



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN GEOGRAFÍA

**La teoría de la producción del espacio, de Henri Lefebvre.
Un proyecto de *espaciología crítica***

TESIS
que para optar por el grado de:
Doctor en Geografía

presenta:
Rolando Espinosa Hernández

Directora de Tesis:
Dra. Georgina Calderón Aragón

Facultad de Filosofía y Letras
Posgrado en Geografía

Ciudad Universitaria, Ciudad de México, marzo de 2023



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Para Keren Hapuc
y sus ojos radiantes (קרן הפוך),
porque, con su afecto conmovedor
y su consecuente presencia,
ha sido el amor de mi vida
y la vida que matiza mi amor.*

*A la memoria de Mario Hernández,
quien, como Henri Lefebvre, sabía bien
que conducir un taxi no sólo era trasegar almas,
sino brindarles consejo y compañía,
manteniendo vivo el fuego en ellas
de la dignidad y la alegría.*

*Para quienes, en algún momento,
requiriesen también servirse de esto para unirse
y liberarse así de sus cadenas*

AGRADECIMIENTOS



Élie Kagan, "Conférence de Henri Lefebvre", 1963.

Mi mayor gratitud, afecto, reconocimiento y admiración a mis queridos amigos y maestros Jean-Pierre Garnier y Remi Hess, quienes me han brindado todo su apoyo para poder llegar a conocer y estimar, con gran profundidad, la vida y la obra de Henri Lefebvre.

Agradezco grandemente a mi tutora, Georgina Calderón, por haberme brindado —con su consabido espíritu crítico lefebvriano— toda la libertad necesaria para aventurarme y llevar a buen puerto una investigación que difícilmente hubiera podido concretarse en algún otro ámbito académico universitario.

Muchas gracias también a Andrés Barreda y Jorge Gasca, por todo su acompañamiento y sus valiosas recomendaciones y observaciones críticas, las cuales sin duda me han permitido entregar una disertación con mayores alcances. Doy gracias también, a este respecto, a José Salceda y María Pérez, por su loable compromiso en dar lectura y hacer importantes sugerencias críticas para mejorar la exposición de este trabajo.

Me gustaría además agradecer sobremedida a mis queridos mosqueteros, Carlos Valdivia —*Carlitos*, un alma tan grande como generosa— y Emmanuel González —*Emm*, quien alguna vez fue así como ¡mi propia madre!, allá en Barna—, por su leal amistad. Ya saben cuánto les aprecio, no me avergüencen haciéndome gimotear repitiéndolo cuando ni siquiera ha dado comienzo mi acostumbradamente larga argumentación.

Asimismo, quiero agradecer afectuosamente a Esperanza Hernández, quien es mi abuelita —merced a un voluntario endoso—, y, desde luego, a *Chela*, *Nico* y la *China*, por haberme acogido tan amablemente en su hogar, ¡y justo cuando más lo necesitaba! Y, definitivamente, siempre tendré al respecto una gran deuda y una sentida gratitud para con Mario, una persona verdaderamente solidaria; él estuvo ahí, acompañándonos y apoyándonos, cada vez que lo necesitamos. Es de recordar que buena parte de esta tesis la redacté amparado en su humilde morada. Por eso también ¡muchísimas gracias!

Pues bien... pasando ahora a otros asuntos... no, no, es mera mentira oficiosa. ¿Cómo podría olvidarme?, mi gente querida. También van mis agradecimientos a la *Yoka*, la *Moma* y *Roni*. Perdonarán ustedes por no haber anotado todas sus referencias y señas particulares. Lo sé, así ya no podrán chulear con cualquier palomilla, pero, da igual, ustedes saben bien cuánto

significan para mí y, además, ciertamente, aunque me ha pegado la de *rolling stone*, nunca he sido famoso y —en gran medida, precisamente por honesto y comedido— ¡probablemente nunca lo seré! Eso, sinceramente, jamás me ha quitado el sueño. Somos pobres y feos —diría aquel bardo-cantor de tantos motes—, pero seguimos teniendo ¡esa música!

Finalmente —*last but not least*, dicen los anglófonos—, he de manifestar nuevamente mi más sensible y entrañable gratitud a Keren Hernández, *Apuk*, mi *Nash*, por su amor y noble compañía, su apoyo material y emocional, sus cuidados —y, sí, por ese *cuerpecito* que hasta alivia mis defectos—. Sin ella, hubiese sido en verdad imposible el logro de este trabajo.

Por lo demás, las buenas ideas que puedan haberse expresado en esta disertación se deben a tanta gente —hoy cerca o lejos en este espacio, no siempre nuestro, y en este tiempo, nunca disponible de manera suficiente— que difícilmente mi mala memoria y la prudente limitación de unos agradecimientos podrían registrar con la debida justicia.¹ Por este motivo y como intento de desagravio —ustedes disculparán—, la redacción de esta tesis está formulada casi siempre en la primera persona del plural.

Las “malas” ideas, imprecisiones o equívocas aquí consignadas, en cambio, muy probablemente se deban a mi terquedad y descuido, o quizás al tamaño actual de mi ignorancia, esa peculiar ausencia que también nos conduce y de cuyo reparo —lo que también es de agradecerse— nos hemos de valer para tratar de ser mejores personas, al descubrir(nos) algo nuevo, y, tal vez, ¿por qué no?, para poder hacerlo mejor en una próxima ocasión.

De cualquier modo, algún día, entre quienes así lo puedan y quieran, hemos de darnos juntamente las gracias.

¹ ¿Una nota al pie en los agradecimientos? Sí, soy de esas personas, un tanto obsesionadas, que todavía leen —y les encanta leer!— las notas al pie de página. Y conque he adoptado, desde hace algún tiempo, el gusto por los excursos con letra pequeña... pero eso ¡ya lo notarán! Así sea:

Cuenta Paco Ibáñez una simpática anécdota de aquel célebre concierto en el Teatro Olympia, de París, en 1969. Meses antes, él había dado un emotivo recital por el primer aniversario de la toma estudiantil de la Sorbona, durante el mítico Mayo francés. El evento estaba programado en el monumental Auditorio Richelieu, pero, quedando desbordado, en plena primavera, terminó teniendo lugar en el histórico Patio interior. Y fue ahí donde el director del Olympia le escuchó y quedaría entonces prendado por “la voz libre” de esa España amorozada. Paco sería pronto invitado para presentarse en aquella vibrante gala, a finales de ese mismo año. Así pues, ya en el Olympia, con el público sobrecogido, abarrotado, recuerda Paco que su madre, quien también estaba allí, entre dicha multitud, exclamaba: “¡Ah! Toda esta gente no sabe que gracias a mí están aquí”.

Bueno, a decir verdad, seguramente mi madre, por distintas razones, no leerá esta tesis. Tengo la impresión de que aún no se ha enterado de que a ella y a mi padre —quien, lamentablemente, ya no podrá leerla— les dediqué la de licenciatura. Pero, en todo caso, también yo puedo decir que, gracias a ella, a ellos, estoy aquí escribiendo estas líneas. Él lo supo y ella lo sabe.

Finalmente —ahora sí—, entre la gente que quizá no tendrá el tiempo de leer este mamotreto y que, aunque no lo sabe, ¡vaya que se la debo!, está *Soco*. Gracias a ella, en nuestra mesa, pudo haber de nuevo pollito.

ÍNDICE



Henri Martinie, "Retrato del grupo de jóvenes filósofos (o grupo *Philosophies*), en París; de izquierda a derecha y de arriba a abajo: Pierre Morhange, Henri Lefebvre, Georges Politzer y Norbert Guterman", Roger-Viollet, c. 1924-1925.

PRESENTACIÓN	13
De finalidades y advertencias	15
Singladura, bitácora y última llamada	21
CAPÍTULO I.	
LA RECONSIDERACIÓN ESPACIAL DE LA OBRA DE MARX:	
LA GENEALOGÍA DE UN DEBATE	27
La necesidad de una historia crítica del espacio y de su formación social	30
El debate milenario en torno a la primacía del tiempo o del espacio	41
El debate sobre el espacio en la obra de Marx	49
CAPÍTULO II.	
EL PROYECTO DE <i>ESPACIOLOGÍA</i> DE HENRI LEFEBVRE	75
Las sendas en busca del espacio... y de su emancipación	78
La genealogía y el lugar de la <i>espaciología</i> en los planes de Lefebvre	89
Hacia la producción del espacio... y del tiempo sociales	93
El diálogo de Lefebvre con Marx... y con sus coetáneos	96
1. <i>La supuesta reducción de los planes de la Crítica de la economía política</i>	101
2. <i>La presunta novedad histórica de nuestra época respecto del “siglo de Marx”</i>	105
3. <i>La emergencia de las ciencias sociales</i> <i>y el desarrollo de la Crítica de la economía política</i>	115
El diálogo lefebvriano con / en otras tentativas de <i>espaciología</i>	120
1. <i>La Bauhaus y el funcionalismo estético</i>	122
2. <i>Le Corbusier y el funcionalismo moderno</i>	127
3. <i>Vanguardias arquitectónicas, intuición y sumisión</i> <i>ante la abstracción capitalista del espacio social</i>	131
4. <i>La adopción de la espaciología</i> <i>en el movimiento de renovación de la geografía, en Brasil</i>	134
5. <i>La apologética capitalista en la actual espaciología francesa</i>	137
Hazañas intempestivas y el desafío heredado por nuestra época	141
CAPÍTULO III.	
LA PRODUCCIÓN DEL ESPACIO:	
MOMENTOS Y FORMANTES DEL ESPACIO SOCIAL	151
De la genealogía de la teoría lefebvriana de los momentos	154
Los contenidos de un momento	157
Del momento y sus formas	159
De los formantes de un momento	168
Entre momentos y formantes o el momento como <i>tiempo</i> y el momento como <i>espacio</i>	174
Las resonancias de los momentos	175
Oberturas	179
CAPÍTULO IV.	
LA TRIPLICIDAD QUE ESTRUCTURA	
LA ACCIÓN <i>POIÉTICA</i> DEL ESPACIO SOCIAL	183
El punto de partida y los trayectos de una analítica del espacio: la filosofía y el concepto de producción	185

Hacia una teoría de la producción en clave espacial (o qué es producir para Lefebvre)	189
Qué es para Lefebvre el espacio socialmente producido	201
El proceso de producción del espacio social como proceso de producción de significados (o sobre el lenguaje y el porvenir)	208
Sobre la genealogía de la teoría lefebvriana de la <i>triplicidad</i> de momentos y formantes	223
La estructura triple de la acción <i>poiética</i>	232
1. <i>El momento de lo percibido o el espacio percibido formante</i>	233
2. <i>El momento de lo concebido o el espacio concebido formante</i>	238
3. <i>El momento de lo vivido o el espacio vivido formante</i>	245
a. Lo <i>poiético</i> del habitar	245
b. Simbolización e imaginación o lo comunitario y lo posible	249
c. Proyección de sentido y objetivación	254
d. Dialéctica de los momentos de la representación: lo vivido y lo concebido	256
e. Posibilidades en el tiempo vivido	260
f. Lo anafórico y tropológico-figurativo de la acción <i>poiética</i>	261
CAPÍTULO V.	
LÓGICA DIALÉCTICA DE LA HISTORIA DE LA PRODUCCIÓN DEL ESPACIO:	
LA GÉNESIS DEL ESPACIO ABSTRACTO	267
La historia del espacio y del tiempo sociales o el materialismo histórico en clave espacial y temporal	272
Primeras tentativas de una historia del espacio	275
Las determinaciones de una historia del espacio... y del tiempo	279
1. <i>El punto de partida: los ritmos naturales y su transformación social</i>	279
2. <i>El reconocimiento de la actividad productiva o creativa como método</i>	281
3. <i>Lo invariable y lo cambiante o lo transhistórico y lo históricamente configurado</i>	282
4. <i>El sentido humano del habitar (lo vivido) y su alienación</i>	286
La delimitación de la historia del espacio: el inicio y el fin de una época	291
Los tres momentos de la historia del espacio: de la prehistoria a la posthistoria	295
1. <i>La prehistoria y su espacio absoluto</i>	296
2. <i>La historia o el espacio históricamente relativizado</i>	298
3. <i>La posthistoria o el espacio diferencial</i>	306
Adenda y otras perspectivas para una historia del espacio	313
Las contradicciones del espacio abstracto	320
La positividad de la abstracción del espacio o sobre el espacio diferencial	331
1. <i>La teoría de la producción social de las diferencias: mínimo y máximo, inducción y producción, particularidad y diferencia</i>	335
2. <i>Lo diferente, lo residual y lo periférico</i>	340
CONCLUSIONES O APERTURAS	345
De la triplicidad de momentos de la <i>producción del espacio</i> y del <i>espacio social</i>	349
De cómo la <i>espaciología</i> no es ni puede asumirse como un sistema	353
De la confusión entre <i>espacio mental</i> (representaciones del espacio) y <i>espacio social</i> (práctica espacial)	355
Finalmente, sobre la prioridad del tiempo o la prioridad del espacio para nosotros	356
BIBLIOGRAFÍA	359



PRESENTACIÓN

Yo creo permanecer fiel a mí mismo y, a la vez, al pensamiento marxista al abordar en cierto momento las cuestiones del espacio. En mis escritos sobre el espacio, unos creen hallar geografía, otros sociología, otros historia.

Pero, siempre en la “línea” del pensamiento marxista, se trata *a la vez* de sociología, de historia, de muchas otras cosas e incluso de filosofía. Estas indagaciones no atañen a una disciplina y a una especialidad, y no son multidisciplinares en el sentido habitual. Yo no me atrevo a llamarlas transdisciplinares, pero, finalmente, hay ahí algo de eso [...].

(Henri Lefebvre, 1975b, p. 218)

Henri Lefebvre, durante un ensayo de la puesta en escena de su obra *El señor y la sirvienta* (*Le maître et la servante*), en el Théâtre des Mathurins, en París, septiembre de 1954.

DE FINALIDADES Y ADVERTENCIAS

A casi cincuenta años de la publicación de la primera edición de su libro homónimo, en 1974, la teoría de la *producción del espacio*, de Henri Lefebvre, casi nunca ha sido materia de un estudio crítico serio a partir de la lectura no sólo del texto particular en comento, sino del conjunto de la extensa obra del autor, publicada sobre todo en el curso del siglo XX, y que, todavía hoy, buena parte no ha sido traducida al español.²

El objetivo fundamental de esta tesis doctoral es demostrar por qué y cómo la teoría lefebvriana de la *producción del espacio* constituye una *teoría de la revolución*, la cual, a su vez, está fundada en una *espaciología* crítica que, de manera deliberada, permanece abierta a su consecución.

Henri Lefebvre pensaba que, en la teoría marxiana, las condiciones de posibilidad de la revolución que finalmente nos podría emancipar del dominio capitalista —esto es, la revolución *comunista*— solamente había sido fundamentada desde un análisis crítico del tiempo social, de la historia y de su historicidad, pero no desde una crítica suficiente del espacio social y, desde luego, de su producción social.

² Quizá el único trabajo que, hasta cierto punto y con bastantes reservas, se puede tomar en consideración al respecto es la investigación doctoral del geógrafo y sociólogo suizo Christian Schmid, defendida en la Universidad Friedrich Schiller de Jena, en 2003, y que posteriormente daría lugar a su publicación y a diversos ensayos sobre esta temática (Schmid, 2008, 2005/2010). Tenemos conocimiento de la reciente edición de una versión actualizada y traducida al inglés de esta obra consagrada a la teoría lefebvriana de la producción del espacio y de lo urbano (Schmid, 2022). Entre otros, el propósito de su indagación es hacer una reconstrucción del desarrollo histórico de dicha teoría, dando cuenta del ambiente intelectual —particularmente del quehacer filosófico en Francia y Alemania— en que ella se gestó. Habrá que esperar a su atenta lectura y estudio como para poder juzgar el nuevo alcance de tal investigación. No obstante, es de advertir que la perspectiva desde la cual nos ocuparemos de la teoría lefebvriana de la producción del espacio, en esta investigación doctoral, es muy diferente de la de Schmid. Aquí, por ejemplo, no haremos una lamentable reducción de la teoría de Marx —sobre la base de un franco desconocimiento de la crítica de la economía política y de un esquematismo inútil en términos heurísticos— a lo *práctico-sensible* o lo *práctico-social*. Tampoco nos prestaremos al malabarismo de Edward Soja o del propio Schmid para proponer una “trialección” que —más allá de que una *triada* no agrega novedad alguna en lo dialéctico— soslaya el papel decisivo de la *mediación* (*Vermittlung*) en toda dialéctica y que es desde ahí que se funda el posible devenir de la unicidad en duplicidad, de la duplicidad en triplicidad y de la triplicidad en multiplicidad de la *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*) y de toda suerte de *momentos*. Para hacer justicia a una obra, es de recordar y no olvidar que el interlocutor principal y nodal de Lefebvre —como él mismo insistiera—, tanto en su interpretación del capitalismo contemporáneo como en su indagación de la posibilidad de la revolución, es Marx, no Hegel ni Nietzsche.

Es este convencimiento lo que habría de animarle a emprender aquello que tanto reivindicaba como un *aggiornamento* de la obra de Marx y que fructificará, como veremos, en la concepción y desarrollo de una analítica crítica del espacio y del tiempo sociales que incluye, por supuesto, una constante reflexión sobre su potencial transformación revolucionaria.

Por estos motivos, además de su sempiterno compromiso como militante comunista, Lefebvre se inclinará más a llamar a las posibilidades emancipatorias que, paradójicamente, ha abierto el proceso histórico de la modernidad capitalista: *revolución urbana*.

Aquí es importante advertir que el ámbito por antonomasia de *lo urbano* —a la manera en que Lefebvre lo concibe— no es lo público, como suele creerse, sino la *comunidad*; lo que implica, de suyo, además de toda una compleja red de relaciones sociales, el hogar, lo doméstico, la morada, el fogón de vida que se torna en el *centro* o la *centralidad* en su más amplia acepción (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 459). Lo urbano es, pues, para Lefebvre, la *comunidad potenciada* por las *fuerzas propias de la comunidad y de lo comunitario*, y la ciudad, independientemente de su carácter histórico particular, ha sido, hasta ahora, una de las mayores objetivaciones de esas fuerzas. En este sentido, lo público —o el tan llevado y traído “espacio público”— puede ser, en ciertas condiciones, el ámbito en donde dicha fuerza se escala y se manifiesta de manera patente, pero es en lo comunitario —incluso en su forma más disociada— donde tal fuerza nace, donde *se forma*.³ Y en ello radica, por un lado, el carácter eminentemente *social* de la producción o transformación del espacio con vistas a crear un *espacio social* (en la práctica y en la consciencia) más o menos apropiado a

³ Lefebvre consideraba que —pese a sus limitaciones— la obra de Wilhelm Reich tenía el gran mérito de haber reconocido el papel estratégico que tiene la comunidad, dentro de su ámbito doméstico y cotidiano, en la formación del carácter de cada persona y, por consiguiente, en la producción y reproducción de las relaciones sociales —justas o injustas— que son propias de su época y que también confieren un carácter a la sociedad. Reich —en palabras de Lefebvre— formuló la pregunta fundamental, al respecto, en toda su amplitud: “Las generaciones pasan; los hombres cambian, las relaciones ‘estructurales’ persisten. ¿Cómo y por qué es esto posible? ¿Dónde se produce la reproducción?” (Henri Lefebvre, 1973a, p. 68). Con esto —añade Lefebvre—, Reich había logrado captar el problema y ello le permitiría, a la postre, acertar al dar parte de la respuesta.

Lefebvre se refería al análisis crítico y al alegato reichiano como la teoría del “núcleo generador”. Y esto se debía a que, según su lectura e interpretación de la obra de Reich, la comunidad doméstica —por ejemplo, la familia en sus múltiples formas y tesituras— constituiría el “núcleo generador [*noyau générateur*]” de “todas las relaciones de dependencia, de dominación, de explotación y de desigualdad (y, por tanto, de poder)” (Henri Lefebvre, 1973a, pp. 100–101). La familia sería, en último término, el “núcleo integrador” al capitalismo y, por ende, la base de la reproducción de las relaciones sociales de producción (Henri Lefebvre, 1973a, p. 111).

Lefebvre criticaba esta tesis reichiana porque, a su juicio, la familia no era el único ámbito productor y reproductor de las relaciones de dominación, pues en ello inciden también ámbitos generales de la reproducción del espacio social y, entre ellos, sobre todo, el Estado y sus instituciones (Henri Lefebvre, 1980a, pp. 172–173).

sus productores y, por otro lado, el carácter comunitario y, sobre todo, *comunista* de la llamada revolución urbana.

No está por demás hacer una segunda advertencia en torno a la concepción lefebvriana de *producción del espacio*. Cuando Lefebvre habla en estos términos se refiere, por supuesto, a la producción *social* del espacio *social*, lo cual no encierra tautología alguna (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 35). El espacio en cuanto tal, como *primera naturaleza*, no ha sido producido ni puede ser producido o re-producido por las fuerzas humanas. En todo caso, el ser humano puede *trans-formar* el espacio dado en una *segunda naturaleza* propiamente social.⁴ De ahí que el único espacio que pueda ser producido en cuanto tal, por la intervención humana, sea el espacio específicamente social, es decir, aquel que está constituido, impregnado y atravesado por todo tipo de *relaciones sociales*, cuya realidad puede ser práctica y/o en la consciencia. De tal suerte que la elipsis lefebvriana de la *producción del espacio*, al suponer el carácter social de ambos términos, no contraviene la ley de conservación de la materia o de la masa —para ser más precisos—, de Mijaíl Lomonósov y Antoine Lavoisier.

Así pues, el empeño por dar cuenta de nuestra época y de la posibilidad de la libertad y de todo aquello que la constriñe —de ahí la pertinencia de indagar la posibilidad de la *revolución*— hace de la obra de Lefebvre no sólo un pensamiento definitivamente actual para nuestro tiempo, sino, mayormente, un pensamiento *crítico revolucionario*, no crítico sin más.

La democracia burguesa posmodernizada nos ha legado un sinfín de discursos críticos que francamente no son revolucionarios, sino apenas una suerte de “funteovejunas” que, si bien pueden denunciar, condenar o censurar las injusticias que a menudo consiente la “modernidad”, nunca llegan a siquiera nombrar el sistema o modo específico de dominio y menos aún a proponerse el subvertirlo.

Lefebvre, a tal efecto, no vacilaba en asumir el sentido profundo, original, de lo crítico: *decidir e intervenir* en favor de algo y de alguien, en este caso, de quienes han sido oprimidos y explotados en el curso de la historia. En el antiguo arte médico griego, como sabemos, *krínein* (κρίνειν) —de donde procede el verbo *criticar*— implicaba el *discernimiento*, antes de la *decisión* (*krísis*, κρίσις), sobre todo en torno a aquel *momento oportuno* (*kairós*, καιρός)

⁴ Más adelante aclararemos en qué sentido es que, desde los albores de la tradición filosófica, se ha hablado de una *segunda naturaleza* a partir de la formulación de la poco conocida tesis democriteana de la *physiopoiesis* (φυσιοποίησις).

para intervenir, justo cuando un cuerpo enfermo podía disponer de ciertas fuerzas para promover un *cambio repentino* a fin de mejorar o de salvar la vida.

Con este mismo talante, cabe hacer el discernimiento entre los distintos tipos de *espaciología* que han estado en juego desde inicios del siglo XX y respecto de los cuales la intervención lefebvriana se posiciona críticamente.

Si entendemos el término *espaciología*, de manera esquemática y quizá demasiado simplificada, como “discurso sobre el espacio y su transformación social”, podríamos decir que en el momento en que Lefebvre va perfilando su teoría de la producción del espacio ya había una *espaciología apologética* de la modernidad capitalista, abierta y deliberadamente en contra de la revolución —Le Corbusier y el funcionalismo moderno—,⁵ y una *espaciología crítica* con intenciones revolucionarias —la Bauhaus y el funcionalismo estético—, la cual, debido a su superficialidad, fue pronto recuperada por las prácticas arquitectónica y urbanística al servicio de la acumulación de capital y de la *subsunción real del consumo* en curso.⁶

Por lo demás, Henri Lefebvre, haciendo un balance autocrítico hacia el final de su vida, consideraba que sus teorizaciones quizá habrían errado al contemplar la inminente emergencia de una *revolución urbana* —concreción por antonomasia del *espacio diferencial* y aspecto fundamental de un proceso más amplio de “revolución del espacio” o de “revolución mundial”—, la cual supuestamente tendría lugar, tal como sucedía ya con la propia urbanización capitalista, en escala planetaria (Henri Lefebvre, 1970a, pp. 7, 13, 152, 193, 1974–1986/2000, pp. 430–431, 445, 481).

⁵ Veremos más adelante cómo “arquitectura o revolución” era, para Le Corbusier, la disyuntiva a la que se enfrentaba el capitalismo apenas unos años después de haber concluido su Primera Guerra Mundial y de haber sofocado los intentos revolucionarios que, inspirados o no en la Revolución Rusa, reivindicaron la necesidad del socialismo o del comunismo para tratar de evitar otra tragedia, incluso mayor, como la que acababa de sufrir la sociedad europea. Ya se anunciaba la Gran Depresión, pero urgía atender las demandas sociales de vivienda y equipamiento urbano para así contener cualquier estallido social que se viera tentado de seguir la vía rusa. “La clave del equilibrio [...] es una cuestión de construcción [*bâtiment*]”, insistiría el polémico arquitecto suizo (Jeanneret-Gris “Le Corbusier”, 1923, p. 227).

⁶ Según veremos más adelante, desde el último cuarto del siglo XX, se ha desarrollado en Francia una *espaciología apologética* aún más sofisticada que, haciendo un uso literal del término “*espaciología*” y saqueando las argumentaciones lefebvrianas, proyecta indefinidamente la vida de la sociedad burguesa y la acumulación del capital hacia el espacio exterior.

Empero, afortunadamente, también ha habido una cierta recuperación o reivindicación de la *espaciología crítica* lefebvriana —no siempre reconocida, aunque con el ánimo de ir más allá de lo disciplinar—, especialmente en el contexto del “movimiento de renovación de la geografía”, en Brasil.

Para comprender qué es la *subsunción real del consumo*, en cuanto fenómeno que manifiesta el desarrollo actual del proceso de dominación capitalista y que subyace, asimismo, a la propia emergencia de la *espaciología* como discurso y, sobre todo, como realidad material sometida por el capital, véase: (Veraza, 1993, 2008).

Se tuvo la impresión, hace algunas décadas, de que lo urbano —en cuanto suma de prácticas productivas y de experiencias históricas— sería portador de nuevos valores y de una civilización otra. Estas esperanzas se desvanecen al mismo tiempo que las últimas ilusiones de la modernidad. (Henri Lefebvre, 1989, p. 16)

Las evidencias eran, para Lefebvre, sin duda, desconcertantes y lo siguen siendo hoy: entre más se extiende la ciudad —al espolear las potencias de lo urbano—, más se degradan ahí, paradójicamente, las relaciones sociales, profundizándose aquellas que entrañan dependencia, dominación, exclusión y explotación; con la escalada urbanística, los contenidos de la vida cotidiana no han sido transformados y, en suma, “la vida en ciudad no ha dado lugar a relaciones sociales completamente nuevas” (Henri Lefebvre, 1989, p. 16).

El peligro de *fragmentación* y *homogeneización* del espacio social y, de manera concomitante, la amenaza de desaparición de su diversidad concreta parecen haberse realizado con la *planetarización* de la urbanización capitalista. Lo *urbano* —que, para Lefebvre, no es identificable o reductible a *ciudad*—, “concebido y vivido como práctica social, está en vía de degradación [*détérioration*] o quizá de desaparición” (Henri Lefebvre, 1989, p. 16).

La constatación del hecho o el que la concreción de tal “revolución mundial” —según unas determinadas condiciones, que incluyen el concurso de acciones tanto violentas como racionales (Henri Lefebvre, 1970a, p. 13)— no haya sido posible durante el siglo XX no significa la verificación irrefutable de su imposibilidad ni, mucho menos, que las fuerzas de su posibilidad no concurren con otras que incluso, con mayor potencia, se oponen francamente a su realización.

“El curso del verdadero amor [—así sea aquel que se traba entre la mercancía y el dinero, diría Marx, parafraseando al joven y prevenido Lysander—] jamás fluyó sin problemas [*smooth*]” y lo mismo puede alegarse del largo cauce de una revolución (Marx, 1867/1983, p. 69; Shakespeare, c. 1595–1596/2016, p. 1086).

Según nuestra perspectiva, la teoría de Lefebvre en definitiva no es errada o incorrecta, sino está acaso incompleta. La teoría lefebvriana de la producción del espacio fundamenta suficientemente —y con base en todo tipo de consideraciones históricas y demostraciones lógico-históricas y lógico-materialistas— la posibilidad irrefutable de la revolución.

Con el desarrollo de la teoría marxiana de la producción —particularmente, en lo que corresponde a su estructura *transhistórica*⁷— y, asimismo, aquella de la alienación —extendiéndola a una teoría de la *privación* (o privatización) y de la *mistificación* tanto individual como social—, Lefebvre nos ha entregado importantes frutos que muy bien cumplen con diferentes aspectos de los planes de crítica de la economía política y de crítica de la civilización, de Marx y Engels.

No obstante, en su asunción de la teoría marxiana, hubo un descuido lamentable —como veremos— en lo que se refiere la teoría del *sometimiento* y del *desarrollo* específicos del modo de producción capitalista y, por tanto, de todos los dispositivos de los que dispone el capital para contrarrestar las tendencias que lo acercan progresivamente a sus límites materiales e históricos.

Así como la teoría lefebvriana consiguió desarrollar múltiples aspectos del discurso crítico comunista de Marx, la teoría marxiana conserva la posibilidad de desarrollar toda la analítica emprendida por Lefebvre a lo largo de su obra. El periplo vuelve sobre sí para poder ir así más adelante, algo que Lefebvre apreciaría sinceramente.

Independientemente de lo que se le pueda criticar sobre el asunto, Lefebvre pensaba que en la teoría de Marx había un problema, una ausencia o, más precisamente, una *carencia*, y él quiso compensar esto con su aporte, pues en verdad lo que está en juego aquí es el esclarecimiento en torno de un asunto decisivo: ¿podemos aún hacer una revolución que nos libere del dominio de la sociedad burguesa y, por tanto, de las constricciones de las sociedades pau-

⁷ Sobre este importante concepto es de recordar que, durante el siglo XIX, ya en pleno auge del capitalismo europeo, surgieron diferentes perspectivas críticas no sólo en torno a la formación de la conciencia histórica, sino sobre el modo mismo de entender el ser de la historia. Se trataba, pues, de nuevos o renovados discursos críticos del historicismo —corriente de la que Leopold von Ranke se convertiría en un importante exponente— y de su énfasis en la narrativa y en las fuentes primarias y empíricas.

En este contexto aparecieron, entre otros, los distintos enfoques *transhistóricos* que, de manera general, se caracterizaron por tratar el pasado como algo arquetípico, mítico, incluso trágico, y por postular una esperanza o una creencia en la repetición o el restablecimiento de un origen o un comienzo *prehistórico*, cuando no, paradójicamente, atemporal o fuera del tiempo (Große, 2007).

No obstante, reclamar un pasado trascendental, de naturaleza premundana, no es la única manera de reflexionar la historicidad sin anular la historia —apelando a un nihilismo ahistórico o antihistórico— ni echar mano de principios suprahistóricos o teológicos.

Así pues, criticando aquella univocidad del recurso a lo transhistórico, pero confirmando lo decisivo de su inmanencia, la interpretación materialista de la historia, forjada por Marx y Engels, reconoce a la *praxis* como aquello cuya presencia subyace y *atraviesa* a toda historia humana posible y cuya realidad es condición común *sine qua non* de lo *propiamente humano e histórico*.

A menudo, con este último sentido, habrán de recuperarse, a la vuelta del siglo XX, las nociones de *lo transhistórico* y la *transhistoricidad* en la sociología, la antropología, la historia o la filosofía, particularmente en Francia.

tadas por la escasez material y la división de clases? ¿O acaso el capitalismo ha cerrado ya esa posibilidad? Éste nos parece que es el problema de fondo en toda su obra y lo que, en lo personal, nos interesa discutir: la fundamentación histórica y materialista de la revolución.

SINGLADURA, BITÁCORA Y ÚLTIMA LLAMADA

A manera de orientación para su lectura, la exposición del argumento de esta tesis habrá de estructurarse de la siguiente manera:

El primer capítulo expone los rasgos generales de la genealogía del debate en torno a la necesidad de una teoría crítica del *espacio social*, especialmente de aquel que constituye al modo de producción capitalista. Aquí se presentan las dos raíces principales que avivaron la intervención crítica de Henri Lefebvre que le conduciría, ulteriormente, a la formulación de su proyecto de *espaciología crítica*.

El segundo capítulo presenta, a su vez, la genealogía del proyecto lefebvriano de *espaciología* —incluyendo el diálogo crítico con sus principales interlocutores al respecto—, así como sus principales alcances y límites.⁸

El tercer capítulo precisa, por una parte, la *teoría de los momentos* como eje conceptual desde el cual Lefebvre construye su teoría de la producción del espacio y, por otra parte, especifica el proceso de *formación de momentos*, en cuanto *acción poiética*, como condición de posibilidad del talante *revolucionario* de la producción del espacio social.⁹

El cuarto capítulo expone la teoría lefebvriana de la producción del espacio desde una perspectiva sincrónica. Por consiguiente, se precisan ahí las determinaciones generales de la *estructura transhistórica* de la producción social del espacio social, esto es, la *triplicidad* de sus momentos y formantes, no sin antes esclarecer una genealogía mínima de dicha teoría lefebvriana de la triplicidad, además de explicitar la manera en que Lefebvre asume el concepto de *producción*.

El quinto capítulo expone también la teoría lefebvriana de la producción del espacio, pero ahora desde una perspectiva diacrónica; por lo tanto, se presenta y se esclarece ahí la *lógica*

⁸ Una versión primitiva —y, por tanto, con menores alcances— de la exposición de este capítulo fue publicada en (Espinosa, 2020).

⁹ La versión sintética del argumento presentado en este capítulo fue publicada originalmente en francés en (Espinosa, 2022).

que, según la interpretación de Lefebvre, ha especificado a la producción social del espacio social en el decurso histórico de su *abstracción*, lo que de suyo —es de advertir— nos permite prescindir de un necesario correlato historiográfico.¹⁰

Finalmente, en el capítulo conclusivo, además de hacer un balance sobre la trascendencia de la teoría lefebvriana de la producción del espacio, se presentan algunas advertencias teóricas, metodológicas y políticas en la medida en que dicha teoría pueda asumirse como un desarrollo del discurso crítico comunista de Marx y especialmente del proyecto de *Crítica de la economía política*.

Empero, antes de comenzar nuestra exposición, convendría hacer una pertinente advertencia al público leyente.

El texto a continuación fue seleccionado y compuesto a partir de un extenso comentario a *La producción del espacio (La production de l'espace)*, de Henri Lefebvre, el cual —así lo esperamos— tendrá consecución en una obra posterior. Algunos problemas y consideraciones críticas han quedado apenas señalados y, en algunos casos, debido al tipo de contenidos argumentales que demanda una disciplina como la geografía, debieron ser dejados de lado. Ya llegará el momento de hacer una exposición completa del asunto para así contribuir en ampliar la comprensión de una obra cuya lectura puede llegar a ser bastante ardua.

La exposición de esta investigación constituye, en este sentido, tanto un dispositivo de *donación* —a la manera de los sistemas de prestaciones y contraprestaciones— como una *exigencia* o, más aún, una *provocación* para las generaciones que vienen, para la gente que milita o se siente interpelada cada vez que se indaga la posibilidad de la revolución.

¿Ha llegado a ser el capitalismo —según asienta Jean-Pierre Garnier, parafraseando, con cierta ironía, aquel célebre adagio sartreano— el horizonte insuperable de nuestro tiempo? Por las implicaciones de esta decisiva cuestión, no basta con afirmar o negar vehementemente para responderla. Hace falta demostrar, tanto teórica como prácticamente, aquello que se resuelve, y todo ello sin caer, una vez más, en la tan añeja antinomia que normalmente termina por descoyuntarnos entre el *activismo* y el *teoricismo* (Garnier, 1980, p. 159, 2017).

¹⁰ Algunos fragmentos, menos desarrollados en términos argumentativos, del contenido expuesto en este capítulo —sobre todo en el apartado intitulado “Las contradicciones del espacio abstracto”— fueron originalmente publicados en (Espinosa, 2015).

El espíritu de esta disertación no es hacer gala de erudición ni acomodarse a alguna vanidad *teorista* o en una “moda intelectual”, esas bien conocidas costumbres de mafias académicas de toda laya que buscan suscitar algún nuevo objeto de culto, de suyo excluyente por inasequible o incomprensible.

Esta investigación, insistimos, es una *exigencia* —esto es, una *provocación* de la acción, del alumbramiento— para quienes tendrían que llevar a cabo tal revolución, quizá en un futuro lejano, siempre y cuando no fenezca la humanidad con el propio capitalismo.

Hay tanto que expropiar a los expropiadores —o tanto de qué apropiarse con un sentido realmente humano—. Y aquí se trata tan sólo de un discurso, de una manera de argumentar y demostrar que, con la larga historia de precarización deliberada en nuestra formación, se ha vuelto innecesariamente críptica, elitista.

Así pues, la lectura de este texto no será siempre fácil, podrá incluso resultar a momentos algo desafiante, exigente o difícil de comprender de inmediato. Pero, cualquier juego o deporte —como el fútbol— puede resultar tan difícil de entender o un tanto críptico para quien no conoce sus reglas o jamás lo ha practicado.

Ciertamente, como reza aquel proverbio, “el hábito —es decir, el atavío— no hace al monje”, pero vaya que el hábito en su sentido primordial —la habituación— nos puede hacer lo suficientemente juiciosos como para encaminarnos a eso que llamamos virtud o, al menos, para conducirnos prudentemente y hacernos un poco más humanos al comprendernos.

Como buena parte del mundo, no hemos nacido “con una cuchara de plata en la boca”, pero quizá tampoco hemos padecido las peores miserias. No obstante, ello no nos ha eximido de emprender grandes esfuerzos y sacrificios no sólo para preservar algo de dignidad, sino para tratar incluso de ser mejores personas, conociéndonos un poco, conociendo algo de nuestro aciago mundo para intentar al menos explicárnoslo.

Así, la mayor parte de esta tesis fue redactada en el pleno desempleo, echando mano de rebuscadas estrategias de supervivencia. Pero, todo ello, como siempre, fue solventado por la solidaridad y los lazos de amistad y apoyo mutuo de todo tipo de comunidades de pertenencia y de referencia. Ninguna persona debiera tener impedimentos para procurar dar lo mejor de sí misma, pero a menudo las pasiones más miserables —incluso de quienes se presentan como “buena gente” y hasta “de izquierda”— se han encargado de obstaculizarnos.

En cualquier caso, más allá de dramas comunes, algo nos ha quedado claro: si no logramos hacernos de una verdadera *formación* como seres humanos y si no conseguimos conquistar la *apropiación* efectiva de la riqueza social, no habrá revolución posible. De nada sirve una militancia que, en su cotidiano sacrificio, se jacte de la apología y de la práctica de la miseria, lo que, al fin y al cabo, nos condena a la indignidad, a aceptar la pobreza —así sea material o del alma— como un destino, un engañoso terreno “propicio” o una fuente de falsa dicha. Ni fecundidad ni felicidad provienen de la miseria y menos aún de la culpa y la culpabilización por pretender hacer honradamente *nuestra* toda la riqueza disponible.

Huelga hacer hincapié en la gran necesidad de apropiarnos —o, en su caso, de expropiar— todo saber de “iniciados” y toda ciencia de “expertos”. Es una necesidad imprescindible para los desafíos de una época tan imponente e indigente como la nuestra.

Aquí está, pues, esta investigación, esta donación, para quienes la necesiten en algún momento o deseen servirse de ella. En definitiva, el conocimiento es un bien común, algo que no podría existir ni desarrollarse sin la existencia de una comunidad en constante diálogo y sin la expresión —hoy diríamos “publicación”— y la consecuente apropiación de nuestras ideas y nuestros descubrimientos, así sean limitados o en cierta medida errados.

Sin embargo, hace falta también advertirlo, plagiar las ideas de otra autoría no sólo es *traicionar* la confianza y los afectos que subyacen a todo diálogo. Plagiar es *esclavizar* aquello que se ha dado libremente, en la donación y el intercambio, y precisamente por ello es considerada una práctica repudiable. Plagiar y traicionar tienen en común esta tergiversación de la donación libre y desinteresada.

Traditor fue llamada alguna vez aquella persona que transmitía, entregaba o daba libremente su conocimiento, sus “saberes”, así se tratase de una mera *tradicción*. También se nombraba de este modo a quien enseñaba las artes del uso de la palabra, ya fuese hablada o escrita, y por ello esa persona podía ser considerada como *maestra*, *preceptora* o *consejera* (Andrews, 1879; Gaffiot & Flobert, 2017).

Con el tiempo y ya en un ámbito incomparable, un *traditor* era también denominado aquel que, por perfidia o deslealtad, entregaba su gente o la batalla a una fuerza enemiga o beligerante, y ello normalmente a cambio de una paga o del indulto. Esto es lo que entendemos actualmente por una persona “traidora”.

Así, hoy en día, se puede *plagiar* no sólo al *robar* o *secuestrar* las ideas ajenas —expresándolas o publicándolas sin citar su verdadera autoría, consiguiendo así, según el caso, una cierta “recompensa”—, sino también al traducirlas en nuestros “términos” y presentarlas como propias, sin mayor reconocimiento de nuestra fuente de inspiración.

Análogamente, se puede *traicionar* o entregar una idea equívoca en el acto mismo de *traducirla* desde una lengua distinta a la nuestra, pues, además de haber podido ser utilizada en un contexto muy diferente, quizá corresponde al modo de expresión de otra época.

“Traductor, ¡traidor! [*traduttore, traditore!*]”, afirman con cadencia los italianos, y asimismo lo expresan los franceses: “traducir, eso es traicionar [*traduire, c’est trahir*]”. Sin embargo, como gusta decir el hispanista y traductólogo británico, John Rutherford, en sus elocuentes presentaciones, el traductor en verdad no es un traidor, o, en todo caso, no es más traidor que cualquier otro ser humano. El traductor es más bien “un *traedor* de tesoros de otras tierras”, insiste Rutherford.

Traducir constituye, entonces, un ejercicio indefectible de *hermenéutica* y de *reconocimiento*, y aquí, como parte de la originalidad a ser donada con esta investigación, hay un compromiso de traducción, de entrega de esos tesoros o de esas creaciones que han hecho autoría —en el sentido estricto de la palabra— y que de algún modo podrían enriquecer nuestra alma y nuestro entendimiento.

De manera que todas las traducciones de los textos citados y referidos en esta disertación son de mi autoría y fueron llevadas a cabo a partir de la lectura directa y la interpretación de las obras originales. En casos necesarios —lo cual podría dificultar aún más la lectura—, fueron destacados, entre corchetes o paréntesis y en cursivas, los términos originarios que podrían ser interpretados y traducidos de otro modo, siguiendo otro camino de exposición, para otros propósitos, o que podrían servir de referencia para un trabajo filológico ulterior.

Cada traducción fue realizada en función de lo que me ha interesado destacar en el argumento, a saber: la vinculación que guardan las ideas de cada obra discutida o comentada con la teoría marxiana de la *producción*, en su sentido amplio, y, sobre todo, con la teoría lefebvriana de los *momentos*.

El *proletariado* del siglo XXI —entendiendo esto en el sentido amplio del término, muy diferente de aquella asunción que lo mismo disgrega urbanitas y campestres que secciona identidades y multitudes—, es decir, aquella clase social que podría reivindicar propósitos

revolucionarios con vistas a emancipar a la humanidad respecto del capitalismo, ha de ser realmente cosmopolita y ha de interesarse, además, en *comprender* y *realizar* aquellos anhelos y aspiraciones que hasta ahora sólo han sido utopismo y optimismo filosófico. De lo contrario, el capitalismo será efectivamente el horizonte insuperable de nuestro tiempo.

Ese “nuevo eleatismo”, que ha hecho de las ideas de Parménides un dogma grotesco y que ha producido todo un ambiente en contra de cualquier pretensión revolucionaria, sigue siendo, como en tiempos de Lefebvre, un asunto político pendiente y un debate en curso.

Hubo un tiempo en que esto significó algo y no sólo para aquella élite intelectual y estudiantil que eventualmente fue deportada del Barrio Latino, en el corazón de París, hacia la periferia, en Nanterre, una universidad aislada, construida en medio de asentamientos precarios y con una importante matrícula de estudiantes de origen modesto, a menudo trabajadores o migrantes (Hess, 1988, p. 255). Hagamos memoria a este respecto:

En 1965, Lefebvre fue contratado como profesor de sociología en la recientemente inaugurada Universidad de Nanterre. Con el prestigio del que gozaba, ya en 1967 —esto es, un año antes del Mayo francés—, él debía dar conferencias en un auditorio al que asistían entre mil 500 y 2 mil estudiantes de primer año, quienes cursaban las carreras de filosofía, sociología y psicología (Hess, 1988, pp. 229–230, 232–233, 239–240). Luego de aquellas cátedras febriles, que hacían entrar en trance y luego estallar a la audiencia, no nos podría sorprender que cantidad de sus estudiantes habrían de animar y participar en la serie de movilizaciones y protestas que cundirían por París, en 1968.

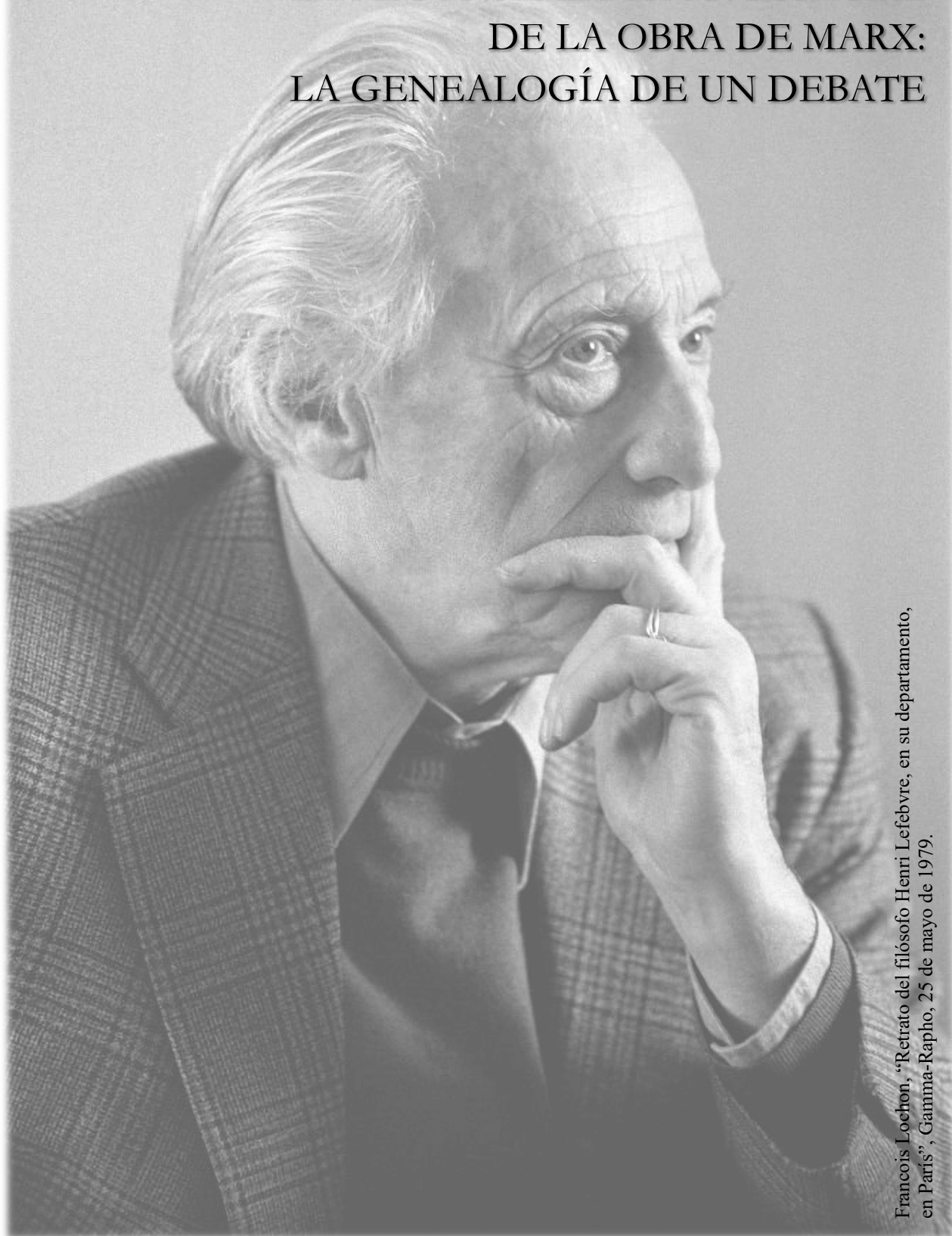
Es reconocido el influjo que tuvo no sólo la obra de Lefebvre, sino su *estilo* de intervención pedagógica en las reivindicaciones y demandas del movimiento estudiantil francés. Y hasta los muros, muy a su manera, darían testimonio de ello.

“*El combate es padre de todas las cosas*. [Firma:] Heráclito”,¹¹ se podía leer en una de las pintas de Nanterre, donde el movimiento eclosionó. “¡Heráclito está de vuelta! ¡Abajo con ese Parménides! ¡Socialismo y libertad!”, clamaba otra inscripción, justo en el majestuoso Auditorio Richelieu de La Sorbona (Besançon, 1968/2007, pp. 52, 119).

Todo esto, alguna vez, como decíamos, tuvo mucho sentido para mucha gente.

¹¹ Este fragmento heraclíteo, que trata sobre el inquietante papel de la guerra o la confrontación en el derrotero humano, culmina así: “a unos los ha hecho esclavos, a otros libres” (Diels & Kranz, 1960, p. 22 B 53).

CAPÍTULO I.
LA RECONSIDERACIÓN ESPACIAL
DE LA OBRA DE MARX:
LA GENEALOGÍA DE UN DEBATE



Francois Lochon, "Retrato del filósofo Henri Lefebvre, en su departamento, en París", Gamma-Rapho, 25 de mayo de 1979.

Cada vez que se ha pensado que la obra de Karl Marx ha muerto, que su pensamiento ha perdido toda vigencia, la necesidad de una interpretación materialista de la historia, a la manera en que ella está perfilada en la propia teoría marxiana —y, es menester insistir, también engelsiana—, vuelve paradójicamente a resurgir y con un franco mayor apremio. Al consultar nuevamente los textos originales de Marx, éstos siempre resultan con una riqueza mayor de lo que se creía y, consecuentemente, adquieren un nuevo sentido. Y este juicio vale también para la respectiva obra de Henri Lefebvre, quien no dejaba de sorprenderse de redescubrir la actualidad y pertinencia del proyecto inacabado de Crítica de la economía política.

La lectura de los *Grundrisse*, en los años setenta del siglo XX, o de los *Manuscritos de 1884*, desde los treinta, reanimaron a toda una corriente del marxismo que parecía haberse agotado y que a la postre habría de centrarse en la interpretación crítica de conceptos fundamentales, como el de *alienación*, que pronto pasaron a primer plano. Con todo y la prolongada crisis del marxismo, esto alentaría debates apasionantes, muy esclarecedores, que permitirían seguir profundizando y desarrollando el pensamiento o la perspectiva teórica marxianos. Es precisamente en esta veta del “marxismo vivo” que se sitúa el intenso y original trabajo teórico de Lefebvre.

No obstante, desde su perspectiva, las grandes transformaciones científicas y tecnológicas que ha promovido el capitalismo contemporáneo vuelven necesaria una *reconsideración* de la obra de Marx y matiza, del siguiente modo, en qué sentido es que habría que hacerlo:

Todos los conceptos marxistas se recuperan [*reprennent*], se llevan a un nivel superior, sin que desaparezca momento importante alguno de la teoría. Por el contrario, tomados en su exposición, hecha por Marx, estos conceptos y su concatenación [*enchaînement*] teórica ya no tienen objeto. La recuperación [*reprise*] de los conceptos marxistas se desarrolla de manera óptima teniendo plenamente en cuenta al espacio. (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 395–396)

En esta aserción, Lefebvre, por una parte, se adscribe a una perspectiva de lectura e interpretación crítica, no dogmática, de la obra de Marx, lo cual resulta sumamente loable. La originalidad del pensamiento lefebvrino consiste, precisamente, en su gran ímpetu por ir más allá del alcance teórico logrado por Marx, esforzándose por contribuir y desarrollar la

crítica de la economía política y el materialismo histórico, con una gran creatividad. Podríamos resumir esta tentativa —muy diferente a la de otros intérpretes marxianos e incluso lefebvrianos— como el proyecto de “ir más allá de Marx, pero *con* Marx”.

No obstante, por otra parte, Lefebvre supone, además, que la teoría marxiana —sus conceptos nodales y la secuencia lógica que caracteriza a su arquitectura argumental— no tomó en cuenta la gran importancia que tiene el *espacio* para el desarrollo de la dominación capitalista y, consecuentemente, para la posibilidad de la revolución comunista.

Por ese motivo, presuntamente —en opinión de Lefebvre—, carecería de sentido el apearse a la cuidadosa concatenación con que Marx va presentando los *conceptos* de su teoría, la cual, huelga decir, tiene su fundamento en la estructura *ontopraxeológica* (*ontopraxeologická*) propia de la realidad social (Zelený, 1962, 1968b, 1968a), esto es, los conceptos sólo aparecen en el argumento cuando sus *premisas* o *mediaciones* prácticas —de suyo, eminentemente espaciales y temporales— han sido expuestas *lógicamente* o su producción *histórica* ha sido claramente evidenciada.

Si la realidad, ante nosotros, ya no fuese aquella que *especifica* prácticamente a la sociedad burguesa en cuanto tal, entonces la concatenación de conceptos marxianos —consecuente con la tesis viquiana que postula “*verum esse ipsum factum*” (“lo verdadero es lo hecho mismo”) (Vico, 1710/1835, p. 52)—, ya no tendría, efectivamente, mayor sentido. Pero nada nos indica que la estructura del capitalismo y su espacio dominado y dominante hayan cambiado esencialmente.

