat y Sociedad*, 1, 71-79.
- Thompson, N. (2011). “The occupation of Wall Street across time and space”. *transversal*, 10/11. Recuperado de: <http://transversal.at/transversal/1011/thompson/en>
- Tiqqun. (2005). *Teoría del Bloom*. Madrid: Melusina.
- . (2009). *Llamamiento y otros fogonazos*. Madrid: Acuarela Libros.
- Transform. (2008). *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Trebitsch, M. (1990). “Philosophie et marxisme dans les années trente: le marxisme critique d'Henri Lefebvre”. En *Actes del Colloque “L'engagement des intellectuels dans la France des années trente”*, CERAT, Université du Québec à Montreal.
- Virno, P. (2003). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Zizek, S. (2013). *El año que soñamos peligrosamente*. Madrid: Akal.

LA BEAUTÉ



EST DANS LA RUE