Como veremos a continuación, con esa aseveración crítica —aunque errada— de Lefebvre, estamos frente a un prejuicio que habrá de hacer época, influyendo en numerosas malinterpretaciones de la obra de Marx al respecto.

LA NECESIDAD DE UNA HISTORIA CRÍTICA DEL ESPACIO Y DE SU FORMACIÓN SOCIAL

Remitirse al “giro espacial (*spatial turn*)” o a otros tantos presuntos “giros” para indagar la genealogía del pensamiento lefebvriano no sólo resultaría un anacronismo y una superfi-

cialidad, sino que significaría además hacer concesiones infundadas a un modo caprichoso o arbitrario de imponer periodizaciones anodinas en la historia del pensamiento.¹²

El denominado “giro espacial” se ha convertido en una divisa muy recurrida entre una amplia gama de epígonos bastante desinformados en torno a los seculares debates de la historia del pensamiento, tanto en Oriente como en Occidente, y especialmente, dentro de esta última convención identitaria, en la tradición filosófica.

Según Edward Soja —quien acuñó el término, claramente influido por ideas de Lefebvre sobre el “descuido” del espacio—, el “giro espacial” no sólo vendría a llenar un vacío producido por un ineluctable reduccionismo historicista y economicista en las ciencias sociales y, especialmente, en el quehacer marxista al interior de ellas, sino que además significaría una renovación tanto de la geografía, la historia y la sociología ¡como de la filosofía misma (Soja, 1996, pp. 47–48, 164)!

Para Soja, el “giro espacial”, en suma, consistiría en un redireccionamiento del pensamiento y de la acción modernos —proceso presuntamente iniciado en la segunda mitad del siglo XX, sobre todo en el contexto francés— que supone, básicamente, una “espacialización” de la filosofía ¡y de la *praxis* (Soja, 1996, p. 52)!

No es necesario insistir en el hecho de que ninguna *praxis* sería posible si ella no se despliega *en y a través* del espacio del que depende su *efectividad*. Empero, más allá de este dislate, Soja, con esta aserción, no sólo desconoce los hitos y momentos en los que se ha indagado o postulado el carácter preeminente de esta compleja realidad que llamamos *espa-*

¹² De manera análoga a la compulsión por periodizar de la historiografía convencional —por ejemplo, en la historia de la tecnología y sus supuestas “revoluciones tecnológicas”—, hay quienes, tratando de dar identidad a nuevas tendencias o modas intelectuales, pregonan toda suerte de “giros”, creyendo ver “revoluciones” o “cambios de rumbo”, con alcances históricos decisivos, en donde sólo ha habido cambios de *forma social* o, con mayor precisión, *momentos* que especifican un largo proceso histórico y un prolongado debate. Evidentemente, en el curso de la historia y, desde luego, en los intentos por reflexionarla, se dan incontables “cambios” y transformaciones, pues a menudo la especificidad de la época los exige. No obstante, ello no anula la *continuidad* de aquellas dimensiones transhistóricas o, en su caso, de *larga duración* que, en el decurso histórico efectivo, sustentan y preservan a la propia historicidad, es decir, son parte de sus propias condiciones de posibilidad. Las querellas en la historia del pensamiento también expresan y escenifican esta dualidad (cambio-persistencia) propia del mundo social. En virtud de esta realidad —o *efectividad*, diría Hegel—, la divisa posmoderna del “giro espacial”, de Edward Soja, resulta tan ambigua, caprichosa e *indigente* como aquella —tan llevada y traída en la filosofía analítica y el pragmatismo— del “giro lingüístico”, de Gustav Bergmann y Richard Rorty. No es casual que, en una época tan indigente como la nuestra, nuevos epígonos de un sofismo muy disminuido, empobrecido, traten hoy de echar mano de estos términos para “caracterizar” la obra lefebvriana. Pero ¿desde cuándo la historia del pensamiento, especialmente en su tradición filosófica, ha dejado de ser un asunto que concierne a los problemas del espacio y del tiempo y, más aún, de la manera de descubrirlos y de nombrarlos, en el preguntar de cada época, en vista de poder pensarlos y transformarlos socialmente?

cio y de las fuerzas o los principios que le gobiernan, así como la influencia que todo ello ejerce en los trances de la vida humana —esto que ahora nombramos *espacio social*—. Soja soslaya además que, en las más diversas y añejas doctrinas y tradiciones materialistas y racionalistas, se ha conferido al espacio también un papel activo o pro-activo —problema sobre el cual Lefebvre era bien consciente—.

Por ejemplo, la idea de producir “otra naturaleza” (*hetéra phýsis, ἑτέρα φύσις*) o una “segunda naturaleza” (*deutéra phýsis, δευτέρα φύσις*) —en este caso, por medio de la *héxis* (ἔξις) o de la *paideía* (παιδεία)¹³— se remonta a la tradición poética presocrática, de la época arcaica de la antigua Grecia, y más tarde se conservó en tiempos de la filosofía clásica de la *phýsis* (φύσις)¹⁴ para volver a recuperarse, a la postre, en la tradición médica galénica (Galeni, c.162-176/2005, p. IX.3.12.3).

Probablemente, fue Demócrito el primero en hablar de la gran similitud que hay entre los poderes de la *phýsis* y de la *enseñanza* (*didaché, διδασχῆ*) —uno de los aspectos importantes de la *paideía*—. De acuerdo con el gran pensador de la relación entre átomo y vacío, cada una de ellas tiene la facultad de *cambiar la forma* o *transformar* (*metarysmóo, μεταρυσμῶω, metarrythmízo, μεταρρυθμίζω*) al ser humano¹⁵ y, justamente por ello, la enseñanza también puede *crear* o *producir una nueva realidad en curso de concreción* (*physiopoíeo, φυσιοποιέω*) (Diels & Kranz, 1959, p. 68 B 33), es decir, una *phýsis* de segundo orden; hoy podríamos llamar a esto, producir *espacio social* en cuanto *segunda naturaleza*.

La tesis democriteana de la *physiopoíesis* (*φυσιοποίησις*) tendrá un cierto influjo, no siempre reconocido, en las concepciones éticas de Platón y, sobre todo, de Aristóteles. No obstan-

¹³ Estos dos conceptos, de enorme riqueza y ampliamente discutidos en la historia de la filosofía, normalmente son traducidos, no sin reducir su amplio sentido, como *habituación* o *disposición* y *formación* o *educación*, respectivamente.

¹⁴ Traducir o entender *phýsis* como “naturaleza” sería reducir a *estabilidad* —o a aquello *en donde, desde, o por* lo cual todo nace— lo que en realidad implica movimiento, dinámica. En el griego antiguo, los sufijos *-sis* (*-σις*) siempre indican actividad —como es el caso de *praxis, poíesis* y *héxis*—. De suerte que *phýsis*, en la antigua Grecia, era concebida como principio de *realización* o, más precisamente, de *creación*, pero no en la restringida acepción de aquello que surge *ex nihilo* —clara herencia del judeocristianismo que nos llevaría a un absurdo anacronismo en la interpretación del término—, sino como acción que se concreta en el *crecer*, en la *realización* de lo que se revelaba como posibilidad (Cordero, 2020, p. 39).

¹⁵ En jónico, el verbo *rhythmízo* (ῥυθμίζω) significaba *formar* —incluso a las personas, por ello también designaba el *educar*— u *ordenar*, especialmente de acuerdo con una medida del *tiempo* —de ahí su acepción de *ritmar*, tema muy importante para la analítica emprendida por Lefebvre—. Por consiguiente, *rysmós* (ῥυσμός) y *rythmós* (ῥυθμός) significaban *forma, orden, disposición, ritmo* o movimiento medido y, por extensión metonímica, *manera de ser* (Baillly et al., 1895/2022; Liddell & Scott, 1940). De modo que el *meta-rysmóo* y *meta-rhythmízo*, propio de la enseñanza, implica aquí un llevar *más allá* (*meta, μετά*) el cambio de forma inherente al principio de la *phýsis*.

te, la *physiopoiesis* pareciera tener, a su vez, un claro ascendiente en el saber y la experiencia de toda una época que bien supo consignar el legendario Esopo.

En uno de los aforismos que se le atribuyen —catalogado canónicamente como Proverbio 23— o que quizá fue inspirado en su obra, nos dice: “Δευτέρα φύσις συνήθεια” (Aesop, 1952), esto es: “El hábito en común [—o la vida y el conjunto de relaciones en común, incluyendo aquellas que se dan en la intimidad sexual (*synétheia, συνήθεια*)—] es una segunda creación [*Deutéra phýsis, Δευτέρα φύσις*]”. Es de destacar, en este sentido, la gran cercanía práctica y semántica que existe entre *synétheia*, *héxis* y *paideía*, pues todas ellas, por cuanto entrañan relaciones sociales fundamentales, se afianzan en la fuerza de aquello que se da *en común* o en el morar y (con)vivir *en comunidad* (*synéthes, συνήθης*) (Bailly et al., 1895/2022; Liddell & Scott, 1940).

De tal manera, podemos suponer que el largo proceso de concepción y teorización de la *paideía*, enriquecido con debates y experimentaciones a través de los siglos, constituye una suerte de primera formulación, de la que se tiene registro, de la *producción social del espacio social*. Evidentemente, lo que distingue a la *paideía* es que ella se concentraba en el *cultivo* de la virtud del alma y del cuerpo —hoy diríamos, de la *naturaleza interna*—, tanto de aquellas personas o aquellos grupos sociales que podían disponer de la libertad como del conjunto de la comunidad política (*pólis*), a través del complejo proceso de su formación.

Ahora bien, en lo que respecta a lo que hoy llamaríamos “naturaleza externa” o *naturaleza* en toda su extensión, también desde tiempos de la poética presocrática de la Grecia arcaica ha habido una vasta reflexión y discusión.

El espacio —*kenón, (κενόν)*—, si bien era debatida su finitud o infinitud y su identidad o diferencia respecto de la “materia” —incluyendo esa informidad primigenia o *kháos (χάος)*— y respecto del *lugar* —*tópos (τόπος)* o *khóra (χώρα)*—, no era considerado como sinónimo de *vacío absoluto* u homogeneidad inerte, sino como una entidad con cualidades propias. Se concebía al espacio, así, como lo carente de contenido —es decir, continente sin un contenido apropiado— o, en otros términos, en cuanto *vacío relativo*, esto es, una realidad que todavía *no es* o *no está* plena, pero que mantiene ya esa posibilidad. De modo que tal vacío constituiría un poder *confinante* o, en su caso, implicaría una fuerza de *cohesión* o de *sostenimiento* de todo lo que hay —una *héxis* del *kósmos (κόσμος)*—, además de ser condición de posibi-

lidad del movimiento, del cambio y de la multiplicidad de todo aquello (Berque, 2012; Janner, 1954/1993, pp. 9, 11, 14, 17–19, 24–25; Megino, 2002, pp. 316, 319, 323–324, 327).

Una advertencia, en el mismo sentido y con mayor énfasis en lo que concierne a nuestra época, puede hacerse respecto de la filosofía clásica alemana, la cual, con todo y su idealismo mancomunado con cierta dosis de materialismo, conseguiría asumir al espacio a su manera —subordinada a la consciencia y, en último término, al tiempo— y ocuparse, a la postre, del espacio social en cuanto tal.

El debate sobre este problema, en el idealismo alemán, comienza con Kant, quien parece haberse interesado más por el espacio que por el tiempo, al grado de llegarse a juzgar su filosofía —como hará en su momento Henri Bergson (Bergson, 1889, pp. 83, 176–179, 1896/1990, p. 208)— como una *espacialización* del tiempo.¹⁶ Empero, de ningún modo este debate se saldrá con Kant —y sus polémicas con Leibniz y Newton—, como suele creerse, incluso en corrientes “críticas” del pensamiento geográfico.

Para Kant, desde la perspectiva de la *estética trascendental*, el espacio, al igual que el tiempo, constituía una *intuición* pura y, como tal, una *representación a priori* —condición de posibilidad del conocimiento del mundo—.¹⁷ Así, el espacio y el tiempo serían las *representaciones* de nuestra consciencia que, respectivamente, *conforman* o dan forma a los contenidos de nuestra sensibilidad exterior e interior.

Con todo, al ser *formas de la sensibilidad* propias del sujeto, ello no permite conocer el espacio y el tiempo tal como son *en sí* mismos, sino tal como se nos aparecen, en cuanto fenómenos, ya adaptados o configurados por dichas formas. De cierta manera, podríamos reconocer ya en esto una cierta noción de “producción del espacio”, aunque claramente limitada a la consciencia —la cual, según el propio Kant, con la *imaginación* y el *entendimiento*

¹⁶ Dice, al respecto, Bergson:

El error de Kant ha sido tomar al tiempo como un medio homogéneo. Él no parece haberse dado cuenta de que la duración real se compone de momentos interiores los unos a los otros y de que, cuando reviste la forma de un todo homogéneo, es porque ella se expresa como espacio. Así pues, la misma distinción que él establece entre el espacio y el tiempo vuelve, en el fondo, a confundir el tiempo con el espacio. (Bergson, 1889, p. 176)

¹⁷ Para Kant, el espacio no puede ser una realidad *sustancial* (Newton) ni *relacional* (Leibniz), sino una entidad *formal* —un continente con ciertas propiedades— que permite, a su vez, su *idealización* como sistema de *relaciones* cuyas posibilidades están establecidas *a priori* (Cabrera, 1994). En este sentido, tanto el espacio como el tiempo no sólo son *condiciones de posibilidad* de toda representación, sino que además lo son de la *vinculación* entre toda *intuición empírica* —de la yuxtaposición y de la sucesión que son propias, respectivamente, al espacio y al tiempo— y su *conceptualización*, lo que, en conjunto, abre paso al nuevo conocimiento (Besnier, 2012).

adquiere una facultad *productiva*—, esto es, una producción meramente *ideal*¹⁸ —o de representaciones del espacio, diría Lefebvre— que siempre deja campo abierto a lo incognoscible (lo *nouménico*).

No obstante, en la obra de Kant también se concibe al espacio como una *realidad* diferenciada, esto es, heterogénea y anisotrópica. El poder reconocer en el espacio la forma real, manifiesta, de las relaciones entre las cosas, del orden *sui generis*, se debe a que —según la perspectiva de la *deducción trascendental*— el espacio, al igual que el tiempo, es una “unidad sintética [*synthetische Einheit*]” que, en cuanto experimentable, posibilita la producción de nuevo conocimiento a través de la formulación de juicios sintéticos *a priori* concordantes con su realidad objetiva (Kant, 1787/1911, pp. B160-161).

Ahora bien, otro momento importante en el debate se puede reconocer en la obra de Friedrich Schelling, quien —más interesado en polemizar el tratamiento del tiempo, por ejemplo, en Kant— criticaba, en las diferentes versiones de su proyecto de *Las edades del mundo* (*Die Weltalter*), la concepción mecanicista del tiempo. Consiguientemente, Schelling reivindicaba un tiempo *orgánico e interior* a las criaturas, al sujeto, procediendo de la misma manera para con el espacio mecánico e indiferente que ya hacía mella en su propia época (Augusto, 2008).

Para Schelling, las cosas no son ni están *en* el espacio, sino que, al contrario, el espacio es y está *en* las cosas, siendo éste además una fuerza —o, más precisamente, una *fuerza primordial* (*Urkraft*) pulsante, en expansión y contracción (*Ausdehnung, Zusammenziehung*)— que, resistiendo u oponiéndose a la extensión tendencial, desde la interioridad, concede una medida a todo lo que hay. De suerte que el espacio —y todo espacio posible, al igual que el tiempo— no sería en realidad un vacío indiferente (*gleichgültig*), sino algo *orgánico*, tanto

¹⁸ Las categorías o los conceptos no pueden crear por sí mismos objetos reales, tampoco los objetos pueden hacerlo para con las categorías o los conceptos. Lo que sostiene la tesis kantiana es que las categorías constituyen “métodos de construcción” o de “conexión”, los cuales, mediante su propio despliegue temporal —volver sobre el pasado, para retener la *sensación* experimentada, y, desde ahí, *reproducirla* para *reconocerla* en el presente—, se encauzan a la producción de *formas de objetividad* en la consciencia que resulten coherentes con la experiencia *posible* —o, desde otro ángulo, con la producción *efectiva*— de aquella objetividad *real* a la que apuntan (Besnier, 2012, pp. 224–226). Esto no excluye la posibilidad de que, aquello que ha sido *concebido* o producido en la consciencia —es decir, en el *espacio concebido*, según la terminología lefebvrina—, pueda ulteriormente ser construido o re-producido en el espacio efectivo.

Está *síntesis, articulación o reunión* de tiempos que, de acuerdo con Kant, caracteriza al proceso de producción del conocimiento mantiene cierta analogía con lo que Lefebvre llamará —según veremos más adelante— la producción de “momentos”.

en su totalidad como en sus particularidades —los lugares— (Schelling, 1815/1861, pp. 324–326, 1811–1813/1946, pp. 85–86).

Por su parte, en la obra de Hegel —momento cumbre en este debate—, tenemos una preocupación metódica en torno a la relación entre la *naturaleza* —de la cual el espacio es la determinación más simple, su exterioridad pura— y el problema fundamental para todo su sistema filosófico: la *libertad* (Noppen, 2012).

Hegel —criticando a Newton, Leibniz y Kant— consideraba al espacio no sólo como unidad sintética de la *extensión* sensible y lo *universal* —no sensible, pero concebible—, sino además como “un *autoproducir* permanente [*perennierendes Selbstproduzieren*] de su unidad” —determinación compartida con el tiempo y que no les restringe a representaciones de la consciencia— (Hegel, 1812–1816/1986, p. 215).

El espacio y el tiempo nos constituyen, pero en cuanto se mantienen en total exterioridad y abstracción, se tornan en *objetividad abstracta* y *subjetividad abstracta*, respectivamente (Hegel, 1817–1830/1986a, pp. 48–49). De manera que, una vez el espacio adquiere mayor concreción a través de sus determinaciones —apareciendo, así, como *lugar*—, el espacio mismo deviene *tiempo* o se “temporaliza”, podríamos decir, a través de su negación en cuanto totalidad abstracta o extensión pura. Un lugar —esto es, un “ahora espacial [*räumliches Jetzt*]”— no es el mismo en el curso del tiempo, es decir, se torna diferente según el momento o el *movimiento* (Hegel, 1817–1830/1986a, p. 56).

No obstante, para Hegel, el lugar constituía tanto la *temporalización* del espacio como la *espacialización* del tiempo, pues este último solamente puede dejar de ser una mera abstracción —instantes indefinidamente continuos e indiferentes— y adoptar un carácter concreto, real, una vez que ha quedado ligado al espacio materialmente determinado como *lugar* (Hegel, 1817–1830/1986a, pp. 55–57).

El lugar es un proceso de concreción del espacio y el tiempo fundado en su autoproducir permanente, lo que, de suyo, tiende a ampliar sus determinaciones, especialmente aquellas de carácter *material*, las cuales le dotan de realidad o *efectividad* al ocupar un espacio concreto y persistir en un tiempo también concreto. De la concreción material o corporal de la *naturaleza* y del *espíritu* en este *continuum* espacio-temporal depende la *fuerza* y la realidad efectiva del propio espacio-tiempo, sea cual sea su carácter (Hegel, 1817–1830/1986a, p. 58; Noppen, 2012, p. 249). En lo que concierne al trance humano, este problema, ya en Hegel

mismo, está imbricado indefectiblemente en la *praxis*, ese autoproducir específico que, fundando el actuar en sí mismo, *conforma* e instituye toda una *segunda naturaleza* (*zweite Natur*) (Hegel, 1817–1830/1986b, p. 184).

Desde cierta perspectiva —que no deja de ser polémica—, podría decirse que, en la “odisea del espíritu” que describe la obra hegeliana, precisamente el *espíritu* (*Geist*) representa la forma general —idealizada— del “espacio social”, el cual “reflexiona” sobre sí mismo y sobre los arduos momentos, entreverados de objetivación y enajenación, que ha precisado su derrotero histórico. De esta manera, el *espíritu* hegeliano —forma de vida autoconsciente por antonomasia— no se reduciría a mera entidad metafísica, pues su itinerario —así sólo sea lógico formal— representa la *asunción* (*Aufheben*) de toda suerte de configuraciones de las relaciones sociales fundamentales, mediadas por cierto grado de autoconciencia (Pinkard, 1994, pp. 8–9, 347).

Para Hegel, es la *praxis*, en cuanto actividad absoluta del espíritu, la que impulsa el desenvolvimiento de este “espacio social” idealizado, espiritualizado, llegando a adoptar en tal decurso la forma específicamente humana del *trabajo* —actividad que, transformando la materia, produce toda una nueva objetividad social, es decir, al propio espacio social— (Sánchez Vázquez, 2003, pp. 77, 96–97). El trabajo *forma* —en la acepción más amplia del *formar* (*bilden*)—, unifica y propone un orden (*formieren*) que deviene *sentido* propio (Hegel, 1807/1989, pp. 153–154).

De esta manera, la naturaleza del trabajo consiste en producir un mundo propio, un espacio social *para sí*, esto es, un *autoproducirse* y *autoformarse* a través de sus propios productos en los que, quien trabaja, se reconoce finalmente a sí mismo como ser humano autónomo (*selbständig*), *libre*. No obstante, por la manera idealizada y mistificada en que Hegel plantea el problema, este *re-conocimiento* y la *libertad* misma —problemas fundados en el carácter afirmativo del trabajo, correctamente desbrozado— sólo han de ocurrir en la consciencia, mas no en la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) (Marx, 1844/1982, pp. 302–303; Sánchez Vázquez, 2003, pp. 90–92).

No está por demás recordar e insistir —aunque ello escapa a los propósitos de esta tesis— en que ha sido con la obra de Marx que este debate secular —con tantos momentos, intervenciones y polémicas particulares— logró una precisión sin precedentes. Marx consiguió este mérito al fundamentar la realidad histórica del espacio *social* en un concepto crítico de

praxis —particularmente en su configuración de trabajo inmediato— y, asimismo, del tipo de *enajenación* que le es específico y que ha fundado, a la postre, la lucha de clases entre las *dramatis personae* de cada época hasta nuestros días.

En la obra cumbre del pensamiento marxiano, *El capital*, tenemos la exposición de una teoría crítica de la producción y del desarrollo del espacio social *específico* del capitalismo, y no sólo de ese capitalismo “histórico” —que tanto confunde a críticos y apologetas—, sino del capitalismo *históricamente posible*, incluyendo, asimismo, el tipo de sometimientos en que se funda tal posibilidad. Marx afianza esta teoría en el análisis crítico de la *subsunción* de las *formas sociales* y de los *contenidos sociales y materiales* que dan realidad al proceso de *producción*, de *reproducción* y —lo más inquietante, por sus implicaciones para la propia posibilidad de la revolución comunista— de *desarrollo histórico* de la sociedad burguesa.

Resulta por lo demás evidente que, cuando Marx expone el proceso de *subsunción formal* y *real* en el que se sustenta el desarrollo capitalista —a saber: el proceso de trabajo inmediato—, él está refiriéndose a las formas y los contenidos del *tiempo* y del *espacio sociales* en los que tal proceso repercute y a las posibilidades y desventuras que todo esto conlleva, en términos del porvenir histórico.

Aquí nos limitaremos a hacer este señalamiento —el cuál ha sido ya antes reivindicado en estudios de diverso alcance sobre la obra de Marx— sin estar obligados, dados los objetivos de esta indagación, a hacer la exposición de los pormenores de dicha teoría marxiana.

No obstante, hemos de destacar que, de entrada, es en torno a la obra de Marx que cobra todo su sentido la intervención crítica de Lefebvre sobre este problema fundamental. Y precisamente de ese posicionamiento abreva buena parte de las posturas de contemporáneos, discípulos, comentadores y quienes se consideran afines o continuadores de la teoría lefebvriana de la producción del espacio.

En tal sentido, pues, Edward Soja, para poder formular su noción de “giro espacial” —y promover con ello ese “nuevo paradigma”, del cual él formaría parte, que habría modificado todo referente y proceder en las ciencias sociales y las humanidades—, antes decide refrenar, sin mayor discusión, la tesis lefebvriana que sostiene que en la teoría de Marx no hay una reflexión crítica suficiente sobre el espacio social que nos permita dar cuenta de la supervivencia histórica del capitalismo a lo largo de los últimos siglos.

No hace falta insistir más en el carácter prejuicioso y errado de tal convicción, si bien es conveniente hacer aquí una clara diferencia. Esta presunta ausencia en la obra de Marx condujo a Lefebvre a profundizar en la crítica de la economía política, a retomar conceptos fundamentales en ella y a innovar con una teorización que representa efectivamente un desarrollo del discurso crítico y revolucionario de Marx frente a los desafíos del capitalismo contemporáneo (Henri Lefebvre, 1980c).

Por su parte, a Soja —y a otras tantas mentes que, aún sin saberlo, intervinieron en el debate, después de la mitad del siglo XX— le llevó a distanciarse del supuesto “determinismo”, “historicismo” y “miopía espacial” del materialismo histórico y a buscar nuevos referentes con miras a una reivindicación del carácter activo del espacio.¹⁹ Este extravío ecléctico no sólo le permitió oscilar sin resquemor entre vulgarizaciones de idealismo y materialismo, sino —en su delirio revisionista del posestructuralismo— a imaginar en la obra de Lefebvre un marxismo ¡adscrito al posmodernismo, *ante litteram* (Soja, 1996, p. 32)!

Con esto, Soja claramente renuncia ya no digamos a la reivindicación de algún tipo de revolución social encaminada a liberarnos del yugo capitalista, sino a la indagación misma de su posibilidad, pues esto para él está cancelado y sólo nos queda resignarnos a una suerte de *moralización* de la sociedad burguesa (Busquet & Garnier, 2011, p. 47).

Ante tales despropósitos, nuestra implicación y el apremio de intervenir con la claridad suficiente en el actual trance histórico hacen patente la falta de una *historia crítica del espacio* y de su progresiva *formación social*, lo que de suyo entraña las más diversas maneras en que se le ha concebido.²⁰

¹⁹ Además de la teoría de la producción del espacio, de Henri Lefebvre, en el trabajo de Edward Soja tuvo un lugar destacado la obra de Michel Foucault, especialmente su concepción sobre las heterotopías. Soja gustaba referir aquella entrevista que Yves Lacoste hiciera a Foucault sobre el lugar que ocupaba la geografía en su “arqueología del saber”. Ahí, Foucault afirmaba:

Habría que hacer una crítica de esta descalificación del espacio que ha reinado desde hace muchas generaciones. ¿Eso comenzó con Bergson o antes? El espacio, eso es lo que estaba muerto, coagulado [*figé*], no dialéctico, inmóvil. En cambio, el tiempo, eso era rico, fecundo, vivo, dialéctico. (Lacoste & Foucault, 1976, p. 78)

Soja se servía de esta respuesta para contextualizar su propia crítica a las diferentes vertientes teóricas que juzgaba como “historicistas”, al tiempo de reivindicar el ejercicio de una suerte de “filosofía de la geografía” con una perspectiva espacial crítica. Empero, Soja jamás indagó más sobre el papel de Henri Bergson en la historia del debate en torno al espacio.

²⁰ *La construcción de la geografía humana (La costruzione della geografia umana)*, de Massimo Quaini, es hasta ahora lo más cercano que se ha realizado al respecto. Esta obra constituye una suerte de prolegómeno con vistas a una *historia crítica de la geografía*, especialmente de la denominada *geografía humana*, la cual, como demuestra Quaini, se gestó con el largo proceso de constitución de las ciencias modernas y especializadas,

CONTINÚA LA NOTA...

Tal cometido, además de un magno ejercicio de materialismo histórico, exigiría dar cuenta de las condiciones materiales de posibilidad de la diversidad de aseveraciones y cuestionamientos sobre el espacio, según los límites de cada época. Sin duda, cada sociedad ha producido, a la par de su espacio social específico, una *imago mundi* propia que, además de certezas y temores en torno a sus creadores, suponía la convicción de la posibilidad de la *tierra ignota*, es decir, de un mundo aún por descubrir o, más aún, por producir. La sociedad burguesa, pese a sus inquietantes tendencias *terrificadas* —al decir de Lefebvre—, en verdad no está exenta de tales afanes.

Por ahora, lo que queda claro es que la incesante reflexión sobre el espacio y su transformación social ha sido un empeño histórico imprescindible y colmado de momentos. Se trata, como decíamos, de un debate que ha acompañado la historia del pensamiento, con sus momentos cumbre —el primero de ellos, en Occidente, con las escuelas eleática y de Éfeso, a partir de Heráclito—: la primacía del *espacio* y de lo *permanente* o la primacía del *tiempo* y de la perpetua *transformación*.

La intervención de Lefebvre se sitúa en esta larga polémica y su propia reflexión lo llevará a la necesidad de reivindicar el espacio, sin menoscabo del tiempo, pero de manera crítica y, por tanto, desde la mejor tradición del pensamiento crítico revolucionario.

El ambiente intelectual en el que se formó Henri Lefebvre y en referencia al cual desarrolló su pensamiento se configuró, según veremos, por dos grandes debates: la advertencia sobre los estragos del espacio sobre el tiempo, en el bergsonismo, y una cierta lectura e interpretación de la obra de Marx como crítica unívoca del tiempo y de la historia —y, en el peor de los casos, ¡restringida al siglo XIX!, como ha sido normal suposición en las denominadas *teorías del imperialismo* (Veraza, 1987)—.

incluidas las así llamadas “ciencias sociales”. Sin embargo, por las limitaciones de su objeto, en ese libro sólo se hace una genealogía de los debates y posicionamientos en torno al espacio social sobre todo a partir del siglo XVIII. Por lo demás, con ello, se da cuenta de manera suficiente de cómo la reflexión sobre los problemas que dieron curso a la geografía moderna aún no se ceñía a la estrechez de la institucionalización académica (Quaini, 1975).

Por otra parte, un trabajo muy loable, en lo que se refiere a la historia y analítica críticas de la concepción del espacio y del tiempo en el pensamiento filosófico y científico, fue iniciado, a partir de 1949, en el Seminario de Metafísica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (Nicol, 1955). Esta importante indagación fue animada y coordinada por el gran filósofo español, exiliado en México, Eduardo Nicol. Los alcances de tal estudio fueron, hasta cierto punto, madurados en la obra de Nicol y, en parte, dejados pendientes para quienes puedan y decidan ocuparse de su continuación y eventual consecución.

En el curso de los años, estos debates se actualizarán constantemente con los eventos que habrán de vincular esencialmente el trabajo teórico de Lefebvre con la reflexión en torno a la sociología rural, la ciudad y lo urbano y la producción social del espacio social.

EL DEBATE MILENARIO EN TORNO A LA PRIMACÍA DEL TIEMPO O DEL ESPACIO

Como ya hemos advertido, el ambiente filosófico en el que Lefebvre se formó, siendo joven, se enmarcaba en la herencia histórica de un debate milenario, muy amplio, el cual, huelga decirlo, ha acompañado a la historia del pensamiento, principalmente en Occidente: la querrela en torno a la primacía del tiempo (lo totalmente mutable y diferente) o del espacio (lo visible y totalmente inmutable, reiterativo).²¹

²¹ Lamentablemente, la historia de la filosofía ha terminado por enfrentar los pensamientos de Parménides y Heráclito. Hay quienes ven una polémica deliberada entre ambos pensadores y también quienes consideran que ninguno de ellos tuvo conocimiento del respectivo trabajo del otro. Sobre su posible contemporaneidad se ha discutido mucho, pero, sin duda, las valoraciones de Platón y Aristóteles han sido muy influyentes en la tradición filosófica que los ha confrontado. El problema es todavía mayor, pues no disponemos más que de transcripciones de fragmentos de sus obras.

Por un lado, se ha vuelto lugar común reconocer en Heráclito al gran filósofo del *cambio*, mientras que Parménides sería aquel que habría consagrado su pensamiento a poner de relieve el problema, no menos importante, de la *permanencia*. Con el tiempo, la tradición filosófica —y, sobre todo, el discurso que se asentó sobre sus supuestos— transformó aquella manera antinómica de considerar las respectivas aserciones de Heráclito y Parménides en una suerte de polos absolutos. De tal manera, tanto el cambio como la permanencia —esto es, el perpetuo devenir y la eternidad— pasaron a ser considerados como formas puras, polarizadas e irreductibles.

Así, la escuela eleática o parmenídea fue identificada como la postulación de la imposibilidad del movimiento, mientras que la escuela efésica o heraclítica se catalogó como la proclama del perpetuo movimiento.

En realidad, y en el fondo, las perspectivas y preocupaciones de ambos pensadores son más cercanas —e incluso complementarias— que polémicas entre sí.

Parménides, prescindiendo del tiempo o de la temporalidad, centraba su reflexión en la unidad permanente de todo lo-que-hay —o de todo lo-que-es (*to eon, τὸ ἔὸν*)— como condición de posibilidad del *movimiento*, de la *transformación*. Por ejemplo, al final de un fragmento en el que se presume un diálogo con Heráclito, Parménides se vale de una sugerente metáfora espacial para concluir: “el camino de todos es volver sobre sí mismo [*palíntropός, παλίντροπός*]” (Diels & Kranz, 1960, p. 28 B 6.9), refiriéndose con ello al deambular de quienes no discernen identidad y diferencia entre *ser* y *no-ser* y, al final, regresan al mismo punto de partida, sin percatarse de la peculiar *ciclicidad* del camino del devenir y del descubrir (Berruecos, 2020, pp. 48–55; Hülsz, 2011, pp. 60–61).

Por su parte, Heráclito, consideraba al constante cambio del cosmos y a su propio orden temporal (*lógos, λόγος*) como lo que hace posible que emerja aquello que, al cabo, *permanece*. De manera lacónica, pero descolantemente esclarecedora, nos dice, por ejemplo, “en el cambiar [—o volviendo sobre uno mismo, *metabállon, μεταβάλλον*—] se permanece [—o se reposa, *αναπαύεται, ἀναπαύεται*—]” (Heráclito, 1968, p. 22 B 84a; Hülsz, 2011, pp. 192, 238).

Así pues, estos dos grandes pensadores y poetas se preguntan por el ser de todo lo que hay, por aquel principio que unifica al cosmos, esto es, ambos emprenden una misma búsqueda y, en ese sentido, se distancian de la posición jónica en torno a la indagación del ser. Para Heráclito, el ser es uno *en el devenir* que funde a los contrarios. Para Parménides, el ser es uno *en lo que permanece* de manera continua e infinita, inmutable.

CONTINÚA LA NOTA...

El espacio —así fuese concebido en la tradición presocrática y filosófica como vacío relativo— se fue vinculando progresivamente con las características del ser y de la verdad, tal como ello fue perfilado en la escuela eleática, a partir de Parménides: lo inmóvil, lo inmutable, lo pleno y, concomitantemente, lo eterno y lo infinito. Todo aquello cambiante —como el tiempo y *con* el tiempo— formaba parte de aquel lugar común, evidente, al que todo pensamiento podría adaptarse: la *dóxa*, la opinión o el parecer.²²

Ya en la época clásica griega se consignaron las primeras críticas al privilegio de la visión —y de lo visual— como presunto sentido más adecuado para llegar al conocimiento de cualquier realidad. ¿Es acaso *la vista* el sentido más adecuado y capacitado —el “más agudo” o “más sagaz” (*oxytáte, óζvράτη*), al decir de Platón (Platón, c. 366–360a. C./1901, p. 250d)— para permitirnos el conocimiento? ¿Por qué hemos de considerar a la visión como el sentido “más noble” y privilegiado “para dar cuenta racionalmente de la verdad” (Galparsoro, 2014, p. 158; Jay, 1994)?

Así pues, en el apogeo de la reivindicación de la vía de la contemplación mental suprasensible, la vista fue impugnada como aquello más capacitado para dar cuenta racionalmente de la verdad (Galparsoro, 2014).

Todavía hoy y quizá de manera más acuciante —debido a nuestro contexto social de franca abstracción mercantil— conservamos el fuerte influjo de esas prerrogativas en las metáforas visuales —y, desde luego, espaciales— que remiten al proceso de producción de conocimientos: aclarar, mostrar, demostrar, exponer, perspectiva, punto de vista, claridad, evidencia, aparecer, a primera vista, luz de la razón, iluminismo.

Para ambos, el *lógos* es la vía de acceso al ser, a la unidad de lo que hay, y a los dos les preocupa el problema del devenir, de la mutación, y de los contrarios, y, de manera acuciante, la relación entre el mundo de la *experiencia sensible* y el mundo del *pensamiento*.

La confrontación puede verificarse, por lo demás, en la interpretación unívoca que sus respectivos discípulos, seguidores y polemistas —en la mayoría de los casos, extemporáneos— habrán de hacer con el pensamiento de cada uno de ellos.

²² Es de destacar el claro carácter espacial con que, en la antigua Hélade, se referían tanto a la *verdad* como a la *opinión*. Por un lado, la verdad se nombraba *alétheia* (*ἀλήθεια*), cuya etimología nos conduce al verbo *lantháno* (*λανθάνω*), que en voz media y pasiva significaba *olvidar*, pero en voz activa indicaba el *ocultarse* o *pasar inadvertido* a la vista de los otros. De tal modo que *alétheia* significaba literalmente *des-olvidar* o *des-ocultar* y, en último término, *des-cubrir* algo para ser percibido por los sentidos y reconocido por la conciencia (Bailly et al., 1895/2022; Liddell & Scott, 1940).

Por otro lado, la palabra *dóxa* (*δόξα*) proviene del verbo *dokéo* (*δοκέω*) que, en construcciones personales e impersonales, significa “mostrarse” de una manera que resulte evidente, manifiesta, y, por ello, reconocida por la conciencia. De ahí que *dóxa* signifique también *apariencia* y *opinión común* (Gangutia et al., 1980/2008).

Pero, sin duda, hay dos términos particularmente importantes que hemos heredado y que son por demás elocuentes sobre este importante problema que vincula lo visible en el espacio y lo cognoscible para nuestra consciencia: *teoría e idea*.²³

No obstante, es de advertir que, en la Grecia arcaica, era tan importante la unidad de lo intelectual y lo afectivo, de lo intelectual y lo práctico, que se disponía de cantidad de palabras para expresarlo. Empero, en muchos casos, este rasgo genérico se perdió en el campo semántico y, concomitantemente, estas palabras pasaron a designar un acto, una función o un ámbito particular o especial, como fue el caso del *nous* (*νοῦς*), cuyo significado quedó restringido a inteligencia o facultad de pensar.²⁴

Con todo, en Heráclito —e incluso Parménides— se mantenía todavía una ambivalencia respecto de la prioridad de lo visual y del espacio; el *lógos* era considerado como la voz y el

²³ Con la palabra *theoría* (*θεωρία*) se designaba al envío de delegaciones, por parte de las *póleis* de la antigua Grecia, para participar en importantes festividades religiosas y juegos o para consultar a los oráculos. Por metonimia, la palabra pasó a designar, respectivamente, a la *procesión* que debían hacer estas delegaciones, a la misma *delegación* de cada *pólis* —incluso a la encomienda de ir allende, como espectador (*theorós, θεωρὸς*), para mirar el mundo y luego volver para narrar lo visto—, al acto de *mirar* (*théa, θέα*) dichas fiestas o, incluso, a la propia *festividad*. No obstante, fue a partir de la obra platónica que *theoría* se convirtió en un término técnico filosófico utilizado para denominar al *mirar del alma* —o con la mente—, a la *contemplación* reflexiva y, consecuentemente, a la investigación y a la producción de conocimiento científico, esto es, de *teorías*.

La palabra *idéa* (*ιδέα*), por su parte, hacía referencia a la *apariencia* externa, a la *forma* o al *aspecto* que algo podía tener ante la vista. Es nuevamente en la filosofía platónica que *idéa* adopta el significado de *arquetipo* o, propiamente, de *idea*, es decir, la cosa pensada en contraste con lo sensualmente percibido (Bailly et al., 1895/2022; Pape, 1959).

²⁴ La palabra *nous* (*νοῦς*) es, en ático, una forma contractiva del sustantivo *nóos* (*νόος*), con el cual se designaba a la *consciencia* empleada en el *sentimiento* de algo, con el corazón, y en la *decisión* de algo, con el corazón y el alma en su conjunto; asimismo, se nombraba la *sensibilidad* en el corazón y en la lengua, tener *sentido*, ser *sensible*, tener la *mente dirigida* hacia algo, tal como se emplea en la percepción y en el pensamiento, o a la *actitud* o la *disposición* del alma (Bailly et al., 1895/2022; Liddell & Scott, 1940; Pape, 1959).

En su forma verbalizada —como acción general (*nóesis, νόησις*) o infinitiva (*noein, νοεῖν*)—, indicaba la *percepción* a través de los ojos (observar) o con la mente, así como otras facultades y disposiciones de la consciencia: aprender, pensar, considerar, ser considerado o sensible, percibir, apereibir (Liddell & Scott, 1940).

Aunque, con el tiempo, su significado fue cambiando hasta acotarse a la *intelección* y al ejercicio del pensamiento racional, el *noein*, originariamente, refería una suerte de *olfato*, cuya sensibilidad iría más allá de la función orgánica de este sentido (von Fritz, 1943, 1945). De tal modo que su significación incluía, entre otros: *percatarse* de una situación, entender las implicaciones, *pre-sentir* el peligro, *intuir*, *pre-ver*, distinguir entre un amigo y un enemigo (penetrando más allá de la apariencia superficial inicialmente percibida, a través del propio *nóos*) y “oler” u “olfatear” un peligro.

La *previsión* constituía, pues, una función del *nóos*, de ahí que la *planeación* para enfrenar un peligro implicara una fuerte carga emotiva y volitiva. Más que el olfato, el *noein* entrañaba la *visión anticipada* de situaciones y de objetos distantes en el espacio y en el tiempo, esto es, la *imaginación* de aquello que será en el futuro o de eso que está presente, pero en otro lugar.

lenguaje del ser (Heráclito), lo que se dice y se piensa en unidad o coherencia con el ser (Parménides).²⁵

Aun así, los derechos de lo auditivo —y ni qué decir de otros sentidos— perderían, a la vuelta de los siglos, todo tipo de prerrogativas frente al dominio de lo visual (Galparsoro, 2014).

Martin Jay, en su notable reconstrucción de la genealogía del talante intelectual francés del siglo XX, ha tenido a bien en señalar los autores que fueron clave en el reposicionamiento de este debate clásico en plena modernidad burguesa. Así, en Francia —más de un siglo después de que Diderot reclamara, en su *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven* (*Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*) (Diderot, 1749), el poder de la experiencia háptica en la producción de abstracciones y conocimiento—, la polémica habrá de consolidarse a la manera de un ambiente filosófico crítico respecto de la primacía de *lo visual* —esto es, del *ocularcentrismo*— y de la concomitante represión del diálogo, de *la escucha* y de lo sensorial no-visual (Jay, 1994; Henri Lefebvre, 1949/1983, pp. 82–93).

De esta manera, las ideas y las obras de Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche y Henri Bergson serían precursoras de un heterogéneo disenso respecto del “régimen escópico” instituido por el “perspectivismo cartesiano” dominante y, asimismo, respecto de la acendrada “tiranía” de lo visual (Jay, 1994, pp. 186–187).

Kierkegaard —valiéndose de la multivocidad propia de su método de “comunicación indirecta” o, más precisamente, de “mensaje indirecto [*indirecte Meddelelse*]”— postulaba al *silencio* como la disposición elemental para *la escucha* —esto es, para dejar de sólo hablar y permitirnos escuchar la verdad y la realidad, escucharnos a nosotros mismos, al modo de la sentencia heraclítea—, para recibir la palabra —así sea la de Dios, si bien ésta siempre ha de ser transmitida por los hombres— y, por tanto, como disposición para *dialogar* y experimentar así la *dialéctica* como una realidad vivida, existencial (Ellul, 1981, pp. 43–45, 48; Kierkegaard, 1850/2008, 1847/2011; Viallaneix, 1977).

Por su parte, Nietzsche —a través de una metódica visión *multi-perspectivista* (*Perspektivismus*) y de su concomitante expresión metafórica— criticaba la presunta pureza de la

²⁵ Para Heráclito, por ejemplo, era fundamental *auscultar* el mundo para poder comprender su *lógos*. No obstante, la comprensión o inteligibilidad (*synetós, συνετός*) del *lógos* humano siempre resulta limitada, incluso al escuchar (*akouéin, ἀκούειν*) (Heráclito, 1968, p. B 1), ya sea el *lógos* humano o el *lógos* del cosmos.

mirada —tan activa como pasiva—, no sin antes haber reivindicado los derechos análogos de lo auditivo —lo musical y lo dionisiaco— en el descubrimiento y en la manifestación de la verdad (Galparsoro, 2014; Jay, 1994, pp. 190–191; Nietzsche, 1872–1886/1988, p. 51, 1885–1887/1999, p. 315).

Pero la intervención crítica más franca y “hostil” hacia el *ocularcentrismo* —y, a la postre, la más influyente, en el ámbito francés— sería, sin duda, la de Henri Bergson, quien —poniendo de relieve el poder *simpático* de aquel “proteger-nos” o “mirar-nos hacia dentro”, propio de la *intuición*— pronto habría de advertir sobre el carácter “foto-cinematográfico” —esto es, de una suerte de eleatismo que ha hecho de la imagen una apoteosis que abstrae el tiempo— del que adolece el modo de pensar, hablar y actuar modernos (Bergson, 1934, 1896/1990; Jay, 1994).²⁶ De suerte que el problema del “tiempo espacializado” o de la “especialización del tiempo”²⁷ —coligada a su cuantificación—, formulado por Bergson, se convirtió así en uno de los temas recurrentes que habrían de redundar en la revaloración y el encomio crecientes del *tiempo concreto* —de la *duración (durée)* o del tiempo vivido— por sobre el espacio y el tiempo abstraídos (Bergson, 1889, 1907, 1922, 1934; Jay, 1994, pp. 186–187).

Haciendo un balance de su propia trayectoria, sostiene Bergson, por ejemplo:

Hicimos notar, hace más de treinta años [—en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*—], que el tiempo espacializado es en realidad una cuarta dimensión del espacio. Sola, esta

²⁶ La obra de Henri Bergson —y particularmente su concepto de *duración*, en cuanto multiplicidad interior y *continua*— se apuntaló con la crítica del pensamiento eleático, especialmente de Zenón, el discípulo directo de Parménides.

Zenón de Elea ha sido reconocido como un severo defensor y riguroso continuador del pensamiento parmenídeo. Empero, Zenón destacaba, además, por formular ingeniosas y provocadoras paradojas —de ahí que fuese llamado “dialéctico”— con las que ensalzaba la inmanente *continuidad o permanencia* del ser del cosmos, de suyo inmutable (*akinetos, ἀκίνητος*). Con sus paradojas y aporías, Zenón implicaba la necesaria *relatividad y finitud* del movimiento (*kinesis, κίνησις*) y la multiplicidad (*pollá, πολλά*) o divisibilidad (*diaretós, διαιρετός*) de los entes en el continuo espacio-tiempo, condición sin la cual —según la perspectiva eleática— aquel movimiento sería, sin más, imposible. A partir de ello, Zenón sostenía que el movimiento —y, por tanto, el espacio y el tiempo— era un fenómeno indefinidamente divisible (Diels & Kranz, 1960, p. 29 A 22-28).

Bergson —polemizando con las ideas que subyacen a las paradojas de Zenón: la especialización de la duración y del tiempo, la “cosificación” del devenir y la confusión entre *duración y extensión* o entre movimiento y espacio— habrá de reivindicar su idea del movimiento y de la duración como *continuidad* indivisible, irreductible a lo estático o lo espacial, a lo puntual o lo discontinuo. Para Bergson, sólo el espacio es infinitamente divisible (Bergson, 1889, pp. 84–86, 182, 1896/1990, pp. 213–214).

²⁷ Este problema, como veremos más adelante, también habrá de ser señalado, desde una perspectiva crítica muy diferente y más afín a los intereses de Lefebvre en torno a la obra de Marx, por Georg Lukács, en su *Historia y conciencia de clase*.

cuarta dimensión nos permite yuxtaponer lo que se da en sucesión: sin ella, no tendríamos el lugar. (Bergson, 1922, p. 78)

Empero, tomando distancia respecto de la perspectiva kantiana, ya antes advertía:

Sería preciso apelar a la experiencia, a una experiencia depurada, quiero decir desprendida, ahí donde haga falta, de los marcos que nuestra inteligencia ha constituido conforme a los progresos de nuestra acción sobre las cosas. Una experiencia de esta índole no es una experiencia intemporal. Ella solamente busca, más allá del tiempo espacializado donde creemos divisar reacomodos continuos entre las partes, la duración concreta en la que se produce [*s'opère*] sin cesar una remodelación [*refonte*] radical del todo. (Bergson, 1907, p. 392)

De una u otra manera, las ideas de Henri Bergson marcaron pauta en las temáticas de influyentes pensadores franceses o francófonos que continuaron, durante el siglo XX y desde muy diferentes ángulos, la crítica de la primacía de lo visual y de la visualidad tecnificada (Jay, 1994, pp. 498–499, 1996, p. 29), a saber, entre otros: Georges Bataille —el mito del ojo pineal, el sol cegador y el cuerpo acéfalo (Bataille, 1927–1930/1970, 1936–1939/1970)—, Jean-Paul Sartre —la *mirada* que juzga, revela la existencia y hace del otro un objeto (Sartre, 1938, 1943)—, Jacques Lacan —el *estadio del espejo* en la formación y escisión del yo (Lacan, 1949, 1956)—, Michel Foucault —el *panoptismo*: la sociedad de la vigilancia y del castigo (Foucault, 1975, 1974/1994, 1977/1994; Lacoste & Foucault, 1976)—, Guy Debord —la sociedad del *espectáculo* y las relaciones sociales mediatizadas por imágenes (Debord, 1967)—, Maurice Merleau-Ponty —la *fe perceptiva* y el quiasma o entrelazamiento identidad-diferencia de lo visible y lo invisible (Merleau-Ponty, 1964)—, Roland Barthes —la fotografía y sus corolarios: mitología, teatralidad y *memento mori* (Barthes, 1961, 1980)—, Cristian Metz —el fetichismo del *régimen escópico* cinematográfico y la simulación o ficción de la experiencia (Metz, 1975, 1977)—, Emmanuel Levinas —la visión, la palabra, el tacto y la proximidad en la interacción ética (Levinas, 1961/1990, 1948/2011, 1952/2011)— Jacques Derrida —el *oído* como vínculo con *el otro* y la reivindicación de una *haptología* general en el deconstruccionismo (Derrida, 1982, 1989/1994, 2000)—.

En casi todos los casos, es también notable la influencia de la obra de Martin Heidegger —particularmente, de *Ser y tiempo*— y su insistente rehabilitación de la *temporalidad* del ser, cuestión eventualmente y en cierta medida descuidada por la denominada tradición metafísica occidental, debido a su creciente inclinación espacializante. El cuestionamiento heideggeriano

deggeriano sobre la constricción del ser humano a su mundo moderno, es decir, a su transitoria entidad, con su ciencia y su técnica estructurante —y, más aún, la reducción a su *imagen* o *visión del mundo* (*Weltbild*) y a su mundo proyectado como imagen de lo humanamente posible (Heidegger, 1938/1977)— precisó profundizar en el problema bergsoniano del “tiempo espacializado” y su peculiar presencia inmediata y dominante.

Jacques Ellul habría de formular, a su manera, esta delicada condición humana, dentro de la modernidad capitalista, como el “paso de lo temporal a lo espacial” o “de lo no repetible a lo indefinidamente repetitivo”, fijado, abstraído (Ellul, 1981, p. 51).

Así pues, aquel era el ambiente intelectual en el que Henri Lefebvre —con una posición de abierto rechazo al bergsonismo, con lo que, deliberadamente, se mantuvo al margen de una “carrera” académica— estuvo implicado y debatiendo desde muy temprana edad (Hess, 1988, pp. 33–36, 122; Henri Lefebvre, 1959a, pp. 331–332, 1959b, pp. 383–385).

A contrapelo de la reticencia de muchos de sus coetáneos, Lefebvre no vacilará en reconocer el alcance crítico de las obras y perspectivas de Hegel y Marx para reflexionar el espacio-tiempo social y su producción, sin menoscabar en ello su papel fundamental, en cuanto unidad positiva, por motivo de condenar sus desconcertantes formas alienadas. Es de advertir que, en un inicio, Lefebvre reconocía y reivindicaba una cierta reflexión sobre el espacio en la obra del propio Marx.

Durante varios siglos, el pensamiento más audaz (el pensamiento filosófico) se ha esforzado en restituir el devenir contra la visión fija e inmóvil [*figée*] de las cosas, erigida en filosofía a partir del análisis de las cualidades y propiedades de esas cosas. Con Hegel (y Marx), esta tarea estaba cumplida: el devenir, el tiempo, aparecían, en su inmensidad, infinitos al igual que el espacio. Ellos aparecían también en su complejidad (dialéctica), pese a las reducciones y simplificaciones, como el evolucionismo o la doctrina banal del progreso. Esfuerzo teórico colosal con respecto al cual un Bergson es apenas [*n'est guère qu'*] un epígono confuso. (Henri Lefebvre, 1959a, p. 329)

Aun así, Lefebvre habrá de volver a limitar la reflexión marxiana al encasillarla en una reflexión crítica enfocada en desentrañar el tiempo social, si bien reconoce en ello una revolución en el campo del conocimiento del ser humano —mérito compartido con Hegel— análoga a lo que significó la intervención de Galileo y Descartes en el desarrollo de las ciencias de la naturaleza.

¿En qué consiste esta revolución? En que, para Hegel, primero, para Marx, después, el objeto de la investigación y del conocimiento es el tiempo. En las ciencias y los conceptos hasta entonces elaborados, el espacio desempeña el papel principal. El tiempo no es eliminado, por supuesto, incluso en el “mecanicismo” más exacerbado [*poussé*], pero él se deduce [*résulte*] del espacio, está determinado por éste, está subordinado a él. (Henri Lefebvre, 1966/1968, pp. 21–22)

Lefebvre compartía, pues, aquella preocupación en torno a lo que el capitalismo contemporáneo estaba escenificando: la primacía del espacio, de suyo sometido en escala mundial por las exigencias de la acumulación, en detrimento creciente del tiempo social. Si bien habrá de reivindicar el carácter fundamental del tiempo para la vida social, ello no significaría el desdeñar el espacio —por su actual presencia alienada y alienante— y menos aún la pertinencia de su apropiación social.²⁸

Aun pensando que en la obra de Marx sólo habría una teoría crítica sobre el tiempo social —pero no sobre el *espacio social*, especialmente del capitalista *específico*—, Lefebvre recurrirá, por una certera cuestión de método, a los conceptos marxianos de *producción* —cuya teorización consideraba estratégica— y de *alienación* en vista de poder dar cuenta de ese inquietante problema histórico. Sin embargo, el posicionamiento no debía limitarse, como era notable en el debate de sus contemporáneos, a la unilateralidad de una impugnación o de una apologética del tiempo o del espacio, sin brindar mayores matices. Se trataba pues de comprender la dialéctica entre espacio y tiempo sociales, poniendo de relieve tanto las posibilidades opresivas como aquellas emancipadoras que se ponían en juego en la forma actual, propiamente capitalista, de producirles socialmente.

Hacia la década de los setenta, Lefebvre ya había madurado su propia reflexión crítica sobre el proceso de abstracción y homogeneización de la vida urbana moderna —rasgo peculiar del espacio social producido por la sociedad burguesa— y sobre la concomitante instauración del imperio de lo visual. Para Lefebvre, la “dictadura del ojo” o la primacía de lo visual —lo legible, lo transparente y lo geométrico; el plano, el vacío y el falo— constituye uno de los rasgos descollantes del espacio abstraído por el capital, cuya potencia alienante va

²⁸ En Bergson, efectivamente, hay un reclamo por disponer la exterioridad del espacio en provecho de la interioridad de la duración, es decir, una suerte de *temporalización* del espacio, reconociendo que es precisamente en el espacio donde se expresa —se objetiva, diríamos— esa interioridad y que lo exterior y lo interior no deberían, necesariamente, contraponerse (Vieillard-Baron, 2009). No obstante, a diferencia de Lefebvre, Bergson considera al espacio social como algo exterior y no como el ámbito de interioridad humana por antonomasia.

reprimiendo y reduciendo, crecientemente, los contenidos concretos y vitales de la misma vida social a la inefable presencia de lo *video-espacial* (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000; Henri Lefebvre et al., 1972).

EL DEBATE SOBRE EL ESPACIO EN LA OBRA DE MARX

Prácticamente en la misma época, a inicios de los setenta, se desarrolló un interesante debate al interior de la Universidad de Vincennes —recientemente rebautizada como Universidad de París 8 y trasladada a Saint Denis, al norte de París— sobre el sentido y uso político de la geografía y sobre la importancia estratégica del espacio para la reflexión científica y filosófica contemporáneas. Discusiones apasionadas y numerosas sesiones de trabajo, con ese propósito, fueron animadas por Yves Lacoste —geógrafo de ascendiente althusseriano que, a partir de 1972, con la publicación de un importante artículo sobre los bombardeos norteamericanos en Vietnam, adquirió renombre internacional— y François Châtelet —filósofo hegeliano-marxista, especialista en filosofía de la historia, que, tras su acercamiento al estructuralismo althusseriano, se mostró crítico de la idea de *progreso*, de *finalidad* o de *razón* en la historia y muy inquieto por reorientar su investigación filosófica hacia los problemas del espacio—.

Para entonces, en Francia, ya había un cierto ambiente en el quehacer filosófico que, criticando el predominio de la *historia* en el ejercicio del oficio, recurría cada vez más a metáforas que van destacando los problemas del espacio y se acercaba crecientemente, con ello, a las ciencias naturales y, especialmente, a la geografía: la experiencia y la poética del espacio (Bachelard); la arqueología de la ciencia y del saber (Foucault); el rizoma y los procesos de desterritorialización y reterritorialización (Deleuze y Guattari), etcétera.

De hecho, en aquel tiempo, François Châtelet recibiría el encargo de dirigir el proyecto de edición de *Historia de la filosofía (Histoire de la philosophie)*, para la casa editorial Hachette. Siendo crítico del modo acartonado y autorreferencial de lo que denominaba “la filosofía de los profesores” y con el ímpetu que le despertaba el diálogo con el estructuralismo y el postestructuralismo, Châtelet se propuso intitular al conjunto de esta colección —que finalmente se publicaría en ocho volúmenes, entre 1972 y 1973— *Geografía de la filosofía (Géographie de la philosophie)*, sin embargo, como sabemos, finalmente el título no fue aceptado (Châtelet, 1970; Lacoste, 1976a, p. 23).

Buena parte de este ambiente confluía precisamente en la Universidad de Vincennes y, al cabo, las discusiones se concentraron al interior del Departamento de Geografía. El ambiente intelectual —además, de la deriva estructuralista— estaba marcado, sin duda, por la irrupción del movimiento de mayo de 1968 y por el influjo de la publicación, en el mismo año, de *El derecho a la ciudad (Le droit à la ville)*, de Lefebvre. François Châtelet estaba al tanto del trabajo de Lefebvre, por lo menos, desde la época en que ambos se posicionaron como disidentes del Partido Comunista Francés, a finales de los cincuenta, y se sumaron al proyecto editorial de *Arguments*, junto con Kostas Axelos, Edgar Morin y Jean Duvignaud.

Así pues, el *espacio social* se había colocado como un tema muy importante en la reflexión crítica francesa —no sólo marxista— y el primer posicionamiento —en el contexto francófono— que reprocharía el presunto descuido de Marx por este problema clásico saldría, precisamente, de la Universidad de Vincennes. Es de advertir que todo esto constituía, en realidad, la segunda polémica histórica —cinco décadas después— sobre la concepción marxiana del espacio y lo geográfico.²⁹

²⁹ Según hiciera constar Karl Wittfogel, en su momento, los primeros reproches sobre la presunta ausencia de reflexión sobre “lo geográfico”, en las obras de Marx y Engels, se remontan a finales de la segunda década del siglo XX (Wittfogel, 1929b, 1929a).

En 1919, Georg Engelbert Graf —militante socialdemócrata alemán, muy afanado en la educación popular, especialmente de la juventud proletaria— publicó su primer balance histórico y geopolítico sobre un mundo que, de manera consabida, se volvía cada vez “más geográfico y más territorial”: *El mapa de Europa. Ayer y mañana (Die Landkarte Europas. Gestern und morgen)* (Graf, 1919, p. 26).

Siendo discípulo de Karl Kautsky, Graf tenía una gran vocación por el estudio de los problemas de la tierra y, sobre todo, de la geografía y la geopolítica. Para Graf, el yerro de Marx —y de los marxistas— había consistido en hacer demasiado énfasis en los fenómenos económicos y sociales, abandonando o pasando por alto los “hechos elementales y determinados de la naturaleza”, como, por ejemplo, la gran influencia medioambiental (Graf, 1919, p. 29).

Pero no fue sino hasta 1924 que Graf habría de matizar sus críticas a Marx, a propósito de un balance personal sobre la relación entre la geografía y el materialismo histórico. En su ensayo, intitulado “Geografía e interpretación materialista de la historia (*Geographie und materialistische Geschichtsauffassung*)” e incluido como contribución a una publicación conmemorativa del 70 aniversario de Kautsky, Graf aseguraba que en la obra de Marx habían quedado al margen los problemas geográficos, particularmente aquellos vinculados con la relación conflictiva entre el desarrollo cultural y el medioambiente. Graf atribuía estas presuntas omisiones a que, lamentablemente, la mirada y el pensamiento de Marx carecía de la perspectiva de un geógrafo. En su opinión, para corregir esta importante ausencia, era necesario complementar al materialismo histórico, incorporando —al interior de su estructura teórica misma— la moderna geografía, la cual debía tener como fundamento —pese a sus métodos insuficientes— la perspectiva naturalista y evolucionista propia de la *antropogeografía* de Friedrich Ratzel (Graf, 1924, pp. 563, 565, 568, 578).

Unos cuantos años después, al dar cuenta de este debate —y a contrapelo de las retrógradas e injustificadas posiciones de Graf—, Karl Wittfogel, en su descollante ensayo “Geopolítica, materialismo geográfico y marxismo”, publicado en varias entregas, durante 1929, no vacilaría en reconocer, con cierto pormenor, las importantes contribuciones críticas de Marx al pensamiento geográfico —de viejo cuño materialista, aunque deter-

CONTINÚA LA NOTA...

Así que, en 1973, Châtelet consigue editar el séptimo volumen de *Historia de la filosofía*, dedicado a presentar la relación entre las ideas filosóficas y las ciencias contemporáneas: psicología, sociología, historia, lingüística, etnología y, desde luego, geografía. Para este cometido, François Châtelet encargó a su amigo Yves Lacoste la escritura del capítulo quinto, dedicado a la geografía. Es justo en ese ensayo que Lacoste publica por primera vez la posición que ambos comparten y con la que habrán de insistir durante años, si bien les resulta difícil de explicar: “Marx organiza su razonamiento en referencia constante a la historia [...], él se muestra indiferente a los problemas del Espacio” (Lacoste, 1973, p. 298).

Para Lacoste, este “silencio de Marx” respecto del espacio —o, según la expresión de Châtelet, “las carencias, en esta materia, del materialismo histórico”, de Marx y Engels, que, a la postre, serían también una herencia hegeliana (Châtelet, 1976, p. 78)— sería la causa de del privilegio que el marxismo contemporáneo se ha obstinado en dar al tiempo, en detrimento del espacio (Lacoste, 1973, p. 298).

Al año siguiente, en 1974 —cuando aparece también la primera edición de *La producción del espacio*, de Henri Lefebvre—, Massimo Quaini publica, en Italia, un libro que sintetiza una larga investigación —bajo el título *Marxismo y geografía (Marxismo e geografía)*— que reconstruye la manera general en que los problemas del *espacio —extensión y movimiento* de cuanto hay en la naturaleza— y de la *geografía* están presentes y son tratados, con toda seriedad, a lo largo de la obra de Marx y Engels.

De esta manera, como bien muestra Quaini, el gran problema de la *naturaleza*, como *momento* históricamente determinado de nuestra *praxis* —dotada esta última, también, de una forma *natural*— y de la *relación* que con ella guardamos para *producir* nuestra propia *historia*, no hará sino matizarse y observarse con mayor profundidad, por parte de Marx, en cuanto comienza a concretarse su proyecto de Crítica de la economía política, en los *Grundrisse* y, posteriormente, en *El capital*.

ministra— y el papel que en ello ha tenido su reflexión cardinal sobre el *metabolismo (Stoffwechsel)* de la humanidad con la naturaleza, en cuanto fundamento de la historia y de su desarrollo (Wittfogel, 1929b, 1929a).

De acuerdo con Wittfogel, Marx no sólo logró resolver los viejos problemas aporéticos del materialismo geográfico, sino que sus reflexiones de carácter *geopolítico* resultaron ser más avanzadas y certeras que aquellas de los ahora consagrados geopolíticos que le sucedieron.

De suerte que la intervención de Wittfogel constituye la primera gran defensa —más sistemática que la reivindicación del carácter eminentemente *geográfico* del materialismo histórico, enderezada por Gueórgui Plejánov, desde la última década del siglo XIX (Plejánov, 1964; Плехáнов, 1923a, 1923b)— de la concepción crítica materialista del espacio, de la naturaleza y de la geografía, en la obra de Marx y Engels.

El argumento de Quaini explícitamente se enfila, asimismo, para criticar las erradas tesis publicadas por Lacoste y, por lo tanto, para

[...] demostrar que, en el materialismo histórico, la dimensión espacial no es sacrificada en absoluto [*affatto*] por la dimensión temporal: ambas representan un componente imprescindible [*insuprimibile*] del historicismo marxiano original que nace de la crítica radical de la concepción idealista de la historia y, en particular, del idealismo hegeliano, en el que [...] incluso los hechos geográficos más “terrestres” fueron transfigurados en el “cielo” de la Idea. (Quaini, 1974, p. 27)

No obstante haber sido interpelado, Lacoste habrá de refrendar sus posiciones equívocas —pero, ahora, retomando la estafeta del reproche hecho por Lefebvre a Marx, en *La producción del espacio*, pero sin citarlo, y reavivando así el debate sobre el presunto descuido marxiano sobre el espacio— con el lanzamiento de la revista *Hérodote*, a inicios de 1976.

En el número inaugural de la revista se incluye un largo ensayo colectivo —resultado de los años de discusión al interior del Departamento de Geografía de la Universidad de Vincennes— que da cuenta de los motivos del naciente proyecto editorial: impulsar una reflexión crítica del capitalismo en el pensamiento geográfico y aquilatar —con un notable recelo gremial— el desarrollo de una geografía *marxista* o, mejor dicho, de ascendiente *marxiano*.

Aquel ensayo —intitulado “¿Por qué Heródoto? Crisis de la geografía y geografía de la crisis”— fue principalmente redactado por Yves Lacoste, director de la revista, y es ya muy notable en él su influjo althusseriano —de ahí su reticencia respecto de la obra de Lefebvre y su proyecto de *espaciología*—. El texto fue sometido a debate —para esa edición y números subsiguientes— con colegas y pensadores de otras disciplinas y especialidades (François Châtelet, Christian Descamps, Milton Santos, Alain Reynaud, Lucio Gambi, Christian Pailloix, Claude Bataillon, Jean Tricart, etc.) y, como era de esperarse, desató una intensa y rica polémica.

Yves Lacoste cosecharía los frutos de este importante debate con la publicación, en ese mismo año, de su libro *La geografía: un arma para la guerra (La géographie, ça sert, d'abord, à faire la guerre)*, obra que tendría gran influencia en el desarrollo posterior de la geografía crítica y de la geopolítica. El balance de *Hérodote* sostiene, por ejemplo:

En primer lugar, hay que constatar el silencio de Marx con respecto a los problemas que corresponden a la geografía. Ciertamente, él estuvo atento a las relaciones ciudad-campo, a menudo hace referencia a la naturaleza (y, más aún, Engels), pero abandonando [*évacuant*] la dimensión espa-

cial. En la medida en que Marx organiza su razonamiento en referencia constante a la historia, que en ello se ha visto reorganizada, así también él se muestra indiferente a los problemas espaciales. (Lacoste, 1976a, p. 27)

Pero, más adelante —y con la misma ambigüedad e incapacidad para dar cuenta cabal sobre la obra marxiana en su conjunto y aquello que la haría, supuestamente, lo suficientemente *espacial*—, en entrevista con Michel Foucault, a propósito de la relevancia de la geografía, Lacoste alcanzará a reconocer: “Si releemos a Marx a través de una exigencia espacial, su obra parece heterogénea. Hay pedazos [*pans*] enteros que denotan una sensibilidad espacial sorprendente [*étonnante*]” (Lacoste & Foucault, 1976, p. 84).

La segunda repuesta a la crítica de Lacoste, sobre el presunto *silencio* de Marx en torno a los problemas del *espacio* como tal, fue la elocuente réplica de Milton Santos, publicada en el siguiente número de *Hérodote*: “¿Silencio de Marx? ¿Silencio de los filósofos? No, ¡silencio de los geógrafos!” (Lacoste, 1976b, pp. 136–139).

Para Santos, no hay duda alguna, en la obra de Marx no encontramos una falta de interés por el espacio y, desde luego, su discurso crítico nunca eludió, dejó de lado o abandonó [*évacué*] la problemática espacial. Por ejemplo, la formulación de conceptos nodales y de gran alcance de la Crítica de la economía política, como el de *cooperación*, requirió de una exposición explícita en términos espaciales, como Marx y Engels efectivamente lo hicieron en *La ideología alemana*, a propósito de la relación dicotómica entre la ciudad y el campo (Lacoste, 1976b, p. 137).

Lo mismo puede decirse del concepto de *naturaleza humanizada* o *naturaleza socializada* —con que el joven Marx confirió un sentido realmente histórico-materialista a la noción de *segunda naturaleza*, de Hegel—, pues en él se presenta, nos dice acertadamente Santos, el concepto marxiano mismo de *espacio social*. Y, de manera concomitante, tenemos al concepto de *fuerzas productivas*, el cual sería incomprensible sin referir su evidente dimensión espacial, máxime cuando Marx habla de los *momentos* del proceso de reproducción social: la *producción*, la *distribución*, el *cambio* o la *circulación* y el *consumo*, conceptos, todos ellos, propiamente *espacio-temporales* (Lacoste, 1976b, p. 137).

Así pues —continúa Santos—, *espacio social* e *historia* están anudados y, aunque son determinaciones irreductibles una a la otra, pueden ser considerados como sinónimos por

cuanto se trata de la “acumulación localizada” de nuestro tiempo socialmente objetivado, es decir, el *espacio social* es la manifestación o realización *sensible* de nuestro tiempo vivo.

En su época, todavía se hablaba del *tiempo* y del *espacio* como de entidades separadas, no se hablaba de *espacio-tiempo* en su unidad [*union*] indisociable. Pero la noción está presente tanto en los *Grundrisse* como en *El capital*, sobre todo cuando la producción y la circulación son estudiadas en relación con sus tiempos respectivos. ¿Habría sido esta idea de relativización (mucho más que de relatividad) una fuente de inspiración para Einstein [...]? Si otros geógrafos no han querido referirse a ella, el silencio es el de los geógrafos. (Lacoste, 1976b, pp. 137–138)

No obstante, llama la atención cómo, a continuación, Milton Santos procede a deslindarse del influjo —o, al menos, de las “coincidencias”— que la *teoría de la producción del espacio* tiene evidentemente en su obra. Curiosamente, Santos concede sólo a la *Crítica de la vida cotidiana* —que, como sabemos, nos remite al aspecto *ritmoanalítico* de la perspectiva crítica lefebvriana del espacio y del tiempo sociales— un mérito filosófico y un ascendente importante en su propia obra crítica del espacio. Nos dice Santos:

Quisiera dar un lugar aparte a Lefebvre: en lo que concierne a la elaboración de una epistemología del espacio, prefiero con mucho [*de loin*] su *Crítica de la vida cotidiana* —que data de una veintena de años— a casi todo lo que él ha escrito recientemente con referencia explícita al espacio. Esta obra, por lo demás, debe considerarse conjuntamente [*est à rapprocher*] con la *Crítica de la razón dialéctica*, de Sartre. Yo no sé cuál de las dos me ha aportado más en los ensayos de epistemología espacial que trabajo actualmente. (Lacoste, 1976b, p. 138)

A decir de Santos, paradójicamente, el silencio o el descuido respecto del *espacio social* —y, por tanto, de su definición como objeto de reflexión— es un problema más bien verificable en los geógrafos que en los filósofos de las más diversas corrientes.

La falta de “práctica” de las disciplinas particulares es —así como Foucault lo ha dicho, en el número 1 de *Hérodote*— un obstáculo para que los filósofos “generalistas” puedan realmente guiar a los geógrafos en sus análisis del espacio. Esta es quizá la principal dificultad cuando leemos fragmentos de Bachelard e incluso de Lefebvre (por ejemplo, *La producción del espacio*). Pero, no podemos pedir al filósofo que escriba en jerga de geógrafo. Lefebvre es el que ha hecho las propuestas más explícitas: véase su último libro sobre los *Tiempos equívocos* [*Le Temps des méprises*]. (Lacoste, 1976b, p. 138)

En suma, de acuerdo con Santos, los geógrafos no sólo han eludido ocuparse a fondo del problema del espacio social —discutiendo sobre la geografía y su quehacer, sin discutir qué es el *espacio* en cuanto tal y qué es el espacio propiamente *social*—, sino que, por una marcada celotipia gremialista, muestran franco desdén y guardan silencio respecto del trabajo teórico de otros geógrafos y *espaciólogos*, estancando a la geografía en un empirismo anti-teórico y en un ensimismado empobrecimiento disciplinar.

Evidenciando el desprecio y el sectarismo que Milton Santos acaba de denunciar y criticar —y mostrando, de paso, una gran estrechez en la manera de entender el *logos*, al reducirlo a lo meramente discursivo—, Yves Lacoste espeta, en clara referencia al proyecto de *espaciología* lefebvriana: “Los otros *espaciólogos*, ¿qué es eso? ¿Las gentes que charlan acerca de ese espacio?” (Lacoste, 1976b, p. 139). El sarcasmo de Lacoste no deja de llamar la atención, puesto que el propio Châtelet, en aquellos años y en el mismo número inaugural de la revista, ya había hecho suyo el término *espaciología* (Lacoste, 1976a, p. 61).

Al respecto, es de recordar que Yves Lacoste continuamente ha asumido, equívocamente, el concepto de *producción del espacio* como una suerte de creación *ex nihilo*, sin concurso alguno de la naturaleza, y no como *transformación* del espacio *naturalmente dado* o del espacio *previamente transformado* por la sociedad (Lacoste, 2012, p. 26). Para zanjar esa confusión, Lefebvre es insistente —en *La producción del espacio*— en afirmar que, dado que para nuestro género toda producción es necesariamente *social*, cuando hablamos de *producción del espacio* nos referimos a la producción *social* del espacio *social*, es decir, solamente el *espacio social* puede ser producido como tal por la humanidad, más no el espacio propiamente de la naturaleza. El *espacio social* es, para Lefebvre, una suerte de envoltura, sedimento o formante que impregna al *espacio natural* y le dota de un sentido material específico.

Empero, pese a las agudas críticas de Santos, Lacoste habrá de insistir en su argumento sobre el *espacio* como problema “olvidado”, “dejado de lado” o simplemente “abandonado” (*négligé*) por Marx. Así, nos dice en *La geografía: un arma para la guerra*, publicado, como decíamos, también en 1976:

En primer lugar, hay que constatar el silencio, el “vacío” [*blanc*], con respecto a los problemas espaciales que caracteriza a la obra de Marx. Evidentemente, una tal constatación no deja de provocar que se levanten escudos para defenderlo [...]. Él ha hablado, de cuando en cuando [*de temps*

à autre], de los problemas de espacio en las obras de juventud, hasta los *Grundrisse*, y sobre todo en sus escritos que tratan sobre cuestiones militares [...]. (Lacoste, 1976–2012/2014, p. 150)

Es importante la aseveración de Lacoste —que, en la traducción, disponible en castellano, no se ve reflejada con precisión— de que Marx se ocupó, ocasionalmente, en sus escritos de juventud, de “problemas *de* espacio” y que, eventualmente, este rasgo puede reconocerse hasta la redacción de los manuscritos preparatorios de *El capital*, en particular en los *Grundrisse*. La aserción es, de menos, ambigua, pues no deja en claro si los *Grundrisse* conservan aún este rasgo de referir, ocasionalmente, al espacio o, por el contrario, el tratamiento mínimo del asunto desaparece completamente en el discurso de Marx —lo que probablemente parece ser la posición de Lacoste, considerando lo que dirá más adelante—.

En todo caso, el señalamiento de Lacoste nos confirma la crítica (o autocrítica) certera que Milton Santos había enderezado con anterioridad a Lacoste y a todo el gremio, a saber: el silencio de los geógrafos no sólo se verifica cuando eluden dar cuenta de su objeto general de investigación —el *espacio social*—, sino también cuando, por desdén o celos “profesionales”, omiten hacer mención o se “olvidan” del trabajo teórico de otros geógrafos o especialistas en cuestiones del espacio. Y este no es un problema menor, considerando la erudición de Lacoste y, particularmente, su conocimiento actualizado sobre el trabajo desarrollado por los geógrafos marxistas, en Italia.

Así pues, es sintomático el silencio de Lacoste sobre el trabajo descollante de Massimo Quaini —publicado, como decíamos, en 1974, y reimpresso al año siguiente— y su brillante exposición sobre el “pensamiento geográfico” de Marx —o, si se prefiere, sobre “la geografía de Marx”— que, en buena medida, se concentra en el comentario de numerosos pasajes de los *Grundrisse*.

Pero quizás es más sorprendente el dislate que Lacoste añade —a su tesis aventurada sobre el *silencio* de Marx sobre el espacio—, sosteniendo que en la exposición en positivo de la Crítica de la economía política hay un completo abandono del problema o que, francamente, hay un discurso geográfico —aunque “determinista”—, pero paradójicamente “a-espacial”. Así, nos dice Lacoste:

La poca preocupación de la que Marx da testimonio con respecto a los problemas espaciales desaparece con la formalización definitiva de la crítica de la economía política, tal como ésta aparece en el primer tomo de *El capital*. (Lacoste, 1976–2012/2014, p. 150)

Enseguida, Lacoste repite de nuevo su idea de que “Marx organiza su razonamiento en referencia constante a la historia”, mientras “se muestra indiferente a los problemas espaciales”. Y añade: “Sin embargo, en su condición de filósofo y fuertemente influido por Hegel, él no podía sino ser consciente de las estrechas relaciones que existen entre el tiempo y el espacio (Lacoste, 1976–2012/2014, p. 151).

Lacoste, nuevamente, guarda silencio, aunque ahora respecto de la réplica de Milton Santos a propósito de la concepción unitaria del *espacio-tiempo* —que anticipa, de cierta manera, a la relatividad, como perspectiva teórica en la física— que podemos encontrar tanto en los *Grundrisse* como en *El capital*. De tal modo, remata Lacoste:

Lo que sorprende no es la falta [*absence*] de interés de Marx por los problemas geográficos, sino la desconexión [*disjonction*] entre sus textos teóricos más acabados —*El capital*, en primer lugar— y sus textos, más circunstanciales, militares o político-estratégicos. Lo que sorprende, en el seno mismo de los textos más acabados, no es tanto la falta [*absence*] de interés por los problemas geográficos, sino la irrupción en una problemática globalmente a-espacial de razonamientos geográficos, groseramente deterministas. (Lacoste, 1976–2012/2014, p. 151)

No insistiremos, por ahora, en la manera obstinada y descuidada con que Châtelet y, sobre todo, Lacoste han conducido su debate en torno a la concepción del espacio en la obra de Marx. Sin embargo, vale la pena observar la manera en que el propio Lacoste, cuatro décadas después, hace balance de su trabajo y de sus posiciones al respecto.

Al decir del propio Yves Lacoste —durante una charla amistosa, en 2016, con mi amigo Anthony Crezegut, a propósito de su itinerario político-científico, desde Marruecos hasta Hanoi—, *La geografía: un arma para la guerra* fue un libro escrito de una cierta manera febril y apresurada, en Martinica, en tan sólo 15 días, con la ayuda de “muchas botellas de ron” y en compañía de un empedernido donjuán de origen peruano.

Sin caer en una argumentación prejuiciosa *ad personam* que soslaye la gran importancia de su intervención para el desarrollo de una reflexión crítica (geopolítica) sobre el espacio y el territorio, esta aserción nos permite sopesar la profundidad o la seriedad de la investigación con que Lacoste redactó las 7 páginas del capítulo en el que hace el balance de toda la obra marxiana (“Marx y el espacio *descuidado* [*negligé*]”) y en el que nos “muestra” que Marx terminó por abandonar el tema, en su obra cumbre: *El capital*.

Y es que, unos cuantos años antes, en 2012, Lacoste había publicado la edición aumentada de *La geografía: un arma para la guerra*, incluyendo un largo prefacio en el que mantiene un claro tono de recuento autobiográfico y de balance de su propia obra. Así, por ejemplo, sobre la vigencia actual de su libro, nos dice:

Pero cuántas cosas han cambiado tanto en el mundo y en las maneras de verlas, que habría sido necesario reescribirlo completamente. Eso me habría obligado, entonces, a abandonar ese título, que me gusta, y a dejarlo caer en el olvido, cuando él fue objeto de un escándalo casi histórico en el gremio de los geógrafos, pero también de cálidas admiraciones [*étonnements*] en la opinión. La solución [... fue] completar cada uno de los capítulos de la edición inicial con algunas páginas nuevas para expresar cuáles son los comentarios, las críticas y las autocríticas que hago hoy. (Lacoste, 1976–2012/2014, p. 5)

De esta manera, Lacoste añade 3 párrafos al pequeño capítulo intitulado “Marx y el espacio *descuidado*”, en donde señala: “Treinta y seis años después, no reniego nada, en lo esencial, de la crítica que yo hacía, en este capítulo, del *análisis marxista en geografía* que se afianzaba [*s’affirmait*] en los años setenta” (Lacoste, 1976–2012/2014, p. 156).

A lo dicho, ni qué abundar más del reiterado silencio de Lacoste sobre la obra de Quaini —quien, en 1978, fundó y dirigió, hasta su extinción, en 1984, la contraparte, en Italia, de la revista *Hérodote*, con traducciones de los artículos que abrieron el debate— o respecto de otras críticas a sus tesis que han aparecido entretanto. No obstante, si nos atenemos a la *lectura sintomática* —tan cara al estructuralismo althusseriano— del texto de Lacoste, salta a la vista *lo que no dice*, a propósito de seguir sosteniendo lo que por tantos años ha dicho.

Así pues, Lacoste no retrocede en absoluto en sus críticas dirigidas al “análisis marxista” desplegado en el ámbito de la *geografía*, es decir, al análisis que, durante décadas, muchos intérpretes han hecho, en nombre de Marx, sobre problemas propios de la geografía. Lacoste se refiere, por ejemplo, a la geografía positivista y acartonada, heredera del estalinismo. Sin embargo, entre líneas, Lacoste parece finalmente reconocer —muy a su pesar— que sus críticas a la obra de Marx resultan ahora anacrónicas o insostenibles —rasgo muy cercano a las añejas críticas del presunto anti-ecologismo de Marx—. Se trata, sin duda, de una indagación digna de un diván.

En todo caso, el perjuicio —y el prejuicio— sobre la obra de Marx y Engels ya estaba hecho y muchos geógrafos, especialmente los que se reconocen como *marxistas*, han repetido la misma tónica durante décadas.

Así, por ejemplo, a David Harvey —con su tendencia a escamotear los alcances de importantes conceptos marxianos para mejor, así, saquear a la *Crítica de la economía política*, en vista de “innovar” las teorías del imperialismo con un suplemento schumpeteriano— le resulta fácil dictaminar una “insuficiente consideración” del *espacio* en la obra de Marx y, a renglón seguido, comparar esta supuesta ausencia con *otras* perspectivas sociológicas y economicistas —por demás, polémicas y discordantes entre sí— que sólo ven en el espacio una *neutralidad* que, a lo sumo, *contextualiza* a los hechos históricos. Nos dice Harvey:

[Karl] Marx, [Alfred] Marshall, [Max] Weber y [Émile] Durkheim, todos ellos tienen esto en común: priorizan el tiempo sobre el espacio y, ahí donde acaso se ocupan [*treat*] de este último, tienden a observarlo exento de problemas [*unproblematically*], como el sitio o contexto para la acción histórica. (Harvey, 2001, p. 118)

Y más adelante, con la ambigüedad con que suele sopesar la obra de Marx y reprochándole —al modo en que, décadas antes, habría hecho Georg Engelbert Graf— el no haber sido “un mejor geógrafo”, asienta Harvey:

Marx, por su parte, ocupa el pináculo de la fuerza teórica social a costa de excluir la variación geográfica, como una “complicación innecesaria” [...]. A decir verdad [*To be sure*], Marx admite con frecuencia lo significativo [*significance*] del espacio y del lugar, tanto en su teoría como en su práctica [...]. Pero nada de eso está completamente integrado en sus formulaciones teóricas, que son potentes [*powerful*] con respecto al tiempo, pero débiles [*weak*] con respecto al espacio. Su visión política y su contribución teórica colapsan [*fouder*] ante su incapacidad [*failure*] de construir una dimensión sistemática y característicamente [*distinctively*] geográfica en su pensamiento. (Harvey, 2001, p. 119)

Harvey se refiere aquí —cuando reprueba la supuesta exclusión deliberada de las “complicaciones” geográficas— a la exposición del proceso de *rotación* (*Umschlag*) del capital, que Marx nos presenta en la sección segunda del tomo II de *El capital*. Ahí, como sabemos, Marx argumenta la manera en que *el capital* fuerza, reprime y somete a toda la *reproducción social* —y, por ende, al conjunto de determinaciones y contenidos *naturales* y *sociales* del espacio que domina— para que ésta adecue sus diversos ciclos —que interconectan los espa-

cios de producción y circulación, obviando con cierto desdén al consumo— al *ritmo* homogéneo, abstracto y cada vez más *acelerado* que impone el *tiempo de rotación del capital* (*Umschlagszeit*), según las exigencias técnico-productivas y, más aún, de la violenta competencia (Marx, 1885/2008; Veraza, 2007).

Harvey parece no haber entendido que *el capital* —y no sólo el industrial, aunque aquí esa es su forma dominante y decisiva— solamente puede reproducirse *circulando*, es decir, priorizando *su* tiempo requerido para *metamorfosearse*, hasta volver al punto de partida y determinante de todo el ciclo: el momento de la producción efectiva de nuevo plusvalor. Pero, además, es sólo *mediante la circulación* (*Zirkulation*) que el capital *real* en su conjunto —y no sólo su *forma* (*Figur*) general— puede reproducirse, pues solamente de esa manera logra intercambiar *valores* —según sea su particular disposición para rotar: *fija* o *circulante*— y sus respectivos *contenidos materiales* entre sus partes productivas constitutivas, es decir, entre los dos *sectores* (*Abteilungen*) particulares en que se divide *espacialmente* la producción de capital, a saber: el sector productor de *medios de producción* y aquel productor de *medios de subsistencia*. De este modo tajantemente esquemático se reproduce realmente el *capital social* global, esto es, repartiendo su dominio en formas y contenidos particulares de la producción y de la circulación y constriñendo sistemáticamente al conjunto del espacio —natural y social— y a las formas y los contenidos de la reproducción de los dos grandes espacios o sectores productivos (Marx, 1885/2008; Veraza, 2007). Este problema general, como sabemos, es expuesto en la sección tercera y conclusiva, del mismo tomo II de *El capital*, que también fue deficientemente comprendida por Harvey.

De suerte que el *espacio social y natural*, durante el proceso de circulación del capital, queda efectivamente reprimido, entrecortado, sacrificado, pues el *tiempo* y la velocidad con que debe circular el capital —transitando cada espacio y momento de la reproducción hasta volver al punto en que se vuelve a producir el plusvalor— se vuelve lo prioritario y definitivo. Esta represión del *espacio* se acompaña con otros momentos en los que el *tiempo* de vida, de trabajo o de disfrute es sacrificado en pos de la *expansión* de la acumulación, fenómeno descollantemente espacial.

Pero es el *capital industrial* —y no Marx— el que requiere, para reproducirse efectiva y convenientemente, de reprimir, excluir, soslayar, desdeñar o sofocar al *espacio* y al *tiempo*

al alcance de su dominio —ya sea su forma *natural* o *social*, desde la *producción* hasta el *consumo*, y de manera simultánea o alternada—.

A fin de cuentas, la intervención crítica de Lefebvre —o de otros pensadores— a propósito de la concepción marxiana sobre el *espacio* ha promovido, por lo menos, un incipiente debate que, huelga decirlo, no está concluido. Hace mucha falta explicitar a cabalidad la manera en que en la crítica de la economía política o en el materialismo histórico, de Marx y Engels, está efectivamente tratado de manera *crítica* el problema del espacio.

Hacer esta exégesis sería el objeto de otra investigación *in extenso*, por lo que aquí sólo nos limitaremos a hacer breve mención —según el itinerario cronológico del debate— de quienes se han ocupado, con toda seriedad, de exponernos y aclararnos, así sea en términos generales o sintéticos, la manera en que el concepto y el problema práctico y estratégico del *espacio* están abordados en la obra de Marx y Engels y cómo ello forma parte esencial de sus conceptos nodales.

Es meritorio hacer mención nuevamente del trabajo pionero, publicado en 1974, del geógrafo italiano —especializado en historia del pensamiento geográfico— Massimo Quaini. Su contribución al debate sobre el concepto de espacio en la obra de Marx y Engels es, por demás, fundamental.

Una vez Quaini demostró con suficiencia en *Marxismo y geografía* cómo los problemas del espacio geográfico sí están presentes sistemáticamente en el materialismo histórico, carece de sentido regresar la discusión a la absurda disputa antinómica en torno a la prioridad social del tiempo o el espacio, o peor aún, al privilegio gnoseológico de la historiografía o la geografía. (Barreda, 1995, p. 135)

Poco más de dos décadas después, Andrés Barreda —economista y sociólogo mexicano, especialista en la obra de Marx y Engels—, publicó un largo ensayo sobre el concepto de espacio (y su concreción y arraigo territorial) como fuerza productiva estratégica para el dominio capitalista y cuya realidad, de suyo, es progresivamente subsumida por el capital.

En ese ensayo luminoso, Barreda reconstruye el debate sobre el problema del *espacio* en la obra de Marx y avanza la discusión en una dimensión del problema, dejado insuficientemente aclarado por Quaini, pero que resulta crucial en el asunto: cuál es el tratamiento específico que hace Marx del *espacio* en el argumento de *El capital*, punto de partida para cualquier desarrollo de la Crítica de la economía política.

Así pues, en el ensayo de Barreda se entreteteje la exposición de las determinaciones lógico-históricas y lógico-espaciales con que se estructura el argumento general de *El capital* con un análisis pormenorizado de su capítulo XIII (“Maquinaria y gran industria”), explicitando cómo, en la estructura lógica con que discurre el argumento crítico de ese capítulo, se presenta de manera condensada todo el conjunto de determinaciones histórico-espaciales o histórico-geográficas tanto del argumento de *El capital* en su conjunto, como de todo el plan de exposición de la *Crítica de la economía política*.

De acuerdo con Andrés Barreda, la gran importancia del capítulo XIII de *El capital* consiste en que es “el texto donde Marx expone su imagen más acabada y concreta del desarrollo general del capitalismo” (Barreda, 1995, p. 158). De tal modo, la estructura lógica de este capítulo expresa la peculiar *forma espiral* con que se expande el espacio dominado por el capital, hasta perfeccionar su arraigo y hegemonía planetaria, al someter realmente la *producción*, la *reproducción* y el *desarrollo* de la sociedad burguesa.

Así pues —tal como es presentado el concepto en la obra cumbre de Marx—, el espacio es *para* nosotros la forma *sensible* que adquieren, al expresarse, las múltiples relaciones sociales —interpersonales y con la naturaleza—, en su movimiento y con sus contradicciones prácticas. Pero este es su aspecto más general, pues —según la brillante exposición de Barreda— la concepción de *espacio* y de *espacio social*, en Marx, involucra múltiples dimensiones y determinaciones, propias de su evidente complejidad: 1) *fuerza productiva* que articula, sintetiza y envuelve al conjunto de fuerzas productivas (técnicas y procreativas) de la sociedad; 2) *referente práctico-material* del grado histórico de *desarrollo* o de *escasez* de las fuerzas productivas sociales; 3) *locus standi* de las *interacciones* y *contradicciones* inherentes a la forma histórica de la sociedad, esto es, la extensión concreta de su despliegue o neutralización; y 4) *límite objetivo* del *desarrollo histórico posible* de toda formación social, en este caso, de la sociedad capitalista (Barreda, 1995).

Casi concluyendo la primera década del siglo XXI, Franck Fischbach —filósofo francés, especializado en filosofía alemana— publicó un ensayo en el que cuestiona las interpretaciones de la obra de Marx que creen ver en ella una primacía del tiempo sobre el espacio y, por tanto, una desvaloración de los problemas espaciales.

A partir de una lectura cuidadosa de *El capital* y, sobre todo, de los *Grundrisse*, Fischbach va mostrando cómo —según la teoría de Marx— la relación del capital con el espacio es tan

esencial como aquella que mantiene con el tiempo. Para el capital, de entrada —nos dice Fischbach—, resulta decisivo —en vista de sostener la relación social propia del *trabajo asalariado*— el *intercambio* constante, tanto en la práctica como en la consciencia, de lo muerto por lo vivo, de lo pasado por lo futuro, de lo real por lo posible y, en suma, del espacio por el tiempo (Fischbach, 2009, 2011).

De acuerdo con Fischbach, lo que se revela en el análisis de Marx es que el capital transforma sistemáticamente las relaciones entre el espacio y el tiempo y si —al cabo de un enorme desarrollo de las fuerzas productivas que le permiten articular al mercado mundial— consigue “la aniquilación [*Vernichtung*] [de las barreras] del espacio por medio [*durch*] del tiempo [de circulación]” (Marx, 1857–1858/2006, p. 424), ello sólo sucede en vista de reorganizar el espacio mismo para *re-espacializarse* en escala y grado mayores. Esta desafiante expansión del capital se presenta desde el punto de partida del argumento de *El capital*, pues éste supone ya al sometimiento del *tiempo* de la reproducción social bajo el peso del *mercado mundial capitalista*, que se presenta en la forma de una “inmensa [*ungeheure*] concentración de mercancías [*Waarensammlung*]” (Fischbach, 2009; Marx, 1867/1983, p. 17).

El *trabajo vivo* sólo puede manifestarse en su objetivación, es decir, mediante la *espacialización* del *tiempo* de su actividad y de los resultados de su acción (Fischbach, 2009, 2011). No obstante, el *tiempo* es una realidad muy problemática para el capital —especialmente, el *tiempo histórico*—, pues sólo puede relacionarse con él reprimiéndolo, espacializándolo a su conveniencia, esto es, reduciéndolo a *cosa* y, de este modo, neutralizando sus efectos *diferenciales* que, de suyo, pueden transformar las condiciones sociales vigentes.

El propio Lukács, en “La cosificación y la conciencia de clase del proletariado” —uno de los extraordinarios ensayos, escrito en 1922, que publicará como parte de su *Historia y conciencia de clase*—, ya advertía sobre los efectos adversos —en la experiencia y en la conciencia— de la abstracción del tiempo, por parte del capital, y su conversión (*gewordenen*) en todo un *ambiente* (*Umwelt*), a la manera de un espacio físico. Nos dice Lukács:

El tiempo pierde con ello su carácter cualitativo, cambiante [*veränderlichen*], fluente: se solidifica [*erstarrt*] en un continuum estrictamente delimitado, cuantitativamente conmensurable, colmado de “cosas” cuantitativamente conmensurables —de los “rendimientos” cosificados, mecánicamente objetivados, escindidos [*abgetrennten*] con precisión de la personalidad humana, como un todo, del trabajador—: en un espacio. (Lukács, 1923–1968/1977, p. 264)

En vista de consolidar su predominio —anota Fischbach—, el capital vuelca constantemente todo el *trabajo existente en el tiempo* (o *disponible como tiempo, zeitlich vorhandene Arbeit*), que tiene a su alcance, en *trabajo existente en el espacio* (o *disponible como espacio, räumlich vorhandne Arbeit*) (Marx, 1857–1858/2006, p. 196), esto es, el capital captura y somete al *trabajo vivo* (*lebendige Arbeit*) en el *trabajo objetivado* (*vergegenständlichte Arbeit*) bajo su mando y propiedad, acumulándolo hasta el paroxismo como *trabajo muerto autónomo* (*verselbstständigte todte Arbeit*, o, como lo llamará Marx en *El capital*, *verstorbene Arbeit*) (Fischbach, 2009; Marx, 1867/1983, p. 179, 1857–1858/2006, p. 418).

El tiempo de trabajo vivo deviene, entonces, tiempo del capital reencauzado hacia su valorización, bajo una forma espacial apropiada para ello. De suerte que —al decir de Fischbach— el capital es una contradicción esencialmente espacial, extensa, que se enfrenta sistemáticamente con el tiempo, especialmente con cada forma que adopta el tiempo social.

Así pues, no es de extrañar que, en el capitalismo, el tiempo se presente constantemente subordinado al espacio, absorbido y abstraído en él, coagulado. Esta condición no es —en la perspectiva del propio Fischbach— un yerro “metodológico” de Marx, sino un rasgo específico de la realidad del capital mismo, de su presencia dominante y alienante.

Como podemos ver, la reivindicación que hace Franck Fischbach de la centralidad que tiene el concepto de espacio en la obra madura de Marx es muy loable.

Ahora bien, ya iniciada la segunda década de nuestro siglo, Louis Gaudreau —sociólogo canadiense, especialista en economía política de la urbanización— llevó a cabo una interesante reivindicación de la dimensión espacial presente en lo que podría denominarse la teoría marxiana de la *abstracción*. De acuerdo con su argumentación, el espacio social, si bien está sometido a las fuerzas de la abstracción capitalista, no es un ente estático que se resiste al devenir, sino una fuente constante de contradicciones y, a la postre, de transformación de todo tipo (Gaudreau, 2013, p. 171).

En este sentido, cabría preguntarse: ¿acaso en la sociedad burguesa el tiempo está simplemente sometido al espacio, como puede desde cierta perspectiva parecer?

La relación de mutua dependencia —y, más aún, dialéctica— entre espacio y tiempo se mantiene incluso en las condiciones de creciente cosificación o de “espacialización” propias del capitalismo.

A este respecto, Gaudreau destaca atinadamente cómo el sometimiento capitalista y la consecuente abstracción del espacio social —impactando su forma propiamente social y, ulteriormente, sus contenidos materiales— constituye el soporte material para la formación tanto del plusvalor absoluto como del plusvalor relativo. No obstante —agrega—, la subordinación capitalista del espacio social es, al mismo tiempo, el producto de un sometimiento más general y básico, de carácter eminentemente *temporal*: la configuración del conjunto de la reproducción social de acuerdo con el imperio normativo del *tiempo de trabajo socialmente necesario* (Gaudreau, 2013, p. 173).

Así pues, la subsunción real del proceso de trabajo inmediato —esto es, lo que hace específico al modo de producción capitalista— es impelida por la necesidad de reducir el tiempo de trabajo necesario para la producción de medios de subsistencia y, a la postre, de los propios medios de producción de la riqueza social. Sólo así el capital consigue incrementar la producción de plusvalor relativo dentro de los límites socialmente establecidos para la jornada de trabajo.

Así como sucede una constante *espacialización del tiempo* que es propia de la sociedad burguesa —lo que, en este caso, significa *espacializar* u *objetivar* el tiempo de trabajo *alienado*, cristalizado en su forma social *capitalista*—, ocurre también en el mundo capitalista una sistemática *temporalización del espacio* de la reproducción social que hace de la experiencia una vivencia abstraída, alienante.

Como sabemos, la reproducción y el desarrollo del capitalismo implican el necesario sometimiento de la forma y del contenido del espacio-tiempo social en que tienen lugar.

Tanto la subsunción formal como la subsunción real requieren de un sometimiento del espacio-tiempo de la reproducción social, sólo que con un diferente nivel de profundidad. En el caso de la subsunción real, el sometimiento capitalista involucra al desarrollo del conjunto de las fuerzas productivas y, en cuanto tal, a la complejidad del espacio social mismo como fuerza productiva.

El desarrollo del capitalismo describe, pues, un proceso de simultánea espacialización y temporalización que terminan por abstraer la temporalidad y la espacialidad que estructuran a toda *praxis* social. La sociedad burguesa desarrollada constituye, entonces, el sometimiento del *espacio-tiempo* de la reproducción social bajo la abstracción específica del proceso de valorización. Es, pues, a través de una espacialización que abstrae el *tiempo social* y de una

temporalización que abstrae, a su vez, el *espacio social* que el capital va concretando y desarrollando su dominio.

El capital consigue todo esto, primeramente, al someter la forma espacio-temporal que ordena y da un sentido social preciso a cada condición y momento de la reproducción social —esto es, confiriéndoles el carácter privativo, socialmente clasificado, que subyace a la enajenación del trabajo y de la riqueza social—. Y, ulteriormente, alterando y sometiendo los contenidos concretos propios de la *temporalidad* —la duración y el ritmo vital de aquello que sucede— y de la *espacialidad* —la cualidad energético-material de las fuerzas productivas y de los valores de uso— de la reproducción social. El momento estratégico y decisivo de todo este proceso es, desde luego, el sometimiento de la producción inmediata de toda esa riqueza social.

Por lo demás, Gaudreau nos recuerda cómo, para Lefebvre, el espacio abstracto —o la espacialidad abstracta que expande y profundiza toda suerte de escisiones y sustracciones— no constituye una realidad que haya emergido con la sociedad burguesa misma. Sin embargo, esta fuerza de abstracción deviene rasgo *específico* del espacio capitalista en cuanto ella adquiere una “existencia social” que se vuelve dominante y, sobre todo, *estructurante* de la propia vida social (Gaudreau, 2013, pp. 162, 167).

Al respecto, cabe recordar cómo Lukács —en su ensayo, antes referido, “La cosificación y la conciencia del proletariado”— insistía en la diferencia decisiva que hay entre el efecto *corrosivo* (*zersetzend*) que ha tenido la *forma mercancía* al interior de las comunidades originarias (*naturwüchsigen*), disolviendo progresivamente su sociabilidad concreta —problema expuesto por Marx, en 1859, en su *Contribución a la Crítica de la economía política* (Marx, 1858–1861/1980, p. 129)—, y el papel paradójicamente *constitutivo* que tiene la misma *forma mercancía* dentro del capitalismo, pues justo aquí ella deviene forma *dominante* (*Herrschaftsform*) y *universal* de configuración (*Gestaltung*) de la sociedad y de las relaciones que la articulan y estructuran (Lukács, 1923–1968/1977, pp. 258–259).

De tal suerte que, para Lefebvre, solamente en la espacialidad de la sociedad burguesa tienen las fuerzas de abstracción un papel hegemónico y constitutivo. Idea que es claramente consistente con la teoría marxiana del desarrollo capitalista, pues ella —no está demás insistir— comporta una dialéctica entre la espacialidad y la temporalidad que le son específicas.

Así pues, el proceso de formación histórica de la espacialidad abstracta del capitalismo y su ulterior desarrollo no sólo conlleva que el espacio capitalista se abstraiga de su pasado para simular naturalidad y, con ello, su perpetuidad.

El desarrollo específico del capitalismo involucra, ante todo, dos niveles de profundidad que, según las condiciones del lugar y de la época, se van imbricando en el proceso de sometimiento del espacio social: la subsunción formal y la subsunción real.

De estos dos niveles de sometimiento progresivo, la subsunción formal del espacio social es la condición necesaria para el surgimiento histórico del capitalismo. El sentido y la clave de este proceso germinal, como sabemos, es la escisión de los trabajadores respecto de sus condiciones objetivas o medios de trabajo, comenzando por el medio más general de todos: la tierra, condición espacial de producción de toda riqueza y, por tanto, de su acumulación en *forma* de capital.

La subsunción formal del espacio de la producción bajo el capital tiene como premisa fundamental el sometimiento del vasto espacio de la *reproducción* social al expolio de la acumulación originaria, esto es, a una violencia sistemática que priva masivamente a la población de todo tipo de medios de vida (medios de producción y medios de subsistencia). Esto significa —como bien observa Gaudreau— que el modo de producción capitalista, ahí donde surge, lo hace sólo a través de la producción de un extenso espacio social *abstraído* y —según matiza Marx— *polarizado*. Más aún, esta abstracción, propia de la relación del capital (*Kapitalverhältnis*) —atiza Marx—, se reproduce en una *escala* creciente (*wachsender Stufenleiter*) con cada nuevo ciclo de acumulación y a lo largo de toda la historia que ha de transitar la sociedad burguesa (Gaudreau, 2013, p. 170; Marx, 1867/1983, pp. 575–576).

De modo que, para que el capital se produzca y se reproduzca históricamente, es imprescindible la producción de un espacio social cuya *forma* de reproducción esté sometida a las condiciones del proceso de valorización, esto es, se requiere que la forma de *vinculación* entre los productores y, sobre todo, entre éstos y sus medios de producción sea de tales características que permita la producción de plusvalor, independientemente de las circunstancias particulares y los contenidos del proceso mismo de producción.

Tras la disolución de las relaciones que fundan y reproducen la comunidad de pertenencia, el desarrollo de la propiedad privada, en cuanto dispositivo de *mediación* para la tenencia y

usufructo de la tierra, ha constituido una condición histórica elemental para la emergencia, el desarrollo y la prevalencia de las relaciones sociales de producción capitalista.

El espacio social es sometido en su *forma* cuando toda relación social y política concreta que instituye su proceso de reproducción es abstraída y reducida, por consiguiente, a una forma económica pura —el trabajo asalariado—, esto es, una mera forma de vinculación impersonal y obligada por las circunstancias de desposesión.

Un aspecto descollante de la subsunción formal es el sometimiento de las condiciones del proceso de producción —previamente conformados en el curso de la historia social— a una forma social productiva regida por una *temporalidad* abstracta, la cual sólo puede extender e intensificar su dominio —y, por tanto, la extracción de plusvalor— a través de modificaciones en el tiempo de trabajo, es decir, modificando la duración y la calidad de la duración del trabajo asalariado efectivo.

El tiempo abstracto se convierte así en la norma o en el código estructurante de la reproducción social. La temporalidad concreta de toda actividad propiamente humana —esto es, su adecuación a fines dignos de su carácter humano y, en suma, su orientación hacia el *porvenir*— queda constreñida y sometida a la espacialidad y a la temporalidad impuestas por el capital en cuanto trabajo muerto acumulado y acumulable: un espacio privado de usos concretos y humanamente apropiados (un mundo *inmundo*, en el sentido estricto de la palabra) y un tiempo lastrado por el trabajo *pretérito* (un *presente* coercitivo) (Fischbach, 2011; Gaudreau, 2013, p. 172).

La abstracción del espacio constituye, pues, la premisa del despliegue de esta temporalidad abstracta que funda la producción del plusvalor y deviene, por consiguiente, norma estructurante de la sociabilidad en el capitalismo, incluso en su forma específica y más desarrollada —como bien observa Gaudreau—.

Como sabemos, luego de un largo proceso de pugnas y reivindicaciones sociales y laborales, las limitaciones temporales e históricas para la extracción de plusvalor —imbricadas ellas aún en las restricciones fisiológicas y consuetudinarias propias a una extensión y un ritmo de trabajo determinados— fueron superadas con la subsunción real del proceso de trabajo y, en virtud de ello, el capital consiguió producir e imponer un nuevo tipo de *temporalidad* al conjunto de la reproducción social (Gaudreau, 2013, p. 172).

La subsunción real implica, entonces, todo tipo de modificaciones en la organización técnica del trabajo y, más aún, una transformación en los contenidos —materiales y prácticos— de éste que, en su conjunto, permiten hacerlo más productivo, sin modificar la duración de la jornada laboral.

Como vemos, es nuevamente la modificación del espacio social mismo —ahora, a través de la producción de una nueva estructura técnica— lo que instaura la premisa del desarrollo de la subsunción del proceso de trabajo inmediato hasta involucrar a la *realidad* material del proceso de producción y, ulteriormente —como sabemos—, del proceso de reproducción en su conjunto.

En suma, las transformaciones del espacio social constituyen las condiciones de posibilidad del advenimiento de la subsunción formal y, ulteriormente, de la subsunción real del proceso de trabajo inmediato bajo el capital.

El resultado de esta subsunción real no podría ser sino una transformación, en mayor profundidad y escala —esto es, en términos materiales y prácticos—, del espacio social propio del capitalismo.

Pero ello no permite concluir —a decir de Gaudreau y a contrapelo de la perspectiva de Fischbach— que en la sociedad burguesa la temporalidad esté sometida sin más a la espacialidad abstracta producida por la sociedad burguesa desarrollada (Gaudreau, 2013, p. 167).

Tanto el espacio como el tiempo son o pueden ser sometidos por todo tipo de procesos de abstracción, de suyo espacio-temporales. Así, el espacio natural y el espacio social concretos —valores de uso generales de los que dispone toda sociedad— son sometidos por la espacialidad y la temporalidad abstraídas por el capital. Lo mismo puede decirse, por supuesto, respecto del tiempo o ritmos naturales y del tiempo y ritmos sociales, valores de uso fundamentales por los que discurre la totalidad de nuestra vida.

Con la subsunción real, el capital adquiere un enorme poder de *objetivación* —de *espacialización*, podríamos desde cierto ángulo también decir—, pero ello no sólo en lo que concierne al *saber* —como supone Gaudreau—, sino, sobre todo, en lo que respecta a las *relaciones sociales* que conforman a la sociedad burguesa. Las relaciones sociales de producción adquieren una potencia inusitada al objetivarse en la *realidad* misma del proceso de producción —esto es, en la *materialidad* de la *tecnología* y en la disposición y despliegue técnicos de la fuerza de trabajo— y, más aún, en la corporalidad física y energética del conjunto de

valores de uso —incluyendo, desde luego, el valor de uso de la fuerza de trabajo— que, bajo la forma de mercancías capitalistas, sostienen la reproducción de toda la sociedad (Veraza, 1993, 2008).

Así pues, los frutos del trabajo enajenado por el capital, bajo el régimen de la subsunción real, no sólo quedan objetivados en el *capital fijo* —“inmovilizado en el espacio productivo” (Gaudreau, 2013, p. 169)—, sino que, como decimos, la materialidad del conjunto de valores de uso de la sociedad —desde los más simples e íntimos hasta aquellos de mayor escala y complejidad— va quedando progresivamente preñada de *plusvalor* y adecuada, en su practicidad, a las exigencias de su producción y acumulación.

De tal suerte que el espacio social va siendo materializado y modelado de acuerdo con las relaciones sociales que rigen y reproducen nuestra vida social. El espacio abstraído deviene así, tanto para la fuerza de trabajo como para la sociedad en general, no sólo “condición de su actividad” (Gaudreau, 2013, p. 169), sino, inquietantemente, condición material de la vida misma, esto es, en una materialidad progresivamente más distanciada de las necesidades propiamente humanas y, al cabo, en una objetividad —o espacialidad— francamente deshumanizada.

De esta manera, el concurso de nuestras fuerzas humanas no sólo se va volviendo superfluo en el espacio de la producción, sino que, a la postre, va perdiendo preeminencia como criterio efectivo de la reproducción social. A la relación de dependencia y explotación propia del capitalismo va añadiéndose la degradación y la alienación creciente de la vitalidad. El corolario de esta profundización de la abstracción y del sometimiento: acrecentamiento de la productividad de plusvalor, aturdimiento de la sensibilidad y la conciencia, neutralización de la rebeldía. La espacialidad y la temporalidad —propias de nuestra existencia social y de nuestro modo *praxeológico* de ser— van perdiendo así su carácter concreto y versátil, vinculado al disfrute y a la vida plena.

Ahora bien, soslayando la posición poco rigurosa y polémica que —como lugar común del marxismo del siglo XX— permite a Louis Gaudreau atribuir al “capital financiero” el papel *hegemónico* en la acumulación de capital³⁰ —esto es, en la re-producción acrecentada

³⁰ Gaudreau cree ver “nuevas relaciones” sociales que fundan el dominio capitalista en lo que ciertas corrientes del marxismo del siglo XX han denominado “financiarización”. En realidad, el misterio de esta presunta novedad consiste en la peculiar abstracción espacio-temporal que hace históricamente posible el desarrollo de

de *plusvalor*—, cabe señalar algunas inconsistencias decisivas en su manera de concebir la teoría marxiana del desarrollo capitalista.

En su argumentación, Gaudreau limita su reflexión sobre los alcances de la subsunción real del proceso de trabajo al considerar solamente el problema de la *materialización* del dominio capitalista en aquella parte del capital constante cuyo cuerpo o valor de uso queda fijado en el espacio productivo y, por lo tanto, no se incorpora al valor de uso del producto.

De esta manera, Gaudreau identifica la subsunción real con el *capital fijo* —esto es, con una forma de *valor* que, si bien es estratégica, representa apenas una parte funcional del capital adelantado—, sin siquiera referir los contenidos materiales y las determinaciones técnicas de éste, es decir, sin preguntarse si el *valor de uso* de la tecnología misma ha quedado trastocado por las relaciones sociales específicas del capitalismo.

El carácter y el grado *relativo* del plusvalor que puede producirse con el desarrollo de las fuerzas productivas técnicas —mismas que, en parte, conforman al capital fijo— se funda en la modificación de la cualidad técnica concreta del proceso productivo. La productividad de plusvalor se vuelve diferencial —relativa o *extra*— en la medida o en la escala en que se ha alterado dicha cualidad técnica.

Solamente si el *valor de uso* de aquellos elementos técnicos —que pueden contabilizarse, en su caso, como *capital fijo*— ha sido adecuado a la producción acrecentada de plusvalor, pueden entonces reproducirse, efectivamente, las condiciones y relaciones que son específicas de la sociedad burguesa.

las funciones del dinero, particularmente cuando éstas se configuran como “dinero-crédito” (*Kreditgeld*) o, en otros términos, como “medio de pago” (*Zahlungsmittel*) de deudas (o “culpas”, *Schulden*), esto es: el proceso de circulación e intercambio efectivo de mercancías fundado en una “promesa de pago”, en la “con-fianza”, en el “credo” o “acto de fe” sobre un pago que se presume se hará, en el *futuro*, también efectivo.

Esta abstracción eminentemente *temporal* —que salta a la vista cuando lo que se intercambia en el mercado ya no es sólo dinero contante y sonante, sino, además, títulos de deudas y rentas futuras— se acompaña a la abstracción *espacial* cuando el dinero prescinde de las fronteras nacionales y consigue funcionar como ese inmenso reservorio de medios de pago —incluidos, desde luego, los “medios de pago de deudas”— y que Marx denomina, con gran elocuencia, como “dinero mundial” o “dinero-mundo” (*Weltgeld*).

Toda esta abstracción *espacio-temporal* —adelantada por Marx, desde el tercer y último capítulo de la sección primera, del primer tomo de *El capital*— se potencia mayormente no sólo cuando el dinero funciona como capital, sino, sobre todo, cuando el capital circula y se reconfigura —en el curso de su reproducción— como “capital-dinero” o “capital dinerario” (*Geldkapital*) y que, a la postre, se especifica como “capital dedicado al tráfico de dinero o a la actividad dineraria” (*Geldhandlungskapital*) —problemas expuestos, respectivamente, en la sección primera, del segundo tomo de *El capital*, y en las secciones cuarta y quinta, del tercer tomo de la misma obra marxiana—. Se trata, pues, de una forma particular o de una subespecie del capital que, huelga decir, está siempre al servicio y dependiente, en esencia, del predominio del *capital productivo o industrial*, base definitiva del sometimiento creciente de la forma y de la realidad misma de la reproducción social.

Lamentablemente, Gaudreau no se percata de que la configuración de las condiciones objetivas del proceso de trabajo como *capital fijo* y *capital circulante* es un fenómeno propio de la subsunción *formal*, es decir, de un dominio aún imperfecto y con rasgos de una violencia todavía personalizada. Las relaciones de dominación capitalista se vuelven en realidad impersonales y ajenas cuando, ciertamente, esas relaciones se han *cosificado* en el cuerpo peculiar de *valor de uso* en que arraiga la relación del capital.

En todo caso, la recuperación hecha por Gaudreau de la teoría marxiana de la subsunción formal y real del proceso de trabajo inmediato bajo el capital —núcleo de la teoría del desarrollo del modo de producción específicamente capitalista— abre la posibilidad de un diálogo muy fructífero con la teoría lefebvriana de la producción el espacio. Y esto, sobre todo, en lo que concierne a la gran capacidad del capitalismo no sólo para hacer persistir históricamente su dominio, sino para neutralizar y redireccionar, en función de tal dominación, las posibilidades de la revolución social que él mismo aviva constantemente.

Una vez reconocido el derrotero general que ha tenido el debate sobre la concepción del espacio social en Marx y para ir precisando cómo la teoría lefebvriana de la producción social del espacio social es una teoría de la revolución, podemos advertir lo siguiente:

El que el capital abstraiga al *tiempo social*, lo cosifique al espacializarlo, no significa que con ello desaparezca el carácter dialéctico propio del tiempo histórico —incluso, desde luego, el de la sociedad burguesa—. El capital somete al tiempo histórico-social y lo fuerza para que adopte la forma —o la tendencia— de un *presente absoluto* y *acelerado* y aparezca, por tanto, ante nuestra experiencia, como un *progreso lineal*, homogéneo y sin la más mínima discontinuidad, es decir, como algo absolutamente *continuo*, cual si se tratara de una *extensión* —un espacio— de infinita regularidad y de divisibilidad uniforme (Fischbach, 2009; Postone, 1993/2003).

Evidentemente, el mismo proceso de alienación puede verificarse si observamos cuando el *espacio social* es abstraído por el capital, pues su dialéctica inherente queda neutralizada —pero no abolida— por las fuerzas que lo hacen tender a la simultánea homogeneización y fragmentación y nos hacen experimentarlo —según matiza Lefebvre— como una realidad plana y vacía y, a la vez, resaltantemente geométrico-visual.

Destaca, entonces, el que el espacio-tiempo social del capitalismo mantiene una *dialéctica negativa* propia, que reprime a las necesidades y libertades humanas y las pone al servicio de

la abstracción y la valorización. No obstante —insistirá Lefebvre, como veremos más adelante—, incluso en el reino de la mayor abstracción, la realidad social siempre mantiene su inherente *dialéctica positiva* en la que se funda la posibilidad de la transformación y, en determinadas condiciones, de la revolución.

Como veremos más adelante, el debate sobre las consideraciones geográficas o espaciales en la obra de Marx quedó cada vez más absorto por la generalización —en todo tipo de corrientes del marxismo— de las proposiciones y previsiones de la pluralidad de variantes y derivas de las *teorías del imperialismo*. Las expectativas en torno a la presunta “crisis final” del capitalismo y la “inminencia” de la revolución habrán de marcar un tipo de asunción general de la obra de Marx que terminará por reprochar a éste el equívoco histórico de tales premoniciones. Lefebvre habrá de criticar las conclusiones, mas no las premisas de dichas teorías, lo que le conducirá a sostener la idea de una presunta “novedad” histórica en el capitalismo del siglo XX que exigiría una nueva teoría sobre el desarrollo del capitalismo.

En todo caso, como veremos a continuación, las concepciones e inquietudes de Lefebvre en torno al espacio y, especialmente, sobre el espacio específicamente social se habrán de formar teniendo como contexto y precedente el influjo, directo e indirecto, que sobre toda su generación tuvieron los saldos de estos dos debates históricos que, en distintos momentos, han confrontado a numerosos pensadores en la historia de la filosofía y, particularmente, a la Crítica de la economía política, perfilada por Marx.



CAPÍTULO II.
EL PROYECTO DE *ESPACIOLOGÍA*
DE HENRI LEFEBVRE

Henri Lefebvre, en la Fête de l'Humanité, presentando el cuarto volumen de *Del Estado (De l'État)*,
La Courneuve, Sena-Saint Denis, Roger-Viollet, septiembre de 1978.

Henri Lefebvre, uno de los grandes pensadores de *lo posible*, además de ser reconocido como un precursor de la geografía crítica o radical, es considerado una de las mentes más creativas y versátiles del siglo XX. Al decir de Remi Hess —su más destacado biógrafo y último estudiante doctoral—, Lefebvre extrajo de su lectura de la obra de Marx una manera muy original de “abordar toda realidad social” (Hess, 1988, p. 178).

Si bien Lefebvre renunció a construir o proponer un nuevo sistema de pensamiento o una nueva filosofía, él fue paulatinamente perfilando la clave de toda su obra —en apariencia, tan heterogénea— sobre la base de lo que, con los años, llegó a denominar la *nueva economía política del espacio (y del tiempo) y de su producción*.

Así, Lefebvre decidió concentrar su reflexión madura en torno a las complejas formas con que experimentamos, concebimos y proyectamos nuestra presencia humana como *espacio-tiempo social*. No obstante —advierte—, la realidad de nuestra época ha colocado al *espacio* como aquello “que organiza la convergencia del mayor número de problemas, de orientaciones, y quizá de soluciones” (Henri Lefebvre, 1975b, p. 218).

En ese mismo talante, otros pensadores han tratado de encontrar la clave de la complejidad del mundo moderno siguiendo la pista del lenguaje, de la escritura, del inconsciente o del desarrollo de las fuerzas productivas. De suerte que, Henri Lefebvre —en vista de llevar a cabo el *aggiornamento* de la teoría marxiana—, dedicó buena parte de su labor de pensador comprometido a sentar las bases de una prometedora “ciencia” —la *espaciología*—, llamada a dar cuenta del problema que le pareció decisivo, incluso en términos antropológicos: la producción social del espacio social.

Pero ¿cómo es que Lefebvre acompasó su crítica de la cotidianeidad, de lo urbano, de la ideología concomitante o, en suma, del *espacio social del capitalismo contemporáneo* con aquel proyecto marxiano de *Crítica de la economía política*?

Esta es, justamente, una cuestión poco discutida pero que resulta de suma importancia para la reconstrucción del marxismo, en este nuevo siglo, y, más aún, para la recuperación fundamentada del proyecto marxiano de crítica global de la sociedad burguesa.

Lefebvre tuvo a bien en señalar los cuatro caminos que fueron conduciendo su marcado interés por el espacio a lo largo de su vida: la testificación directa de la impetuosa urbanización del campo; su ferviente estudio de la obra de Marx —especialmente sus penetrantes teorías de la producción y de la alienación—; su pronto interés, como filósofo, en torno a los seculares debates para definir la consistencia del espacio y del tiempo; y el propio decurso de la historia moderna que ha colocado al espacio como problema límite (Henri Lefebvre, 1975b).

El primero de estos caminos que condujo a las indagaciones de Lefebvre fue trazado siguiendo el pulso de su propia experiencia vivida. Su reivindicado ascendiente y arraigo occitano-gascón —pues siempre se enorgullecía de su origen bernés, aquel antiguo territorio soberano donde se “inventó el amor individual”— y su enorme gusto por deambular la campiña de los Pirineos lo mantuvieron, desde siempre, tan vinculado como sensible a los problemas de la tierra y de la vida campesina (Henri Lefebvre, 1975b, pp. 133–134, 1980b, p. 34).

Lefebvre —bien convencido de que la perspectiva de quien está sólo en el centro no agota todo lo que se puede conocer y expresar de la realidad— asienta al respecto:

Me complace decir que soy occitano, es decir, periférico —y mundial—, saltando alegremente por encima de la francesidad. La conciencia periférica conducida metódicamente permite alcanzar el conocimiento de la centralidad e, incluso, la mundialidad. (Henri Lefebvre, 1975b, p. 60)

Siendo a la vez periférico y central en sus perspectivas y adscripciones, Lefebvre tomó siempre partido por la periferia, entre otras razones, porque reivindicaba el gran aporte e influjo históricos que el campesinado ha mantenido permanentemente en la formación de la cultura —esto es, en la poesía, el arte e incluso en la filosofía— (Henri Lefebvre, 1953, p. 140, 1975b, p. 134).

Esta posición metódica y, consecuentemente, política —en el estricto sentido del término— atraviesa y unifica todo su trabajo como filósofo, sociólogo y militante y, desde luego, también fue motivo de reflexión a lo largo de toda su trayectoria.

Esta es la posición que yo llamo metafilosófica, más allá de la filosofía tradicional.

Más allá de esta idea de un dominio del filósofo, yo trazo esta cartografía inquietante según la cual hay países, comarcas, y luego fronteras, bordes, márgenes, vertientes, crestas. Es este país extraño que yo frecuento y que yo ocupo. Disfruto de hablar así, porque yo soy un montañés; he

caminado mucho en la montaña, en los Pirineos. Yo no describo un camino forestal que no lleva a ninguna parte [—haciendo referencia a *Holzwege*, de Martin Heidegger, traducido al francés como *Caminos que no llevan a ninguna parte*, o *Sendas perdidas*, en español—]. Yo sigo caminos a lo largo de las crestas, de las vertientes. (Henri Lefebvre, 1975b, p. 128)

Así pues, como vemos, su perspectiva a partir de los límites, a una prudente distancia, le permitía observar, desde una posición estratégica, todo aquello que se ha sedimentado en la historia y las múltiples objetivaciones que de ésta quedaban a su alcance, no sólo para teorizar, sino, además, para intervenir políticamente.

Su compromiso comunista, en el contexto de la ocupación alemana de Francia, entre 1940 y 1944, le fue disponiendo a la clandestinidad y, finalmente, a refugiarse justo en los Pirineos. Ello no obstó para que Lefebvre, aprovechando del mejor modo posible la difícil situación, iniciara su primera incursión en la sociología rural, indagando la historia de las comunidades campesinas en el valle de Campan (Hess, 1988, pp. 113–114). No será sino hasta la siguiente década, en 1954, que se servirá de todo ese trabajo para sustentar, en la Sorbona, las dos tesis con que obtendrá su doctorado de Estado.³¹

Sin embargo, el impacto decisivo en el camino por seguir estaba todavía por sobrevenir. La experiencia de la vertiginosa transformación del pueblo pirenaico de Lacq —iniciada con la prospección petrolera regional de 1948 y el ulterior descubrimiento de gas, en 1951— amplió su vocación manifiesta por el estudio de los problemas agrarios hacia el moderno fenómeno urbano.³²

³¹ Hasta 1984, existían en Francia dos tipos de doctorado: el doctorado de tercer ciclo (*doctorat de troisième cycle*), que corresponde a lo que convencionalmente denominamos doctorado, y el doctorado de Estado (*doctorat d'État*). Este último constituía el mayor grado académico reconocido pues, después de varios años de investigación, el postulante redactaba y defendía ante jurado dos tesis (una principal y otra complementaria) que, una vez aprobadas, le facultaba para ser profesor titular de una cátedra universitaria y sobre todo para dirigir investigaciones doctorales. Con el cambio de la legislación educativa, el título de “Doctor de Estado” fue reemplazado por la nueva denominación: “Habilitación para Dirigir Investigaciones” (*Habilitation à diriger des recherches*).

³² En realidad, sus primeras intuiciones y su “iniciación” como sociólogo de la ciudad y sobre la *potenciación* de lo urbano se habían gestado un par de décadas antes, en 1927.

Habiendo recién concluido su servicio militar y teniendo la responsabilidad de sostener una familia con dos hijos y uno más por nacer, Lefebvre, sin prerrogativas ni ascendiente alguno, debía trabajar ahí en donde honradamente se pudiera. Por un tiempo, fue barrendero en la sede histórica de Citroën, la fábrica automotriz del muelle de Javel, en el suroeste parisino. Después, durante más de dos años, hasta 1929, trabajó como chofer de taxi. Lefebvre recorría así prácticamente toda la capital francesa, siempre intentando dialogar y sondear con el pasaje. Le faltaba el dinero, claro, pero ello no pesaba para ofrecer el viaje gratis a quien lo necesitara, por ejemplo, a las costureras, aprendices y ayudantes de la industria modista. Debió dejar el oficio luego de un

CONTINÚA LA NOTA...

Décadas más tarde, en una entrevista con Yvon Bourdet y Pierre Maclouf, Lefebvre habrá de recordar ese importante momento:

Durante más de 10 años, trabajé en el Centro Nacional para la Investigación Científica sobre los problemas agrarios, pero a escala mundial. Yo observaba, en aquel momento, la transformación profunda del Bearne, la adopción de los híbridos estadounidenses, la familia que se transforma porque los procedimientos técnicos cambiaban, con la aparición del monocultivo. En mi infancia, había todavía mucho trigo, luego entramos en el mercado mundial del maíz. Yo vi la invasión de la agricultura por el capitalismo mundial. Y entonces pasé a las cuestiones urbanas. Yo vi nacer aquí la cuestión urbana, en el momento en que se desarrollaba la gran urbanización a escala mundial. (Henri Lefebvre, 1980b, p. 34)

Lacq, aquel pueblo del suroeste de Francia, en donde Lefebvre pasaba, desde su infancia, varios meses al año, quedó transformado por el descubrimiento y la explotación del que sería uno de los yacimientos gasíferos más productivos del país.

Esa profunda transformación comenzó en 1952. Se comenzó por hacer proyectos. Después, un día, llegan las excavadoras que traspasan las cercas. Posteriormente, les dan a los campesinos unos formularios a rellenar para indemnizarlos. Ni siquiera les piden permiso. Con una brutalidad extrema, se hace estallar dinamita para explorar las capas del subsuelo. Todo el país está conmocionado. Lefebvre tiene conciencia de que ¡ahí se prepara algo muy grave, muy fuerte! (Hess, 1988, p. 176)

A partir de 1956, de entre el paisaje rural, pronto se abrió paso un dramático proceso de urbanización y de industrialización que se concretará en la fundación de la “Ciudad nueva [*Ville nouvelle*]” de Mourenx, al sur de Lacq, caso que Lefebvre habrá de estudiar con atención durante los siguientes años (Henri Lefebvre, 1960, 1960/1962, 1965c).

“Lacq, Mourenx [—recordará Lefebvre—] eran para mí una especie de pequeño laboratorio, una probeta en la cual encontraba, en pequeño, los mismos problemas que en otros lugares, en las ciudades de millones de habitantes” (Henri Lefebvre, 1980b, p. 34).

grave accidente, tras una ya acostumbrada larga y fatigosa jornada que se extendió hasta entrada la madrugada. Se quedó dormido al volante y, tras el percance, le retiraron su licencia para conducir (Hess, 1988, p. 71).

Aquellos años de taxista, no obstante, constituyeron, para Lefebvre, todo “un laboratorio, un dispositivo de observación que le permitió construirse un momento de investigación” para poder así “pensar lo urbano a partir del terreno y de la cotidianidad” (Hess, 1988, 2018/2019, pp. 118–119). “Un sociólogo que ha sido taxista ve el mundo de manera diferente que el profesor de sociología que se conforma con vivir la investigación en su ‘gabinete’” (Hess, 1988, p. 233).

Desde el principio, la extracción y transformación de esta reserva gasera planteó un gran problema por su alta concentración de ácido sulfhídrico, lo que le hacía fuente de un gas corrosivo y altamente tóxico. Para iniciar realmente su explotación, hubo que esperar a que la industria siderúrgica francesa desarrollara un acero cromado, capaz de resistir aquel nivel de corrosión (Fernandez, 2018, pp. 35–36, 37–38). Pero con ello pronto, a fines de los cincuenta, se desató la protesta de los agricultores y lugareños por los graves problemas ambientales y económicos coligados al desarrollo de esta “cuenca de riesgos y perjuicios industriales y tecnológicos”. La zona en torno al complejo industrial de Lacq llegó a ser considerada, a mediados de los años setenta, una de las más contaminadas de toda Francia (Briand, 2006, pp. 20, 27).³³

Esta experiencia despertó en él, a finales de los cincuenta, la necesidad de lanzarse a la empresa —que solamente quedó como proyecto— de escribir un libro, intitulado *El nacimiento de una ciudad*, destinado a dar cuenta del nuevo problema social que se cernía (Henri Lefebvre & Ross, 1983/1997, pp. 76–77).³⁴ Empero, tal ímpetu no quedaría en el tintero, pues, a lo largo de la siguiente década, se reavivaría con la sinergia internacionalista y situacionista, cuya creatividad se motivaría en una fascinante influencia recíproca.³⁵

³³ El declive de las reservas de gas de la cuenca de Lacq, registrado a partir de 1980, no ha significado, hasta ahora, el colapso del complejo industrial y químico que se asentó en su rededor. Hoy en día, el gas sigue explotándose para la producción de azufre y como fuente energética de bajo costo para las empresas que aún mantienen operaciones en este valle que, alguna vez, fue considerado una de las zonas más industrializadas del oeste de Francia (Fernandez, 2018, pp. 45, 49).

³⁴ Desde hacía dos décadas, en 1935, Lefebvre ya había conocido personalmente a los principales animadores de la Escuela de Sociología Urbana de Chicago, durante una fiesta organizada en casa de su amigo Norbert Guterman, en Nueva York. Entre estos sociólogos del fenómeno urbano destaca el trabajo de William Isaac Thomas sobre la “definición de la situación”, concepto contemporáneo y muy cercano a la teoría de los momentos, de Lefebvre, y, por tanto, a la idea homónima del situacionismo (Hess, 1988, p. 38). Sin embargo, en aquel entonces, lo más cercano a su ulterior vocación por el fenómeno urbano eran sus investigaciones de campo en torno a la sociología industrial y del trabajo, en diferentes departamentos franceses, algunas de las cuales se publicarían de manera anónima en el periódico soviético *Pravda* (Hess, 1988, pp. 84–85).

³⁵ Henri Lefebvre y Guy Debord, el joven filósofo precursor del situacionismo, se conocieron, en 1958, y, durante algunos años, trabaron una intensa amistad marcada por apasionadas discusiones y un gran intercambio de ideas y descubrimientos (Bourseiller, 1999, pp. 127–128).

A través de esa camaradería, Lefebvre entraría en contacto con la amplia gama de posiciones políticas y conceptos críticos sobre la ciudad y lo urbano que permeaba, desde hacía algunos años, en los grupos radicales internacionalistas y que —de manera simultánea e independiente— habían sido originalmente cavilados y reivindicados tanto por el movimiento CoBrA (Copenhague-Bruxelles-Amsterdam) —cuya fundación, en 1948, fue, en cierta medida, inspirada por la *Crítica de la vida cotidiana*, publicada por Lefebvre, en 1947 (Henri Lefebvre, 1975b, p. 157)— como por los letristas disidentes, tendencia a la cual Debord se adscribía.

Pioneros de aquella perspectiva crítica habían sido el pintor y arquitecto utopista holandés Constant Nieuwenhuys —quien junto con Aldo van Eyck, publicase, en 1952, en Ámsterdam, su suerte de manifiesto intitulado “Hacia un colorismo espacial” (“Voor een spatiaal colorisme”) (Nieuwenhuys & van Eyck, 1953)— y el

CONTINÚA LA NOTA...

Hacia el final de su vida, en una entrevista con René Lourau y Antoine Savoye, Lefebvre aún evocará con intensidad esa experiencia e insistirá: “Eso fue para mí un pequeño laboratorio. He visto constituirse un gran complejo industrial, en un país agrícola, con un plan urbano considerable” (Hess, 1988, p. 176).

Ante los ojos de Lefebvre, el capitalismo se había apoderado —imponiendo su ley— del campo y la ciudad y ello confirmaría, a la postre, sus tempranas preocupaciones por entender la sociología rural y el fenómeno de la renta de la tierra, ensayadas desde fines de la década de los cuarenta (Henri Lefebvre, 1975b, pp. 219–222).

En efecto, en esa época, él escribió un *Tratado de sociología rural* que le había requerido tres años de preparación.

El *Tratado de sociología rural* estaba más o menos redactado. Contenía una teorización a partir de las nociones de réditos [*rentes*], rentas territoriales [*revenus fonciers*], reparto de rentas territoriales, relación entre los réditos y el mercado. Había una parte importante sobre la reforma agraria, a la vez teórica y práctica. Ella mostraba cómo la reforma agraria, en los inicios revolucionarios, había sido poco a poco recuperada en diferentes países, principalmente en el sur de Italia, en México, en España. Había también otros casos expuestos en donde la reforma agraria no estaba total-

poeta y militante ruso Ivan Chtcheglov —asiduo lector de la ciencia ficción norteamericana y de las peculiares utopías urbanas que ahí se exponían y que, en 1953, redactara el ensayo “Formulario para un nuevo urbanismo” (“Formulaire pour un urbanisme nouveau”), que Debord tanto encomiase (Chtcheglov, 1958)—.

Lefebvre mantendría un diálogo muy fructífero con Debord en torno a las nociones y preocupaciones que, durante los años cincuenta, compartían diversos artistas y grupos europeos con pretensiones revolucionarias: la psicogeografía, la deriva, la construcción de ambientes y el urbanismo unitario.

Como sabemos, estas inquietudes constituían toda una agenda de teoría y política revolucionaria que habían heredado y enriquecido los grupos que, en 1957, terminarían por fusionarse y fundar la Internacional Situacionista: el Movimiento Internacional por una Bauhaus Imaginista, el Comité Psicogeográfico de Londres y la Internacional Letrista.

El intenso debate que sostendrían Debord y Lefebvre, a fines de los cincuenta e inicios de los sesenta, les permitiría desarrollar y afinar sus respectivas teorías sobre la modernidad, la crítica de la vida cotidiana, el arte y la revolución (Hess, 1988, p. 213). Y, más aún, en vista del paralelismo de los caminos andados, esta eventual comunión teórico-política constituiría un corolario para las tempranas preocupaciones lefebvrianas en torno al fenómeno urbano.

A principios de 1961, por recomendación de Lefebvre, Raoul Vaneigem y Guy Debord entrarían en contacto (Vaneigem & Berréby, 2014, p. 93) y, ulteriormente, juntos viajarían en varias ocasiones a Ámsterdam, uno de los lugares donde el movimiento situacionista mantenía fuertes raíces. Ahí, Lefebvre habrá de descubrir a Constant Nieuwenhuys, uno de los fundadores del movimiento CoBrA y, durante cierto tiempo, situacionista.

Lefebvre y Nieuwenhuys conservarán una larga amistad sobre la base de las grandes coincidencias en sus perspectivas. Para Lefebvre, Nieuwenhuys sería uno de los forjadores de la consigna militante de la “creación de situaciones”, noción claramente convergente con la teoría lefebvriana de los momentos, pues en ella se postulaba una interesante dialéctica entre espacio y afectividad. En todo esto ya se implicaba, sostendrá Lefebvre, que el espacio social no sólo constituye una expresión de las relaciones sociales, sino que se trata de una entidad activa que crea un ambiente afectivo, sea éste placentero u opresivo. De modo que la producción del espacio o del hábitat social consistiría en una suerte de arquitectura del ambiente (Henri Lefebvre, 1975b, p. 158).

mente recuperada, como más tarde fue el caso, principalmente en Irán. Además, en este *Tratado*, había muchos estudios de terreno —en particular, sobre los Pirineos y la Toscana—. (Hess, 1988, p. 169)

Desgraciadamente, el manuscrito del libro fue robado y nunca recuperado. Desventura que habrá de sumarse a la cancelación del proyecto de *Historia rural de Francia*, cuya redacción, junto con Albert Soboul, estaba ya planeada y acordada, pero el historiador francés decidió repentinamente mejor orientar su investigación hacia el problema la revolución francesa, tema en el que habría de consagrarse (Hess, 1988, pp. 169–170).

Como vemos, el segundo camino de indagación de Lefebvre estuvo entreverado con la responsabilidad militante de dar cuenta de la continua tragedia de la vida en el campo (Henri Lefebvre, 1975b, pp. 222–223). El estudio de la obra de Marx y su mayor comprensión de la crítica de la economía política le permitieron asegurar su mayor pista: la nueva escala de la producción, apoyada en el prominente desarrollo de las fuerzas productivas actuales, ha trastocado al espacio mismo como nunca en la historia. A partir de ese momento —como veremos más adelante—, la pregunta por el espacio de nuestro mundo quedaría obligadamente imbricada en la pregunta sobre su producción: ¿Cómo se produjo esta presencia mundializada e intensificada del espacio?, y, a fin de cuentas, ¿qué es producir y qué significa, en términos antropológicos y libertarios, *producir nuestro espacio social* (Henri Lefebvre, 1975b, pp. 226–228)?

Pero ese problema no le resultaba ajeno del todo, puesto que una tercera senda ya le había hecho bregar en torno a la pregunta por eso que llamamos espacio.³⁶ En sus años mozos, su intenso proceso de formación le había llevado a ocuparse, eventualmente, de la polémica cumbre —en la filosofía de la ciencia— entre la concepción del espacio absoluto, apoyada en el trabajo de Newton, y aquella posición que sería precursora de la teoría de la relatividad del espacio, afianzada en la profusa obra de Leibniz. Las investigaciones leibnizianas sobre

³⁶ De acuerdo con Lefebvre, fue la filosofía la que le hizo descubrir, a temprana edad, uno de los temas nodales en su vocación por reflexionar el espacio: el problema de *lo mundial*.

En 1916 o 1917, en tiempos de la Primera Guerra Mundial, mientras cursaba sus estudios preparatorios en el Liceo Louis-le-Grand, Lefebvre habría de entregarse a la lectura de la obra más importante de Arthur Schopenhauer —quien, para la época, era considerado en Francia como un autor maldito—: *El mundo como voluntad y representación* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*), publicada en 1819. A decir del propio Lefebvre, esta obra de Schopenhauer resultó determinante en su ulterior interés y en el cuestionamiento sobre el fenómeno de lo mundial, si bien, en un inicio, el mundo se le presentaba apenas como un mero *concepto* filosófico (Hess, 1988, pp. 22, 313).

la “dinámica” entre *fuera viva* (*vis viva*) y *fuera muerta* (*vis mortua*) serían de gran influencia en la posterior concepción lefebvriana sobre el persistente conflicto —que sacude al espacio social— entre las fuerzas homogeneizantes del capitalismo y la resistencia activa de las fuerzas de la heterogeneidad que reivindican la vida social concreta (Henri Lefebvre, 1970b, pp. 129–130, 1975b, pp. 224–225; Leibniz, 1698–1699/1860).³⁷

Empero, la asunción lefebvriana de la obra de Leibniz es muy crítica pues —a diferencia de su valoración sobre Spinoza— lo considera como la deriva conservadora y espiritualista del cartesianismo, esto es, una suerte de idealismo subjetivo y reaccionario. No obstante, Lefebvre llega a reconocer, en la crítica leibniziana del cartesianismo, la introducción de elementos muy innovadores y más concretos para la concepción de la realidad, como sería el caso —según decíamos— de la noción leibniziana de *fuera* (Henri Lefebvre, 1947a, pp. 229–230). Más aún, Lefebvre registra que, a la postre, la ciencia moderna —en particular, las matemáticas— ha terminado por dar la razón a Leibniz en su pugna con el newtonismo. Para Leibniz —insiste—, el espacio es *absolutamente relativo*, es decir, se trata de una *abstracción perfecta* con carácter *concreto* (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 197–198).

En todo caso, la interpretación lefebvriana de la obra de Leibniz no es un asunto menor o de poca importancia, pues, en términos filosóficos, ella está a la base de la formulación de la *teoría de los momentos* (Henri Lefebvre, 1961, p. 342), dentro de la cual —hay que advertir— están inscritas tanto la teoría de la producción del espacio —o *espaciología*— como la analítica de los ritmos —o *ritmoanálisis*—.

³⁷ Como sabemos, buena parte de los textos en que Leibniz aborda y discute el problema de la naturaleza del *espacio* y del *tiempo* se encuentra en el intercambio epistolar que él mantuvo —al final de su vida, entre 1715 y 1716— con el filósofo newtoniano Samuel Clarke. Lo importante de esa correspondencia consiste en que ahí Leibniz sostiene el debate con Clarke echando mano de las concepciones más elaboradas de su pensamiento —particularmente, de los principios de razón suficiente y de identidad de los indiscernibles—. Ahí, advierte Leibniz, por ejemplo, preparando su crítica a quienes toman al espacio por sustancia o ser absoluto:

De mi parte, he señalado, más de una vez, que yo considero [*tenois*] *el Espacio* como algo *puramente relativo*, como *el Tiempo*; como un *Orden de Coexistencias*, como *el Tiempo* es un *Orden de Sucesiones*. Porque *el Espacio* marca, en términos de posibilidad, un *Orden* de las cosas que existen al mismo tiempo, en tanto ellas existen *en conjunto* [*ensemble*]; sin entrar en sus maneras de existir: Y cuando uno ve muchas cosas *en conjunto*, uno se percata [*s’apperçoit*] de este *Orden de las cosas entre sí* [*entre elles*]. (Clarke, 1717, p. 56)

Al respecto, es de recordar que Leibniz —a través de la rehabilitación de un pensamiento “cualitativo” en la geometría, con el recurso de la “similitud” y la “congruencia”, además de las tan aceptadas relaciones de “igualdad” y “proporción”— destaca en la historia de la filosofía por haber colocado al *lugar* en el centro de la concepción del espacio. La suya no sólo sería una perspectiva “relacional”, sino “local” o “situacional” del espacio (Rabouin, 2012).

En lo que respecta al mundo social, en el cual, sobre la base del azar y la necesidad, se posibilita la libertad, Lefebvre llevará el argumento leibniziano más allá de los confines de su racionalismo idealista.

Recordemos que, para Leibniz, el *vínculo substancial* (*vinculum substantiale*) —principio que sostiene y mantiene la unidad fundamental de las mónadas— constituye, asimismo, el atributo de aquello que vincula o *relaciona* entre sí, desde su *interioridad*, a las propias mónadas —desde las entelequias hasta las almas dotadas de apercepción o *consciencia de sí y de cuerpo*— (Leibniz, 1706–1716/2007, pp. 296, 318, 364, 370). Los *compuestos* de mónadas que posibilita el *vínculo substancial* constituyen, a su vez, una “substancialidad colectiva” —una totalidad o un cuerpo orgánicos— que necesariamente va más allá de la suma de sustancias o mónadas individuales (Cabañas, 2022; Rodero, 2011).

El vínculo substancial, para Leibniz, no es una mónada —como sí lo sería para Lefebvre, pues las relaciones sociales serían imposibles si no estuviesen internamente unificadas o relacionadas— ni, por tanto, una sustancia, sino aquello que, al vincular desde la *interioridad* de lo que está siendo vinculado, *sustancializa*, es decir, produce un algo más cualitativo, una unidad que va más allá de la composición o suma de partes, esto es, un *superadditum* (Cabañas, 2022; Leibniz, 1706–1716/2007, pp. 240, 244, 256, 282, 302).

De tal manera que —como veremos más adelante— las *relaciones sociales* que constituyen al espacio social y sus *momentos* tendrían una realidad que se efectiviza como *fuerzas inherentes* que sostienen y mantienen la *unidad* de toda forma social —de ahí su analogía con el concepto leibniziano de mónada—, incluyendo, desde luego, al espacio social mismo y a los momentos. Por consiguiente, las *relaciones sociales* se revelan *consustanciales* a nuestro ser social —fundan nuestra interioridad y su efectividad se funda en ella—, ya se trate de su realidad, forma o presencia individual —personal— o de su realidad, forma o presencia social o comunitaria. Somos, pues, tanto comunidades *individuadas* como individuos *comunizados* y precisamente a través de las relaciones sociales —cuya efectividad se plasma hasta en nuestra consciencia—, condición *sine qua non* de nuestra existencia en cuanto seres humanos.

Para Lefebvre —podemos adelantar— las relaciones sociales —y, por tanto, todo espacio social— tienen la estructura misma de los momentos, o, mejor dicho, finalmente en el pro-

ceso de producción o de formación de los momentos —incluyendo aquellos del espacio social— se realiza o se efectiviza la estructura transhistórica de toda relación social.

La *naturaleza* [—y lo mismo podríamos decir del espacio social—] es una totalidad en movimiento [*mouvante*]. Y todo ser, todo objeto, es él también un todo en devenir que recibe el *Zusammenhang* [el vínculo, la cohesión, la conexión interna, la coherencia] concurriendo en ella (esto que habían visto los estoicos, luego Leibniz). (Henri Lefebvre & Guterman, 1935/1967, p. 60)

Evidentemente, a diferencia del espacio natural, la vinculación en el espacio social es directa o indirectamente intencional o mediada por la proposición de fines y, por lo tanto, todas las relaciones de interioridad se vuelven más intensas, profundas y complejas —más sustanciales, diría Leibniz—.

Podemos, pues, observar un parangón entre las obras de ambos filósofos. Leibniz criticó firmemente la idea newtoniana de la existencia de un espacio *absoluto*, un *continuum* sustancial homogéneo, *continente* de toda la objetividad, pero independiente de la materia e inmóvil. Lefebvre, por su parte, habrá de criticar, además de la vieja noción de espacio absoluto, aquel *continuum* temporal y homogéneo implícito, paradójicamente, en la concepción bergsoniana de *duración* y, por supuesto, de *momento*.

Finalmente, el cuarto camino que condujo a Lefebvre a ocuparse del problema del espacio deriva de su meditado discernimiento sobre el decurso general de toda sociedad y de cuantas formas sociales se reproducen en ella. Toda la historia humana, de una u otra manera, ha quedado inscrita en el espacio social. No obstante —sostiene—, la historia trascurre como el conflicto entre el predominio del espacio sobre el tiempo y el anhelo por restablecer la primacía del *tiempo humano concreto* y su orientación vital (Henri Lefebvre, 1975b, pp. 238–242).

Es de recordar que, para Lefebvre, uno de los más inquietantes rasgos de la modernidad capitalista es la acendrada cosificación del tiempo y la concomitante fetichización del espacio que, de suyo, ya ha sido sometido a la misma cosificación.

Frente a esto, Lefebvre habrá de profundizar en la crítica de la cosificación en cuanto transformación de la compleja trama de relaciones sociales y de la conciencia —inherentes a toda formación social del espacio y del tiempo humanos— en meras relaciones entre cosas, entre objetivaciones que no nos pertenecen, que escapan a nuestro control y en las que no nos reconocemos y que terminan por dominar nuestra condición humana.

Sobre la base de su objetividad inmediata y palpable, nuestras objetivaciones se nos presentan —y se representan en nuestra conciencia— como si fuesen algo realmente exterior, autónomo y ajeno, como cosas que, al funcionar objetivamente, actúan al margen de la práctica social de sus creadores. Así, las obras o productos de nuestra actividad quedan sustantivados o hipostasiados, adquiriendo con ello una apariencia atemporal y trascendente que, a la postre, les confiere su carácter fetiche.

Por ello, Lefebvre criticará el proceso de fetichización —por ejemplo, aquel correspondiente a la sociedad burguesa, en cuanto espacio de la abstracción o disociación, de la geometrización y de la visualización cósmica y represiva— por cuanto éste, por una parte, desvirtúa —ocultando y disimulando— las relaciones específicas y los vínculos sociales que constituyen toda nuestra realidad.

Por otra parte, Lefebvre revelará la fetichización como una aniquilante transformación de los *momentos* de la *praxis* y de la presencia activa en *absolutos*; de tal suerte que todo aquello que es histórico, relativo o momentáneo adquirirá un influjo que fija y cristaliza todo, como una existencia prístina y con vida propia que sustrae a la humanidad de lo que es y, sobre todo, de lo que podría ser (Henri Lefebvre, 1959a, p. 337). Así, los momentos de nuestra existencia, de ser una modalidad de la presencia, se vuelven formas sociales *fragmentarias* que se manifiestan como *modalidad de la ausencia* de todo tipo: tiempo, espacio, vitalidad, espontaneidad, alegría (Hess, 2009, pp. 242–244; Henri Lefebvre, 1959b, pp. 653–655).

Consecuentemente, Lefebvre no dejará de reivindicar la primacía de la experiencia del tiempo vivido en el devenir social o, en otros términos, la primacía de la historicidad del espacio-tiempo social. Desde esta perspectiva, lo único constante sería el cambio, el movimiento del espacio-tiempo de vida, y por ese motivo Lefebvre habrá de considerar más fundamental al tiempo (o a la inscripción de lo vivido en el espacio-tiempo social) que al espacio en cuanto tal, máxime si se trata de un espacio hipostasiado y cosificado.

De manera lacónica y diáfana, nos dice Lefebvre: “[...] el espacio es un valor de uso y, más aún, el tiempo al cual él está íntimamente ligado, pues el tiempo es nuestra vida, nuestro valor de uso fundamental” (Henri Lefebvre, 1976d, p. 16).

Por ende, el reclamo *utopiano* de Lefebvre apuntará, por un lado, a una suerte de reconquista de la espacialización creativa del tiempo vital —esto es, la objetivación orientada a la creación de *obras* y a la producción de *valores de uso* en cuanto tales— en contra de la

cosificación de nuestra actividad y sus creaciones y de nuestra conciencia o, más aún, del conocimiento.

Por otro lado, Lefebvre reclamará, en otros términos, resarcir la temporalización placentera del espacio vivido, es decir, la *praxis* orientada al disfrute, a la apropiación y al gozo de vivir, y no al productivismo y a la alienación del trabajo.

Como vemos, la posibilidad efectiva de emancipación que daría sentido a nuestra historia sería, para Lefebvre, la producción de un espacio en el que lo determinante sea el tiempo de vivir, de gozar y de ser feliz, justo en la medida de lo posible. Precisamente por ello, su *analítica del espacio* social estará acompañada —desde inicios de la década de los sesenta— de un proyecto de *analítica de los ritmos* inherentes a la producción de nuestro tiempo social, aspiración que no abandonaría sino hasta el fin de sus días.³⁸

De manera análoga a la *espaciología*, el proyecto de *ritmoanálisis* o *ritmología* se ocuparía, por una parte, de la crítica de la producción del tiempo social en cuanto *orden cercano*, es decir, de los ciclos, ritmos y tiempos propios de la vida cotidiana, del trabajo inmediato y del cuerpo con sus relaciones vitales e interpersonales más próximas. Por otra parte, su objeto a criticar sería también el tiempo social producido como *orden distante*, esto es, aquel que involucra a la sociedad entera y la gestión política del cuerpo social correspondiente con la temporalidad de sus relaciones más generales y vastas. Para Lefebvre, la importancia estratégica del *ritmoanálisis* radica en que, complementando la exposición de la producción del espacio, se encauza hacia la máxima restitución del valor de uso y del cuerpo total (Henri Lefebvre, 1973a, pp. 23–24, 1974–1986/2000, pp. 412, 465–466).

³⁸ De manera muy elocuente, asienta así Lefebvre tempranamente sus planes:

En cuanto al tiempo social, insistimos de nuevo sobre la diferencia y la relatividad de los tiempos cíclicos y de los tiempos lineales. Los primeros, lo sabemos, tienen su origen y su fundamento en la naturaleza; están vinculados a ritmos profundos, cósmicos, vitales. Los segundos se vinculan al conocimiento, a la razón, a la técnica; no son correlativos a ritmos y procesos vitales, sino a procesos de crecimiento económico y tecnológico.

Veremos con atención los resultados de las interacciones en la cotidianidad entre los ritmos cíclicos y los tiempos lineales (continuos o discontinuos). Nos plantearemos [*envisagerons*] por tanto una ritmología o “ritmoanálisis” sociológico, esmerándose en discriminar las periodicidades y en estudiar sus relaciones y superposiciones, inspirándose ya sea en el análisis armónico de los matemáticos o bien en los trabajos fisiológicos. Por otra parte, cada grupo tiene su “tempo”, más o menos rápido, y a veces diferente en el trabajo y en la vida cotidiana fuera del trabajo. Así se desarrollaría, en nuestro sector, la teoría de la multiplicidad de los tiempos sociales (Henri Lefebvre, 1961, pp. 233–234).

Cabe recordar, al respecto, que Lefebvre retomó el término *ritmoanálisis* de dos importantes obras, de Gaston Bachelard, que tuvieron sobre él un reconocido influjo: *La dialéctica de la duración* (*La dialectique de la durée*) (Bachelard, 1936/1963) y *La poética del espacio* (*La poétique de l'espace*) (Bachelard, 1957/1961) (Henri Lefebvre, 1961, p. 233).

Pero ¿cómo es que Lefebvre irá madurando su proyecto de desarrollar una teoría de la producción del espacio?

LA GENEALOGÍA Y EL LUGAR DE LA *ESPACIOLOGÍA* EN LOS PLANES DE LEFEBVRE

Comencemos por aclarar que, para Lefebvre, el modo de existencia del *espacio social* —es decir, su realidad práctica, incluyendo su forma— coincide con el de las *relaciones sociales*. El espacio social es, pues, un espacio de segundo orden que envuelve, *da forma* o *conforma* al espacio primordial de la naturaleza —espacio físico fundamental que no puede ser reducido a cosa inerte— (Henri Lefebvre, 1975b, p. 240, 1974–1986/2000, p. 463).

Producimos objetos, creamos obras, producimos y reproducimos nuestra vida y la de otros y, al hacerlo, producimos y reproducimos todo tipo de entidades y relaciones sociales —sea en la vida práctica o como representaciones en nuestra conciencia—. Produciendo nuestro *mundo* y la relación multívoca entre todas sus producciones y relaciones, estamos produciendo y reproduciendo el *espacio social*: proyección, concentración y sedimentación histórica de tramas múltiples de *relaciones sociales*.

Pero ¿cuál es entonces el *modo de existencia* de las *relaciones sociales*? Esta es la pregunta precisa que habrá de atravesar toda la reflexión y el análisis crítico del espacio social que Lefebvre denominará *espaciología* (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 461).

El estudio del espacio permite responder a esta pregunta: las relaciones sociales de producción tienen una existencia social en cuanto tienen una existencia espacial; ellas se proyectan en un espacio, se inscriben en él produciéndolo. De lo contrario, ellas permanecen en la abstracción “pura”, es decir, en las representaciones [...]. (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 152)

Con esto, Lefebvre pone en claro que no puede haber o darse relación alguna sin un *soporte* o “sustrato material” y, por tanto, las relaciones sociales no tienen existencia real más que *en y por* el espacio. El soporte de las relaciones sociales es entonces espacial. Solamente se agotaría este soporte si se agota el espacio en el que las relaciones se producen y reproducen —esto es, hoy día, el espacio planetario sometido bajo el capital—.

Empero, ¿dónde reside o dónde mora una relación social cuando ésta no está en proceso mismo de actualizarse y situarse? Es decir, ¿en qué estado se encuentra una relación social cuando ella no está en acto, es decir, cuando aún no se vuelve efectiva?

Las relaciones sociales, cuando no están en acto, están objetivadas, proyectadas o comparciendo en el espacio, dando testimonio de un cierto proceso de apropiación, incluso cuando ésta se halla configurada y restringida a las relaciones de propiedad. Además de soporte material y producto de la objetivación de las relaciones sociales, el espacio social es condición de posibilidad de la producción de nuevas relaciones, esto es, el espacio social mismo —al estar constituido y atravesado por la propia sociedad y sus relaciones— *produce* relaciones sociales, las actualiza o las renueva.

¿Es el espacio una relación social? Sí, ciertamente, pero inherente a las relaciones de propiedad (la propiedad del suelo, de la tierra en particular) y, asimismo, ligada a las fuerzas productivas que dan forma a esa tierra, a ese suelo. El espacio está impregnado (*pénètre*) de relaciones sociales: no sólo [es] soporte, sino [está] engendrando y [es] engendrado por relaciones sociales. (Henri Lefebvre, 1976d, p. 12)

Así pues, esclarecer la conexión o la relación entre *soporte material* y las *relaciones sociales* nos exige una analítica crítica de todos los procesos que han gestado y transformado el espacio social, tal y como éste se nos presenta.

Una vez que Lefebvre ha logrado culminar la redacción y la publicación de *La producción del espacio* —obra cumbre que sintetiza toda su trayectoria en torno a la problemática del espacio social³⁹ y que habrá de continuar en los 4 tomos de *Del Estado (De l'État)* (Henri Lefebvre, 1976a, 1976b, 1977, 1978)— se lanza a presentarnos las prometedoras perspectivas que han abierto sus investigaciones al respecto:

³⁹ Se puede afirmar, sin lugar a duda, que *La producción del espacio* —obra publicada en 1974 y cuya tercera edición, con un prefacio de Lefebvre redactado ex profeso, data de 1986— constituye una síntesis, un balance y una reelaboración de una amplia reflexión y una experiencia, de largo aliento, que comienza a finales de los años treinta y que Lefebvre no abandonará en el resto de su vida. En esta obra se pueden encontrar, no siempre explícitamente referidos, cantidad de ensayos, conferencias y obras que integran lo que Remi Hess ha denominado el *momento* lefebvrino de reflexión sobre el espacio (lo rural y lo campesino, la ciudad y lo urbano, lo mundial y lo planetario) (Hess, 2000, p. VII–IX). Cabe destacar la fuerte presencia —incluso textual— que tienen en *La producción del espacio* obras tan importantes como: *El derecho a la ciudad (Le droit à la ville)* (Henri Lefebvre, 1968/2016), cuya redacción final fue compuesta, un año antes, en 1967, a manera de homenaje por el centenario de la primera edición de *El capital; De lo rural a lo urbano (Du rural à l'urbain)* (Henri Lefebvre, 1970/2001a), que incluye ensayos que se remontan a 1949; *La revolución urbana (La révolution urbaine)* (Henri Lefebvre, 1970a), que replantea tesis de *El derecho a la ciudad*; *El pensamiento marxista y la ciudad (La pensée marxiste et la ville)* (Henri Lefebvre, 1972/1978); *Espacio y política. El derecho a la ciudad II (Espace et politique. Le droit à la ville II)* (Henri Lefebvre, 1972/2000); y *La supervivencia del capitalismo, la reproducción de las relaciones de producción (La survie du capitalisme, la re-production des rapports de production)* (Henri Lefebvre, 1973a), prolongación de su balance del Mayo francés y sobre la vocación revolucionaria de la clase proletaria (Henri Lefebvre, 1971b), iniciado con la publicación de su “La irrupción de Nanterre hacia arriba” (“L’irruption de Nanterre au sommet”) (Henri Lefebvre, 1968b).

Estas proposiciones presentan un proyecto, el de un conocimiento a la vez descriptivo, analítico y global, que se vincularía positiva y negativamente a la práctica social. Este conocimiento, si quiéramos etiquetarlo, se llamaría “espacio-logía” o “espacio-análisis”.

Las *proposiciones* hacen más que enunciar: ellas ponen y proponen. Ellas ponen un “objeto” actual y proponen un “objetivo”. Lo que implica el clásico empleo de la deducción y de la inducción, pero también de la *transducción* que apunta a un “objeto” virtual y a su realización en un camino que va hacia un horizonte “pro-puesto”. (Henri Lefebvre, 1973b, p. 15)

Como vemos, el proyecto lefebvriano de *espaciología* implica la indagación sobre *lo posible*, no sólo en lo que respeta al previsible desarrollo de la alienación y del sometimiento capitalistas del mundo, sino, ante todo, sobre el anhelo histórico de emancipación y la posibilidad de la revolución.

No obstante, tratándose de una tentativa abierta y por cumplir, Lefebvre precisa aclarar la diferencia de la *espaciología* respecto de cualquier conocimiento o ciencia parcelados que, tan sólo por ocuparse de problemas u objetos *de* o *en* el espacio, puedan ser confundidos en su afán crítico original.

El conocimiento [—la *espaciología*—] no versa [*porte*] sobre el espacio como tal, no construye modelos, tipos o prototipos de espacios, sino que expone la *producción del espacio*. La ciencia del espacio (espacio-análisis) pondrá en primer plano el *uso* del espacio, sus propiedades cualitativas. En este conocimiento, el momento crítico (crítica del saber) es esencial. El conocimiento del espacio implica la crítica del espacio. (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 465)

Empero, no será sino hasta la conclusión de su gran obra sobre el Estado que Lefebvre nos presentará el mayor alcance de su proyecto teórico. Además de ofrecer ahí una sugerente definición sintética del espacio social —a saber: una *formación* cuyos estratos o sedimentos van adquiriendo un estatus o una prioridad social según la época histórica de que se trate—, Lefebvre explicita el lugar que ocupa la *espaciología* dentro de todo su plan. Nos dice:

En lo que concierne al espacio global, dos series de proposiciones teóricas permiten lograr [*accéder*] una conexión [*rapport*] con el Estado [—hoy día, el espacio social enajenado por antonomasia—]. La primera tiene un carácter histórico y genético; *pone en relación el espacio*, aproximadamente, *con los modos de producción*. La segunda, más actual, mejor definida en lo sincrónico, se refiere al concepto de morfología jerárquica estratificada. No está claro, ni mucho menos, que estas dos proposiciones se excluyan. La genética (historia) del espacio puede y debe abrirse hacia un *espacioanálisis*, él mismo conduciendo hacia un *ritmoanálisis* (ligazón del espacio y del tiempo)

con los ciclos y los ritmos, en la nación, la sociedad, la conciencia reflexionante [*réfléchissante*]). (Henri Lefebvre, 1978, pp. 282–283)

Así pues, tenemos dos vías de indagación del problema general del espacio social: una, de carácter diacrónico (la *historia del espacio social*), encaminada a dar cuenta de la génesis histórica y de la imbricación —normalmente desfasada— de las distintas configuraciones del espacio social en los diferentes modos de producción; y la otra, de carácter sincrónico (la *espaciología* y el *ritmoanálisis*), enfilada a analizar críticamente la estructura general del espacio y del tiempo sociales, particularmente —aunque no exclusivamente— en la sociedad capitalista.

La peculiaridad del *ritmoanálisis* consistiría en su manera más concreta y desarrollada de exponer y comparar críticamente la temporalidad y la espacialidad sociales, pues los ritmos constituyen toda una vinculación del *espacio social* con el *tiempo social*, en la que éste último es lo que totaliza la unidad.

Salta a la vista que la primera vía del plan lefebvriano constituye una tentativa de desarrollo del materialismo histórico en clave espacial. Las tesis que consignó Lefebvre al respecto, a lo largo de su obra, resultan, si bien polémicas, siempre sugerentes. Podríamos decir que con ello afina un viejo proyecto de *historia total* —que viene perfilando, por lo menos, desde fines de los años cincuenta del pasado siglo—, dotándolo de una mayor concreción (Henri Lefebvre, 1965b, p. 165).

Ahora bien, en el caso del proyecto de *espaciología* es de destacar que no se trata simplemente de enderezar una economía política del espacio, sino del desarrollo de la *Crítica de la economía política* —de ahí la importancia de discutir los planes de investigación y exposición de ésta— en vista de podernos ocupar cabalmente del espacio dominado y dominable por el capitalismo y de la posibilidad de la *revolución mundial*. Esto significa no sólo afanarse en la investigación y la crítica del mercado mundial capitalista o del sistema mundial de Estados, sino en dar cuenta de la dialéctica del *mundo* —sometido y amenazado por el capital y su geopolítica— y de *lo planetario* o —en caso de no consumarse el *Terricidio* y de proyectarse la sociedad burguesa más allá de su límite terráqueo (lo que no deja de ser inquietante)— de *lo interplanetario* (Henri Lefebvre, 1967/1971, pp. 9–12, 1973b, 1976a, p. XV, XLVII, 39–40, 113, 197, 388).

Si bien, en algunas ocasiones, Lefebvre refiere su proyecto como “ciencia del espacio”, es muy enfático en considerar y proyectar la *espaciología* como un *conocimiento*,⁴⁰ esto es, como una fuerza productiva resultante de la cooperación entre las ciencias particulares (parceladas), las diferentes filosofías —especialmente aquellas que guardan coherencia con el mundo de la *praxis*— y, huelga decirlo, la *Crítica de la economía política* como el eje que dota de perspectiva y cohesión al conjunto.

¿Ciencia del espacio? No. Conocimiento (teoría) de la producción del espacio. La relación entre los dos corresponde a la articulación entre lógica y dialéctica. La ciencia del espacio (matemática, física, etc.) compete a la lógica, a la teoría de conjuntos y cohesiones, sistemas y coherencias. El conocimiento del proceso productivo, que introduce en la existencia social este producto más general, el espacio, compete al pensamiento dialéctico, que comprende las contradicciones de aquel. (Henri Lefebvre, 1973a, p. 23)

HACIA LA PRODUCCIÓN DEL ESPACIO... Y DEL TIEMPO SOCIALES

En su “Prefacio” al estudio colectivo *El hábitat de pabellón*,⁴¹ de 1966, Lefebvre utiliza por primera vez la noción de producción del espacio (y del tiempo) —en el sentido clásico de la *poiesis*—, a propósito de una discusión sobre la relevancia antropológica y ontológica que se juega en torno al *morar* o el *habitar*, problemas que, bien sabía Lefebvre, mucho interesaban también a Martin Heidegger y, desde luego, a Gaston Bachelard. Así pues, anota Lefebvre:

⁴⁰ Aunque, años después, Lefebvre habrá de reconocer que este “conocimiento del espacio” se va constituyendo como una *ciencia* compleja —que incluye una *historia del espacio*—, insistirá en que sólo puede considerarse como tal por cuanto está constituido por conceptos y teorías, pero que, al partir de *lo vivido*, no puede restringirse a la “objetividad” abstraída de las ciencias especializadas (Henri Lefebvre, 1978, pp. 264, 280).

⁴¹ Si bien en gran parte de Europa, secularmente, se había denominado *pabellón* (*paveilun*, *pavillon*) a las carpas o tiendas y otro tipo de construcciones provisionales —sobre todo, de carácter militar—, esta palabra, con el tiempo, pasó a designar construcciones más o menos ligeras, muy bien iluminadas y con diferentes funciones y estilos arquitectónicos. Empero, es hasta principios del siglo XIX que aparece en Francia el fenómeno urbano que habrá de conocerse como *hábitat de pabellón*, esto es, la proliferación desordenada de la *casa individual* como propiedad privada cada vez más desprovista de amenidades habitacionales y equipamientos urbanos, comenzando por el jardín que otrora le rodeaba. A inicios del siglo XX, los *pabellones* —pequeñas *viviendas individuales* o *unifamiliares*, modestas y de cuatro fachadas— se multiplicaron por toda Francia, a la par del desarrollo de las ciudades obreras, adoptando la forma de conjuntos de casas adosadas, divididos en lotes, densificados y normalmente localizados en las zonas periféricas de la ciudad. Incluso, después de los años cincuenta —cuando la vivienda en inmuebles colectivos cobró gran importancia, en el marco de la reconstrucción tras la Segunda Guerra Mundial—, el pabellón habrá de convertirse en un modelo repetitivo de construcción para los grandes conjuntos habitacionales horizontales. Los barrios residenciales compuestos por este tipo de viviendas cobrarán entonces el nombre de *pavillonnaires* (Analyse et Traitement Informatique de la Langue Française, 2009; Raymond et al., 1966/2001).

[...] el pabellón nos ofrece —de manera ridícula, pero eso poco importa— un ejemplo de esta *poiesis* [*poiétique*] del espacio y del tiempo que, según las épocas, las sociedades y los grupos sociales, se asocia [*allie*] a la práctica social o se disocia de ella. En otras palabras, la apropiación de la realidad sensible es siempre un hecho social, pero ésta no se confunde con las formas, las funciones, las estructuras de la sociedad. Es un aspecto de la práctica social (*praxis*), pero un aspecto segundo y superior que se traduce en el lenguaje a través de significaciones [*sens*]. (Henri Lefebvre, 1966/2001, p. 17)

Así, para Lefebvre, la producción del espacio y del tiempo sociales se nos presenta y re-presenta como *praxis* de segundo grado, es decir, como práctica social de apropiación de la realidad con un nivel de complejidad mayor que la producción básica u ordinaria. Ese nivel superior o de mayor alcance de la *praxis* se expresa en las significaciones con las que conocemos la realidad —dotándola de otros sentidos (*sens*) que colman o rebasan el campo semántico que históricamente se le ha asignado— y a las que denominamos lenguaje de segundo grado: metáforas, metonimias y las diversas figuras retóricas. De suerte que la producción social del espacio y del tiempo comparte con el lenguaje de segundo grado esta capacidad de ir más allá de *lo dado* —en este caso, allende lo natural y lo históricamente dado—, produciendo nuevas relaciones prácticas y de significado en la realidad.

Poco tiempo después, en su intervención en el Seminario de Sociología Urbana de Madrid, organizado por Mario Gaviria, en 1968, Lefebvre matizaría:

[...] intentamos reconstituir la manera en la que las diferentes capas [*couches*] del espacio, del espacio de la ciudad[...], han sido producidas por las diferentes épocas, por las diferentes clases. Buscando cuáles han sido los grupos influyentes en ciertos períodos[...], logramos captar la manera en que ellos han concebido el espacio y cómo han impreso su marca sobre el espacio creado, en un cierto período, a través de un método histórico, en resumen, comparativo e histórico. (Henri Lefebvre, 1970/2001a, p. 236)

Ya en ese momento, Lefebvre está convencido de que el fenómeno urbano ha abierto una nueva época en la historia de la humanidad y que, para dar cuenta de ello, se hacía necesario ampliar el horizonte crítico. Por ello, añade:

Sin suprimir el problema planteado por Marx, nosotros tenemos un problema nuevo que consiste en conocer y controlar [*maîtriser*] el proceso de la urbanización. Así pues, lo nuevo, con respecto a lo que escribía Marx hace un siglo, es que el proceso de urbanización reemplaza en nuestras

preocupaciones, hasta cierto punto, y reemplazará cada vez más al proceso de industrialización tomado separadamente, pero con una problemática nueva. Con la problemática urbana, que es una problemática nueva, el objetivo sigue siendo el mismo: el conocimiento y el control por el pensamiento de un cierto proceso. (Henri Lefebvre, 1970/2001a, pp. 236–237)

Al calor de esta inquietud, Lefebvre prefigura la primera versión de su proyecto crítico de espacio-análisis —al que, ulteriormente y de manera genérica, denominará *producción del espacio*— en su célebre libro, publicado en 1970, intitulado *La revolución urbana*. Este brillante texto lefebvriano es ampliamente reconocido no sólo por el mérito de haber preconizado la urbanización completa de la sociedad de nuestro tiempo, sino porque, a la vez, puso de relieve el carácter positivo y revolucionario de *lo urbano*, esa “poesía del habitar” que enmarca la concreción y la confederación de lo comunitario.

Poco antes de su publicación, Lefebvre había pasado un par de meses en la ciudad de Kioto, ensayando un estudio de la arquitectura y del urbanismo japoneses. Sin embargo, pronto se percataría de la dificultad que entraña ocuparse de un espacio tan complejo y que aún preserva considerables relictos precapitalistas. Por ello, Lefebvre acota en una nota:

Lo prometedor [*promesses*] de un estudio semejante, conteniendo, por una parte, la comprensión de los ideogramas y del tiempo-espacio asociado [a ellos] y, por otra parte, el conocimiento del modo de producción asiático y de sus variantes —lo que implica el conocimiento de China, etc.— ha sido apenas entrevisto. (Henri Lefebvre, 1970a, p. 119)

Para lograr comprender los distintos niveles y dimensiones que constituyen esta red del espacio urbano, Lefebvre se traza un plan de investigación que habrá de explorar en los años venideros.

La obra [*ouvrage*] aquí anunciada y consagrada a la analítica del espacio (o, más bien, del tiempo-espacio) desarrollará:

- a) el principio de interacción, de interpenetración y de *superposición* de los espacios (de los recorridos [*parcours*]);
- b) los conceptos de *polifuncionalidad* y de *transfuncional*;
- c) la dialéctica de la centralidad;
- d) las contradicciones del espacio;
- e) el concepto de la *producción* del espacio (del tiempo-espacio), etc.

Después de esta secuencia (que va de lo abstracto a lo concreto, de la logística a la exploración dialéctica de las contradicciones del espacio) ¿podremos hablar de una epistemología urbanística? Quizá, pero con reservas. (Henri Lefebvre, 1970a, p. 119)

EL DIÁLOGO DE LEFEBVRE CON MARX... Y CON SUS COETÁNEOS

Ya iniciada la década de los setenta, Lefebvre había hecho una lectura muy cuidadosa de dos importantes manuscritos preparatorios del proyecto de Crítica de la economía política, de Marx: los *Grundrisse*, redactados entre 1857 y 1858, y el Capítulo VI (inédito) de *El capital*, escrito entre 1863 y 1864. Es, sobre todo, la lectura de este último texto —realizada por Lefebvre, en 1971— lo que impactará decisivamente su relación con la obra de Marx.

Lefebvre, preocupado por aclarar si la revolución comunista sigue todavía vigente, afirma que el concepto de producción y reproducción de las relaciones sociales —puesto de relieve en el Capítulo VI inédito— logra resolver una presunta contradicción que él asegura haber descubierto en la teoría de Marx.

Marx pensaba que las fuerzas productivas chocan constantemente contra los límites estrechos de las relaciones de producción existentes y del modo de producción capitalista; para él, la revolución iba a hacer volar [*faire sauter*] esos límites [...]. (Henri Lefebvre, 1973a, p. 26)

La burguesía —añade Lefebvre, ironizando— se encargaría de llevar adelante su misión histórica de acrecentar las fuerzas productivas, mientras la clase obrera, supuestamente, estaría impacientemente esperando que las múltiples crisis, convertidas en una gran crisis general, anuncien la hora de la revolución.

Así, Lefebvre llega al punto que quiere destacar, recurriendo a una paráfrasis de aquella famosa tesis marxiana que reza: “El verdadero límite [*Schranke*] de la producción capitalista es *el capital mismo*”, es decir, el capital —su consistencia interna, su modo de producir la riqueza y de reproducir a la sociedad y su manera de desplegarse históricamente— constituye la auténtica barrera o el verdadero obstáculo para su propio desarrollo (Marx, 1894/2004, p. 246).

Recordemos que esta idea —retomada por Lefebvre— forma parte del argumento que redondea la sección tercera del tomo 3 de *El capital* (capítulo 15 de la edición preparada por Engels e intitolado “Despliegue [*Entfaltung*] de las contradicciones internas de la ley”), en

donde se presenta el conflicto entre las fuerzas que *expanden* o *extienden* el espacio de dominación de la producción capitalista y aquellas que impulsan el proceso de valorización que subyace a esa *expansión* [*Ausdehnung*]; en otros términos, la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción capitalistas. Este mismo problema ya había sido antes formulado de una manera admirablemente sintética, por Marx, en la relación de los contenidos temáticos de los *Grundrisse*, en los términos siguientes: la “contradicción entre la base [*Grundlage*] de la producción burguesa (*medida del valor*) y su propio desarrollo” (Marx, 1858–1861/1980, p. 282), es decir, la contradicción entre el fundamento absoluto o *conditio sine qua non* del capital —la masa de valor producido y valorizado, que ulteriormente se presentará al sentido común como ganancia y tasa de ganancia— y su desarrollo incesante como automatización del proceso de trabajo capitalista, siempre tendiente a abatir la base misma de la formación del valor.

Como sabemos, en la sección tercera de *El capital*, Marx expone la *ley de desarrollo* del capital industrial y del capitalismo en su conjunto, esto es, la forma en que se configura —o transfigura— el desarrollo histórico *posible* de la sociedad burguesa. De esta suerte, el capítulo que concluye esta sección nos presenta el desarrollo *posible* de las *contradicciones internas* de esa ley, que Marx formula originalmente —en los manuscritos preparatorios de *El capital*— como “ley general del hundimiento [*Sinken*] de la tasa de ganancia en el progreso [*Fortschritt*] de la producción capitalista” o “ley de la *caída* [*Falls*] de la *tasa de ganancia* en el curso del desarrollo [*Lauf der Entwicklung*]” de la misma (Marx, 1861–1863/2013, pp. 1082, 1632).

Teniendo en cuenta este argumento marxiano, Lefebvre asienta: “[...] los límites del capitalismo son internos a él mismo; [...] un modo de producción no desaparece sino sólo después de haber desarrollado todas las fuerzas productivas que él contiene” (Henri Lefebvre, 1973a, p. 26).

Como vemos, Lefebvre hace suyo el problema de fondo que preocupa a Marx, a saber: cuáles serían las condiciones de posibilidad de una revolución *comunista*. Por ello nos parafrasea aquella tesis marxiana formulada en el Prefacio a la *Contribución a la Crítica de la economía política*, en 1859. Y, así, asevera con agudeza:

Resulta que el capitalismo ha podido atenuar (quizá resolver) sus contradicciones internas durante un siglo y, como consecuencia, ha conseguido (*réussi*) el “crecimiento” durante este siglo, después

de [publicarse] *El capital*. ¿A qué precio? No podemos ponerle un número. ¿Por qué medios? Nosotros lo sabemos: *ocupando el espacio, produciendo un espacio*. (Henri Lefebvre, 1973a, pp. 26–27)

Con base en este hallazgo y a la luz de la lectura del Capítulo VI inédito, de Marx, Lefebvre va a llevar adelante un ajuste de cuentas no sólo con las diferentes corrientes del marxismo —como la teoría crítica o el estructuralismo— sino también con los planteamientos que han tratado de dar cuenta del malestar en la vida social —como el psicoanálisis o el surrealismo— y, sobre todo, con el planteamiento teórico de Marx en cuanto tal.

Así, al calor de la reciente composición final y publicación del gran hito del conjunto de su obra, *La producción del espacio*, en 1974, Lefebvre resume:

[...] en este inédito Marx llega a conclusiones a las cuales habíamos llegado sin conocerlo; por ejemplo, *que la presión del mercado mundial está destinada a jugar un papel enorme en la reproducción de las relaciones de producción*. Mi hipótesis es la siguiente: *Es [en] el espacio y por el espacio donde se produce la reproducción de las relaciones de producción capitalista. El espacio deviene cada vez más un espacio instrumental*. (Henri Lefebvre, 1974, p. 223)

Es a partir de esa clarificación —que parece dar cuenta del problema de la *forma* en la que el capitalismo ha logrado mantener su vigencia histórica— que Lefebvre toma una decisión que habrá de reorientar y profundizar su mayor análisis crítico sobre la *producción social del espacio social*: contrastar sus hallazgos e intuiciones con el *plan de exposición de la Crítica de la economía política* —problema metódico fundamental, que tantos años llevó a Marx acendrar—, tomando como punto de partida la exposición con la que inicia propiamente dicho plan: *El capital* (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 119).

Una de las razones para hacer esto es que —según sostiene— hay un paralelismo entre la actual problemática del espacio social (los incontables problemas urbanos y de la gestión del territorio) y las condiciones que imperaban en el capitalismo del siglo XIX, el siglo que vivió Marx.

Con esta idea en mente y en vista de tal empresa, Lefebvre nos presenta las tres objeciones o reservas generales que mantiene respecto de dicho plan.

Es notable que más que réplicas a la obra o a los planes metódicos de Marx, Lefebvre nos presenta una meditación —que lleva buen tiempo cavilando— sobre los tres *momentos* nece-

sarios para una tentativa de *espaciología* o de *crítica de la economía política en clave espacial*, tal como la hemos antes explicitado:

1) La recuperación y el desarrollo del concepto de *producción*, en su sentido transhistórico o afirmativo de lo vital y lo social —problema central de la primera objeción, presentada en el inciso 1, más adelante—.

2) La indagación crítica sobre las posibilidades históricas que abre la *producción del espacio* o la *reproducción o reconducción de las relaciones sociales de producción* —problema decisivo, en el que se juega la vigencia histórica del capitalismo y la posibilidad de la revolución, que anima a la segunda objeción, expuesta en el inciso 2—.

3) La vinculación efectiva entre el *saber crítico* y la crítica del cúmulo de *conocimiento social*, históricamente alcanzado, en vista de habilitarles como *fuerzas productivas* de una relación libre entre la práctica social transformadora y el descubrimiento de lo que puede emanciparla (cuestión que nos remite a la relación, fundada en la verdad, entre lo vivido y lo concebido, abordada en la tercera objeción, en el inciso 3).

Como ya hemos adelantado, para Lefebvre, no es el espacio como tal (así sea el espacio social) lo que tiene prioridad en el proyecto de *espaciología*, sino *la producción* o el proceso *praxeológico* que funda todo espacio social. Pues la producción es el momento decisivo que nos permitiría concebir correctamente y, sobre todo, transformar libremente las relaciones sociales que nos constituyen y cuya existencia, hay que insistir, es necesariamente espacial. Precisamente, de la preponderancia del sentido positivo de la producción depende la posibilidad de restituir el espacio social como obra, desembarazándolo de su aprisionamiento cósmico —de su carácter de “producto”, diría Lefebvre—. Sin la redención del carácter *poiético* de la *praxis* —tan caro a Lefebvre— ninguna transformación revolucionaria será posible.⁴²

No obstante, suponemos con ello que entendemos cabalmente y estamos de acuerdo en *qué es producir y cómo la libertad posible* depende de algo tan mundano. Por ello, resulta

⁴² Según veremos más adelante, el *espacio abstracto* producido históricamente por el capitalismo no es, ni puede llegar a ser, algo completamente homogéneo, sino que —al ser el *espacio social* fundamentalmente una *procesualidad*— consiste en una *tendencia* sistemática a la abstracción y a la homogeneización opresivas, alienantes y que expolían al conjunto de la sociedad. De tal suerte que, aún con el mayor grado de abstracción y ante el más desafiante poder del capital, persiste siempre algo *irreductible* en el espacio abstracto, algo esencial —residual— que no puede ser abstraído y que mantiene un poder regenerativo y creativo, *poiético* y diferencial. El que lo irreductible de la *praxis* sea *lo poiético* —o el carácter esencialmente *poiético* de la *praxis*— significa que ninguna forma social puede cerrarse sobre sí misma, consolidarse como sistema, ni puede ser eterna (Henri Lefebvre, 1965b, pp. 309–313).

obligada la discusión con Marx y con quienes se han posicionado en torno al problema de *qué hacer* con la obra marxiana, si ésta está en crisis o, más bien, la crisis es del marxismo. Karl Korsch es el referente clásico y uno de los más incisivos al respecto.

Ahora bien, ¿cómo enfrentar el desafío del capitalismo devenido mundo y lo que ello exige para la revolución —incluyendo, desde luego, el necesario perfeccionamiento del discurso crítico revolucionario para ponerlo a la altura de los tiempos—? ¿Podemos o debemos acaso lanzarnos en esta empresa disponiendo, sin más, de las ciencias especializadas y, de suyo, parceladas? Es consabida la novedosa capacidad de todas estas ciencias para incidir o transformar el espacio del mundo en una escala, macro o micro, otrora insospechada. Pero, para no caer en la indiferencia del eclecticismo y sus despropósitos, ¿no requeriríamos de un criterio mínimo de coherencia, que no puede reducirse al carácter de clase?

Más aún, ¿qué hacer con el discurso que, para bien o para mal, se esmera en dar cuenta de *lo que es* el mundo y lo humano del mundo y de *qué es* lo posible en ellos, en un momento histórico dado? Esto es: ¿qué hacemos con la filosofía, de nuevo entrampada en el lenguaje y normalmente fuera de la práctica social y de la actividad crítico-política?

¿Qué hacer asimismo con el arte y las obras, es decir, con aquella dimensión de la práctica social que tiene por objeto justamente *los posibles*, sin por ello tener que dar cuenta necesariamente del porqué de ellos?

La preponderancia del espacio producida históricamente nos exige, pues, la reconsideración del conjunto de ciencias y saberes heredados, máxime que buena parte de ellos se han debatido secularmente en torno a una antinomia: la primacía del espacio o la primacía del tiempo en la vida social (Henri Lefebvre, 1973b, p. 16).

Por todo esto y ante la continua deriva irracionalista en la filosofía y la apoteótica especialización de las ciencias, el diálogo con György Lukács y Ernst Bloch es por demás insoslayable, pues, además de coincidir en la pertinencia histórica de estos cuestionamientos, mantuvieron bien presente —como Lefebvre— el sentido crítico y revolucionario de cualquier determinación al respecto.

Podríamos hacernos una exigencia propia de una ciencia parcelada, como la geografía, y decidir no ocuparnos de temas aparentemente ajenos al espacio y acotarnos, a lo sumo, al espacio social en cuanto tal. Pero eso es precisamente lo que Lefebvre criticaba y pretendía

superar con su proyecto —invitación, incluso— de *espaciología* o *crítica de la economía política en clave espacial*.⁴³ Procedamos entonces.

1. La supuesta reducción de los planes de la *Crítica de la economía política*

En primer lugar —nos dice Lefebvre—, Marx no sólo formuló un plan de investigación y de exposición de la *Crítica de la economía política*. Lefebvre reconoce y compara sólo dos versiones al respecto: el plan de redacción de *El capital* y el plan formulado por Marx en los *Grundrisse*.⁴⁴

⁴³ Con base en los tres *momentos*, antes referidos, del itinerario de discusión, Lefebvre va a desarrollar toda una exégesis sobre la manera en que su proyecto de *espaciología* constituye una recuperación crítica de la obra de Marx. Sin embargo, de este debate, de mayor detalle, nos ocuparemos en una obra posterior.

Aquí, sobre el particular, sólo hemos de destacar que, para Lefebvre, no hay duda de que conviene retomar la obra de Marx en su totalidad y asumirla como punto de partida, no como algo cerrado y definitivo —a lo que simplemente se tendría que “llegar” para reiterar—, sino como un pensamiento en desarrollo o, mejor dicho, como un *momento* del largo proceso de formación de la teoría crítica de la sociedad burguesa en su conjunto. Esto implica, además, reconocer el papel esencial que ha tenido la obra de Marx en la génesis y el desarrollo del pensamiento crítico y revolucionario comunista (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 370).

Empero, en torno a este problema decisivo —advierte Lefebvre—, normalmente se cometen dos grandes errores que hay que tratar de evitar: en primer lugar, se yerra al considerar la obra marxiana como un *sistema* al que se pueden aplicar los criterios epistemológicos convencionales, forzándola a encajar en los supuestos del saber establecido —que se pretende *ahistórico*, es decir, criterio absoluto de verdad— a los que el propio Marx ha criticado; y, en segundo lugar, se comete un grave error al someter la obra de Marx a un *criticismo* que supone que se puede destruir la realidad socavando al conocimiento mismo que versa sobre ella, esto es, un nihilismo por demás absurdo y autodestructivo (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 370–371).

De suerte que Lefebvre habrá de matizar o ampliar el alcance de sus críticas a la obra de Marx incorporando un conjunto de problemas que —más allá de tener razón o no en su diferendo— son de tanta actualidad como importancia, a saber: la mundialización del capitalismo y el peligro de destrucción de su fundamento: la *tierra* o la *naturaleza*; la necesidad de complementar la teoría marxiana sobre el sometimiento capitalista de la tierra y la naturaleza; la superación de las diadas conceptuales de *El capital* y, concomitantemente, la recuperación de la forma *trinitaria* —capital, propiedad de la tierra, trabajo asalariado, así como sus formas desarrolladas— del plan de la *Crítica de la economía política*, con vistas a su consumación; la dialéctica entre escasez y naturaleza y los discursos sobre el anhelo de la superación de la escasez; la nueva escasez de lo naturalmente abundante y la moderna abundancia de mercancías; la dialéctica entre escasez y centralidad y la *centralidad* como problema antropológico y como forma de lo urbano; dialéctica (positiva y negativa) de la centralidad y dialéctica *centralidad-periferialidad*; la centralización técnico-científica capitalista y la fragmentación-escasez del espacio; cosificación-mercantilización del espacio, fetichismo del volumen construido y su reducción a la propiedad privada del suelo; la polución y el medio ambiente como metáfora y metonimia, respectivamente, de la abstracción espacial; la ideología burguesa como *reproducción* de la realidad y de las relaciones de producción capitalistas; la relatividad del tiempo y la relatividad del espacio y de la centralidad; la abstracción del espacio como abstracción del tiempo; la persistencia del valor de uso del espacio y su consumo o el tiempo de vida como realidad irreductible (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 371–392).

⁴⁴ Como sabemos, una vez publicados los *Grundrisse*, se desató un debate histórico en torno al supuesto cambio o abandono de los planes de investigación y de exposición de la *Crítica de la economía política*, por parte de Marx, que presuntamente se vería reflejado en la exposición que de ella conocemos tras la publicación

CONTINÚA LA NOTA...

Para Lefebvre, el plan de *El capital* alista una forma de exposición rigurosa, sin embargo, termina siendo “empobrecedora por *reductora* [*réductrice*]”. En cambio, en los *Grundrisse* —atiza—, Marx concibe otro plan para llevar a cabo su Crítica de la economía política con “una mayor riqueza” (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 122).

No queda claro si, con esto, Lefebvre quiere decir que, en *El capital*, Marx lleva a cabo una restricción en el alcance de la obra originalmente planeada y si, incluso, se trata de una moderación de la crítica enderezada. Tal parece que —como veremos más adelante—, con este señalamiento, Lefebvre supone que Marx redujo la amplitud del concepto de producción al circunscribirlo, en el análisis de *El capital*, a la producción de la cosa-mercancía capitalista.

En todo caso, Lefebvre sostiene que tal reducción en *El capital* responde más a necesidades y objetivos expositivos que a preocupaciones por los contenidos de la investigación.

Lefebvre implica, con esto, que Marx, en su obra cumbre, está obstinado en resolver la forma lógica o coherente de la exposición, sin importarle si ello pudiese menoscabar la veracidad del argumento respecto del mundo real y sus contenidos prácticos.

Lefebvre señala que mientras que Marx, en los *Grundrisse*, insiste en las *diferencias* que existen en todos los niveles de la existencia social —en lo económico, lo político y lo cultural—, en *El capital*, por su parte, “hace hincapié en una racionalidad homogeneizante con base en la forma casi ‘pura’ del valor [...]” (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 122).

Aquí es importante advertir que, para Lefebvre, la reivindicación práctica y teórica de las diferencias es algo decisivo para enfrentar la opresión capitalista. Empero, *lo diferencial*, las *fuerzas de diferenciación* o *lo diferente* no son por sí mismas realidades liberadoras, emancipadoras o desenajenantes. Sin embargo, Lefebvre considera que las *diferencias producidas* espontáneamente por los sujetos sociales impulsan al sistema hacia su final, promoviendo la transformación de la sociedad: son diferencias que presuntamente escapan a las reglas del sistema y anuncian un nuevo modo de producción en el interior de la sociedad misma (Espinoza, 2015).

de *El capital*. Uno de los momentos cumbre en el debate fue la intervención de Maximilien Rubel, en 1973, quien no dejó de insistir en la enorme importancia de esta polémica. Según sus agudas observaciones —apoyadas en su gran erudición sobre el conjunto de la obra de Marx—, el método de Marx o, mejor dicho, *el método* de la Crítica de la economía política es *el plan* mismo de su investigación y exposición. Así pues, si bien existen versiones o variantes, el plan canon de la Crítica de la economía política, según se consigna en el Cuaderno II de los *Grundrisse*, está dividido en seis rúbricas o seis libros temáticos: el capital; la propiedad de la tierra; el trabajo asalariado; el Estado; el Estado hacia el exterior (también conocido como el comercio exterior); y el mercado mundial (y las crisis) (Rubel, 1974/2000, pp. 463–464).

Es cierto que Marx, en los *Grundrisse*, lleva a cabo una contrastación de los límites y posibilidades históricas generales de la sociedad burguesa respecto de las formaciones sociales anteriores al capitalismo. En ese sentido, y en vista de establecer los límites propios de la sociedad capitalista, Marx va más allá del horizonte de la crítica de la economía política y lleva a cabo un ejercicio formidable de materialismo histórico. Para hacer todo esto debe de esclarecer los contenidos y las formas sociales específicos de la sociedad burguesa para, sobre esa base, aclarar qué es lo diferente de esta sociedad respecto de aquellas, qué libertades o que sojuzgamientos permite una respecto de las otras. Finalmente, lo que a Marx interesa es dar cuenta de cuáles serían las condiciones de posibilidad para producir, sobre la base misma de la sociedad burguesa, una sociedad diferente y libre.

Sin embargo, y de manera paradójica, Lefebvre no parece diferenciar entre la totalidad del plan de investigación y de exposición, formulado en los *Grundrisse*, y la parte que de ese conjunto se encarga de analizar el libro de *El capital*.

Si tenemos en cuenta los límites prácticos y reales que caracterizan al objeto de investigación de este libro (la producción, la reproducción y el desarrollo de las formas y de los contenidos sociales del capital) podremos entender por qué la estructura misma del objeto determina los límites de lo que se debe exponer y lo que se debe suponer en el curso de la misma exposición.

Huelga decir que Marx no sólo nunca abandonó el concepto de *producción* en su sentido más amplio —transhistórico—, sino que es justamente desde esa base que él critica la explotación y la alienación inherentes al modo de producción capitalista —y a toda sociedad de clases— y, más aún, es sobre este concepto y, ante todo, sobre esta *realidad efectiva* de la producción *en general* que se funda la posibilidad del *comunismo* y de la *revolución comunista*, más allá de cualquier postulado.⁴⁵

⁴⁵ Al respecto, cabe reparar en el conjunto de modificaciones y añadidos hechos por Marx a la edición francesa de *El capital*, cuya traducción —hecha por Joseph Roy, con base en la segunda edición alemana—, según sabemos, fue revisada por el propio autor y publicada por entregas, entre 1872 y 1875.

Según reconoce Marx, en la advertencia al lectorado francés, estas variaciones y transformaciones —más allá de los problemas en la literalidad de la traducción— confieren a esta edición “un valor científico independiente del original” (Marx, 1872–1875/1989, p. 690).

Entre tales modificaciones, la exposición del ahora capítulo VII —antes capítulo V, intitulado “Proceso de trabajo y proceso de valorización [*Verwertungsprozeß*]”— cambió su título al de “Producción de valores de uso y la producción de plusvalor”, dividiendo el argumento en dos párrafos que exponen, respectivamente, cada una de esas dos formas de *producción*. Con ello, se explicita el carácter dual y contradictorio que adquiere el

CONTINÚA LA NOTA...

Es precisamente esta realidad efectiva de toda *actividad poiética* —tan reivindicada por Lefebvre—, y de la cual depende nuestra existencia *ontopraxeológica* y, por tanto, autárquica, autónoma y libre (Zelený, 1962, 1968b, 1968a), lo que es sistemáticamente reprimido por el proceso de formación y valorización del valor.

El impacto es aún mayor, pues la homogeneización avasallante inducida por el proceso de autonomización de la forma valor no se extingue cuando ésta ha adoptado la forma capital y ha sometido, a su vez, a la forma del proceso de trabajo inmediato, sino que el proceso continúa hasta someter la realidad o el contenido material del proceso de trabajo mismo. Más aún, esto abre la posibilidad del sojuzgamiento capitalista en un espectro más amplio que incluya, además de la forma, el contenido del proceso de reproducción e, incluso, del desarrollo de la sociedad burguesa. Empero, el tratamiento de estos problemas concomitantes escapa al nivel de exposición que requiere el esclarecimiento de la realidad inmediata del capital.

Así pues, la fuerza homogeneizadora y de abstracción de los contenidos materiales de la sociedad —que tanto preocupa a Lefebvre— es una característica específica del capital y debe, por tanto, ser representado en la estructura del argumento que lo expone y lo critica. Para Marx, el método expositivo debe corresponder con la estructura práctica de la realidad del objeto.

De acuerdo con Lefebvre, en los *Grundrisse*, la exposición va avanzando de un contenido a otro y las formas van apareciendo a partir de los contenidos expuestos. De esta manera, los *Grundrisse* presentan “una coherencia formal menos exhaustiva [*poussée*]” o rigurosa y, concomitantemente, consiguen una “formalización o axiomatización menos elaboradas”, lo que implica que el argumento tiene menos condiciones para la formulación de leyes en torno a su objeto de estudio (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 122).

proceso de trabajo inmediato una vez que su estructura transhistórica —orientada a la producción de *valores de uso* que satisfacen *necesidades* concretas, es decir, a la producción en su sentido más amplio— es sometida a la *forma* con que el capital la reconfigura —esto es, la producción orientada a la valorización del valor, es decir, a la producción creciente de plusvalor, sin la menor correspondencia con necesidades concretas—.

Para facilitar la comprensión de un tema tan esencial, Engels conservó, en la cuarta edición alemana, de 1890, el título original de este capítulo, pero tuvo a bien en añadir la subdivisión hecha por Marx en la edición francesa. De tal modo, en aquella edición, cuya estructura no varía respecto de la segunda preparada por Marx, el capítulo V se subdivide en los párrafos: “Proceso de trabajo” y “Proceso de valorización” (Marx, 1890/1991).

Esta característica no obsta, según Lefebvre, para que el texto tenga la virtud de lograr “tematizaciones más concretas, principalmente en lo que concierne a la relación (dialéctica) entre ciudad y campo, entre la realidad natural y la realidad social” (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 122).

Como vemos, para Lefebvre, el mayor nivel de determinación o de concreción de los conceptos expuestos en los *Grundrisse* no llegan a propiciar la presunta estrechez que concita el concepto “más concreto” de *producción* en *El capital*. Más aún —insistirá—, este modo de abordar el problema en los *Grundrisse* permite a Marx considerar “todas las mediaciones históricas, la comunidad aldeana [*de village*], la familia, etc.” (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 122).

De suerte que, para Lefebvre, en la exposición de los *Grundrisse*, Marx consigue que el *mundo de la mercancía* quede “menos separado de su contexto histórico” y de aquellas “condiciones prácticas” que, en *El capital*, supuestamente, sólo se encuentran al final de la exposición, por demás inacabada (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 122).

2. *La presunta novedad histórica de nuestra época respecto del “siglo de Marx”*

En segundo lugar, Lefebvre considera que, si queremos retomar los planes de la *Crítica de la economía política*, debemos considerar los cambios y las novedades históricas que han acontecido un siglo después de la formulación de la teoría marxiana. A este respecto, nos dice:

Incluso si conservamos hoy en el centro de la teoría los conceptos y categorías de Marx (la *producción*, entre otros), es preciso introducir categorías que Marx no contempló [*envisagées*] sino al final de su vida [...]. (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 122)

De acuerdo con Lefebvre, esta transformación de la realidad social actual exigiría formular nuevos conceptos que expresen su consistencia. Si se trata de una novedad histórica decisiva, ello exigiría que sea incorporada y tematizada —en caso de no estar prevista— dentro del plan de crítica de la sociedad burguesa.

Lefebvre sostiene que tal novedad histórica —que ha impactado el derrotero del capitalismo y de la cual Marx se habría percatado al final de sus días— consiste en el impulso del

sistema a reproducir sus relaciones de producción para lograr sobrevivir como tal, esto es, en el ímpetu para producir espacio (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 122).

Así pues, la *reproducción de las relaciones de producción* —afirma— se superpone y se diferencia de la reproducción de los medios de producción y de la reproducción ampliada de productos. Ya la reproducción de esos medios implica la reproducción creciente de los trabajadores, en cuanto fuerza productiva.

Más aún, para Lefebvre, el concepto de *reproducción* implica otros conceptos que ya no fueron abordados en la *Crítica de la economía política*: lo repetitivo, lo reproducible, lo urbano, lo cotidiano y el espacio, etc.

Lefebvre sostiene, asimismo, que el concepto de *reproducción de las relaciones de producción* tomó su lugar en la obra de Marx al menos desde 1863, cuando éste consigue formular su concepto de *sistema o modo de producción capitalista* y, concomitantemente, su teoría de la génesis histórica del capitalismo.

No obstante, Marx nunca lo despejó [*dégagé*] completamente. [El concepto de re-producción de las relaciones de producción] se explicita, aunque de manera incompleta, en un capítulo de *El capital* que permaneció inédito y, por consiguiente, un poco más incomprendido que los demás [capítulos]. (Henri Lefebvre, 1973a, p. 57)

Sin abundar en demostrar cómo, presuntamente, Marx trató insuficientemente este conjunto de problemas o cómo debería esto ser tratado de manera cabal, Lefebvre se formula la pregunta decisiva: ¿Por qué Marx, aunque tematizó este importante problema, como parte de su obra cumbre, decidió no publicarlo?

Así pues, Lefebvre se pregunta:

¿Por qué Marx comprendió solamente hasta el final de su investigación y de su vida teórica que existe [*il y a*] el problema de la re-producción de las relaciones (capitalistas) de producción, que no coincide con los problemas de la génesis y de la exposición de esas mismas relaciones? (Henri Lefebvre, 1973a, p. 57)

De acuerdo con Lefebvre, el problema de la génesis de las *relaciones de producción* capitalistas fue muy bien resuelto por Marx en los *Grundrisse* y en *El capital*. De hecho, reconoce al menos que Marx se planteó la cuestión de la reproducción de las relaciones sociales de producción —aunque, supuestamente, sin resolverla— en la sección séptima del tomo 1

de *El capital*, dedicada a exponer la acumulación como forma general de la reproducción del capital.

Marx ha estudiado, en la parte de *El Capital* consagrada a la acumulación ampliada, el crecimiento. Estudiando el crecimiento llegó a un problema nuevo que únicamente adivinó al final de su vida. Hay una producción ampliada de crecimiento. En el curso de este crecimiento se preguntaba, ¿cómo se reproducen las relaciones de producción? Este problema domina las ciencias sociales desde fines del siglo XIX. (Henri Lefebvre, 1974, pp. 222–223)

No obstante, para Lefebvre, la teoría de la *acumulación originaria de capital* mantiene insuficiencias porque, por un lado, fue concebida de acuerdo con el caso particular de Inglaterra y, por otro lado, no contempla los nuevos aspectos de este importante problema que se han revelado en los países “subdesarrollados” y “socialistas”.

Desafortunadamente, Lefebvre no se percata de que Marx —precisamente, en la misma sección de esta obra— aborda el problema de la *reproducción de las relaciones sociales de producción capitalistas* como algo consustancial a la *reproducción del capital*, sea ésta el resultado inmediato de la transformación de valor o plusvalor en capital —es decir, el producto de un capital existente que se reproduce de manera simple o ampliada— o el resultado de la expropiación efectuada en medida suficiente como para generar nuevo capital —caso de la acumulación originaria—.

La relación del capital [*Kapitalverhältnis*] presupone la *separación* [*Scheidung*] entre los trabajadores y la propiedad sobre las condiciones de realización del trabajo. Tan pronto como la producción capitalista se sostiene sobre sus propios pies, ella conserva [*erhält*] no sólo aquella separación, sino que *la reproduce* [*reproduziert*] en una escala [*Stufenleiter*] siempre creciente. (Marx, 1890/1991, p. 642) [subrayados de la primera edición (1867)]

Así pues, Lefebvre —como muchos otros marxistas— soslaya este planteamiento marxiano al apegarse a una interpretación primitivista e historicista de la teoría de la acumulación originaria de capital (Henri Lefebvre, 1977, pp. 87–89). Esta perspectiva lefebvriana influyó claramente en la obra de David Harvey, quien —como sabemos— ha pretendido actualizar y cubrir las presuntas insuficiencias de esta teoría con su “nuevo” concepto de “acumulación

por desposesión” (Harvey, 2003, 2010).⁴⁶ Esta sería la supuesta novedad histórica —según Harvey, de la mano de Lefebvre— que actualmente se desenvuelve en los países periféricos, “en desarrollo” o sometidos a la hegemonía capitalista y que no habría podido ser contemplada por Marx (Harvey, 2003).

Como decíamos, en la sección séptima de *El capital*, Marx expone la forma de la reproducción inherente al capital y su forma de desarrollo posible. Esto es así porque

[...] el capitalismo tiene un nacimiento histórico —que [...] se estudia en el capítulo XXIV—, pero también nace todos los días, es decir, [...] tiene un nacimiento constante cada vez que se reproduce y existe [...] tema de los capítulos XXI a XXIII. Pero además de existir, el capitalismo otra vez crece al expandirse. [...] Así, pues, este nacimiento constante es reproductivo, pero también extensivo [...], [objeto del] último capítulo del tomo I de *El capital*, el XXV [...]. (Veraza, 2007, p. 36)

⁴⁶ A David Harvey le parece indiferente el traducir el concepto marxiano *ursprüngliche Akkumulation* ya sea como *acumulación primitiva* (*primitive accumulation*) o como *acumulación originaria* (*original accumulation*). Empero, de esta despreocupación proviene precisamente su lectura e interpretación primitivista e historicista de este fenómeno consustancial a la ley general de la acumulación capitalista —huelga insistir, ley del capitalismo posible, no sólo “histórico” o del “pasado”—.

Probablemente, esta mala interpretación se popularizó entre el público anglófono por el hecho de que, según indicaciones del autor, la primera edición en lengua inglesa de *El capital* —preparada por Engels y publicada, en 1887, con la traducción de Samuel Moore y Edward Aveling— debió tomar en cuenta el conjunto de modificaciones de la edición francesa y, al parecer, a la postre, también su traducción. Así pues, la parte VIII de la edición inglesa se intitula —casi del mismo modo que la sección octava de la edición francesa—: “La así llamada *acumulación primitiva* [*primitive accumulation*]” (Marx, 1887/1990).

Cuando Marx habla de *acumulación originaria* (*ursprüngliche Akkumulation*) no se refiere simplemente a un problema de procedencia ancestral —apariencia o pretensión que nos distancia respecto de algo “ya sucedido” y supuestamente “superado”—, sino, además y sobre todo, a un proceso *recurrente* y expansivo de *expropiación* que estructura todo posible porvenir del capitalismo (Morris, 2016, pp. 30–31, 33).

Cabe recordar que el adjetivo alemán *ursprünglich* es un calco semántico latino —de uso habitual en la escritura del siglo XVIII— del adjetivo *originalis*, que significa: *fuelle, causa*, lo que está en el *origen* o lo que existe o sucede al *inicio*; por este motivo puede traducirse, en cierto contexto, como primitivo. El adjetivo está compuesto por el prefijo *ur-*, que nos indica *procedencia* o que se trata de algo *inicial*; la raíz *Sprung*, cuya etimología, desde el alto alemán antiguo, significaba “movimiento desde el suelo” y, en alto alemán medio, *retoño, germen, brote* o aquello que resulta del *floreecer* (*Hervorsprießen*); y el sufijo *-lich*, que califica aquello “con forma o cuerpo de” o “similar a” (Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 2003; Köbler, 1995).

De ahí que *Ursprung* remita a la idea de *fuelle* (*Quelle*), motivo por el cual se usaba tanto para nombrar a un manantial o al nacimiento de un arroyo como para significar aquello *original* o *primordial*. Así, *ursprünglich* nombra aquello que es propio del nacimiento, del punto de partida, de la *génesis*, la *creación* o la *generación*; e incluso puede significar *extracción*. Así, cuando miramos el curso de un río, no siempre es tan obvio que éste ha tenido uno o varios nacimientos, en un tiempo remoto; pero ello no significa que el río no nazca todos los días, permanentemente, en sitios cercanos o remotos; de otra manera, lo que miramos sería ya un lecho seco.

Por consiguiente, los términos que mejor recuperan el sentido de este concepto marxiano son: *acumulación originaria* —o, según las palabras del propio Marx, “*expropiación originaria* [*Original Expropriation*]” (Marx, 1865/1992, p. 168)—, es decir, un fenómeno que de ningún modo se limita al origen histórico del capitalismo, sino que se reproduce a cada momento en que el capital se vuelve a *originar* —a producir o reproducir en diferentes escalas su relación social de producción— en un espacio social concreto, durante el convulso curso de su historia.

De esta suerte, en el capítulo conclusivo del tomo 1 de *El capital*, Marx plantea el problema que significa la extensión del dominio capitalista más allá de los confines del actual mundo burgués. Y, en efecto, es imposible exportar las relaciones de producción capitalistas pues “el capital no es una *cosa*, sino una *relación social* entre personas mediada a través de cosas” (Marx, 1890/1991, p. 687) [subrayado de la primera edición (1867)].

De esta manera, para Marx, el desarrollo del capitalismo acendrado, en vista de mantener y expandir su dominio, sólo es posible a costa de reproducir sus relaciones de producción en el espacio que aún no es capitalista, esto es, impeliendo la colonización del mundo —allende la profundidad y la extensión de sus fronteras—, expropiando, despojando y enajenando a grandes masas humanas de sus condiciones o medios de vida sociales, sean estos medios de subsistencia (particulares o generales) o medios de producción en cuanto tales. En la reproducción del capital se revela cómo la premisa —histórica y lógica— de un largo proceso coincide con su resultado: la enajenación y la explotación del trabajo tiende a la enajenación total de la riqueza social bajo el yugo del capitalismo.

Para Marx, la acumulación originaria de capital no es solamente una premisa sino también una tendencia histórica que se reproduce. Esta separación entre trabajadores y medios de producción o escisión entre población y riqueza —que de suyo implica la realización o la renovación de la relación del capital— es condición *sine qua non* de la reproducción, de la profundización y de la ampliación territorial del dominio capitalista.

De hecho —según advierte el propio Marx, en la sección con que concluye el tomo III de *El capital*—, en la sociedad capitalista, tanto el *capital* como la *propiedad de la tierra*, siendo dos formas antagónicas de organización de la reproducción social, presuponen y requieren —como su condición de posibilidad— de la materialización de una *relación social* que *distribuya*, de un modo peculiar, los elementos o factores productivos [*Momento*] en el espacio social. Lo que significa que todo proceso de producción tiene como *premisa* una relación de *distribución* (*Vertheilung*) espacialmente encauzada a la producción material misma; en el caso de la sociedad capitalista ello implica, ineluctablemente: la *expropiación* a los trabajadores de sus condiciones de trabajo y la *concentración* de estas condiciones —incluida, desde luego, el suelo y el espacio en cuanto fundamento general (*Grund und Boden*)— bajo la propiedad exclusiva de una minoría dominante, es decir, todas las *relaciones* (*Verhältnisse*) que dan curso a la acumulación originaria de capital (Marx, 1894/2004, p. 851).

Así, nos dice Marx, literalmente:

[...] si el modo de producción capitalista presupone esa determinada figura social de las condiciones de producción, él reproduce constantemente esa misma [figura]. No sólo produce los productos materiales, sino que reproduce constantemente las relaciones de producción [*Produktionsverhältnisse*] en las que aquellos son producidos y, con ello, también las relaciones de distribución [*Vertheilungsverhältnisse*] correspondientes. (Marx, 1894/2004, p. 851)

Esta es la clave que Lefebvre soslaya en el argumento marxiano pero que muy bien intuye en sus propios términos: producción de nuevos espacios de propagación capitalista a través de la reproducción de las relaciones sociales de producción inherentes al capitalismo.

Más aún —considera Lefebvre—, si la *producción de espacio* nos da la posibilidad, en algún momento, de rebasar los límites de la sociedad burguesa y de abrir el camino hacia *otro modo de producción*, evidentemente ya no podremos seguir utilizando solamente las categorías o los conceptos “clásicos” de la *Crítica de la economía política*, esto es, tendremos que generar nuevos conceptos acordes con esa nueva realidad social.

Así, la *producción de espacio* implica la posibilidad de producir nuevas relaciones sociales de producción coligadas al predominio de tendencias positivas y vitales en el desarrollo de fuerzas productivas de todo tipo, tanto humanas como técnicas. Vale insistir en que, aquello que tenemos ante nosotros como “tecnología”, es resultado de un proceso histórico que ha forzado a la unilateralidad —llevada hasta el paroxismo— a las múltiples posibilidades de concreción abiertas por la *téchne* (τέχνη).

Desde tiempos inmemorables, las *téchnai* (τέχναι) no sólo habían congregado aquellos saberes que se objetivan —ya sea creativamente o por composición—, sino, sobre todo, la comprensión encaminada a la *procuración* y el *cuidado* (*therapeía*, *θεραπεία*) de todo lo que se ha gestado o formado por naturaleza y de todo aquello previamente construido y heredado.

Platón mismo nos ha dado testimonio de todo aquello que, según era consabido, pertenecía al dominio o a la ocupación de las *téchnai*: las opiniones, las apetencias, la creación (*genéseis*, *γενέσεις*), la construcción o composición de objetos (*synthéseis*, *συνθέσεις*) y el *cuidado* o la *curación* de todo aquello que brota por la *phýsis* o a partir de uno mismo (*phyoménon*, *φρομῆνον*) (Liddell & Scott, 1940; Plato, c. 380–367a. C./1902, p. VII, 533b).

Por consiguiente, habiendo artes o técnicas orientadas al cuidado y al cultivo de las personas, cabe distinguir, entre las fuerzas productivas, aquellas de carácter *técnico* —o enca-

minadas a la producción, reproducción y conservación de la riqueza objetiva y natural— respecto de éstas de carácter propiamente *procreativo* —cuyo sentido es la formación y la *reproducción* de esa riqueza peculiar encarnada en cada persona y en sus respectivas comunidades de pertenencia y referencia— (Veraza, 2012).

En este mismo sentido, Lefebvre destaca la “realidad viva” que conforma a todo modo de producción y que, siendo ella misma una unidad de relaciones interindividuales y del conjunto social para con la naturaleza, constituye “la primera gran fuerza productiva”: la forma *comunal* o *comunitaria* (*commune*) que da cuerpo a la particularidad de nuestra vida social. Por esta razón, Lefebvre tiene a bien en distinguir entre fuerzas productivas *objetivas* y fuerzas productivas *subjetivas* (Henri Lefebvre, 1972/1978, pp. 93–94).

A contrapelo de esa base transhistórica de las fuerzas productivas, los *signos* ominosos de la tecnología capitalista —incertidumbre, apremio, destructividad y dominación— no sólo ocultan el desvío de las potencias afirmativas de la tecnicidad y el bloqueo de sus otras posibilidades sino, además, encubren nuestra verdadera condición de “indigencia técnica” ante la prevalencia de lo humano (Henri Lefebvre, 1967/1971, pp. 13–16).⁴⁷

⁴⁷ La idea sobre el carácter *indigente* de esta “edad del mundo” (*Weltalter*) proviene de Martin Heidegger, la cual sería posteriormente comentada y criticada por Karl Löwith.

En su extensa obra sobre el pensamiento de Nietzsche, Heidegger sostiene, al respecto, que la esencia ontohistórica de lo escaso o de lo *indigente* (*Dürftigen*) de nuestra época se funda en “la necesidad de la falta de necesidad [*Not der Notlosigkeit*]” (Heidegger, 1939–1946/1997, p. 396), esto es, en la necesidad de la privación de la necesidad o, más aún, en la necesidad de la *escasez*.

Löwith, por su parte, considera que la experiencia de nuestro *tiempo indigente* consiste en que, en las condiciones que privan actualmente, no se puede saber ni decir si realmente se puede cambiar o encaminar de otro modo (*wenden*) la propia indigencia o necesidad (*Notwendigkeit*) del mundo —de la sociedad burguesa, en este caso— y cómo hacerlo (Löwith, 1953/1965, p. 59). A esto habría que añadir que la indigencia no es solamente aquella condición *desesperante* de estar desprovisto de medios, es decir, de objetos *externos* que nos sustenten, nos arropen y nos cobijen dentro de una morada, sino, además o alternadamente, la condición de *desesperanza* al estar desprovistos *por dentro*, esto es, de los medios *internos* que nos permitan reconocer la propia indigencia —y la propia *ignorancia* (Löwith, 1953/1965, p. 75) respecto de sus causas y de todo aquello que provoca— y nos conduzcan a actuar para cambiar y dignificar nuestras condiciones y la propia experiencia de la vida en dichas condiciones. La indigencia consiste, pues, en pensar y actuar como si el tiempo estuviese efectivamente detenido (Löwith, 1953/1965, p. 105), espacializado, como si la imposibilidad inmediata de cambio fuese el imperio de su misma falta de necesidad, es decir, como si no fuese necesario percatarse siquiera de que ello nos hace falta.

Así pues, la *indigencia técnica* que refiere Lefebvre —y que, sin duda, caracteriza hoy a la sociedad burguesa— implica que el capitalismo contemporáneo, para persistir, necesita de *producir* escasez —en el amplio sentido del término— o de reponerla *artificialmente*, contrarrestando con ello las tendencias socializantes y las posibilidades humanizantes inherentes a su propio progreso, esto es, pervirtiendo la propia subsunción real del proceso de trabajo inmediato y profundizando así tanto su subsunción formal como la subsunción formal y real del consumo.

Ni los materiales ni los procedimientos de utilización tienen la mínima correspondencia [*proportion*] con lo que permitirían las técnicas. Ni siquiera podemos afirmar que están a la zaga [*en retard*], que hay un desfase [*décalage*]. (Henri Lefebvre, 1967/1971, p. 16)

Podemos afirmar que, a través de un camino de reflexión propio, Lefebvre logra intuir la subsunción real del consumo bajo el capital, proceso que sopesa como un alejamiento o, incluso, una crisis del valor de uso total que termina por dificultar la restitución de la vitalidad del cuerpo tanto individual como social (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 235–236).

Con ello, el mundo del capitalismo contemporáneo, con la separación analítica del trabajo y del conocimiento que subyace a su cientificidad y su tecnicidad, particularizadas hasta el paroxismo, se ha tornado “mortal”, llevando “*la diferencia a lo in-diferente* (en un doble sentido: lo indiferenciado y la indiferencia)” (Henri Lefebvre, 1970b, pp. 144–145).

El carácter destructivo y autodestructivo que ha adoptado el capitalismo, pervirtiendo el sentido positivo de la ciencia y la tecnología, a partir del segundo tercio del siglo XX, se sintetiza, para Lefebvre, en el *automóvil*, el “Objeto-Rey” en el reino de las cosas (Henri Lefebvre, 1968a, pp. 191, 196–198).

La dictadura del auto, es decir, de los *lobbies* que desvían [*infléchissent*], según sus intereses, las decisiones económicas y la opinión llamada pública, esta dictadura es absurda. La técnica ya permite (lo permitiría desde hace mucho tiempo si ella estuviera racionalmente orientada) la construcción de vehículos más perfectos que el coche de cuatro ruedas [...]. En las carrocerías de los coches se multiplican los *signos* de la técnica para enmascarar la indigencia técnica. (Henri Lefebvre, 1967/1971, pp. 13–14)

No se trata, pues, de un objeto entre otros, sino de un valor de uso sometido realmente bajo el capital, un instrumento que sintetiza la maquinización de la *producción* y del *consumo* —y de manera tan individualizada como masificada—, un medio de *transporte* que, al permitir circular cuerpos mercantilizados y objetos-mercancías, articula la explotación y la enajenación *fabril* con la alienación de la *vida cotidiana* y *doméstica*, un medio de *comunicación* que, al hacer circular mensajes, moldea la percepción y la mente de automovilistas y pasajeros. Empero, ante todo, el automóvil es un dispositivo que moldea la realidad en su objetividad y tal cómo la experimentamos (Veraza, 2008, p. 213). Por consiguiente,

[...] el automóvil modela el espacio y la distribución material de la vida cotidiana, de la urbe y del tiempo de trabajo y del tiempo libre de la humanidad de acuerdo a la máquina, la fábrica y la

acumulación de capital. Al remodelar las dimensiones espacial, material y temporal de la vida social —en ese orden— incide en la psique social y pasa a remodelar la mente humana con un *mensaje objetual omniabarcante*. (Veraza, 2008, p. 213)

La actual devastación tecnificada de la naturaleza —incluyendo nuestra propia naturaleza— vuelve imperativo tener en cuenta la *re-creación* o la *re-producción* de la naturaleza —en su más amplia acepción— y la reivindicación del sentido original de la tecnicidad y de su razón inherente (Henri Lefebvre, 1970b, pp. 144–145). Sólo ese modo de producir la vida correspondería con “la gestión colectiva del espacio o la gestión social de la naturaleza” (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 123).

Empero, curiosamente, a Lefebvre le parece que los planes de la *Crítica de la economía política* resultarían insuficientes para concebir a cabalidad esta novedad histórica abierta por el capitalismo del siglo XX —la producción de nuevos espacios de dominio y depredación capitalista— e, incluso, si este suceso deriva en la posibilidad de trascender a la sociedad burguesa, el plan tendría que ampliar su cuerpo de categorías para lograr concebir la nueva sociedad.

En todo caso, Lefebvre reconoce que el descubrimiento del problema y del concepto de *reproducción de las relaciones sociales de producción* introduce una “discontinuidad” en su propia obra —más en términos políticos que científicos—, que le obliga a reconsiderarla en su conjunto para darle un nuevo sentido (Henri Lefebvre, 1973a, p. 12).

Ahora bien, a la luz de este nuevo impulso, Lefebvre considera que la teoría de Marx no puede ser retomada en su totalidad ni tampoco ser completamente rechazada.

Lefebvre —como muchos otros marxistas e intérpretes que se adscriben a las distintas teorías del imperialismo—, asegura que la teoría marxiana era aplicable al capitalismo de libre competencia, vigente en el siglo XIX. Al respecto, es de recordar el gran influjo que tuvo sobre él la obra de Lenin, a quien considera, sin más, un continuador de la teoría marxiana. Así pues, nos dice:

Ni Marx ni sus continuadores, Lenin o Trotsky, dicen claramente por qué y cómo el capitalismo concurrencial ha podido terminar [*cesser*] sin que cesen, en lo esencial, sus relaciones constitutivas. (Henri Lefebvre, 1973a, p. 12)

Desafortunadamente, aquí Lefebvre asume como verdadera —sin cuestionar— la premisa general de la que parten las teorías del imperialismo —a saber: el agotamiento del despliegue

capitalista sobre la base de la libre competencia— y, por consiguiente, confunde las proposiciones de ese conjunto teórico con aquellas enderezadas por Marx y Engels en torno al desarrollo histórico posible del capitalismo.

En la versión leniniana, con el supuesto fin del capitalismo de librecambio, acontecido en las economías más boyantes de fines del siglo XIX, se iniciaba la fase superior del capitalismo, dominada por el capital financiero y su creciente poder monopólico.

Sea por diagnosticar debilidad o exceso inmanejable en el sistema, las distintas teorías del imperialismo —especialmente, aquellas enfiladas con propósitos revolucionarios— perfilan una conclusión en común: el capitalismo se encuentra en un proceso de estancamiento y descomposición que ha puesto en crisis su predominio.

Con base en esta convicción, la mayor parte de los presuntos continuadores del planteamiento marxiano —nos dice Lefebvre— han perseverado en preconizar, con una certeza “delirante”, la “catástrofe” o el fin próximo del capitalismo (Henri Lefebvre, 1973a, p. 13).

Como vemos, si bien Lefebvre acepta la referida premisa, se muestra crítico y escéptico de la conclusión más importante, en términos políticos, de las teorías del imperialismo.

Sin embargo, Lefebvre critica también a aquellos marxistas y críticos del capitalismo que se “abstuvieron” de tal pronóstico. Sin hacer mayor distinción, incluye ahí tanto a quienes lo hicieron por retractarse de la teoría marxiana —arguyendo que Marx se equivocó, pues la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción nunca barrió, como esperaban, con la sociedad burguesa— como a quienes se reservaron de pregonar el fin porque asumieron que, junto a las fuerzas que marcan una tendencia hacia su derrumbe, el capitalismo desarrolla un conjunto amplio y complejo de contrarrestos. Lamentablemente, Lefebvre decide tildar a todos ellos de teóricos, herederos de la “crítica de la crítica crítica” (Henri Lefebvre, 1973a, p. 13).

Así pues, Lefebvre, por un lado, confunde a Marx con aquellos que se reivindican como marxistas y, por otro lado, asume la premisa general de las teorías del imperialismo, pero criticando —acertadamente— la inconsistencia de su principal conclusión. Empero, siguien-

do este procedimiento, Lefebvre termina achacando a Marx el equívoco en las previsiones revolucionarias, hechas por *tutti quanti* bajo el influjo de las teorías del imperialismo.⁴⁸

3. La emergencia de las ciencias sociales y el desarrollo de la Crítica de la economía política

A juzgar por Lefebvre, la tercera novedad histórica, un siglo después de publicado *El Capital*, ha sido la emergencia de nuevas ciencias a la vuelta del siglo, especialmente las denominadas “ciencias de la sociedad”.

La trayectoria de estas múltiples ramas de la ciencia —y de sus “especialistas”— no ha sido heterogénea ni ha estado exenta de crisis, debates, impugnaciones, apologías y declives particulares. Este ha sido el caso de la economía o, más recientemente, de la lingüística, que, si bien han tenido ocasión de proclamarse ciencias de las ciencias, no hacen sino ocuparse sólo formalmente, a su manera, de la escasez o de la abundancia sociales.

Cada una de estas ciencias especializadas reclama una relación específica —fragmentaria y exclusiva— con el espacio social, construyendo toda una gama de representaciones del

⁴⁸ Para entender a cabalidad cómo es que la teoría marxiana y las teorías del imperialismo constituyen dos cuerpos teóricos distintos y, más aún, incompatibles, cf. el balance general que Jorge Veraza ha realizado (Veraza, 1983, 1987) sobre la capacidad explicativa de las tres grandes formas de crítica de la sociedad burguesa y de su economía política que, con un sentido revolucionario y sobre la base de una interpretación materialista de la historia, se han perfilado históricamente.

La forma original fue concebida por Marx y Engels, durante los últimos dos tercios del siglo XIX, y revela al acto de la *producción* como el momento definitivo de afirmación, confirmación y desarrollo de las posibilidades tanto del sometimiento y la enajenación como del despliegue libertario del conjunto de la sociedad.

La segunda forma habría de emerger a partir de la crítica al colonialismo, en el curso de las dos últimas décadas del siglo XIX, y decantaría, a inicios del siglo XX, en teorías del imperialismo de diferente talante. Con éstas se situaba, a la postre, al ámbito de la *circulación* (propicio para el desarrollo del capital financiero) como problema estratégico del dominio capitalista mundial y de una posible crisis revolucionaria.

La tercera forma fue pergeñada —y luego pretenciosamente acuñada como “economía general” o heterológica—, durante la primera mitad del siglo XX, por Georges Bataille, y postula al ominoso principio de pérdida como lo socialmente trascendente y soberano, cuya efectividad es el *consumo* superfluo y autodestructivo.

Para Veraza, la historia del sometimiento capitalista describe el devenir de una potencia circulatoria que se ha transformado en potencia productiva y ulteriormente reproductiva, con el poder de engullir la historia de nuestra época. Si el capital se nutre del sometimiento de las fuerzas humanas que producen la riqueza y a la sociedad misma y su historia y si este vasallaje es cada vez más potente y profundo, la revolución debe involucrar todos los ámbitos de opresión que posibilita el sometimiento real del proceso de producción, es decir, la subordinación de toda la realidad reproductiva de nuestra sociedad. Por ello, sólo podría dar cuenta de este gran trance de nuestra época una teoría centrada en la *subsunción formal* y la *subsunción real del proceso de trabajo inmediato bajo el capital*, esto es, una teoría que sea acorde con la forma original de crítica global de la sociedad burguesa.

espacio sobre la base de una interpretación peculiar de la historia social y de las ideas y teorías que en su curso se han gestado.

Así, tenemos fragmentos del espacio social, cada cual con su manera propia de dar cuenta de sí mismo. Solamente podríamos recobrarlos de los perjuicios teóricos y prácticos de esta fragmentación apelando, no a una “ciencia del espacio” o a una concepción *a priori* y totalizante de “espacialidad”, sino a la actividad *productiva del espacio*, es decir, a la *praxis*.

Según esta perspectiva, la producción del espacio puede proponerse como nuevo objeto —al rescate— de la economía política. De suerte que, con una *economía política del espacio*, el largo inventario hecho por las ciencias especializadas sobre los objetos —naturales o producidos— *en el espacio* podría adquirir un nuevo sentido.

Si el conocimiento retoma la crítica de la economía política (que coincide, para Marx, con el conocimiento de lo económico), [ese conocimiento] mostrará cómo esta economía política del espacio corre el riesgo de coincidir con las apariencias del espacio, en cuanto entorno mundial [*milieu mondial*] de una instalación definitiva del capitalismo. (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 124–125)

Este mismo procedimiento revivificante, pero crítico de las apariencias y mistificaciones que configuran y emplazan el enorme poder del capital —añade—, podría seguirse con la historia, la antropología, la psicología o el psicoanálisis.

Así, para Lefebvre, sólo la crítica de la economía política podría dar un vuelco a estas ciencias parceladas, evitando su fetichización tendente a justificar el dominio de la sociedad burguesa. Pero, él piensa también que la crítica de la economía política no debe desarrollarse —como Marx habría implicado— al margen de las ciencias especializadas y fragmentarias, la economía política entre ellas.

Sin embargo, Lefebvre parece soslayar que Marx consideraba todavía científica a la economía política clásica, si bien ya mostraba tendencias ideologizantes. En cambio, Marx repudiaba la economía posterior a Smith y Ricardo —a la que calificó como “economía vulgar”— porque ésta renunció deliberadamente a conducir esta ciencia de acuerdo con los criterios históricos y sociales que le son inherentes, para hacer así de ella una simple apología de la sociedad burguesa.

Al respecto, es de recordar la anotación que hace Marx en su exposición que devela el carácter fetichista de la mercancía, en el primer capítulo de *El capital*:

Para que se tome nota de una vez por todas, yo entiendo bajo el nombre de *economía política clásica* a toda economía que, desde *William Petty*, investiga la *conexión interna* [*innern Zusammenhang*] de las relaciones de producción burguesas, al contrario de la *economía vulgar*, que sólo merodea a lo largo de la *conexión aparente* [*scheinbaren Zusammenhangs*] y rumia, siempre de nueva cuenta, el alimento [*Material*] suministrado por la economía científica, desde hace mucho tiempo, para construir una explicación plausible de los fenómenos más burdos, por así decirlo, y para [atender] las necesidades domésticas burguesas. Pero, eso sí, por lo demás, ella [—la economía vulgar—] se limita a sistematizar, a pedantear y a proclamar como verdades eternas las proyecciones [*Vorstellungen*] banales y autocomplacientes de los agentes de la producción burguesa acerca del mejor mundo, su propio mundo. (Marx, 1890/1991, pp. 79–80) [subrayados de la primera edición (1867)]

Así pues, Lefebvre, en esta última objeción a los planes de la *Crítica de la economía política*, trata a la economía política como si ésta tuviera un carácter unitario, sin distinguir que el discurso que emerge y se constituye a la par de las nuevas “ciencias sociales” es precisamente el de la economía vulgar, especialmente la deriva “marginalista” que decantaría ulteriormente en la denominada corriente “neoclásica”.

Lefebvre parece soslayar el problema que significa que todas estas nuevas ciencias a incorporar no son el resultado de una mera contingencia que, a lo sumo, puede estar bajo los efectos de la ideología burguesa.

En realidad, hay que enfatizar que el acendramiento de las nuevas ciencias sociales, en los albores del siglo XX, se encauzó para debatir y rivalizar la capacidad explicativa de los fenómenos histórico-sociales con el materialismo histórico (Barreda, 1985).

Emile Durkheim —el gran precursor del funcionalismo estructural— perfiló su teoría sociológica, centrada en el concepto de *solidaridad social*, como alternativa para desbancar la interpretación marxiana del desarrollo histórico social a partir de las condiciones materiales de existencia (Barreda, 1985).

De este modo, para la teoría social que se conformó bajo su influencia, los problemas de la *lucha de clases* y la posibilidad del cambio social mediante procesos de *revolución* pasaron a segundo plano, como problemas supuestamente ideológicos o de mera visión del mundo.

Así fue como, con esa afección, se forjó la sociología “clásica” que, pese a su heterogeneidad de autores y posicionamientos, influyó marcadamente en el desarrollo del resto de ciencias sociales.

Como vemos, la posición de Lefebvre en torno a las nuevas ciencias emergentes resulta problemática; sin embargo, como veremos, ella está animada por una preocupación auténtica:

Por una parte, Lefebvre se muestra decidido a llevar adelante el proyecto korschiano de revivificar el marxismo —ante su estrepitosa crisis y su lamentable dogmatismo—, aunque también comparte con Korsch, *cum grano salis*, la proposición de que aquello que está de fondo es la crisis de la teoría de Marx y Engels.

Como sabemos, Karl Korsch, iniciando la tercera década del siglo pasado y en vista de hacer un ajuste de cuentas con las principales interpretaciones de la obra de Marx, llevó adelante una aguda crítica a la ortodoxia y al revisionismo —cuyos principales exponentes eran Kautsky y Bernstein, respectivamente—, lo que le permitió reiterar aquello que Labriola ya había diagnosticado al finalizar el siglo XIX: el marxismo está en crisis (Korsch, 1927–1931/1971, 1996).

Al respecto, Lefebvre considera la obra de Korsch —y, en general, a la Escuela de Fráncfort— como parte de los esfuerzos para salir del *impasse* que han significado, por una parte, la múltiple fragmentación del pensamiento marxista y la disociación de la teoría y la práctica revolucionarias y, por otra, el fracaso y el desvío de la revolución prevista por Marx como solución al capitalismo. No obstante, Lefebvre piensa que la posición de Korsch es un filosofismo escéptico que, si bien logró contrarrestar la deriva economicista del marxismo, no logró sobreponerse a la unilateralidad y la primacía con que la Escuela de Fráncfort abordó el problema del saber y del conocimiento (Henri Lefebvre, 1975c, pp. 10–11, 1976b, p. 372).

Seguramente la imputación de escepticismo se debe a que Korsch —en sus “tesis de Zúrich”, formuladas justo a mitad del siglo XX— llegó a tildar de utopía reaccionaria y fundamentalista todo intento o pretensión por restablecer la integralidad de la teoría revolucionaria desarrollada por Marx (Korsch, 1950/2010). Lefebvre, en cambio, está convencido del sentido revolucionario que tiene completar la obra inacabada de Marx e, incluso —a su parecer—, enmendar los yerros y poner la teoría marxiana a la altura de los tiempos (Henri Lefebvre, 1975b, pp. 10–11).

Por otra parte, Lefebvre se muestra crítico respecto del planteamiento lukacsiano sobre la deriva irracionalista que ha seguido el discurso de la burguesía en los últimos 150 años. El puntal de esta tendencia estaría constituido por las principales corrientes filosóficas desde Schopenhauer y, más aún, desde Schelling (Lukács, 1954/1962).

Empero, a este respecto, Lefebvre guarda mayor afinidad con la posición que Ernst Bloch sostiene, con mayor matiz, en su propia interpretación de la historia de la filosofía (Bloch, 1952, 1950–1963/1977, 1935–1962/1985).

Recordemos que Bloch coincide con el diagnóstico de Lukács acerca del carácter decadente de las formas coetáneas de conciencia que tiene la sociedad burguesa sobre sí misma y sobre su mundo, tendencia que se plasma en la filosofía, la ciencia, el arte, la política, etcétera.

Sin embargo, Bloch considera, además, que el discurso de la burguesía, pese a su actual decadencia, mantiene una base racional cuyos elementos pueden ser recuperados para revitalizar al marxismo. Por ejemplo, aunque ambos coinciden acerca de la ambivalencia del pensamiento de Nietzsche —que, siendo crítico de aquel sistema que somete a la vida, sostiene posiciones afines a la sociedad burguesa—, Bloch recupera la filosofía nietzscheana más de lo que pudiese hacerlo Lukács (Bloch, 1950–1963/1977).

De esta manera, para Bloch, Lukács no alcanza a reconocer lo positivo que habría en esta crisis de la filosofía burguesa contemporánea, pues Nietzsche y filósofos posteriores —aunque caen en una suerte de irracionalismo— están, en el fondo, cuestionando y criticando las pretensiones totalitarias de la propia filosofía burguesa, pergeñadas en el sistema hegeliano (Bloch, 1950–1963/1977).

Así, Lefebvre comparte con Bloch —además de su precoz interés en la obra de Nietzsche— una recuperación desnazificante del pensamiento nietzscheano y la convicción de que el pensamiento filosófico, científico y artístico de la burguesía, desde la segunda mitad del siglo XIX, ha entregado —a la par de su decadencia— nuevos aportes que, pese a su carácter parcial, pueden ser recuperados por el pensamiento crítico comunista.

[Desde] aquí nos haremos de una amplia panorámica [*gesehen*]. El tiempo se pudre y, a la vez, gesta algo. La situación es miserable o infame y el camino hacia afuera tortuoso. Pero, sin duda, su final no será burgués. (Bloch, 1935–1962/1985, p. 15)

Manteniendo esa misma esperanza blochiana y recuperando aquella proposición marxiana de superar la filosofía, realizándola en el mundo, Lefebvre habrá de mantener interlocución con quienes le parecen manifestar esa inquietud.

El cuestionamiento en profundidad, durante este periodo, se refugia en los poetas-filósofos (pero críticos de la vieja filosofía): primero Nietzsche, después Heidegger. Y, sobre todo, en Francia, el surrealismo [...]. (Henri Lefebvre, 1973a, p. 65)

EL DIÁLOGO LEFEBVRIANO CON / EN OTRAS TENTATIVAS DE *ESPACIOLOGÍA*

Durante décadas, se han suscitado toda suerte de prejuicios en torno al proyecto lefebvriano de *espaciología*, interpretándolo como un cierto determinismo del espacio, de totalitarismo u ontologismo espacial, de fetichismo del espacio, de relativización del tiempo —y, a la postre, de la historia—, de desprecio por la dialéctica espacio-tiempo, etcétera.

Detrás de estos señalamientos hay en realidad un desconocimiento sobre el origen del término “espaciología” y, sobre todo, del sentido particular —muy diferente, comparativamente— que éste tiene en la obra de Lefebvre.

Como veremos, la simple formulación del término, por una parte, ha llegado a ser juzgada como un descuido unilateralista (“espacialista”) y, por otra parte, sin la mínima discusión, ha llegado a recibir una excesiva valoración que se ha tornado en un cierto fetichismo espacial.

En todo esto, a menudo se soslaya que, para Lefebvre, la *espaciología* —en cuanto analítica crítica del *espacio social* y, sobre todo, de su producción, que también es *social*— ha de ir necesariamente acompañada por una analítica del *ritmo social* y de la concomitante producción social del *tiempo social*.

Si, de una manera un tanto esquemática, consideráramos a la *espaciología* como el “discurso sobre el espacio y su transformación social”, podríamos reconocer que, cuando Lefebvre va delineando su teoría de la producción del espacio, ya se habían consolidado, en el contexto histórico internacional de la época, dos grandes vertientes de *espaciología* que prácticamente definieron y dominaron el movimiento moderno en la arquitectura.⁴⁹ Más que un

⁴⁹ Es importante advertir que existen otras versiones más o menos contemporáneas de *espaciología* o que son incluso críticas del dominio capitalista o de algunos de sus aspectos. Esto se puede reconocer, por ejemplo, en las obras de Hannes Meyer —quien llegó a ser director de la Bauhaus y muy pronto “destituido” por sus ideas comunistas: para él, la prioridad del oficio era la producción cooperativa de vivienda y las necesidades populares; Lefebvre tuvo noticias de su obra a través de Anatole Kopp y de la experiencia de codirección de la revista *Espaces et sociétés*—; de Nikolaas John Habraken —crítico de la vivienda masiva y pionero del “movimiento de participación”, siendo uno de sus puntales su *teoría de los soportes (draggers)* en la construcción de vivienda colectiva digna—; y de Christopher Alexander —a quien Lefebvre conoció personalmente, en 1972, durante un importante simposio, en el Museo de Arte Moderno, de Nueva York, no sin antes haber estudiado y

CONTINÚA LA NOTA...

discurso, la espaciología modernista —la cual emerge con el siglo XX— se había convertido, para entonces, en una realidad práctica que habría de dotar a lo urbano de una *nueva objetividad*, más funcional para las nuevas exigencias técnicas de la vida urbana de la sociedad burguesa.

reconocido la importancia de su obra— (Habraken, 1961/1985; Habraken et al., 1974; Kopp, 1967; Henri Lefebvre et al., 1983, pp. 61–62; Meyer, 1965, p. 101).

Aquí, en esta disertación, tomaremos, por cuestiones metódicas, las dos vertientes principales del funcionalismo arquitectónico como *modelos elementales* —o *tipos ideales (Idealtypus)*, en el sentido weberiano (Weber, 1904)— de discursos y prácticas en torno a la producción del espacio social por cuanto ellas representan dos problemas de suma importancia para nuestro estudio: por una parte, la mala fe innovadora que, paradójicamente, oculta y se oculta a sí misma su sentido reaccionario o contrarrevolucionario y, por otra parte, la ingenuidad revolucionaria que constantemente cae presa de aquello que combate o pretende trascender.

Por lo demás, a excepción de las respectivas obras de Milton Santos —a la cual nos referiremos más adelante— y, en menor medida, de Christopher Alexander, no ha habido un debido diálogo con otras versiones de *espaciología crítica* o un balance suficiente en tal sentido.

Con todo, podemos hacer aquí, al menos, algunas anotaciones respecto de la relación entre las teorías de Lefebvre y Alexander.

Es de reconocer que, pese a las reservas que posteriormente mantendría a propósito de cómo considerar a las representaciones del espacio (el *espacio concebido*) y sobre la relación de éstas para con la *práctica espacial* y el *espacio vivido*, Lefebvre tenía realmente cierta admiración por la obra de Alexander (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 343). Por ejemplo, en uno de los seminarios del recientemente creado Centro de Investigación en Arquitectura, Urbanismo y Construcción (RAUC, por sus siglas en francés), Lefebvre —al presentar la investigación de Alexander— manifestaba con entusiasmo:

Cuando tuvimos conocimiento de los trabajos de Christopher Alexander, varios de mis colaboradores y yo mismo estábamos profundamente interesados y sumamente complacidos. Fue una verdadera alegría intelectual el encontrarse en convergencia con este estadounidense que trabaja con otros métodos y que dispone de medios de investigación muy potentes, especialmente de aparatos de cálculo [*calculatrices*]. (Henri Lefebvre, 1969, p. 111)

Lefebvre se congratulaba de haber llegado a las mismas conclusiones que Alexander en su propia crítica al espacio urbano y su estructuración funcionalista: la *monofuncionalidad* es francamente degradante de la vida urbana, la *polifuncionalidad*, por tanto, era ya una cuestión impostergable. Asimismo, en lo que concierne a cuestiones formales, Lefebvre suscribía la tesis formulada por Alexander en su célebre ensayo homónimo: “Una ciudad no es un árbol” (Alexander, 1965/2015). Al respecto, señalaba Lefebvre:

Ahora bien, el espacio de la práctica social —tanto aquella del hábitat como la de la realidad urbana— jamás es un árbol.

El árbol tiene toda suerte de inconvenientes que han aparecido en el uso. Así pues, en cuanto al tráfico, él da lugar, en el punto de unión y de desunión de las ramas, a congestionamientos inextricables. Por otra parte, el grafo del árbol da lugar a la segregación social, puesto que al final de cada rama se constituyen “aislamientos [*isolats*]”. (Henri Lefebvre, 1969, p. 112)

La simpatía de Lefebvre crecería luego de que Alexander abandonara su perspectiva paramétrica, formalista (Alexander, 1964/1973), y adoptara la posición de que los espacios y su morfología se debían diseñar y producir para *comunidades concretas* —y no necesariamente por especialistas— y de acuerdo con sus *modos concretos de vida* (Alexander, 1975, 1979; Alexander et al., 1977; Henri Lefebvre, 1972, p. 4, 1972/2000, p. 102).

Así que él era de la opinión de rechazar el problema de la ciudad perfecta, ideal. Él iba a construir, en aquel momento, para comunidades zen; considerando que ahí se planteaban problemas concretos, precisos, que se tiene que tratar con gentes determinadas, poco numerosas, que existe el ejemplo arquitectónico de los monasterios, de la arquitectura comunitaria, se podía tal vez hacer algo, pero, en la escala urbana, él pensaba que no había nada que hacer. (Henri Lefebvre et al., 1983, p. 62)

Por un lado, el funcionalismo de Le Corbusier representaba un tipo de espaciología *apologética* del tipo de modernidad material y de racionalidad que perfilaba la agudización de la subsunción real del proceso de trabajo bajo el capital y su proyección hacia la materialidad del consumo social. La *máquina para habitar* (*machine à demeurer*) (Jeanneret-Gris “Le Corbusier” & Ozenfant “Saugnier”, 1921, p. 848), síntesis de máquinas que funge como complemento arquitectónico y urbanístico del automóvil, constituía su fórmula para contener toda tentativa de revolución.

Por otro lado, el funcionalismo estético de la Bauhaus constituía una espaciología *crítica* con intenciones revolucionarias, las cuales estaban principalmente apuntaladas en reivindicaciones —que reanimaban la divisa decimonónica de la “obra de arte total” (*Gesamtkunstwerk*)— de diferentes vanguardias artísticas que afloraron a inicios del siglo XX y que cobraron gran fuerza después de la Primera Guerra Mundial. La convicción de que la belleza era conciliable con la utilidad reclamada por las funciones vitales y de que ambos problemas, arte y cotidianeidad, podían adaptarse a la producción industrial masiva y estandarizada pronto hizo de estos ímpetus algo muy operativo para el propio desarrollo del capitalismo.

La urgencia de la reconstrucción europea tras la guerra se valió de toda la gama funcionalista —se pretendiera revolucionaria o no— para impulsar una práctica arquitectónica y urbanística que, a la vez que respondía a la demanda masiva de vivienda mínima, se ponía francamente al servicio de la acumulación de capital y de la subsunción real del consumo en ciernes. Acero, concreto y vidrio no sólo sintetizaban la nueva materialidad del capitalismo de la época, sino el puntal de la gran industria que se desarrollaría, durante el resto del siglo, con la eclosión de la urbanización de la sociedad en todas sus escalas y su concomitante civilización petrolera.

1. La Bauhaus y el funcionalismo estético

Evidentemente, ni los artistas ni las corrientes de vanguardia están a la base de las transformaciones del espacio social en cuanto tal y ni siquiera en el ámbito arquitectónico y urbanístico. No obstante, de acuerdo con Lefebvre, las vanguardias pictóricas de inicios del siglo XX representan una suerte de presentimiento de la desconcertante abstracción del espacio social, la cual no sólo se profundizaba en la sociedad burguesa europea (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 350–351).

Si bien cierta vanguardia pictórica marcó un camino posible de desarrollo para el tratamiento del espacio por parte de la arquitectura, ello no significa que los artistas sean los demiurgos del espacio, por encima de la práctica social misma.

Las nuevas maneras de concebir y de relacionarse con la “espacialidad” que representaban las diferentes tendencias del arte de vanguardia —y que podemos encontrar en las obras de Picasso, Kandinski y, sobre todo, Klee— tuvieron un gran influjo en las novedosas proyecciones arquitectónicas de la escuela de la Bauhaus, en Alemania.

La relación sensible entre el espectador y el objeto, entre el entorno y la pintura en su conjunto, tiene una peculiaridad, según destaca Lefebvre: se percibe como algo que, además de visible, es algo legible (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 350).

Es notable cómo, en la obra de Klee y Picasso, el espacio se desprende o se separa de lo expresivo y de lo emotivo —propios del “sujeto” que lo expresa o lo siente o del “tema” como tal—, convirtiéndose su espacialidad en algo expresivo en sí mismo, en un significante abierto que puede ulteriormente incorporar significados.

Como sabemos, Picasso proyecta sobre el lienzo los diferentes aspectos del objeto —sin privilegio de alguna faceta en particular, esto es, sin *una* perspectiva—, como si el pincel tuviese cantidad de ojos que nos ayudasen a mirar tantos aspectos como perspectivas puede haber en y respecto del objeto; todo simultáneo o yuxtapuesto. Mientras que, en la obra de Klee, el pensamiento conduce a la mirada y la proyecta sobre el lienzo para dar vueltas alrededor del objeto, situándolo y, al hacerlo, revelando aquello que está en rededor. De tal suerte que la representación del objeto en el espacio queda imbricada en la consiguiente revelación del espacio en el que éste se hace presente (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 350–351).

Es verdad que a veces en Picasso, en Klee, el sentido se añade a la obra por la mirada de quien la contempla, lo que hace que la obra esté abierta, no en el sentido en que esté ausente, sino que no preexiste a la relación entre la obra y aquel que la percibe; él [—el espectador—] se hace, ¡él mismo es obra!... Pero las más de las veces el significante se separa y, como se ha dicho muchas veces, se libera del significado, y éste permanece en la ausencia; el presente, no es más que la abstracción y la inmediatez de los signos. (Henri Lefebvre, 1982b, p. 351)

Cada uno con la originalidad de su obra, los pintores de estas vanguardias expresaron la transformación social y política del espacio social que, en aquella época, ya estaba en curso.

En relación con todo ello, Lefebvre es consciente de una paradoja que marcó el desarrollo de la arquitectura, a lo largo del primer tercio del siglo XX, y que habrá de tener repercusiones de alcance mundial.

Las vanguardias arquitectónicas, habiendo recibido el influjo de las vanguardias pictóricas y sus intuiciones en torno a las contradictorias implicaciones de la producción del espacio en la sociedad burguesa, terminaron por someterse y colaborar en la abstracción práctica del mismo espacio social.

En la Alemania de los años treinta, los arquitectos de la Bauhaus comprendieron intuitivamente que, en lugar de continuar creando objetos aislados, separados los unos de los otros en el espacio, la sociedad moderna permitía crear el espacio mismo. Esta idea se vuelve a encontrar por igual, aunque en un nivel menos teórico, tanto en Le Corbusier como en los urbanistas rusos anteriores al estalinismo. Es preciso racionalizar la intuición e introducir la noción de *producción del espacio* como un concepto fundamental. (Henri Lefebvre et al., 1972, p. 52)

Como vemos, Lefebvre reconoce en la Bauhaus una temprana intuición —que en ocasiones reconocerá también en el constructivismo ruso— sobre los desafíos que plantea el nuevo alcance de la producción capitalista en el espacio social en su conjunto. Tanto la Bauhaus como el constructivismo tuvieron una intención de intervención revolucionaria en el contexto político del momento. La vocación urbanista de Frank Lloyd Wright, en los Estados Unidos, si bien recibió influjo de un cierto socialismo utópico, se decantó, desde un inicio, hacia un utopismo reformista e ingenuo. Empero, la posición de Le Corbusier —como veremos más adelante— no fue sólo la de un reformista oportuno, sino que se mostró, de entrada, reaccionaria frente a las posibilidades de transformación social que abría la época.

Sobre la originalidad que representa el proyecto de la Bauhaus, Lefebvre nos dice:

Simultáneamente dos escuelas: la Bauhaus en Alemania y la escuela arquitectónica en la Rusia soviética —y dos hombres casi solitarios: Le Corbusier y Frank Lloyd Wright— entrevén la producción del espacio. Con la ayuda de artistas (Kandinski, Klee), ellos mismos artistas y filósofos, los teóricos de la Bauhaus van más lejos que los demás. Ellos conciben que los objetos (arquitectónicos, urbanísticos, pero también “mobiliarios”) ya no pueden producirse aisladamente, resultando el conjunto de un encuentro azaroso o, en el mejor de los casos, de un gusto juicioso. Cada “objeto” (monumento o edificación, mueble o inmueble) debe percibirse en su totalidad, en el seno del espacio, girando alrededor, comprendiendo todos sus aspectos. Lo que exige que el espacio

mismo sea percibido y concebido, captado y engendrado, como un todo. (Henri Lefebvre, 1972/2000, p. 134)

Recordemos que, para Walter Gropius y el resto de los integrantes, el objetivo último de la Bauhaus era “la obra de arte unitaria [*Einheitskunstwerk*]”, es decir, una gran obra o construcción en la que el arte monumental y el decorativo quedasen fundidos (Conrads, 2014, pp. 43–50).

¡El objetivo final de toda actividad artística es la obra-construcción [*der Bau*]! [...] Arquitectos, pintores y escultores deben volver a conocer y aprender a entender la configuración multiarticulada [*vielgliedrige Gestalt*] de la obra-construcción, en su totalidad [*Gesamtheit*] y en sus partes [...].

[...] Este mundo, sólo dibujado y pintado, de los diseñadores y artistas decorativos debe, finalmente, volver a convertirse en un mundo construido [*bauende*]. [...]

¡Formemos así un nuevo gremio de artesanos sin la arrogancia clasista que quiso levantar una muralla desdeñosa entre artesanos y artistas! Deseemos [*wollen*], inventemos [*erdenken*], creemos juntos la nueva obra o construcción del futuro [...]. (Gropius, 1919, p. 1)

Por su parte, pese a que fuesen considerados como reaccionarios por sus coetáneos, en la Unión Soviética, el constructivismo se destacaba por su atrevida imaginación propiamente utópica, es decir, arraigada en las posibilidades efectivas que el ambiente revolucionario confería al espacio social.

En plena guerra civil rusa y tras la derrota de las oleadas revolucionarias europeas, los hermanos Naum Gabo y Anton Pevsner harían público, en 1920, el *Manifiesto realista* que daría origen al movimiento constructivista y su peculiar orientación arquitectónica hacia el cambio social y el productivismo, al servicio de la revolución.

Espacio [*Пространство*] y Tiempo [*Время*] han nacido hoy para nosotros.

Espacio y Tiempo – las únicas formas [*формы*] en las que se construye la vida [*строится жизнь*] y, por consiguiente, en las que debe construirse el arte.

Los Estados y los sistemas políticos y económicos perecen, las ideas se desintegran bajo el embate de los siglos; pero la vida es fuerte y crece, es decir, no puede ser arrancada del espacio del cuerpo [*пространства тела*], y asimismo es el tiempo persistente en su real duración. (Gabo & Pevsner, 1920)

Pese a la gran sensibilidad por el espacio y el ritmo cinético de la vida —que da origen a esta corriente—, las contradicciones de la época y del propio movimiento artístico harían derrumbar las grandes aspiraciones de la arquitectura constructivista.

En la misma época, los grandes arquitectos soviéticos piensan que la Revolución va a producir un nuevo espacio y, en ese espacio, relaciones sociales enteramente nuevas, eximidas [*dégagés*] de los constreñimientos estatales, relaciones que ellos proponer “condensar”, vincular a espacios elaborados por ellos. Se sabe muy bien que su fracaso fue total. ¿No lo prefiguraban ellos mismos cuando distinguían —como lo muestra Anatole Kopp— lo que corresponde a la vida privada y lo que corresponde al trabajo, a la vida pública y política, proyectando estos elementos en lugares separados? (Henri Lefebvre, 1972/2000, pp. 134–135)

En esta aserción destaca la referencia a Anatole Kopp, uno de los mejores especialistas de la arquitectura constructivista soviética —e incluso de la arquitectura en tiempos del estalinismo—, pues —como bien nos recordase este arquitecto, colaborador de Lefebvre— lo decisivo de la perspectiva constructivista no era el que buscara *un modelo de ciudad alternativo* al proceso de urbanización capitalista, sino pensar cabalmente —y actuar e intervenir en consecuencia— la relación esencial que guarda la transformación —o transición socialista— de la sociedad (“cambiar la vida”) con la transformación del espacio urbano (“cambiar la ciudad”). Es de insistir que el lema “cambiar la ciudad, para cambiar la vida” fue acuñado por los constructivistas soviéticos, antes de que la divisa fuese reivindicada por los situacionistas y, ulteriormente, tergiversada —como sucedió también con el “derecho a la ciudad”— por todo tipo de derivas liberales, socialistas, socialdemócratas, social-liberales, etcétera (Garnier, 2018b; Kopp, 1967, 1975).

Y, pese a toda esta fermentación creativa, el constructivismo terminaría también por ceder, de una u otra forma, a las exigencias del socialismo —o capitalismo— de Estado y ser al cabo absorbido y diluido en el creciente nacionalismo.

Así pues, entre 1920 y 1930, la *Bauhaus* consiguió vincular la práctica social en general —y de manera muy especial la práctica industrial— con la reflexión sobre el espacio y el tiempo y el desarrollo de la arquitectura y del urbanismo. De la abstracción filosófica se transitó al análisis de la práctica social, motivo por el cual, más que innovadores, la Bauhaus y otras vanguardias se consideraban revolucionarias (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 148–149).

De esta manera, el vínculo entre industrialización y urbanización o entre lugar de trabajo y lugar de habitación quedó explicitado en su discurso teórico y en la propia planificación. No obstante, esta “programática”, presuntamente racional y revolucionaria, en verdad estaba bien adecuada al desarrollo de capitalismo, a manos del Estado, y del “socialismo de Estado”. Su gesta puede resumirse en la mundialización de una arquitectura homogénea y monótona, una arquitectura de Estado (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 149).

Esta vanguardia no proponía ni más ni menos que: “trabajo-familia-patria”, lo que debía realizarse de diversas maneras imprevistas y, por supuesto, ¡contra ellos! Sin embargo, ellos se habían bien dado cuenta de que, para cambiar la vida, hay que cambiar el espacio (su ocupación y su morfología social). (Henri Lefebvre, 1972/2000, p. 135)

El alcance y los límites de la Bauhaus están determinados por el hecho de que ella constituía un síntoma o una expresión del cambio que estaba sucediendo en la práctica social de la época: el sometimiento de la forma y del contenido material del espacio social bajo el dominio del capitalismo.

2. *Le Corbusier y el funcionalismo moderno*

Con la hegemonía del funcionalismo arquitectónico moderno —haciendo de Le Corbusier su principal referente—, se manifestó la profundidad de las contradicciones propias de la abstracción del espacio social acendrada por el capitalismo. La prioridad absoluta —de suyo reductora, por supuesto— de lo visual, de lo legible-visible, de la lectura-escritura, comenzó así a revelar sus efectos destructivos en todo tipo de formas y contenidos sociales (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 171).

Le Corbusier, como sabemos, fue el gran ideólogo de los volúmenes construidos en la mera abstracción, mediante el empleo de pilotes y pilares que permiten separar *lo construido* respecto del suelo y ponerlo, así, a la vista de todos y al alcance de la luz solar y del aire *libre*. La preeminencia conferida al espacio visual se acompañaba, de este modo, con la búsqueda de la ingravidez, del tratar de desembarazarse de la masa y del peso. En consecuencia, los volúmenes son privados de consistencia material, de función espacial estructurante, y los interiores son desprovistos de contenido (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 171–172, 389).

Acorde con la abstracción del espacio, el volumen es tratado como si fuese una superficie, una simple superposición de *planos*, soslayando el tiempo. Las necesidades individuales y sociales, por su parte, pasan por el yugo del espacio abstraído y planificado y se transforman así en productos espaciales de segundo orden, como si, en lugar de constituir la premisa que da sentido al espacio producido, fuesen su simple resultado y estuviesen obligadas a adecuarse a la funcionalidad planeada.

Con esta representación del espacio tecnicista, científicista e intelectualizada, las superficies, los volúmenes y los trayectos del plano se regirán por las exigencias de la intercambiabilidad, como si nuestra vida, nuestro cuerpo y nuestro modo de habitar fuese un compuesto de módulos ampliables o prescindibles y, a fin de cuentas, sujetos al diseño, según los caprichos de la voluntad (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 54, 389–390).

Como tales, los grafismos de los proyectos arquitectónicos y urbanísticos —planos, secciones o cortes, elevaciones, cotas, cuadros de figuras y convenciones, etc.— no son más que representaciones *reductoras* de la realidad social, es decir, son un *aplanamiento* de su riqueza concreta. De por sí, esa realidad ya es un *modo de vida* impuesto y normalizado en un hábitat particular, sometido a la abstracción: pabellones, para vivienda unifamiliar, o grandes conjuntos habitacionales, para vivienda colectiva. Quizá el ejemplo más elocuente de esta abstracción o reducción de la vida social, del cuerpo y de lo vivido al grafismo, neutro sólo en apariencia, es el *modulor*, de Le Corbusier, con el cual —como veremos—, a cuenta de buscar la relación matemática entre las medidas del cuerpo humano y la naturaleza, se termina por *naturalizar* este espacio producido como ficción de la verdadera vida social (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 390).

De acuerdo con Lefebvre, la escenificación histórica de esta nueva política espacial implicó, por un lado, la agudización de la fractura del espacio social, objetivada desde entonces en la desarticulación de los elementos arquitectónicos —concebidos como piezas o módulos de la “máquina para habitar”— y en la disociación del propio conjunto urbanístico —la calle, la ciudad—. Y, por otro lado, y de manera concomitante, significó la acentuación de la homogeneidad del espacio social plasmado en los conjuntos arquitectónicos, y ello precisamente por estar concebidos y contruidos como “máquina para habitar” y “hábitat del hombre máquina” —esto es, a la manera en que La Mettrie ampliaba la noción cartesiana de *animal máquina* al mundo de lo social— (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 350).

Aquí [—en la calle, teatro espontáneo—] se efectúa el movimiento, la mezcla [*brassage*] sin la cual no hay vida urbana, sino separación, segregación estipulada y coagulada [*figée*]. Cuando se ha suprimido la calle (desde Le Corbusier, en los “nuevos conjuntos”) se han visto las consecuencias: la extinción de toda vida, la reducción de la “ciudad” a dormitorio, la funcionalización aberrante de la existencia. La calle contiene las funciones descuidadas por Le Corbusier: la función informativa, la función simbólica, la función lúdica. Ahí se juega, ahí se aprende. (Henri Lefebvre, 1970a, pp. 29–30)

La presunta “liberación” del espacio que pregonaba el funcionalismo moderno era tan sólo la expresión eufemística de su cosificación y su progresiva autonomización —privatizada, egoísta, diletante y socialmente distanciada—, apuntalada en una automatización dislocada.⁵⁰ Todo este proceso ha sido, en efecto, concurrente con la reducción y la degradación crecientes del *habitar* a principios y procedimientos mecánicos y en entornos de enclaustramiento —semejantes a las celdas [*cellules*] de los conventos y de las prisiones—.

La célula [*cellule*] habitable práctica, confortable y bella, verdadera máquina para habitar [*machine à habiter*], se aglomera en gran colonia, en altura y extensión. *El pabellón será, por consiguiente, una “célula” de inmuebles-villas completamente construida como si ella se encontrara a 15 metros por encima del suelo.* (Jeanneret-Gris “Le Corbusier”, 1925/1991, p. 98)

Para Le Corbusier, más allá de metáforas biológicas y hasta poéticas, tanto las calles como las viviendas, en cualquier contexto, pueden constituir “verdaderas máquinas de habitar organizadas sobre el espacio” (Jeanneret-Gris “Le Corbusier”, 1957–1959/1991, p. 201). Así, siendo las máquinas un objeto de fabricación, de acuerdo con un diseño propiamente industrial, la clave de esta cuestión es entonces...

[...] *buscar la escala humana, la función humana, es [decir,] definir las necesidades humanas.* Ellas son poco numerosas; ellas son muy similares [*identiques*] entre todos los hombres, estando los hombres todos hechos con el mismo molde desde las épocas más lejanas que conocemos. El [diccionario] *Larousse*, responsable de darnos una definición del hombre, nos da tres imágenes para demostrar esto ante nuestros ojos: toda la máquina está ahí, osamenta, sistema nervioso,

⁵⁰ Para Lefebvre, la obra de Le Corbusier escenifica la “liberación” del espacio interno habitado, concomitante de la desarticulación del espacio externo, público; la calle prácticamente se dislocó con la desaparición de la fachada y la resultante ambigüedad entre lo interno y lo externo. La proyección de esta “liberación” espacial no era más que la realización de su homogeneización (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 349–350).

sistema sanguíneo; se trata de cada uno de nosotros, exactamente y sin excepción. (Jeanneret-Gris “Le Corbusier”, 1925, p. 72)

Aquí, la preocupación por la *escala* adecuada no es un asunto entre otros, de poca importancia. Durante la década de los cuarenta, Le Corbusier habrá de ocuparse minuciosamente de la construcción de su noción de *modulor*, esto es, una representación de las proporciones más adecuadas —respecto del sistema métrico convencional— para el hábitat humano y su espacio vital, de acuerdo con las dimensiones y la morfología del cuerpo humano (pies, dedos, codos, pulgares) (Jeanneret-Gris “Le Corbusier”, 1950, 1955).

Así, influenciado por el *Art nouveau* y siguiendo la milenaria tradición de búsqueda de una *proporción aurea* que consiga armonizar las dimensiones humanas y aquellas de la naturaleza —de ahí la palabra compuesta *module* (módulo) y *or* (oro)—, Le Corbusier pretendía sentar las bases de una arquitectura del máximo confort. Esta nueva arquitectura no sólo involucraría el diseño de la construcción de la casa en cuanto tal —cálculo regido por esas proporciones matemáticamente humanas y expresadas en la serie de Fibonacci—, sino el diseño y disposición de los muebles, de los espacios abiertos, de la vegetación y de las amenidades (*aménagements*) circundantes que, en su conjunto, integran su propuesta de arquitectura modular o en serie —cuyo prototipo es la famosa Cité Radieuse, de Marseille).

En suma, Le Corbusier vislumbraba el diseño de una “máquina para habitar” según este nuevo “trazado regulador”, matemática y estéticamente armónico y, por tanto, eurítmico y bello. No obstante, el estándar de las dimensiones humanas o la “escala humana” era, para él, la talla o la altura promedio del hombre europeo: 1.83 m.

[...] si analizamos las obras de Le Corbusier, nos damos cuenta de que él ha idealizado [al espacio capitalista] a fin de producir y reproducir la imagen, que le parecía exaltante, de un hombre fuerte, pero ocioso, contemplando con alegría la luz del sol, la naturaleza en los espacios verdes y las siluetas de otros hombres esparcidos bajo la gloriosa claridad del sol. (Henri Lefebvre, 1976c, p. 30)

Esas fijaciones sobre las tallas óptimas y los estereotipos o sobre la “higiene” no hacen sino poner de relieve sus fuertes rasgos de eugenismo. Hay que recordar, al respecto, la simpatía y cercanía que mantuvo Le Corbusier con el fascismo —incluso en su versión fran-

cesa—, más allá de su colaboración oportunista con el régimen de Vichy, durante la ocupación nazi del territorio francés.⁵¹

Fue el ideólogo del *modulor*, del “hombre estándar” (183 centímetros de altura o 226 centímetros con el brazo levantado), una mezcla de robot y de número, para el que dibujó sus “máquinas de habitar” combinadas en “unidades de vivienda de tamaño compatible”. Fue también el arquitecto de referencia de estalinistas y gaullistas, de dictadores y demócratas, y de toda una generación de urbanistas que, en Francia como en el mundo entero, emergió después de la derrota de los fascismos políticos. Y es que, de hecho, estalinistas y republicanos, más allá de sus guerras por el poder estatal, compartían el mismo ideal tecnocrático del urbanismo funcionalista. (Garnier, 2018a, p. 92)

La imagen de la naturaleza ensalzada por el funcionalismo moderno y su discurso es, en realidad, la expresión de que ella ya está muy alejada del espacio social, pues éste se ha abstraído hasta perder su referente más profundo, esto es, el valor de uso total-natural.

Para mí, el espacio de Le Corbusier es un espacio sin estructura. Es un espacio homogéneo que vienen a colmar objetos y funciones, un espacio ocupado y no estructurado. Es un espacio isótomo y no diferencial. Es el espacio mismo de la sociedad industrial, sin noción de *topía*, de *topos*, de lugar. (Henri Lefebvre, 1969, p. 86)

3. Vanguardias arquitectónicas, intuición y sumisión ante la abstracción capitalista del espacio social

Podemos reconocer un cierto tipo de espaciología, con sus respectivos matices y diferencias, en las vanguardias artísticas de las primeras décadas del siglo XX. Walter Gropius —fundador de la escuela de la Bauhaus—, Le Corbusier y el mismo Paul Klee tenían bien claro que su programa o su intervención —su arte total— consistía en la producción o creación del espacio —ya se trate de objetos muebles o inmuebles—, así como en la producción del tipo de relación entre sus elementos y de cada uno de ellos con el conjunto del espacio.

Lo que subyacía a esta consciencia en las nuevas tendencias artísticas era el hecho de que las fuerzas productivas, los medios técnicos, tenían ya el poder de producir la objetividad del

⁵¹ Para un panorama sobre el ya añejo debate —reavivado, en los últimos años— sobre el ascendiente fascista en la obra y en la vida política de Le Corbusier cf. (Barancy, 2017; Brott, 2017; Chaslin, 2015; de Jarcy, 2015; Perelman, 1986, 2015).

espacio social *en* sus relaciones y *con* sus relaciones, es decir, en una nueva escala (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 147). Sobre esta base, por consiguiente, el arte ya no se limitaba a *reflejar* lo visible, sino, a la manera de la *téchne*, a *producir* lo visible, esto es, a conferirle la realidad efectiva que nos permite percibirle. Paul Klee expresó muy bien este problema, de manera aforística: “El arte no representa [*wiedergeben*] lo visible, sino que hace [*macht*] visible” (Edschmid, 1920, p. 28).

En el capitalismo contemporáneo, el conjunto del espacio social y sus efectos es racionalizado y producido respondiendo a la propia capacidad de las fuerzas productivas, es decir, de acuerdo con lo que se puede hacer, objetivar o dominar con ellas. Las formas, las funciones y las estructuras responden a una *concepción unitaria*, a un *lógos*, que proyecta la capacidad creativa y efectiva del ser social, pese a su forma alienada (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 147–148).

Por cuanto el espacio social puede ahora ser producido comprendiendo escalas cada vez más extremas, grandes o pequeñas, se ha vuelto posible también un arte total —a la manera en que lo postulaban las vanguardias—, con múltiples perspectivas que permiten la interacción entre el espacio y la percepción, la concepción y la acción práctica.

Con esta novedad histórica, todos los aspectos de la objetividad pueden ser considerados en simultaneidad. No se trata pues sólo de un arte, sino de un producir con proyección *total*, en la medida en que toda sucesión temporal se preserva y se resume en la simultaneidad del espacio. De suerte que toda la historia devenida y sus posibilidades realizadas se hacen presentes en el espacio inmediato, ante nuestros ojos.

El papel histórico de las vanguardias arquitectónicas, y en especial de la Bauhaus, fue precisamente el de rehabilitar, a partir de la segunda década del siglo XX, cierta conciencia social sobre el espacio y su producción (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 146).

No obstante, como hemos podido observar, a final de cuentas, las dos tendencias arquitectónicas que tuvieron mayor arraigo e influencia internacional —la Bauhaus y el funcionalismo moderno de Le Corbusier— terminaron por formular y ejecutar las exigencias arquitectónicas y espaciales, tanto formales como materiales, del capitalismo contemporáneo. El funcionalismo acabó colocando a la arquitectura como herramienta, al servicio del poder del Estado, con vistas a reformar el espacio social con un sentido conformista o adaptativo. De cierto modo, estas vanguardias arquitectónicas definieron, a la postre, el estilo y la morfo-

logía del sometimiento del espacio social bajo el Estado en cuanto forma o *fuerza* social general del capitalismo.

Este espacio capitalista fue idealizado por los miembros de la Bauhaus y por Le Corbusier al mismo tiempo que lo realizaban; la idealización se efectuó a partir del carácter visual y óptico, profundamente diferente de la perspectiva clásica, de la perspectiva antigua. Él [—es decir, el espacio capitalista—] es especular y espectacular [...]. (Henri Lefebvre, 1976c, p. 30)

Cabe advertir que en la obra de Le Corbusier —a diferencia del constructivismo, de la Bauhaus e incluso de la ingenuidad utópica de Frank Lloyd Wright— se revela una clara preocupación por la producción (o construcción) del espacio como medio de contención de la revolución, esto es, ni más ni menos que la antípoda del sentido político revolucionario de la reflexión lefebvriana —e, implícitamente, de la Bauhaus o del constructivismo ruso— sobre el espacio social y su producción.

Una vez comenzada la segunda década del siglo XX, Le Corbusier perfilaba ya el sentido de su intervención como arquitecto y urbanista:

El engranaje social, profundamente *perturbado*, oscila entre una mejora de importancia histórica o una catástrofe.

El instinto primordial de todo ser vivo es asegurarse una morada [*gîte*]. Las diversas clases activas de la sociedad *ya no tienen alojamiento adecuado*, ni el obrero ni el intelectual.

La clave del equilibrio actualmente quebrantado es una cuestión de construcción [*bâtiment*]: arquitectura o revolución. (Jeanneret-Gris “Le Corbusier”, 1923, p. 227)

Como vemos, para Le Corbusier, sólo la arquitectura desplegada en todo el ámbito urbano podría salvar al capitalismo de la “catástrofe” de la *revolución*, no sin antes haber hecho algunas modificaciones en las formas colectivas e individuales de propiedad, las cuales, desde luego, dejarían intacta a la propiedad privada en cuanto tal, especialmente a la de los medios de producción.

La sociedad desea violentamente una cosa que ella obtendrá o que ella no obtendrá. Todo está ahí, todo depende del esfuerzo que se haga y de la atención que se prestará a estos síntomas alarmantes.

Arquitectura o revolución.

Se puede evitar la revolución. (Jeanneret-Gris “Le Corbusier”, 1923, p. 243)

Así pues, las vanguardias pictóricas nos revelaron el contradictorio proceso de transformación política y social que estaba ya en curso durante el primer tercio del siglo XX. Las

vanguardias arquitectónicas, herederas de esta revelación crítica, dieron curso, paradójicamente, a aquella fuerte tendencia que se encaminaba hacia la profundización de la abstracción del espacio social. Siendo el espacio natural la base material de todo este proceso, la naturaleza se va develando como el secreto de la pugna.

Según nos advierte Lefebvre, con la naturaleza redescubierta por el urbanismo renovado, al servicio de la abstracción, un cierto orden moral habrá de naturalizarse: la rectitud compulsiva (angulosa), el orden masculino del poder, la altivez que implica el colocarse por encima de la realidad urbana, lejos del bullicio de la calle (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 351).

Con todo esto, el discurso arquitectónico-urbanístico reforzó su creencia de que puede aprehender lo real, objetivamente, como si fuese un saber que, a la vez, embarga la realidad y dispone de ella a través de un poder particular. Pero resulta ridículo pretender hacerse de la realidad con grafismos y trazos con estilo. De esta manera, por el contrario, su espaciología se aliena, perdiendo todo referente y horizonte real, volviéndose una cómoda alocución sobre lo que debe estar derecho todo el tiempo, en ángulo recto y correcto, a la manera de una moral de la rectitud —como sucede con el *modulor*—. Su discurso se torna, pues, en una pretenciosa entremezcla de la peor abstracción (lo geometral, el módulo) con la figuración o apelación de “lo natural” y de sus “elementos y partes” (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 417).

Más adelante, veremos cómo este tipo de discurso y su correspondiente ética moralizada y moralizante forman parte de lo que Lefebvre denomina “formantes” de la producción social del espacio abstracto de la sociedad burguesa.

Por ahora veamos cómo, desde el último cuarto del siglo XX y, en buena medida, a partir de la intervención crítica de Lefebvre, se han desarrollado dos grandes tendencias en la espaciología que se ha desarrollado tanto dentro como fuera del contexto intelectual europeo.

4. La adopción de la espaciología

en el movimiento de renovación de la geografía, en Brasil

En la segunda mitad de los años setenta del siglo XX, en los albores del denominado “movimiento de renovación de la geografía”, había ya en Brasil un ambiente crítico multidisciplinar que, pese a su evidente heterogeneidad, consideraba imprescindible la creación de nuevas

disciplinas, como la “espaciología”, para perfilar así, por ejemplo, la tan anhelada “nueva geografía” (Alessandri et al., 1977, p. 3).

Este movimiento renovador recibió un fuerte influjo de las diferentes vertientes del marxismo francés y, según aclararemos más adelante, del peculiar ambiente intelectual galo con su renovada preocupación por el espacio.

En 1978, Milton Santos adoptó el término *espaciología*, pero definitivamente no lo hizo al mismo tiempo que Lefebvre, como él sostiene. De hecho, Santos, en una serie de ensayos de 1974 (Santos, 1974a, 1974b), enderezaba ya una suerte de analítica espacial, pero, salvo en uno de los casos (Santos, 1974c), no utilizaba este concepto como tal.

En todo caso, aunque no está claro si lo hace siguiendo un camino independiente, Milton Santos simpatiza manifiestamente con la concepción lefebvriana y concuerda en llamar también “espaciología” a lo que él reivindica como “geografía renovada” o “renovación de la geografía” (Santos, 1978/2004, p. 240). Al respecto, nos dice:

Nosotros mismos, del mismo modo que Henri Lefebvre, hablamos hace tiempo de espaciología.
[...]

Utilicé la denominación espaciología (1974) y me percaté después de que estaba en buena compañía: la de Henri Lefebvre [...]. Para el filósofo francés, la espaciología o el *espacio-análisis* sería incluso la ciencia del futuro, si nosotros quisiéramos concebirla de manera que la morada terrestre no sea, como ahora, “una prisión para el hombre y sus utopías”. (Santos, 1978/2004, pp. 239–240)

Es de advertir que, como hemos señalado, Lefebvre no consideraba su proyecto de espaciología como una ciencia especializada, así fuese en nombre de una supuesta “ciencia del futuro” —como pretende aquí Santos—.

Por lo demás, Milton Santos, reconociendo en el espacio social —y, desde luego, en su producción— el comúnmente soslayado objeto de estudio de la geografía, preparaba, a finales de la década de los setenta, toda una obra consagrada al “espacio humano”, la cual no sólo era bien afín a la analítica crítica emprendida por Lefebvre, sino prácticamente heredera de ésta al grado de planear también ocuparse, en cierta medida, del tiempo social (Santos, 1978/2004, p. 21).

Así inicia, pues, la mayor indagación de Santos en torno al proceso de *formación social* de la totalidad capitalista, de su especificidad —incluyendo aquella de su correspondiente espacio social— y de sus múltiples concreciones a lo largo de la historia.

Esta geografía renovada (¿espaciología?) se ocuparía del espacio humano transformado por el movimiento paralelo e interdependiente de una *historia* hecha en diferentes niveles —internacional, nacional, local—. (Santos, 1978/2004, p. 240)

Es de reconocerse que, en este ímpetu, Milton Santos se deslinda de las perspectivas “espacialistas” que no sólo fragmentan la realidad (Santos, 1978/2004, p. 238), sino que —añadiríamos— la reducen a una abstracción de suyo cosificada: el espacio puro y desprovisto de determinaciones histórico-concretas. Con esto, Santos estaría ya advirtiendo ciertas interpretaciones que habrán de lanzarse dogmáticamente contra el término “espaciología”, como si su mera formulación fuese indefectiblemente una “tentativa” de “ontologización” del espacio —sin distinguir con ello al espacio *social* de aquel que no lo es—, la cual, en nombre de una “nueva ciencia”, terminaría por escindirlo y autonomizarlo respecto de su propio fundamento: ¡las relaciones sociales!⁵²

Como hemos visto, este tipo de reproches y de asunciones maniqueas de la así llamada espaciología —particularmente, de su formulación crítica lefebvriana— resulta francamente insostenible y absurdo.

Parafraseando aquello que ya antes advirtiese Milton Santos, los geógrafos, imbuidos en especulaciones con los “métodos” de su disciplina o en un eclecticismo con pretensiones “adisciplinadas”, cuando no desbarran y vituperan al efecto, simplemente “silencian sobre el

⁵² Cf., al respecto, (Lopes de Souza, 1986, 1988). Ahí, Lopes de Souza, sin desarrollar sustancialmente su argumentación original y echando mano de toda suerte de sofismas dignos de un irracionalista que, paradójicamente, pretende dar sus “razones”, continúa considerando como *asimilables* a las más divergentes nociones de “espaciología” —incluyendo en ello conceptualizaciones que, desde un eclecticismo simplista, le “parecen” afines—. Según su interpretación —tan superficial como bizantina, antinómica y prejuiciosa—, la nueva “cruzada” contra la *espaciología* tendría que proscribir por igual teorías que, en mayor o menor medida, son polémicas entre sí y cuyas herejías se adscriben a nombres como Henri Lefebvre, Milton Santos, Manuel Castells, Edward Soja, Alain Lipietz, etc. Quizá lo único que vincularía a estas teorías, como para ser perseguidas precisamente sobre la base de una cierta “lógica conjuntista-identitaria”, sería el no haberse sometido aún a la religión castoriadiana, dogma que profesa abiertamente Lopes de Souza —y con el cual, probablemente, Castoriadis no estaría de acuerdo, en vista de su ridícula unilateralidad— y que le hace víctima, a la postre, de sus propios preceptos.

No limitarse a hablar de lo que meridianamente se conoce y, por el contrario, pedantear haciendo de la ignorancia una confusa o magmática grandilocuencia —como se permite Lopes de Souza, al pontificar sin el menor resquemor, así sea en torno a la “espaciología” o sobre la supuesta imposibilidad de una dialéctica en la naturaleza—, no es más que trastornar la docta ignorancia en peligroso oficio de sectarismo.

espacio”. Más aún, a menudo “silencian también sobre el trabajo innovador de otros geógrafos y de otros espaciólogos” (Santos, 1978/2004, p. 118).

Si bien ha habido, en el movimiento brasileño de renovación de la geografía, no sólo una reivindicación, sino toda una apropiación de la espaciología crítica lefebvriana, esto no siempre ha sido suficientemente reconocido, incluso —como ya antes lo hemos señalado— por el propio Milton Santos.

En realidad, como enseguida veremos, antes de su evidente reformulación en la obra de Lefebvre, la noción de “espaciología” ya circulaba en el contexto intelectual francés, durante la segunda mitad del siglo XX.

5. La apologética capitalista en la actual espaciología francesa

El término *espaciología* constituye una construcción elíptica a partir de una divisa originalmente acuñada en la lengua inglesa y que apareció como resultado del nuevo contexto histórico y geopolítico que se desató, a partir de 1955, con la casi simultánea declaración pública, por parte de los gobiernos de los Estados Unidos y de la antigua Unión Soviética, sobre la proyección —o la efectiva posesión— del desarrollo tecnológico necesario para el lanzamiento de satélites artificiales al espacio exterior.

Con la exitosa puesta en órbita del satélite soviético Sputnik 1, un par de años después, se sentaron las bases de la denominada “era espacial”, la cual, de entonces a la fecha, ha estado enmarcada en la incesante competencia entre potencias económicas o militares, y no sólo estatales, en pos de la hegemonía mundial de la boyante industria astronáutica y de sus prometedoras ramas y corolarios —incluyendo, por supuesto, sus aplicaciones armamentísticas y de “inteligencia”—, así como por la consiguiente “conquista del espacio”.

Con el paso del tiempo, se adoptó el neologismo “espacio-logía” (*spatio-logy*) como elipsis latinizada de las divisas: “tecnología espacial” (*space technology*) y “ciencia y tecnología espaciales” (*space science and technology*). Y fue de esta manera, precisamente, como el término se incorporó a modo de anglicismo en varias lenguas romances como el francés (*spatiologie*), el portugués (*espaciologia*) y el español.

El francés —primera lengua de la aviación y cuarta empleada en la industria astronáutica— es quizás el idioma en donde mayor arraigo ha tenido este neologismo que, desde cierto punto de vista, mantiene una gran concisión (Jean-Luc Lefebvre, 2017, p. 1).

Desde 1969, ya estando muy presentes en el lenguaje cotidiano ciertas expresiones propias de la “era espacial”, el recién creado Consejo Internacional de la Lengua Francesa, en colaboración con el Centro Nacional de Estudios Espaciales —esto es, la agencia espacial del gobierno francés— fue comisionado para la elaboración del primer glosario de términos especializados de ciencia y tecnología espaciales. Como resultado, el empleo del término *espaciología* (*spatiologie*) fue avalado por la Academia Francesa y se oficializó, como parte de la lengua vernácula, con la publicación, en 1973, de la primera edición del *Diccionario de espaciología* (Jean-Luc Lefebvre, 2017, p. 5).

El caso de la espaciología constituye una buena ilustración de la manera en que el desarrollo de las fuerzas productivas técnicas, con sus sucesivas innovaciones, concita la creación lingüística (Jean-Luc Lefebvre, 2017, p. 1). Y esto puede observarse especialmente en el derrotero del capitalismo con la recurrente necesidad de nombrar adecuadamente sus alcances y sus nuevos dominios, esto es, cómo denominamos con precisión tanto sus “conquistas” como sus latentes riesgos coligados.

Así pues, en un inicio, con la palabra espaciología se refería de manera genérica, en el contexto francófono, al “conjunto de ciencias y técnicas espaciales”. No obstante, con la creciente apertura de la frontera espacial —tan cara al capitalismo contemporáneo y su promoción del *NewSpace* o “espacio empresarial”—, se ha vuelto necesaria la actualización del campo semántico de este término. Es en este contexto que, casi por concluir el siglo XX, se creó en Francia la Comisión Especializada de Terminología de Ciencias y Técnicas Espaciales, la cual, a partir de 2015, funge como grupo de expertos en la materia bajo el nombre de “Colegio de Espaciología” (Jean-Luc Lefebvre, 2017, p. 5).

Consecuentemente, hoy en día, en la lengua francesa, se reconocen dos acepciones de espaciología con alcances y matices muy diferentes.

Por una parte, según la definición oficial, publicada en el *Diario Oficial de la República Francesa*, con este término se denomina al “conjunto de ciencias y técnicas relativas al estudio, a la exploración o a la explotación del espacio extra-atmosférico” —también llamado *espacio exterior*—. En ésta se matiza, además, que la espaciología comprende o “integra [*recouvre*] particularmente la ciencia del espacio y la ciencia en el espacio”, es decir, tanto las disciplinas que tienen por objeto el estudio *del* espacio ultraterrestre y de todo lo que ahí se produce —y, por tanto, pueden llevarse a cabo desde nuestro planeta—, como las ciencias

prospectivas y experimentales que, para efectuarse, echan mano de toda suerte de artefactos y vehículos emplazados *en* el espacio (Délégation Générale à la Langue Française et aux Langues de France, 2018).

Por otra parte, la definición amplia —y que expresa muy bien las expectativas de la sociedad burguesa en torno al asunto— designa con este nombre a una nueva y ambiciosa disciplina que, eventualmente, agruparía a todas las ramas del saber que pueden guardar alguna relación con el espacio extra-atmosférico (Jean-Luc Lefebvre, 2017, pp. 5–6).

Según esta última perspectiva, la espaciología, además de las tecnologías y las aplicaciones de la ingeniería coligadas a la astronáutica y al dominio de los entornos espaciales, apelaría al concurso de ciertas ciencias sociales especializadas y en ciernes, por ejemplo, el derecho del espacio —esto es, una “amalgama” judicial entre internacional y privada— y la ciencia política espacial en contextos tanto civiles como militares (Jean-Luc Lefebvre, 2017, p. 7).

Más aún, desde el prisma de esa noción, la espaciología se serviría también de las llamadas ciencias humanas con el fin de reconstruir la historia de las “representaciones del mundo”, desde tiempos ancestrales —en cosmogonías, mitologías, teologías y diversos modos de pensamiento y cuestionamiento del mundo, como la filosofía— hasta la moderna “conquista del espacio” —con ciencias desarrolladas o liminares como la astronomía espacial, la planetología, la meteorología espacial, la cosmoquímica y la astrobiología o exobiología— (Jean-Luc Lefebvre, 2017, p. 6).

Desde hace tiempo, el estudio del espacio por sí mismo y en su complejidad estructurante —es decir, más allá de sus meros contenidos formales— ya no es más el dominio exclusivo de la astronomía ni está sólo enfocado a las aplicaciones astronáuticas y de telecomunicaciones. Actualmente, ya se habla francamente de la “era de la espaciología” y de su correspondiente “geopolítica espacial” (Jean-Luc Lefebvre, 2017, p. 7), toda una veta para la acumulación de capital a través de una amplia gama de ingenierías extremas de escalas nano y mega: lanzaderas, propulsores, satélites y sondas, vehículos espacionáuticos y extraterrestres, sistemas espaciales de telecomunicación y teledetección, minería y biominería espaciales, ingeniería de microgravedad, etcétera.

Además de una abierta apología de la ciencia y la tecnología sometidas en su forma y contenido bajo el capital, la actual espaciología francesa consiste en una suerte de proyección

distópica de la sociedad capitalista en el espacio ultraterrestre, esto es, de todo lo que el capitalismo puede hacer con el espacio y a través del espacio con el claro propósito de renovar sus bríos en nuestro planeta y, de ser posible, fuera de él. No es el altruismo ni un cierto humanismo renovado lo que anima, en el fondo, tan ardiente interés por todo lo que pasa en el espacio y todo lo que se hace posible a través del espacio (Jean-Luc Lefebvre, 2017, p. 8).

Así pues, como hemos podemos advertir, el hablar en términos de espaciología no nos puede garantizar por sí mismo el propósito de tal cometido. Es indudable que una “discusión meramente lexical no llevará muy lejos” (Santos, 1978/2004, p. 239).

El problema decisivo no es el *término* que adoptemos para nombrar una perspectiva analítica —es decir, la simple formalización de una palabra, por más sofisticada que parezca—, sino aquello a lo que apuntamos o lo que estamos significando con ello y, en último término, *cómo* es que lo hacemos, con qué sentido histórico y social.

Por consiguiente, hoy podemos reconocer el decurso de una sofisticada espaciología apologética y reaccionaria —que saquea y tergiversa al discurso lefebvriano⁵³— y una otra espaciología crítica —reivindicada por Lefebvre y aún no del todo recuperada por sus discípulos y continuadores— que mantiene un claro sentido emancipatorio y revolucionario.

Las pretensiones actuales de proyectar el capitalismo hacia el espacio extraterrestre no significan que el dominio planetario haya dejado de importarle al capital, sino que más bien todo ello le permite perfeccionarlo. Esto implica, evidentemente, que la espaciología crítica ha de ocuparse necesariamente de la constante expansión en el alcance y dominio del espacio socialmente producido, tanto dentro como fuera del planeta. De todo este problema era bien consciente el propio Henri Lefebvre: las hazañas macro y microcósmicas y las aventuras interplanetarias serán siempre miserables mientras el problema social y la “revolución posible” —la “revolución mundial”— no se resuelvan en el campo y la ciudad, aquí, en nuestro planeta; de otra manera, esta nueva frontera de lo posible quedará constreñida bajo su forma actual de “religión del Cosmos”, un paliativo más frente a la amenaza latente de *Terricidio* (Henri Lefebvre, 1967/1971, pp. 9–12, 1976a, p. XV, XLVII, 39–40, 113, 197, 388).

⁵³ La historia nunca está exenta de ironías, según reconoce el propio Henri Lefebvre. Actualmente, el principal exponente de esta espaciología apologética es un ingeniero francés con apellido homónimo: Jean-Luc Lefebvre, excoronel de la Fuerza Aérea y Espacial, de Francia, especializado en investigaciones estratégicas en cuestiones espaciales (extraterrestres y cibernéticas) y en sistemas militares de comunicación satelital.

Como ya hemos adelantado, son finalmente las posibilidades del desarrollo en el dominio del capitalismo y de su propia revolución —y no sólo la reticencia a conformar un sistema de pensamiento— lo que hace de la espaciología crítica lefebvriana un proyecto deliberadamente abierto a su consecución.⁵⁴

HAZAÑAS INTEMPESTIVAS Y EL DESAFÍO HEREDADO POR NUESTRA ÉPOCA

Habida cuenta de los debates sobre el espacio en la obra de Marx y sobre la espaciología con visos revolucionarios, podemos entrever que quizá fue György Lukács el primer intérprete en darse cuenta de que en la obra marxiana —especialmente en *El capital*, aunque no sólo— efectivamente hay una teoría que explica cómo el capital, para someter a la clase proletaria y el curso de la historia, utiliza al espacio como herramienta de dominación, esto es, el capital espacializa sistemáticamente el tiempo social, abstrayéndolo en la medida en que abstrayendo su carácter cuantitativo, medible.⁵⁵

⁵⁴ De acuerdo con Lefebvre, la “urbanización planetaria” —fenómeno que va más allá de la producción del espacio dentro de los confines de lo que llamamos ciudad— implica no sólo una novedad histórica, sino un enorme desafío para la humanidad por cuanto exige una escala sin precedentes para poder encaminar el porvenir a través de una revolución.

A este respecto, Lefebvre solía advertir que, en tiempos de Marx, el proletariado podía desafiar el poder del capital al tomar las ciudades más importantes de Europa, sus centralidades. Sin embargo, a partir del siglo XX, la nueva escala de la ciudad ha terminado por trastocar, a su vez, la escala y el tipo de revolución que se requeriría para derrocar a la burguesía. Actualmente, el proletariado podría tomar las centralidades de las ciudades más importantes —las puede “ocupar”—, pero con ello no controlaría ni tomaría efectivamente, por tanto, el poder capitalista *en y de* las ciudades.

Así pues, la cuestión de “la problemática urbana” —nos dice Lefebvre— es un asunto delicado “que, lejos de ser tratado completamente, yo he apenas abordado”, pero que seguramente marcará no sólo el final de siglo, sino el curso mismo del siglo XXI (Sangla, 1988).

⁵⁵ Sin haberse tenido que enfrentar a impugnaciones injustificadas de la obra de Marx, no deja de ser pionero y sorprendente el gran interés que mantuvo Gueórgui Plejánov por investigar la influencia directa e indirecta que ha tenido el “medio geográfico [*географическая среда*]” —tratando de no caer en determinismos, pese a su simpatía por la perspectiva antropogeográfica de Friedrich Ratzel— en el desarrollo evolutivo de la humanidad, en las formas de organización social y, sobre todo, en el desarrollo de las *fuerzas productivas* (Plejánov, 1964; Плехáнов, 1923a, 1923b).

Pese al difícil contexto ruso de férrea censura, Plejánov no dejó de poner de relieve las más diversas consideraciones geográficas en la obra de Marx y Engels, según su “interpretación materialista de la historia”. No obstante, aun tomando en cuenta la influencia de las relaciones sociales en el desarrollo de las fuerzas productivas y, a su vez, sobre las condiciones del medio geográfico e incluso negando explícitamente todo *determinismo geográfico*, su interpretación de la obra de Marx no deja de tener algunos atisbos deterministas.

En todo caso, su reconstrucción del debate histórico en torno a la cambiante influencia recíproca —mediada por las *fuerzas productivas* y las *relaciones sociales*— entre el *medio geográfico* y las *formaciones histórico-sociales* no deja de ser muy fecunda. Lo mismo puede decirse de sus consideraciones sobre la relación entre espacio y tiempo *fisiológicos* y espacio y tiempo *abstractos*. Para Plejánov, el espacio y el tiempo constituyen la “forma del ser [*форму бытия*]”, independiente del pensamiento (Плехáнов, 1908/1924, p. 76).

De acuerdo con Lefebvre, el mismo desafiante derrotero habrá de padecer el espacio, es decir, no sólo el tiempo social se abstrae y se cosifica, poniendo en entredicho a la conciencia de clase, sino que el espacio social se abstrae y se cosifica, limitando no sólo las posibilidades de su apropiación, sino también aquellas de la revolución.

Podríamos afirmar que —guardando las proporciones y considerando las notables diferencias— Henri Lefebvre realizó una hazaña teórica análoga a la que llevase adelante György Lukács, a inicios de la segunda década del siglo XX.

Lukács y Lefebvre trabaron una franca amistad desde que se conocieron en Budapest, a inicios de los años cincuenta. Lefebvre mantuvo una gran admiración manifiesta por el filósofo húngaro, lo que, en cierta medida y al calor de sus encuentros en París, alentó o al menos hizo bien explícitas las influencias mutuas entre ambos pensadores de la revolución.

De entrada, hay una preocupación compartida por el *método* para abordar la realidad social y especialmente al capitalismo. Este procedimiento metódico perfilado por Marx —el método regresivo-progresivo, según la formulación lefebvriana— puede encontrarse también en la obra de Lukács, según reconoce el propio Lefebvre (Henri Lefebvre, 1986b, p. 67).

Podemos encontrar en las obras y trayectorias de ambos filósofos tanto paralelismos como discrepancias teóricas o políticas.⁵⁶ Pero siempre destaca en ellos una actitud respecto de la obra de Marx: volver sobre ella para ir más adelante. Ese es el sentido esencial del proyecto de *espaciología* de Henri Lefebvre. Veamos, pues, algunas de las consonancias que nos revela ese ánimo compartido.

Recordemos que Lukács, al calor de su intenso compromiso revolucionario, tematizó y problematizó, de una manera muy afín a la teoría marxiana —pero sin haber conocido todavía los *Manuscritos de 1844*, de Marx—, los conceptos de enajenación (*Entfremdung*) y de cosifi-

⁵⁶ El debate de Lefebvre con Lukács se remonta a la publicación, junto con Norbert Guterman, de *La conciencia mistificada* (*La conscience mystifiée*), en 1936, una fuerte crítica al “carácter proletario” de la conciencia de clase como presunto *criterio de verdad* que eximiría al proletariado de caer presa de la alienación (Henri Lefebvre & Guterman, 1936/1979). Al respecto, nos dice Lefebvre:

Cuando nosotros, Norbert Guterman y yo, escribimos *La conciencia mistificada*, nosotros tomamos posición, pero sin decirlo, *contra* Lukács. [...]

Estábamos en contra de la idea de la conciencia como *criterio*. Como *criterio de verdad*. Como *criterio de acción*. La idea de este libro es que *toda conciencia puede ser engañada, abusada, mistificada, especialmente la conciencia de la clase obrera*. (Henri Lefebvre, 1986b, p. 20)

Décadas después de iniciado dicho debate, Lefebvre añadirá: “En el hegelianismo anti-hegeliano de G. Lukács, el espacio define la reificación así como la falsa conciencia”. Para Lukács, sólo la conciencia de clase podría recobrar el tiempo histórico y quebrar la “primacía de lo espacial” (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 30).

ficación (*Verdinglichung*) en los brillantes ensayos que componen su *Historia y conciencia de clase*, publicado en 1923.

Por su parte y muchas décadas después, Henri Lefebvre, preocupado por dar cuenta del modo general en que el capitalismo consigue concretarse y abrirse paso en la historia, habría llegado —entre 1968 y 1973— a las mismas conclusiones que Marx, pero sin haber todavía conocido los manuscritos en que está consignada, de manera redonda y condensada, la teoría marxiana sobre el desarrollo general de la sociedad burguesa. Me refiero, desde luego, al luminoso texto referido y conocido como el Capítulo VI (inédito).

Así pues, tenemos a dos descollantes filósofos y, más que eso, revolucionarios del siglo XX que, con sus obras y su activo compromiso político, reavivaron el desarrollo de la teoría marxiana ante su notable y extendida postración.

Sin embargo, tal como sucedió en el caso de Lukács, la proeza de Lefebvre no quedó exenta de importantes problemas y considerables límites. Más aún, la ulterior asunción de la teoría marxiana por parte de Lefebvre fue muy distinta a la que realizase Lukács a la postre.

Lukács, en su *Historia y conciencia de clase* —según él mismo reconociera, en 1967, en el centenario de la primera edición de *El capital*—, había cometido el enorme yerro de identificar enajenación y objetivación (*Vergegenständlichung*). Con esta equiparación, Lukács postulaba a la enajenación como una determinación de la condición humana *per se*, cuando en realidad se trata de una forma particular de objetivación que deniega o distancia la humanidad de nuestras obras y de nuestros actos.

[...] la objetivación [*Vergegenständlichung*] es un modo natural de hacerse cargo [*Bewältigung*] humanamente del mundo —ya sea de manera positiva o negativa—, mientras que la enajenación [*Entfremdung*] representa una variante peculiar [de objetivación], la cual se realiza bajo determinadas circunstancias sociales. (Lukács, 1923–1968/1977, pp. 38–39)

Consecuentemente, luego de haber conocido los espléndidos pasajes marxianos de 1844, Lukács no podía sino sopesar —con una honestidad intelectual poco común en estos tiempos— la preeminencia del planteamiento marxiano respecto a *Historia y conciencia de clase*.

[Los] golpes de suerte llegaron en mi auxilio: estuve en la circunstancia de poder leer la transcripción ya completamente descifrada de los *Manuscritos económico-filosóficos* [...]. Con esta lectura de Marx se desplomaron todos los prejuicios idealistas de *Historia y conciencia de clase*. Es del todo cierto —y eso, en términos teóricos, me ha asombrado [*umgeworfen*]— que ello también

hubiese podido encontrarlo en los textos de Marx que había leído anteriormente [—entre ellos, *El capital*—]. Pero es un hecho que eso no sucedió, evidentemente, porque desde el principio los leí con la interpretación hegeliana hecha por cuenta propia, en aquel entonces, y porque sólo podía provocar esta conmoción [*Schock*] un texto completamente nuevo. (Lukács, 1923–1968/1977, p. 38)

Lefebvre, por su parte, se congratuló en varias ocasiones de sus coincidencias con tesis cardinales adelantadas en aquellos manuscritos preparatorios de la primera edición de *El capital*. Empero, a diferencia de Lukács, Lefebvre asegura que en la obra cumbre de Marx se soslayó el alcance de esos mismos hallazgos.

Pero, más allá de paralelismos y discrepancias, es importante evidenciar una discusión, no siempre implícita, que mantuvo Lefebvre —a partir de su teoría de la producción del espacio y su tentativa de *espaciología*— con Lukács, de cuya obra era un profundo conocedor en su lengua original.

La disolución de la apariencia distorsionada y de la cosificación de las relaciones sociales —inquietud que atraviesa a la obra lukacsiana, desde *Historia y conciencia de clase*— es un menester histórico imprescindible y un desafío cuyos alcances implican a la historia general de la humanidad.

No obstante —complementaría Lefebvre a esta reconocida aserción de Lukács—, la conciencia y la práctica sociales —independientemente de su carácter de clase— son, en realidad, cautivas de una peculiar y creciente *espacialización* —de suyo, cosificante y alienante del tiempo— en el mundo *planetarizado* de la mercancía capitalista (Henri Lefebvre, 1986b, pp. 64–66).

Como hemos señalado, ya Lukács había advertido —de manera pionera en la historia del marxismo, como bien hiciese notar Fischbach (Fischbach, 2009, 2011)— sobre la imperiosa necesidad de recuperar nuestra *historicidad* en vista de resistir y enfrentar a la creciente *espacialización* —e, incluso, denegación— del *tiempo* y del *devenir* que, de manera peligrosa, va llevando a cabo el alienante desarrollo capitalista. Al respecto, nos dice Fischbach:

[...] la cuestión de la relación entre el espacio y el tiempo nos coloca, en realidad, inmediatamente en el corazón del dispositivo teórico de Lukács, en *Historia y conciencia de clase*. El espacio o, mejor dicho, la espacialización es efectivamente inseparable de la cosificación [*réification*], en la

medida en que una concepción [estrictamente] espacial de la sociedad es una concepción de la que está excluida la dimensión del devenir [...]. (Fischbach, 2011, pp. 88–89)

Por esta inquietante razón —habrá de matizar Lefebvre—, la emancipación respecto de este dominio —que restringe o deniega el devenir— exige tanto la reapropiación de la capacidad de hacer humanamente nuestra historia como la restitución de la producción del espacio social como *obra concreta* de nuestra *praxis* (Henri Lefebvre, 1973b, p. 21). Todo ello reclama, en suma, una transformación profunda de las relaciones sociales que constituyen nuestra reproducción social y que se proyectan en toda la objetividad de nuestra vida práctica, desde nuestro cuerpo hasta la técnica.

Como vemos, Lefebvre, con su proyecto de *espaciología*, perfila otra manera de ocuparse del complejo *vínculo* entre temporalidad y espacialidad y de movilizarlo en vista de concretar el sentido revolucionario de aquella aspiración de cambiar la vida y de transformar el mundo embargados por el capitalismo. En este aspecto, la *espaciología* de Lefebvre tendría más alcance y concreción que *Historia y conciencia de clase*, pues parte de situar al espacio social —en cuanto medio y producto de la reproducción de las relaciones sociales dominantes— como clave del encauzamiento, neutralización o redireccionamiento de la peculiar temporalidad de la revolución.⁵⁷

Ahora bien, darse a la tarea de sopesar los límites de una teoría no sólo implica identificar aquello que resulta insuficiente en ella, sino el reconocer también hasta dónde tiene alcance dicha teoría. La actualidad y la trascendencia reconocidas por Lefebvre en la teoría de Marx dejó de lado, lamentablemente, la teoría sobre el *dominio específico* del capitalismo, esto es, el mayor alcance de la propia *Crítica de la economía política* —esa misma que Lefebvre reivindica como lo que indudablemente sigue vigente en la obra de Marx (Henri Lefebvre, 1980c, p. 47)—. Dicha teoría marxiana devela las relaciones sociales subyacentes a la apa-

⁵⁷ Así como Lukács hubo de ocuparse en la reflexión del desarrollo de la conciencia de clase y de la posibilidad de la revolución frente al problema de la creciente alienación en la historia, Lefebvre, también preocupado por las condiciones de posibilidad de la revolución, puso de relieve el problema del espacio y de su producción y, sobre todo, nos alertó sobre el redireccionamiento de la revolución a partir de la reproducción de relaciones sociales alienadas a través de la producción del espacio social. Se trata, pues, de dos grandes reflexiones que reivindican una temporalidad y una espacialidad humanas para posibilitar la revolución. Su reivindicación del tiempo histórico no consiste en subsumir ahora el espacio para precipitarnos en el pasado en pro de un nuevo comienzo y, menos aún, en la búsqueda de presuntos orígenes perdidos, sino en transformar la historia y el espacio sociales para dar curso a una relación abierta o libre entre *lo posible* y *lo imposible*, según las condiciones de cada época y de cada lugar.

riencia empírica de la sociedad burguesa y evidencia su sentido o tendencia hacia la dominación total de la vida social. Se trata, pues, de una teoría *crítica* que, en cuanto tal, reconoce las *condiciones de posibilidad* —históricas y geográficas— y los *límites* del espacio social específicamente capitalista y de su temporalidad.

Ciertamente, el horizonte abierto por la teoría de la producción del espacio, siguiendo la pista de la reproducción de las relaciones sociales de producción, es sumamente sugerente pero —más allá de las consideraciones lefebvrianas— aún limitado respecto de lo que nos procura la teoría general del desarrollo de la sociedad burguesa, cuyo núcleo es formulado por Marx —en aquellos manuscritos ahora conocidos como Capítulo VI (inédito)— como la teoría de la *subsunción formal y real del proceso de trabajo inmediato bajo el capital*.⁵⁸

Como sabemos, la teoría marxiana del *desarrollo* del modo de producción capitalista incluye la formulación de tres *leyes* que, de suyo, implican el movimiento y la neutralización de sus propias contradicciones: 1) una ley que rige las condiciones de posibilidad de *producción* de su dominio —la ley general de acumulación capitalista confrontada a su propia ley de población—; 2) una “ley” que, al esquematizar o restringir la *reproducción*, tiende a suprimir el desarrollo; y 3) una ley que define los límites del *desarrollo* capitalista y que, a través de sus propios dispositivos neutralizantes (*entgegenwirkende*), tiende a suprimir la historicidad de la sociedad burguesa misma y, por tanto, la posibilidad de la revolución —la

⁵⁸ Pese a dichas limitaciones en su teorización, es importante destacar la manera en que Lefebvre se ocupó de reflexionar importantes aspectos y problemas característicos de la subsunción formal y real del proceso de producción y reproducción social.

A este respecto, el surgimiento de la región urbano-industrial de Lacq-Mourenx —caso del que ya hemos hecho referencia— constituyó, para Lefebvre, un crisol o, mejor aún, todo un laboratorio social en el que se manifestaba, a la manera de un *sociodrama*, la dualidad de fuerzas y dispositivos de sometimiento que se ponen en juego en el curso del desarrollo capitalista (Henri Lefebvre, 1960, p. 191).

Con base en aquella experiencia e investigación de casos, Lefebvre pudo constatar, por una parte, la proyección en el terreno —y en sus diversos elementos y procesos materiales— de la *estructura social* de la ciudad, es decir, la representación o, con mayor precisión, la *objetivación* de las relaciones de producción específicamente capitalistas a través de la interacción de las fuerzas micropolíticas que, de manera más o menos espontánea —es decir, no necesariamente planificada—, clasifican y segregan la ciudad y la vida urbana de un modo y en una escala que se tornan cada vez más inmanejables (Henri Lefebvre, 1960, p. 194).

Asimismo, por otra parte, Lefebvre logró también descubrir con ello la proyección en el terreno de la *estructura técnica* del capital a través de la planificación urbana y territorial conducida por fuerzas macropolíticas —en buena medida institucionalizadas en el Estado— que no sólo reproducen o profundizan la segregación social, sino que producen una segregación de otro tipo: desde el televisor y los electrodomésticos (frigorífico, aspiradora, etc.) hasta el automóvil y sus correspondientes infraestructuras y equipamientos urbanos. De tal suerte que toda esta objetividad técnica termina por comandar los *ritmos* de la vida social y, de manera concomitante, por conformar el *ambiente* doméstico.

Es precisamente a través de esta doble proyección que —según la interpretación lefebvriana— se constituyen las nuevas bases materiales de las nuevas formas de consciencia.

ley de la caída tendencial de la tasa de ganancia y sus causas contrarrestantes— (Veraza, 2007).

Pese a la ausencia de estas consideraciones y matizaciones en la teoría lefebvriana, su obra, sin duda, constituye un referente fundamental para desarrollar el discurso crítico comunista de Marx. En cierto sentido, podemos considerar el decurso de la obra de Lefebvre como un hacerse responsable de dar cierta continuidad, siempre creativa, a los planes de la Crítica de la economía política. Sobre su clara consciencia respecto de este importante problema, del cual hace tanta falta ocuparse, nos dice:

Como lo muestra una carta de Marx a Lassalle, él se proponía una finalidad última y suprema: conocer lo político y lo estatal [—cuya clave, para Lefebvre, es *lo espacial*—], construir una teoría al respecto. En esta carta del 22 de febrero de 1858, Marx expone su trabajo teórico en curso: “Todo se divide en seis libros: 1) el Capital; 2) la propiedad de la tierra; 3) el trabajo asalariado; 4) el Estado; 5) el comercio internacional; 6) el mercado mundial.” Posteriormente, Marx confirmará este proyecto, principalmente en una carta a Engels, del 5 de abril de 1858, y en el prefacio a la *Crítica de la economía política* [—es decir, la *Contribución*, de 1859—]. Marx no llevó a cabo este vasto proyecto. Sobre la propiedad de la tierra, sobre el Estado, sobre el mercado mundial y el comercio internacional, él no dejó más que esbozos, borradores, todavía publicados de manera incompleta. (Henri Lefebvre, 1976b, pp. 212–213)

Así pues, en la obra de Lefebvre —particularmente en aquella que tematiza la producción del espacio—, tenemos un desarrollo de la teorización de Marx en aquello que concierne a la teoría general de la *producción*, esto es, la producción del espacio social más allá de la forma que le imprime el capitalismo o, con más precisión, en un sentido transhistórico. La reformulación y consolidación de la teoría de los momentos es, en este sentido, producto de la profundización del concepto de *praxis*, a partir de su estudio de la obra de Marx, (Henri Lefebvre, 1959a, p. 236).

Y lo mismo puede decirse respecto de la teoría marxiana de la alienación. Lefebvre, a partir de ella, desarrolló, por una parte, una teoría de la *privación* o de la *privatización* o, en otros términos, de la conciencia *privada* de su real constitución social y de *los posibles* que están imbricados en la *praxis* individual y, por otra parte, una teoría de la *mistificación* social de todas las formas de *praxis* y de conciencia. Para Lefebvre, este complejo proceso de alienación individual y social de la práctica y de la conciencia, en el curso de la vida productiva y cotidiana, desemboca en la privación de toda realidad humana y, a la postre, en

privación de la verdad, es decir, de todo aquello que nos hace humanos. La individualización serializada que produce y reproduce el espacio social del capitalismo implica en el fondo una alienación de lo posible (Henri Lefebvre, 1947/1958, pp. 161–166).

Lefebvre desarrolla, pues, toda una teoría general que puede dar cuenta de la producción social del espacio social no solo en el capitalismo, sino incluso en las sociedades existentes antes del dominio mundial capitalista.

No obstante, para poder reflexionar críticamente la producción del espacio social específicamente capitalista —y, por tanto, el modo de dominación específico del espacio y del tiempo sociales bajo el capital— resulta insuficiente echar mano solamente del concepto de *producción* y de *enajenación* o de la confrontación de fuerzas de la abstracción (homogeneizante) y de las fuerzas diferenciales.

Hace falta, para ello, recuperar la teoría marxiana de ese *modo* específico de dominio que puede dar cuenta de cómo las fuerzas diferenciales, pese a abrir curso al *espacio diferencial* o a la *sociedad urbana*, no necesariamente conducen a la *revolución urbana*. Todas esas fuerzas pueden ser dominadas en su forma y contenido por el capital.

En cierto sentido, el punto de partida de Lefebvre es correcto: ir más allá de Marx, pero —a diferencia de muchos de sus epígonos— con base en todo aquello que, por su coherencia, se sostiene en sus desarrollos teóricos. Empero, Lefebvre yerra en su hipótesis acerca de que, en la obra de Marx, no habría una teoría crítica suficiente de la producción del espacio.

Como ya hemos advertido, para Lefebvre, en la teoría marxiana hay una teoría de la producción *en* el espacio, mas no una teoría de la producción *del* espacio. Pero, es de insistir, todo ello es un equívoco, pues en la obra madura de Marx no solamente *sí* hay una teoría de la producción en general, sino además una teoría del sometimiento específico que el capital hace de esa fuerza productiva transhistórica que constituye nuestro espacio social.

El desarrollo y la supervivencia del capitalismo —ahora, en pleno siglo XXI— no desmiente, como cree Lefebvre, la teoría marxiana del desarrollo capitalista (Henri Lefebvre, 1980c, p. 52), sino que la confirma en la innegable profundización del sometimiento de toda suerte de formas y contenidos sociales.

La teoría de Marx es, así, una teoría crítica de la producción específica del tiempo y del espacio sociales en el capitalismo y su dialéctica no se funda solamente en el análisis del tiempo histórico y de la temporalidad, como supone Lefebvre (Henri Lefebvre, 1974–1986/

2000, p. 382), sino también en una analítica crítica del espacio y de la centralidad que distingue claramente entre la reproducción social fundada sobre la centralidad del *valor* respecto de aquella que se ha centrado o se podría centrar en torno del *valor de uso*.⁵⁹

“Los teóricos no han hecho más que interpretar el marxismo, ahora se trata de transformarlo”, decía con toda razón Lefebvre, parafraseando aquella tesis XI de Marx sobre Feuerbach, e incitando a dejar de sacralizar la obra de Marx (Henri Lefebvre & Régulier, 1978, p. 200). Hoy podríamos tomarle la palabra en el mismo sentido con que homenajeaba a Marx en su centenario luctuoso (Henri Lefebvre, 1983/1986, p. 23), seguramente ambos pensadores y revolucionarios estarían de acuerdo: ni fetichizar a Lefebvre, ¡ni enviarlo al basurero de la historia —como alguna vez hiciesen los *situs*⁶⁰—! Ir más allá de Marx, pero con aquella teoría suya que, en su integridad, tiene plena capacidad y vigencia para dar cuenta no sólo del capitalismo histórico y realmente existente, sino del capitalismo posible en el curso del desarrollo.

Lo que permitiría ir más allá del pensamiento de Marx, entonces, sería precisamente el retomar su teoría con todos los conceptos que la sustentan, sólo así se respetaría el tomarla como punto de partida (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 370).

Los mismos señalamientos podrían hacerse en el sentido inverso, es decir, se puede desarrollar la teoría lefebvriana, retomándola en su integridad, con los conceptos que la fundamentan, a partir de la teoría de Marx en su conjunto, sin reducciones innecesarias ni esquematismos. De tal manera que, si la *teoría lefebvriana de la producción del espacio* se perfila y se desarrolla desde la *teoría marxiana de la subsunción del proceso de trabajo* —esto es, el núcleo de la teoría del desarrollo específico del capitalismo— podríamos decantar un potente discurso crítico y revolucionario, capaz de dar cuenta de los desafíos del capitalismo contemporáneo.

⁵⁹ Como ya hemos mencionado, desde hace más de un siglo, y desde ángulos muy diferentes y, en algunos casos, polémicos, diversos autores han dado cuenta de la analítica crítica espacial y temporal presente en la obra de Marx: Gueórgui Plejánov, Karl Wittfogel, Milton Santos, Andrés Barreda, Louis Gaudreau, Franck Fischbach y, más recientemente, el filósofo costarricense, George García (García, 2022).

El trabajo de Fujio Mizuoka, economista y geógrafo japonés, puede considerarse como una intervención *sui generis*, pues, partiendo de la idea errada de que no hay una teoría crítica del espacio en Marx, propone la recuperación de las categorías de subsunción formal y real como base conceptual estratégica desde la cual podríamos enmendar la supuesta ausencia y reflexionar, así, el sometimiento del espacio social por parte del capitalismo (Mizuoka, 1991, 2008). Desafortunadamente, la comprensión de Mizuoka sobre la teoría marxiana de la *subsunción del proceso de trabajo inmediato bajo el capital* es bastante limitada y deja mucho que desear.

⁶⁰ Apocope con que se denominaba a los situacionistas.

En todo caso, sin los yerros o las limitaciones que puede tener el planteamiento de Lefebvre —además, desde luego, de sus numerosas sugerencias y enormes aciertos—, no podríamos tener, paradójicamente, un discurso crítico comunista a la altura de los tiempos y de las exigencias de este siglo XXI. Sin duda, estamos en deuda con Lefebvre, no sólo con Marx.

Sigue pendiente, pues, recuperar estas herencias de nuestra época para enfrentar nuestro nuevo gran desafío: el espacio del capital realmente devenido mundo.

El saber o la conciencia, así sea respecto de la propia pertenencia de clase, no abren por sí mismos un porvenir emancipado. Aun así, la conciencia de los límites —sea de un modo de organización social o de una teoría— no sólo puede brindar lecciones o enseñanzas, sino que puede además estimular la iniciativa, la creatividad y la ulterior transformación tanto del modo de conducir los pensamientos como del modo de organizar la vida social misma.

El conocimiento, así sea el más desarrollado y subversivo, es necesario, pero nunca suficiente para transformar el mundo. Para ello hace falta actuar críticamente.

Pasemos ahora, en el siguiente capítulo, a un nivel de la exposición de la teoría lefebvriana de la producción del espacio que, sin una debida advertencia, podría resultarnos sumamente enigmático: la *teoría de los momentos*.

Pero, cabría preguntarnos: ¿por qué hemos de ocuparnos de los susodichos “momentos” o, en otras palabras, del “tiempo” —por más interesante que pueda ser tal tema— antes de abordar ya *en qué consiste* la teoría lefebvriana de la *producción del espacio*?

Evidentemente, Lefebvre, con su concepto de *momento*, nos ha de remitir directamente al problema del tiempo y, sobre todo, del tiempo *socialmente producido*. Sin embargo, como veremos a continuación, la concepción lefebvriana de *momento* no sólo implica, necesariamente, la producción del *espacio social*, sino que constituye aquello que ordena el conjunto de su proyecto de *espaciología* y, además —lo que no resulta menos importante—, la base de su propio concepto de *revolución*.



CAPÍTULO III.
LA PRODUCCIÓN DEL ESPACIO:
MOMENTOS Y FORMANTES
DEL ESPACIO SOCIAL

Marc Garanger, "Henri Lefebvre en conversación con Roger Vailland,
en casa de este último, en Meillasson", agosto de 1964.

La teoría general de la producción social del espacio y del tiempo sociales, de Henri Lefebvre, se inscribe dentro de un *corpus* filosófico de mayor envergadura que, a la vez, le confiere coherencia y un gran alcance: la teoría lefebvriana de los *momentos*.

El que las teorías críticas de la *espaciología* (o *espacioanálisis*) y de la *ritmología* (o *ritmoanálisis*) estén fundadas en la *teoría general de los momentos* quiere decir que, ambas analíticas, son problematizaciones o tematizaciones de esta última. En ambos casos, Lefebvre analiza críticamente la transformación social del espacio-tiempo o la producción social del espacio y del tiempo sociales. La diferencia entre ellas consiste en que, en el primer caso, dicha unidad socialmente trans-formada es observada desde el ángulo del espacio y, en el segundo caso, lo es desde el tiempo.

Veamos en qué consiste la teoría lefebvriana de los momentos y cómo es que ella fundamenta la teoría de la producción del espacio como teoría de la revolución.

Para Henri Lefebvre, la *apropiación* y el *uso* del espacio social —pese al carácter abstraído y alienado que puedan adoptar en la sociedad burguesa— tienen una clara preponderancia en todo lo que concierne a nuestra vida práctica, pues constituyen los fundamentos de nuestra presencia (Henri Lefebvre, 1980a, p. 181). Consecuentemente, ambos momentos deben también tener prioridad en ese peculiar conocimiento, denominado *espaciología*, que ha sido dispuesto para dar cuenta del proceso de producción social del espacio social, de sus vicisitudes y redireccionamientos históricos (*détournements historiques*) (Espinosa, 2020; Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 425, 465).

Aunque en determinado contexto histórico puedan constreñirse y adoptar una apariencia unilateral, el uso y la apropiación —o *actividad poética*— integran una unidad indisociable e irreductible que atraviesa y da coherencia y un cierto equilibrio a todos los momentos y aspectos de la práctica que funda y conforma nuestro ser social. Por este motivo, Lefebvre denomina a esta unidad: *momentos o formantes del espacio social* (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 426).

Como sabemos, *lo percibido* a través de la práctica espacial, *lo concebido* a través de las representaciones del espacio y *lo vivido* a través de los espacios de representación no sólo

entrañan tres modalidades del uso y la apropiación (o, mejor aún, de la actividad *poiética*), sino que constituyen, para Lefebvre, los tres *momentos* o *formantes* por antonomasia de todo espacio social.

Pero ¿qué es lo que señalan estos términos que hoy podrían resultar tan evidentes —mundanos, incluso— como enigmáticos?

DE LA GENEALOGÍA DE LA TEORÍA LEFEBVRIANA DE LOS MOMENTOS

Comencemos por advertir que una excelente genealogía de esta importante teoría lefebvriana ha sido ya elaborada por Remi Hess, a finales de la primera década de este siglo (Hess, 2009).

Aquí, por lo pronto, sólo nos limitaremos a señalar que la primera reflexión y elaboración de la teoría de los momentos comenzó antes del descubrimiento y estudio, por parte de Lefebvre, de la obra de Marx, esto es, antes de 1925, cuando su concepción de los momentos se volcaría hacia el problema de la vida y de la acción (Hess, 1988, p. 59), es decir, hacia nuestro modo *praxeológico* de existencia (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 236).

En aquel entonces, él compartía con Georges Politzer la idea de que la experiencia del *tiempo* vivido, esto es, del devenir, no era, sin embargo, algo inefable (Politzer, 1929/1967, pp. 28–30, 39–43, 51–52). Ciertamente —consideraba Lefebvre—, conceptos como los de evolución o de revolución —que normalmente suponen, según el caso, la *continuidad* lineal o la *discontinuidad* y no-linealidad— no agotan el problema del tiempo y de la temporalidad sociales (Henri Lefebvre, 1959a, pp. 233–234).

Por consiguiente, para Lefebvre, la temporalidad social también se desvía, se curva o cambia de dirección (*s'infléchit*) —a la manera de una *espiral*— y lo hace, paradójicamente, de modo regular a través de la producción de *momentos*.

Sin embargo, aquella versión primitiva de la teoría de los momentos se anudaba todavía —y pese a sus intentos de comprender la exterioridad y el cosmos— en un problema de conciencia individual y social que terminaba por atenuar la importancia de nuestra historicidad (Henri Lefebvre, 1959a, p. 236).

En todo caso, podemos reconocer que la teoría lefebvriana de los momentos abrevó, desde su nacimiento, de dos grandes fuentes: por una parte, de un ajuste de cuentas con la obra de

Bergson y, por otra parte, en términos positivos, de una original interpretación de la obra de Leibniz (Henri Lefebvre, 1961, p. 342).⁶¹

De tal suerte que la teoría de los momentos nació, por un lado, de la reivindicación de la fuerza social o las potencialidades del lenguaje —en cuanto forma *práctica* y *efectiva* de nuestra consciencia (Marx & Engels, 1845–1932/1970, pp. 19–20)— frente a las críticas que lanzara Bergson sobre la supuesta incapacidad de las palabras o del discurso —*espacialización* o *yuxtaposición* por antonomasia— para poder expresar el fenómeno de la *duración* (Bergson, 1889, p. VII; Cherniavsky, 2008). Pero esto no significa que la teoría de los momentos o los momentos en cuanto tales estén centrados o fundados en el lenguaje o en el *lógos*, sin más. Así pues, como veremos, la producción de momentos no parte de un *sentido* conferido *a priori*, sino que llega a él —es decir, produce un cierto *sentido* o una cierta *cohesión* (*lógos*) en nuestra vivencia— y regresa constantemente a él a través de la práctica (Henri Lefebvre, 1961, pp. 342–343).

Este posicionamiento llevaría a Lefebvre, de manera concomitante, a criticar el concepto bergsoniano de momento en cuanto *continuum* informe, indiscernible, o mera *duración* psicológica (Bergson, 1889, pp. 82–84, 149–150, 152–153, 158, 167, 172, 176, 178–182).⁶² Para Lefebvre, en cambio, la trama de *lo vivido* o de la cotidianidad —y, por tanto, todos los momentos producidos en su seno— consiste en una dialéctica entre continuidad y discontinuidad, entre unificación y discernimiento (Henri Lefebvre, 1961, p. 342).

Ahora bien, por otro lado —decíamos—, la teoría de los momentos se gestó también a partir de una lectura crítica de la obra de Leibniz y de la ulterior exégesis —según señalamos, en el capítulo segundo— de la teoría leibniziana sobre el *vínculo sustancial* que se establece entre las así denominadas *mónadas*.

Para Lefebvre, las *relaciones sociales* —a las que alude, a su manera, el *vínculo sustancial* leibniziano— tendrían, en esos mismos términos, la misma consistencia o realidad sustancial que aquella de las *mónadas* —es decir, de esas individualidades elementales, de carácter

⁶¹ Más adelante haremos notar la importancia que tuvo, para el perfeccionamiento de la teoría lefebvrina de los *momentos*, la fenomenología husserliana y la crítica al concepto de *presentificación*.

⁶² Bergson, en su *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, afirma, por ejemplo:

Pero él [—el sentimiento—] vive porque la duración donde él se desarrolla es una duración cuyos momentos se penetran: al separar estos momentos unos de otros, al desplegar el tiempo en el espacio, hemos hecho perder a este sentimiento su animación y su color. (Bergson, 1889, p. 100)

espiritual, que fundan tanto las entelequias como las almas dotadas de apercepción (o *consciencia de sí*) y de *cuerpo* (Leibniz, 1706–1716/2007, pp. 296, 318, 364, 370)—. Así, nos dice Lefebvre:

La “Teoría de los momentos” se relaciona [*se rattache*], filosóficamente, con una interpretación de Leibniz. El vínculo “sustancial” (*vinculum substantiale*) de las mónadas sería también una mónada. El conocimiento, el amor, etc. [—esto es, los *momentos* que constantemente producimos en nuestra vida social—], en cuanto atributos diversos o potencias del ser, tendrían una realidad igual a aquella de las conciencias relacionadas [o religadas, *reliéés*]. (Henri Lefebvre, 1961, p. 342)

De modo que los momentos —en cuanto anudamiento de *relaciones sociales*, en la práctica y en la consciencia— constituirían una suerte de *fuerzas* que cohesionan internamente al espacio social y le confieren no sólo unidad, sino un algo más cualitativo.

Por esta razón, Lefebvre consideraba a los momentos como *universales concretos* —pues las formas sociales existen en toda práctica social y, por tanto, también en nuestra consciencia— dotados, por consiguiente, de un carácter “intermonádico” en el sentido husserliano,⁶³ es decir, con una disposición al *diálogo* y a la vinculación *intersubjetiva*, pero —añade Lefebvre— en condiciones en las que confluyen el *azar* y, desde luego, toda índole de formas de *libertad* individual y social, las cuales no están exentas de contradicciones (Henri Lefebvre, 1950, p. 5, 1958, p. 38, 1947/1958, pp. 183–184, 1959a, p. 235, 1971a, p. 94; Henri Lefebvre & Guterman, 1936–1979/1999, p. 252).⁶⁴

⁶³ Como sabemos, para Husserl, cada “yo” es una *mónada* y cada una de ellas tiene, conforme a su carácter trascendental —y a diferencia de la concepción leibniziana—, incontables *ventanas* cuya apertura se posibilita por la *intencionalidad* (*Intentionalität*) y la *empatía* (*Einfühlung*) orientadas al establecimiento de la experiencia monadológica de *comunidad* (*Gemeinschaft*). De esta última depende la existencia misma de cualquier mónada (Husserl, 1905–1920/1973, 1921–1928/1973, 1929–1935/1973, 1929–1931/1991).

Según ello, las mónadas tienen ventanas de la causalidad recíproca específicamente monádica y forman un “mundo de mónadas” puro, como una unidad real-causal dentro de la totalidad. En esta unidad son ellas concretamente únicas [*allein*] y son ellas particularidades reales cuya particularidad subjetiva no la “deben” exclusivamente a su propia sustancia, sino también la deben a las influencias de otras mónadas. (Husserl, 1921–1928/1973, p. 360)

Por lo demás, Husserl expresa así, de manera sumaria, su concepción del *nexo* o de la *vinculación intermonádica*: “Una mónada tiene, por lo tanto, ventanas para incorporar [*aufzunehmen*] influencias ajenas. Ellas son las ventanas de la empatía” (Husserl, 1921–1928/1973, p. 295).

⁶⁴ Sobre el carácter que ha adoptado este último aspecto del problema en el contexto de la sociedad burguesa, nos dice Lefebvre, por ejemplo:

Pero, dado que las relaciones intermonádicas, por definición, no pueden estar organizadas y marchan prácticamente al azar, la libertad que se pretende positiva se convierte en un arte de sacar provecho del azar en las relaciones fundadas en el dinero (mercado, ventas, herencias, etc.) y de utilizar el dinero según el capricho del individuo “libre”. (Henri Lefebvre, 1947/1958, p. 184)

Habida cuenta de tales precedentes, continuemos ahora nuestra exposición aclarando qué es lo que se puede entender, en términos lefebvrianos, con la palabra “momento”.

LOS CONTENIDOS DE UN MOMENTO

Cuando decimos “momento” nos referimos a una realidad que se inscribe directamente en nuestra vida cotidiana. Todo aquello que hacemos o que hemos vivido en el curso de nuestra vida individual y social constituye la “materia prima” o el contenido de lo que llamaremos “momentos”.

Así pues, los *contenidos* con los que podemos conformar o producir momentos incluyen, entre otros: acciones simples o complejas encaminadas a algún propósito; habilidades y facultades corporales e intelectuales; instrumentos, herramientas, objetos y mediaciones de la vida práctica; pequeños o grandes productos de nuestra actividad consciente e inconsciente; lugares que habitamos o que por algún motivo nos sitúan o que simplemente transitamos; emociones expresadas, latentes o en curso de definición; sentimientos, impresiones y experiencias aún sin elaborar; normas y convenciones sociales; ideas espontáneas sobre el mundo, la sociedad o nuestra propia persona; recuerdos y anhelos; y así sucesivamente.

Normalmente, todos estos contenidos anímicos y prácticos se desenvuelven mezclados entre sí y, aquellos que mantienen algo en común, se presentan escindidos en el curso del tiempo. De modo que solamente pueden adquirir un sentido y una cierta definición cuando, de entre ellos, elegimos precisamente esos que comparten algo en común o aquellos a los que queremos atribuirles un *sentido unitario*, es decir, un “para algo” que nos interesa. Al hacer esto último, estamos dando una *forma* a ciertos contenidos de nuestra vivencia cotidiana.

Por ejemplo, ahora mismo, una vez leído este texto, seguramente hemos tenido que recordar quién era Henri Lefebvre y qué es lo que él escribió. Posiblemente debimos volver sobre los recuerdos de alguna lectura que hicimos de algún texto suyo o, en tal caso, de un ensayo o un libro que alguien escribió sobre su obra. Quizá incluso tendremos que buscar, en la biblioteca o en un librero en casa, alguno de sus libros, para así poder consultarlo de primera mano. Y en caso de que nuestra formación personal haya requerido de tomar algún curso o de asistir a alguna conferencia sobre la obra de Lefebvre o sobre la “producción del espacio”, probablemente decidiremos revisar algunos de nuestros apuntes, para contrastar

con ellos lo que aquí se dice o para resolver alguna duda sobre los diferentes términos y conceptos que Lefebvre acuñó en sus teorías.

En tal caso, *todo ello* —nuestros recuerdos convocados; la biblioteca, su personal y su público usuario; nuestro librero personal; los libros que tomamos en nuestras manos; el aula del curso, su docente y nuestros condiscípulos; el auditorio de la conferencia y su audiencia; las ideas expuestas y, en el acto, leídas o escuchadas; el cuaderno y nuestros apuntes; las frases de esta tesis y su autor; el propio lugar en donde nos encontramos, ahora mismo, aprovechando su peculiar iluminación para leer y hacer toda esta reflexión y, si es el caso, para dialogar con quienes nos gusta reflexionar—, todos esos *lugares* y todas las *personas* ahí implicadas y relacionadas han formado parte, de algún modo, de nuestra experiencia *vivida* y, como tal, han participado en *dar forma* a nuestro *momento de la reflexión*. Un momento que, en cuanto tal y no obstante su carácter tan personal, puede ser compartido y experimentado, con el mismo sentido fundamental, por la demás gente, en este mismo instante o, en su caso, en otro tiempo.

Los momentos, si bien son vividos de manera singular por cada persona, mantienen algo en común que no sólo les hace ser en lo esencial repetibles, sino reproducibles —en el sentido más amplio del término— y comparables en cuanto vivencias posibles de cada congénere. El momento de la reflexión que ha sido suscitado por la lectura de este texto podría estar siendo compartido, justo ahora, por otra persona que también esté leyendo este texto.

Así pues, con todos esos *contenidos* de nuestra trayectoria personal, seleccionados según nuestro propósito —esto es, comprender la relevancia de la obra de Lefebvre—, hemos dado *forma* a un momento específico, es decir, a algo que ya formaba parte de nuestra vivencia pero que, entremezclado con otros contenidos y experimentado de una manera eventual, efímera o inconstante, no tenía aún una *forma* reconocible que nos permitiera identificarlo.

Como vemos, al formar momentos damos *sentido* y *unidad* a unos contenidos vivenciales particulares. Con ello, cada uno de estos contenidos, a su vez, ha conferido un *lugar* —en la vida práctica o en la conciencia— y un *matiz* distintivo al momento formado; de ahí que lo vivamos o lo experimentemos con cierta intensidad afectiva. Esto significa que los momentos han de arraigarse en un *espacio-tiempo concreto y socialmente producido* (en nuestro ejemplo: la biblioteca, la escuela, el auditorio, el hogar).

Ahora bien, el dar la *forma* de *momento* a esos contenidos vivenciales implica también conferirles un *orden* e incluso unas *reglas*, las cuales pueden estar socialmente definidas hasta constituir una convención práctico-social. Nuestra reflexión, por ejemplo, sigue el orden correspondiente a las reglas sintácticas propias de nuestra lengua. Una persona hablante nativa de chino no reflexiona siguiendo el mismo orden de palabras con que comúnmente lo hacemos en una lengua romance. Cualquiera puede producir su momento de la reflexión, pero éste no siempre sigue las mismas reglas ni el mismo orden.

Lo mismo podemos señalar respecto del *momento del juego*: independientemente de sus contenidos materiales y vivenciales, toda persona puede jugar con algo y con alguien, pero cada juego se define según reglas diferentes, las cuales siempre pueden modificarse o transgredirse. En todo caso, de manera análoga a lo que sucede con el uso de la lengua al expresarnos y reflexionar, lo divertido del momento del juego consiste también en la relación abierta que mantenemos con las reglas o las convenciones que lo definen.

Para tener realidad efectiva —para una misma y para el resto de las personas—, los momentos deben necesariamente adoptar una *forma*: justo aquella que decidimos dar a una parte del derrotero de nuestra vida y de las experiencias para ello pertinentes. Y *dar forma* significa aquí —como se ha dicho— *unificar* ciertos contenidos vivenciales, al conferirles un *sentido*, el cual puede implicar la proposición de un cierto *orden*. Por consiguiente, todo momento es siempre una forma, pero no toda forma social constituye en sí misma un momento.

Todo esto es pues a lo que, de aquí en adelante, llamaremos “momento”, sean cuales sean los contenidos vivenciales particulares o la forma específica de los momentos aludidos.

DEL MOMENTO Y SUS FORMAS

Momento es un concepto nodal que atraviesa toda la obra y la reflexión crítica lefebvrianas (Hess, 2009). El momento es de entrada, para Lefebvre, un proceso de *formación* y de *formalización*, es decir, al mismo tiempo que define una forma específica, se define a través de una forma particular —sea simple o sofisticada—. El momento es, pues, un *dar forma* y *sentido* al devenir cotidiano, a lo posible, formando, re-formando o trans-formando a cada

persona, grupo o espacio social que deviene en su *praxis* (Henri Lefebvre, 1961, pp. 348, 355).⁶⁵

Dar sentido al devenir o a la cotidianeidad no es simplemente un *orientarles*, sino sobre todo un *darles* un *significado*, un cierto *orden* y una *expresión*, lo que de suyo tiene una notable dimensión social.⁶⁶ Producimos de esta manera, en nuestra cotidianeidad, por ejemplo, los momentos del amor, del juego, del trabajo, del arte, del recuerdo, del conocimiento, entre otros.

La formación de momentos requiere, en primer lugar, del *discernimiento* de todo aquello que, pudiendo tener un propio decurso, está espontáneamente entremezclado en nuestra vivencia cotidiana. Asimismo, precisa de la paulatina *cohesión* y *unificación* de lo que hay en común en esas experiencias —dadas como *instantes* o eventualidades inconexas— y que es justamente lo que elegimos, lo que juzgamos importante y nos interesa distinguir (Henri Lefebvre, 1961, pp. 344–345, 350).

De suerte que, a través del *momento*, dotamos de la forma de la *continuidad* a todo aquello que, pudiendo tener mayor relevancia o sentido, se había dado en nuestra experiencia habitual como separación y discontinuidad o como meras contingencias confusas e inmediatamente indiscernibles.

Cada uno de aquellos sucesos que, de manera espontánea y profusa, se nos dan *entreverados* y *disociados* —y que el momento ha de *discernir* y *unir*— constituyen los “formantes” de nuestra vida cotidiana. Es decir, aquellos hechos presentan y representan el contenido vivencial que habrá de ser formado en cada momento, según su particularidad, y con una forma resultante que siempre será algo más que la adición de contenidos. De ahí que Lefebvre refiera a esos eventos como *formantes*, dada su participación en el decurso de la producción individual y social de momentos (Henri Lefebvre, 1961, p. 356).

⁶⁵ La propia raíz latina de la palabra “momento” nos revela su conexión con el devenir, pues *momentum* es la forma contractiva de *movimentum*, cuyo campo semántico —además de *momento*, *movimiento* e *impulso*— incluye: *importancia*, *(sobre)peso*, *influencia* y *duración de un movimiento*. De tal suerte que la palabra momento nos remite a la duración del movimiento o del despliegue en un espacio-tiempo (Gaffiot & Flobert, 2017; Hess, 2009, pp. 6, 14).

⁶⁶ El momento confiere *sentido* a nuestro devenir cotidiano porque con él podemos dotar de un cierto *significado* y de una cierta *orientación a lo vivido*. Sin la producción o formación de momentos, nuestras vivencias y experiencias se confundirían y se perderían en el flujo informe de la contingencia y de aquello que apenas cuenta con una elemental concreción (Henri Lefebvre, 1985b, p. 87).

Así, a través de este proceso de formación, conferimos una *modalidad específica* a nuestra *presencia*, de suyo diferenciada, dándonos alternadamente la forma —o la *estructura* o composición formal— del momento elegido, de una manera libre, aunque paradójicamente de un modo entremezclado con las exigencias del contexto histórico y social (Henri Lefebvre, 1959b, pp. 644, 646, 650, 652, 1961, pp. 345, 348).

El momento, en cuanto *modalidad esencial* o —con mayor precisión— *modalidad potencial de la presencia*, no sólo implica el *re-presentar* un ir y venir de formas. El momento conlleva también el *presentificar*⁶⁷ todo un conjunto de *contenidos* a ser formados y que atra-

⁶⁷ Para Lefebvre, *presentificar* no sólo consiste —como se asume convencionalmente— en el hacer presente o manifiesto a la conciencia aquello que está ausente, que pertenece al pasado o que, siendo algo del presente, está oculto para nosotros. Como sabemos, en cada momento, hacemos comparecer —como parte de la contemporaneidad y la simultaneidad del presente— a aquello percibido, concebido y/o vivido que valoramos en nuestra práctica cotidiana actual y pretérita. No obstante, Lefebvre añade a ello un matiz muy importante: el momento también actualiza *lo posible* para el porvenir, así sea de manera virtual, es decir, presentifica una forma que —más allá de invocar o evocar— *ya sugiere o prefigura*, en la conciencia y en los actos, la dignidad de lo que está ausente, porque todavía no es, pero que ya hace mucha falta y, más aún, podría llegar a ser.

Al respecto y de un modo que sugiere esta convergencia de tiempos (presente, pasado, futuro) puesta en juego en la *presentificación* o en el proceso de formación de momentos, nos dice Lefebvre: “[...] *existe [il y a] aquello que yo soy en el modo de no serlo, lo percibido [en el presente], lo posible [en el porvenir], el recuerdo [de lo acaecido], lo imaginario [en todo momento] [...] existe aquello que yo no soy [—pero es, ha sido o podría ser posible—] en el modo de serlo [independientemente de que pueda después imaginarlo, recordarlo o percibirlo]*” (Henri Lefebvre, 1959a, p. 336).

En esta manera en que Lefebvre concibe la presentificación puede notarse, desde luego, un cierto diálogo —no exento de marcadas críticas— con la indagación fenomenológica husserliana sobre el *flujo o río heraclíteo* de la vivencia (*heraklitische Fluß, Erlebnisstrom*) (Husserl, 1928/1966, p. 349, 1936/1976, pp. 181, 357, 1929–1931/1991, pp. 18, 191, 198, 1929–1934/2006) y, en especial, con la *fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente* (Husserl, 1928/1966).

Sabemos que Lefebvre, desde la publicación de *La conciencia mistificada*, en 1936, se posicionó en contra de la fenomenología husserliana —según asienta en el Prefacio a la reedición de 1979— debido a su talante escolástico y reticente a la historia social y concreta y, por tanto, a la *praxis* misma (Henri Lefebvre, 1946/2001, pp. 133–152; Henri Lefebvre & Guterman, 1936/1979).

No obstante, Lefebvre tenía también cierta deferencia hacia Husserl —por cuya obra se interesó, a partir de 1924, y a quien consideraba como “el último gran filósofo en el sentido clásico”— por haber sabido reconocer la profunda crisis en la que se encontraba la filosofía moderna y por haber intentado, en consecuencia, llevar a cabo su resarcimiento de una manera que, eventualmente, podría abrir la fenomenología al materialismo histórico (Hess, 2001b, p. XIX; Henri Lefebvre, 1957, pp. 38, 41, 1959a, pp. 135–137, 1946/2001, pp. 137–138).

La rigurosa descripción del movimiento de lo *vivido* —según como éste se presenta en la estructura general de la conciencia— que Lefebvre encontró en la obra de Husserl le permitió, por un lado, valorar las limitaciones de lo que fuese el primer esbozo de su *teoría de los momentos* (Henri Lefebvre, 1959b, pp. 407–408), mientras, por otro lado, ese mismo descubrimiento le serviría para sopesar los límites de la propia indagación fenomenológica husserliana (Henri Lefebvre, 1958/1970, pp. 25–26).

Aquella primera formulación lefebvrina —un enorme manuscrito intitulado “Esbozo de una filosofía de la conciencia”, todavía hoy inédito— fue publicada de manera fragmentaria en las revistas del *grupo de jóvenes filósofos* (o grupo *Philosophies*, integrado, además de Lefebvre, por Norbert Guterman, Georges Politzer, Pierre Morhange, Georges Friedmann y Paul Nizan) (Henri Lefebvre, 1924, 1925, 1926) y luego sería retomada, sesenta años después —para la publicación de *¿Qué es pensar? (Qu'est-ce que penser?)*—, por todo aquello que, pese a su carácter conjetural y confuso, mantenía de bien fundamentado para el desarrollo de una *teoría crítica*

CONTINÚA LA NOTA...

viesan y colman nuestra vida práctico-social: desde nuestro profuso entorno material y energético —que incluye a la naturaleza en cuanto tal, nuestras objetivaciones y nuestro cuerpo como objetivación particular— hasta nuestras relaciones con el mundo natural y con aquella parte de ese mundo que socialmente *somos* —lo que involucra, desde luego, todo tipo de relaciones que representamos en nuestra conciencia y que conforman nuestra personalidad y nuestra gestualidad— (Henri Lefebvre, 1959b, p. 652, 1961, pp. 345–346, 348–349).

Por esta razón, Lefebvre matiza que cada momento es también una *modalidad de actividad* o, para decirlo de manera sumaria, el momento es una modalidad de nuestra presencia activa

de la existencia y, más aún, de la presencia y de la representación (Hess, 1988, pp. 59–66, 2001b, p. XXVI; Henri Lefebvre, 1985b, pp. 145–157).

La *teoría lefebvrina de los momentos* entraña, en un sentido positivo, una “filosofía de la presencia y del Presente” (Henri Lefebvre, 1959b, p. 409) y, en un sentido negativo, una crítica en términos histórico-materialistas del concepto husserliano de *presentificación* (*Vergegenwärtigung*) —el cual a veces es traducido como *actualización* e, incluso, *re-presentación* (dada su vinculación con aquel de *Repräsentation*)—.

Recordemos, al respecto, que, para Husserl —y también para Lefebvre—, si bien la *presentificación* puede desplegarse como un proceso de recapitulación o renovación interna de lo vivido (Husserl, 1928/1966, p. 62), ella en realidad no se limita en su incidencia a *lo pasado*.

Así pues, como parte de lo que Husserl concibe como el proceso inmanente de *retención* (*Retention*), las *rememoraciones* (*Wiedererinnerungen*) presentifican las vivencias pasadas, mientras que las *expectativas* o *esperanzas* (*Erwartungen*) —formas del proceso de *protención* (*Protention*)— hacen lo mismo pero respecto de las vivencias venideras (Husserl, 1928/1966, pp. 84, 105–107, 1913/1976, p. 235).

Empero, para Lefebvre —a diferencia de Husserl—, la presentificación no es un fenómeno que se limite a la conciencia o a la experiencia del tiempo vivencial. Según la concepción lefebvrina, la presentificación es, fundamentalmente, un fenómeno propio de la *praxis*, la cual no sólo hace que algo ausente *parezca* estar presente, sino que provoca que, en el movimiento mismo de nuestra vida social, se manifieste la presencia efectiva de algo que parecía estar ausente tanto en el espacio como en el tiempo (Henri Lefebvre, 2001, pp. 90–91).

A tal efecto, la presentificación se diferencia de la simple percepción en que, en lugar de captar la realidad como ella misma se nos presenta inmediatamente —en este sentido, como un *presentar*—, la hacemos presente o la *re-presentamos* de una manera modificada (Husserl, 1928/1966, pp. 41–42, 89, 1913/1976, pp. 90–91, 94, 233–234), pero esta modificación no sólo se debe a la “acción” de nuestra conciencia —como supone Husserl—, sino, sobre todo, a nuestra efectiva intervención práctica en el presente.

De tal manera que aquel doble *halo* consistente en volver sobre lo consumado (*retención*) para proyectarse hacia el porvenir, hacia lo posible (*protención*), y que Husserl ciñe al ocuparse —desde una perspectiva fenomenológica— del flujo de la conciencia y del tiempo experimentado por el *ego*, Lefebvre logra desentrañarlo y mejor dilucidarlo al remitirse al conjunto del espacio-tiempo *social* en términos praxeológicos y, por lo tanto, mayormente comprensivos y comprensibles (Husserl, 1928/1966; Henri Lefebvre, 1961, p. 356, 1966, pp. 90–92, 1966/1968, pp. 78–79).

Notemos cómo, por ejemplo, el trabajo social —forma de la *praxis* por antonomasia—, al conservar o preservar el valor de uso de todo aquello otrora producido, no sólo presentifica nuestro pasado heredado. Al producir riqueza excedente, el trabajo social presentifica también el porvenir, lo hace patente más allá de su “virtualidad” o de su mera posibilidad. En este sentido, el excedente social —o el plusproducto— es ya una cierta *presencia* del porvenir, del mismo modo en que la presencia de nuestro pasado se nos revela en su carácter de trabajo social objetivado o trabajo *pretérito*.

Por consiguiente, todo proceso de presentificación puede disponer de mediaciones materiales o instrumentales específicas, con efectos y alcances según la potencia y la naturaleza de estas últimas. Los medios de comunicación masiva, por ejemplo, tienen la facultad de presentificar al mundo entero y no sin un cierto grado de alienación, esto es, aparentando su aprehensión directa, inmediata, y simulando nuestra participación, incluso en la producción de verdad (Henri Lefebvre, 1947/1958, p. 50).

siempre en curso de reelaboración y de reintegración individual y social (Henri Lefebvre, 1959b, pp. 652–653).

Ahora bien, para que pueda haber un cierto juicio o valoración sobre lo que de nuestra experiencia nos parece individual y socialmente importante o reivindicable, debemos disponer de un cierto nivel de conciencia de uno mismo, esto es, de un cierto reconocimiento de lo percibido, lo concebido y lo vivido en el decurso de esa misma experiencia. Según sostiene Lefebvre, la formación de cada momento requiere de una cierta *modalidad de la apercepción* y de la *memoria*, es decir, precisa de una disposición —que puede no ser espontánea— a *descubrir, reconocer o darse cuenta de* los momentos que de suyo mantienen unidad en la trayectoria propia (Henri Lefebvre, 1959b, p. 650, 1961, p. 345). En suma, la capacidad de juzgar supone una cierta relación con uno mismo que consiste en una disposición a (re)conocerse a sí mismo y a los congéneres.

De tal manera, la formación y la apropiación de un momento depende de la claridad con la que *advertimos* aquello que en nuestro fuero interno percibimos, queremos y vivenciamos, elaborando con ello, en nuestra conciencia, nuestra *experiencia* inmediata. Así pues, cada momento formado representa la proposición particular de un *modo de ser* —eso que somos *siendo*— o de un *saber-vivir* en el sentido más amplio del término. Cada momento, en este sentido, sería una *representación* sintética y una *proyección* particular de uno mismo.

Mas los momentos que vivimos individualmente son en realidad una obra colectiva, es decir, son *conformados* y eventualmente *formalizados* —como aquello que se considera como *lo socialmente (con)vivencial*⁶⁸— a través de los múltiples dispositivos de socialización que desplegamos en nuestras respectivas comunidades —ya sean de pertenencia o de referencia— y en el conjunto de la sociedad.

La formación de momentos, pues, atraviesa y cunde por todo el espacio social; por esta razón Lefebvre insiste en la “inmanencia recíproca”, entre lo social y lo individual, que hay en cada momento vivenciado (Henri Lefebvre, 1959b, p. 651). Así pues, los momentos no se reducen a “formas de conciencia individualizada”, pues, como vemos, son en sí mismos *rela-*

⁶⁸ La formalización de lo que se considera (con)vivible o digno de ser comúnmente vivido y compartido, en el decurso de la producción social del espacio y del tiempo sociales, puede incluir toda suerte de reglas y convenciones, ritos y ceremonias, actitudes y estereotipos, hábitos y principios; e incluso puede llegar a ser socialmente *ordenado o normado* de manera vinculante, de acuerdo con el lugar y la época. No obstante, ahí donde el formalismo se impone, el momento desaparece (Henri Lefebvre, 1961, pp. 346, 352, 356–357).

ciones sociales, las cuales bien pueden tener una presencia individualizada o ampliar también su alcance social por cuanto constituyen “formas de comunicación” como tales o *medios* y “modos de comunicación específicos”, esto es, son un *poner en-común algo-común* tanto para sí mismo como para los otros (Henri Lefebvre, 1959b, p. 652, 1959a, p. 234). Sólo de esta manera “comunicante” y retroactiva es que nuestras experiencias disociadas pueden conformarse *en o a través* de momentos o modalidades de la presencia activa, de suyo tan individuales como sociales.⁶⁹

Por consiguiente, los momentos son también ámbitos de representación de nuestras relaciones sociales, particularmente de aquellas que configuran la *praxis* dominante en nuestra época —esto es, las relaciones sociales de producción—, si bien esto abre la posibilidad de la ambivalencia: *reproducir* tales relaciones o, bien, *refractarlas* —incluso subvertirlas— cambiando su tendencia o su sentido básico (Henri Lefebvre, 1959b, p. 650).

En todo caso, el momento encarna una temporalidad social e individual que posibilita que, de la repetición de vivencias —a la manera de los ritmos circadianos— y de su ulterior recuperación y reencuentro, se pueda gestar o descubrir algo nuevo, una diferencia o una invención que vaya más allá de la simple repetición. Por esta cualidad, Lefebvre caracteriza la temporalidad del momento como *modalidad específica de la repetición* —y de la *duración*— (Henri Lefebvre, 1961, pp. 340, 342, 345).

⁶⁹ Recordemos, al respecto que, para Lefebvre, el momento constituye una de las formas posibles de nuestra *identidad concreta*, esto es, la forma que puede adoptar el *flujo heraclíteo* de nuestra vivencia y que deviene, a la postre, una forma de ser, un centro duradero de *lo vivido* o, en otras palabras, una forma o *modalidad* perseverante de nuestra *presencia* activa, tanto para sí como para los otros, para el *mundo*. Si bien cada momento es, desde esta perspectiva, algo que emerge desde la profundidad individual, todo momento, en cuanto tal, pertenece “a la especie humana, a un pueblo, a un grupo” (Henri Lefebvre, 1985b, pp. 83–84, 87).

El momento es, pues, a la vez, acto individual y *social*: accede a la *memoria* de lo vivido de manera personal, se adentra en ella, en su especificidad, y, a la par, lo hace también en la memoria o la *historia* del *entorno social* o, más precisamente, de la *condición social* de esa misma persona, de ese mismo individuo.

[De modo que] el *momento* (en una acepción que difiere de la hegeliana, al tiempo que la envuelve) se adentra en una historia, aquella del individuo vinculado a un grupo, a una clase, a un pueblo. [...] Forma eminente de la repetición, de la reanudación [*reprise*], de la memoria y reconocimiento de ciertas relaciones, el momento se destaca [*se détache*] con respecto a la ambigüedad vivida para tomar forma. Él se plantea a partir de una circunstancia, como acto central; él se *apropia* de lo vivido a través de una unidad de conjunto, congregando palabras y actos, situaciones y actitudes, sentimientos y representaciones. (Henri Lefebvre, 1985b, p. 83)

Más adelante veremos, con mayor matiz, cómo es que las *representaciones*, a las que Lefebvre hace referencia, forman parte sustantiva del proceso de producción individual y social de momentos.

Por ende, podemos aceptar, rechazar, de-formar, re-formar o trans-formar aquellas *formas* en que los momentos han sido social e históricamente constituidos y *propuestos* e incidir, así, en una diferente formación individual y social de los mismos.⁷⁰

Ahora bien, así como se forma como una suerte de “reflejo” o re-presentación de la totalidad social, el momento también se construye como una proyección o proposición de un modelo digno o plausible de *totalidad humana* —o, a la manera genérica de decir de Lefebvre, del *hombre total*—. ⁷¹ Pero ello no cierra el paso a la contingencia, al azar, a lo imprevisto y, por tanto, a la proposición y producción de nuevas formas y contenidos —incluso para ese modelo o ideal de humanidad—. La formación de momentos, entonces, aunque implica algo tan limitado como nuestra vida, está siempre abierta a *lo posible*, es decir, a las diversas formas posibles que se pueda dar la humanidad (Henri Lefebvre, 1959a, p. 336, 1959b, pp. 652–653).

De ahí que podamos caracterizar al momento como el intento de alcanzar la “*realización total de una posibilidad*”, es decir, la tentativa de *totalizar* algo que de suyo es particularidad, parcialidad, algo que aun siendo posible no deja de estar reservado a sus peculiares determinaciones y condiciones efectivas.⁷² El deseo de vivir la posibilidad de manera total implica agotarla, cumplirla, realizarla, hacerla “libremente total” (Henri Lefebvre, 1961, p. 348).

⁷⁰ Lefebvre se refiere a esta capacidad, que sobre todo se despliega en el momento de creación de las obras, como *desvío* o *redireccionamiento* (*détournement*), *elusión* o *evasión* (*contournement*) y *refracción* (*réfraction*) (Henri Lefebvre, 1959b, p. 650, 1980a, pp. 204–205, 208).

⁷¹ Para Lefebvre, es importante advertir que la noción o el concepto de *totalidad* puede entenderse de dos maneras de suyo contradictorias: “como totalidad concluida y cerrada” o “como totalidad abierta y moviente”. Cuando Lefebvre habla de *totalidad*, *total* y *totalización*, él se ciñe a esta última acepción, esto es, a una *totalidad abierta* que, en cuanto tal, “puede envolver otras totalidades, igualmente abiertas”, las cuales pueden, además, “implicarse en profundidad” (Henri Lefebvre, 1955, p. 55). Y es que la totalidad sólo puede ser tal si es algo abierto, esto es, algo que se puede constituir como *causa sui* o autofundación en el azar y/o la libertad (Spinoza, 1677/2020, p. 1/d1, 1/7, 1/24).

⁷² Dada esta contradicción inherente al proceso de formación de momentos —esto es, proponer algo total o *absoluto* en el curso de una vida siempre particular, limitada y *relativa* o ligada a unas condiciones determinadas—, se puede sostener que todo momento consiste en la proposición de un *imposible*, tanto para ser pensado como para ser vivido, así sea como pretensión o algo tendencial. Para Lefebvre, es claro que, en cuanto tal, lo absoluto es imposible de ser concebido o vivido, pero ello no obsta para que lo absoluto o lo imposible puedan ser postulados como proyecto, ideal, pretensión o sueño a ser realizado. Nuestra vida está tensada justamente por el anhelo de alcanzar —o, al menos, *apuntar a*— la mejor versión de nosotros mismos, más cercana al acabamiento, aunque siempre en el *inacabamiento* (Lapassade, 1963/1997; Henri Lefebvre, 1970/2001b, pp. 101–102). En tal caso, es el *sueño* o el *anhelo* lo que se cumple o se realiza como tal, mas no lo absoluto en cuanto tal. El momento es, para nosotros, el querer o pretender *lo absoluto* —aunque ello sea prácticamente imposible—, pero asumiéndole como *el sentido* que damos a la vida misma, esto es, el proponer cada finalidad en su mayor alcance. Al respecto, cabe recordar la manera en que en la antigua Grecia se nombraba a los fines y propósitos: *télos* (τέλος), es decir, lo que está *terminado*, en estado de *acabamiento* o de *completa formación*

CONTINÚA LA NOTA...

Tal como hemos visto, el momento es un *desenvolver* que antes requiere de *envolverse* a sí mismo, es decir, un desarrollo que, para darse, antes requiere de retornar a su génesis para retomarla con más claridad e ímpetu. Como si se tratara de un movimiento en espiral, la formación del momento es una *involución stricto sensu* que, al mismo tiempo, *nos proyecta* al porvenir y proyecta *lo que somos*, tal como lo hemos elegido (Henri Lefebvre, 1959a, pp. 233–234). Dicho de otro modo, el momento es un girar hacia nosotros mismos —hacia el interior de uno mismo— para poder así dar *sentido* a nuestra existencia.⁷³

Por esta razón, Lefebvre sostiene que los momentos son, al fin y al cabo, los atributos o las modalidades que conferimos a nuestras experiencias existenciales (Henri Lefebvre, 1961, p. 349). Es la coherencia general de estas últimas lo que habrá de convertirse en el *centro* o *foco* en torno al cual el respectivo momento irá congregando los múltiples formantes de nuestra vida cotidiana que consideremos concernientes. En tal sentido, los momentos dotan también de una cierta coherencia a la cotidianeidad, pues, a la vez que mantienen una memoria, encarnan un conjunto de reconocimientos de lo acaecido (Henri Lefebvre, 1961, p. 345, 1980a, pp. 233–234).

En resumen, el momento comporta dos movimientos fundamentales de todo proceder *transductivo* (Henri Lefebvre, 1976b, pp. 64–65, 1968/2016, pp. 99–100, 115): “uno regresivo-analítico (a partir de lo actual), y otro genético-progresivo (yendo hacia lo actual)” (Henri Lefebvre, 1980a, pp. 136–137), es decir, en un inicio sólo involucra un cierto reco-

y, más aún, la *perfección* que se alcanza a través de lo hecho. Así pues, el momento consiste, en suma, en un poner en juego lo que *no-es* o *no-puede-ser* —al menos por ahora—, para así lograr llegar a ser de un modo particular y posible en la misma vida cotidiana (Henri Lefebvre, 1959b, pp. 653–654, 1961, pp. 346–348, 350–351; Liddell & Scott, 1889).

⁷³ Toda *relación* —como todo *momento*— es un *llevar algo de nuevo* o *retrotraerse*, en la práctica o en la conciencia. Su propia raíz latina (*relatio*) expresa la acción de *devolver* algo, *dar* o *retribuir* a alguien, *llevar o poner algo de vuelta (hasta el punto de partida)* —*repetirlo* o *reproducirlo* más allá de sí—, lo cual entraña el sentido fundamental de toda relación social, a saber: *re-ligarnos* o renovar nuestra ligazón (*restablecerla*), para llevar con ella *de nuevo* la confianza, el sentido, la amistad (Ashdowne et al., 2018; Gaffiot & Flobert, 2017).

Lefebvre considera a las relaciones sociales como *momento* (o acto social incesantemente re-producido) en el que se unifican la *forma natural* y la *forma social* que fundan nuestra existencia, esto es, el *vínculo vital*, inmediato y subyacente a la reproducción biológica (o de la naturaleza primera), y el *vínculo social*, mediado por todo tipo de formas sociales concretas y abstractas (lógicas, éticas, jurídicas) que afianzan la reproducción social. Esta unidad constitutiva de las relaciones sociales se despliega, a su vez, de una manera dual, aunque siempre imbricada: ya sea en torno a la producción, reproducción e intercambio de riqueza objetiva o, en su caso, como producción, reproducción e intercambio de riqueza subjetiva (personificada en el cuerpo individual o social), lo que de suyo incluye a las propias relaciones sociales (Henri Lefebvre, 1977, pp. 37–38, 54–56).

El momento es, en este sentido —volver sobre nuestra forma o condición *natural* para ir más allá de ella, pero sin anularla—, el *movimiento de las relaciones* que nos constituyen como personas y como sociedad y que, como sabemos, son el *fundamento* del espacio social en cuanto tal.

nocimiento —genealógico— sobre lo hecho (o respecto *de dónde* venimos) para, ulteriormente, animar y proyectar una práctica particular que se proyecta no sólo a lo actual, sino al porvenir (o *hacia donde* vamos).

Así pues, cada momento articula continuidad y discontinuidad, lo estructural y lo coyuntural, es decir, vincula las modalidades necesarias de la presencia de nuestro devenir. Asimismo, todo momento congrega y unifica lo percibido, lo concebido y lo vivido; conjuga *lo lógico* (las posibilidades generales, los sentidos descubiertos o inducidos en el propio devenir), *lo histórico* (lo particularmente devenido sobre la base de sus posibilidades generales, producidas y latentes) y la *singularización* (concreción antropológica como dialéctica entre lo histórico y lo *transhistórico* o aquello *sine qua non* de toda humanidad posible) tanto de la persona como de la sociedad entera (Hess, 2009, pp. 3–4, 6–10).

De esta manera, el concepto lefebvriano de momento nos da cuenta de cómo se especifica, se configura, se unifica o se totaliza lo lógico y lo histórico —lo cultural y lo espontáneo (Henri Lefebvre, 1961, pp. 352, 356–357)— en cualquier *espacio social* en devenir, ya sea en la escala del conjunto de la sociedad o en aquella que concierne a la formación de la personalidad de los individuos sociales que la integran.

Por consiguiente, todo *momento* constituye una forma de totalización del *tiempo vivido y situado* en un espacio social determinado y, como tal, es claramente discernible de la *situación*, forma de totalización de un *espacio social particular* durante una coyuntura temporal y cuya problematización está a la base de la perspectiva crítica del movimiento situacionista. Mientras la situación es el resultado de eventos externos y momentos diferentes que han permitido un advenimiento, el momento incluye su propia génesis (*lo pasado*) y su proyección posible (*lo porvenir*), es decir, involucra y pone en escena —además de la improvisación y la producción de situaciones— las finalidades, la reflexión y la conciencia del devenir propio. El momento, por tanto, es un dar forma y sentido al devenir, a lo posible, desde dentro de quienes lo experimentan, dando así forma a la propia persona, grupo social o sociedad que deviene en su *praxis* (Hess, 2009, pp. 9–10; Henri Lefebvre, 1961, pp. 351–352).

Así, el momento —siendo más estructural o estructurante que la situación— no sólo remodela y modifica el tiempo individual o social y sus respectivos ritmos, sino que repercute con ese mismo sentido también en el espacio social —ya se trate de las determinaciones sociales del cuerpo propio o de las relaciones interpersonales—; aunque ello ocurre siempre

en una escala determinada por las elecciones o las finalidades que están en juego y, desde luego, por las fuerzas individuales o sociales de las que se dispone para tales fines (Henri Lefebvre, 1961, p. 352).⁷⁴

En última instancia, lo percibido, lo concebido y lo vivido son *modalidades de la presencia activa* tanto personal como social, es decir, son realidades que no sólo estructuran conjuntamente al espacio social, sino que también le dan una *forma* o configuración específica y singular, esto es, conforman una manera o un *estilo*.

Cada momento del espacio social es, pues, una totalidad abierta que, en cuanto tal, puede ser parte o participar de la formación de una totalidad de mayor envergadura, es decir, el momento puede constituirse a su vez como *formante*.

DE LOS FORMANTES DE UN MOMENTO

En la morfología lingüística —particularmente en aquella de cierto ascendiente europeo— se llama *formante* a cualquier unidad elemental o elemento lingüístico que participa en la formación de *significados* (tanto gramaticales como léxicos). Si el formante constituye una unidad mínima que, para tener un significado, no requiere de ligarse a otros formantes, se denomina morfema libre o lexical (llamado también “lexema”). Si, en cambio, el formante depende de estar ligado a otros formantes o morfemas —y, sobre todo, a uno de tipo lexical— para poder adquirir un significado o modificar el sentido de un lexema, entonces se le denomina morfema ligado o gramatical (o “gramema”) (Analyse et Traitement Informatique de la Langue Française, 2009; Aronoff & Volpe, 2006; Ducrot & Todorov, 1972, pp. 257–262; Henri Lefebvre, 1966, pp. 57–58; Ruwet, 1968, pp. 201–205, 207).⁷⁵

⁷⁴ Todo momento constituye, en este sentido, un proceso de *apropiación* —de sensaciones, de necesidades, de actividades, de emociones, de gestos, de representaciones, etcétera— con el cual se funda cada modalidad de nuestra *presencia* activa (Henri Lefebvre, 1985b, pp. 85, 87). Y Lefebvre lo expresa, sintéticamente, del siguiente modo:

El amor se apropia de la sexualidad, su “materia prima”, a la que él transforma. El juego se apropia del azar y de la decisión, con sus relaciones que no tienen nada de simple; él los transforma. Los *momentos* tienen estos poderes, o, más bien, ellos son estos poderes de metamorfosis con respecto a lo “dado”, a lo sensible, a la ambigüedad de lo vivido. Los cambios en los contenidos —en las actividades prácticas— repercuten en las formas y, en consecuencia, en los *momentos*. Esta interacción forma parte de la historia y de la génesis, aquella del individuo, de los grupos en los que figura, de las normas y valores de la sociedad en la que se despliega o, de lo contrario, languidece. (Henri Lefebvre, 1985b, p. 85)

⁷⁵ Otrora, sólo a este tipo de formante se le llamaba “morfema”. En la gramática generativa, los formantes son concebidos como elementos lingüísticos diferentes de los morfemas y con una función mucho más restringida (Ruwet, 1968, pp. 207, 343–344).

Por ejemplo, en la palabra “formante”, “form-” nos entrega el lexema —o la raíz de la palabra— que, por sí mismo, nos remite a un significado en cuanto tal: *forma* o, con más precisión, *formar*. Mientras que “-ante” constituye el gramema (o afijo) y nos indica la flexión de la raíz, en este caso el *modo* de la acción de formar.

Así pues, *formante* es un participio activo sustantivado que señala, en tiempo presente, a aquello que *forma* o que participa no sólo de *la forma* de algo, sino que forma parte, además, del proceso de *dar una forma* a algo. En términos lingüísticos el formante es, pues, aquello que participa como *medio* en el proceso de formación de significados, es decir, se trataría de una suerte de *significante*.

No obstante, Lefebvre retoma el concepto de formante a partir de sus intervenciones en el terreno de la musicología y del análisis de los sonidos musicales y del ritmo (Henri Lefebvre, 1980a, p. 218, 1974–1986/2000, p. 328). Por este motivo, cabe recordar que el concepto de formante, en la fonética acústica, guarda el mismo sentido básico que le atribuye la morfología lingüística, a saber: *formar*.

Así pues, con este término se denomina en la acústica a la *forma* específica que, en el registro del espectro sonoro, adopta la resonancia de los instrumentos musicales o de las vocales y consonantes al hablar o cantar. Las frecuencias de los formantes —o modos de resonancia— dependen de la forma o configuración de cada tracto vocal o, según el caso, de la caja de resonancia o del tubo sonoro del instrumento musical. El rango de las frecuencias predominantes de los formantes de un sonido determinan el timbre que percibimos de dicho sonido (Crystal, 2008, pp. 196, 398, 485; Fitch, 2006, p. 116; Mitterer & Cutler, 2006, p. 772; Rabiner & Juang, 2006, p. 809; Shadle, 2006).

Según la manera de concebirlo, el formante puede referirse a los dispositivos energético-materiales que intervienen en la *producción* del sonido o a la cualidad del sonido efectivamente *producido*. Aun así, en términos genéricos o convencionales, se llama formante a la *concentración de energía* de un sonido en una determinada banda de frecuencia (Crystal, 2008, p. 196; Trask, 1996, p. 148).

Con base en estas consideraciones, podemos entender los formantes del espacio social como aquellas concentraciones de energía —latente y en acto, sutil y libidinal, de trabajo vivo y objetivado, entre otras— que, al tiempo de fluir e irse objetivando y sedimentando,

participan del proceso de *dar forma* y *dotar de sentido* al conjunto de relaciones sociales y, por tanto, al propio espacio social.

Recordemos al respecto que Lefebvre reconoce tres dimensiones básicas y constitutivas —podríamos decir, *formantes*— de todo espacio existente, es decir, no solamente del espacio social: la *materia* o, en otros términos, la energía latente y potencial; la *energía* en cuanto tal —como acto o dispendio—; y la *información* en su sentido más amplio, es decir, aquella “energía sutil [*fine*]”⁷⁶ que circula de la una a la otra, esto es, de la *energía potencial* a la *energía actuante* y viceversa (Henri Lefebvre, 1986a, p. 175).

Este “mundo” pluridimensional es también polimórfico. En la esfera “material” como en la de la vida (biosfera) y la de la sociedad. El devenir, las energías en despliegue toman y, por así decirlo, ensayan (*essaient*) formas diversas. Todo sucede como si siempre hubiera varios caminos [*voies*], varios “modelos” o paradigmas: varias posibilidades. (Henri Lefebvre, 1986a, p. 175)

De manera que, en el proceso de formación de cada una de estas tres dimensiones energético-materiales, en todo dominio del espacio social y en todo tiempo, se ponen en juego o en interacción los tres momentos más generales del devenir, esto es: la *determinación*, el *azar* y la *decisión* (Henri Lefebvre, 1986a, p. 175), siendo precisamente este último el único momento general en el que tenemos la posibilidad de incidir, inmediata y preponderantemente, al producir, a su vez, cada uno de los momentos de nuestro espacio social.

Los diversos *determinismos* (series causales) [—de la naturaleza, la geografía, la sociedad, la economía, la historia, la antropología—] se incorporan [*entrent*] como componentes o formantes en la sociedad. Ahí ellos constituyen una unidad que modifica a cada uno de ellos. La construcción del edificio social deja lugar a los *acontecimientos* [*événements*], a las elecciones, a las decisiones,

⁷⁶ Lefebvre califica del siguiente modo a esta tercera dimensión elemental (formante) del espacio, una vez que ella se ha especificado en el espacio social:

[...] lo informacional es también un *bien social*, una apropiación colectiva del mundo y un medio de apropiación. ¿No será una energía social sutil, comparable (en relación con la producción “material”) a la energía nerviosa y cerebral (en relación con la energía muscular)? [...] Aunque es extremadamente inquietante ver a las potencias capitalistas apoderarse como *propiedad* (privativa) de este medio social de *apropiación* [...]. (Henri Lefebvre, 1985a, p. 47)

Y, de la siguiente manera, nos precisa aún más su idea sobre las concentraciones de esta energía sutil:

En los cuerpos vivos, las energías masivas son musculares y sutiles las energías cerebrales. En lo socioeconómico, la producción de los objetos utiliza energías masivas (animales, hidráulicas, después vapor, electricidad, nuclear) mientras que la comunicación utiliza energías sutiles (el habla [*parole*], el gesto, los signos, los dispositivos [*appareils*] de bajo consumo de energía, etcétera). (Henri Lefebvre, 1987b, p. 16)

así pues, a la *voluntad* (más o menos informada, más o menos armada de conocimiento), pero también al *azar*. (Henri Lefebvre, 1976a, pp. 119–120)

Los formantes, pues, determinan socialmente al espacio y pasan a formar parte de él —ya como espacio *socialmente producido* o *transformado*— a la manera de componentes (*componentes*) o elementos de éste. De este modo, los formantes constituyen o *conforman* una *unidad* o *totalidad* de mayor envergadura: el espacio social en cuanto tal. Según matiza Lefebvre, en cuanto partes de esta entidad enriquecida y de mayor relevancia o alcance, cada uno de esos formantes es modificado, a la vez, por el conjunto del espacio social.

El formante social o, en otros términos, el medio social formante deviene, eventualmente, medio social formado, constituido. Pero ello no le hace perder su permanente carácter activo y proyectivo y, como tal, su capacidad de conformar *momentos* de acuerdo con la temporalidad inherente al espacio social.

Cuando Lefebvre, en *La producción del espacio*, recapitula y expone los *tres momentos* que la espaciología ha logrado *discernir* en el conjunto del espacio social —esto es, *lo percibido*, *lo concebido* y *lo vivido*—, nos alerta también del hecho de que ellos, siendo *formas* de totalización, constituyen al mismo tiempo los *tres formantes* del espacio social. De ahí que los momentos de *lo percibido*, *lo concebido* y *lo vivido* hayan de representarse y constituirse —en cualquier espacio social— en los respectivos formantes de: la *práctica espacial*, las *representaciones del espacio* y los *espacios de representación*.

Por consiguiente, una analítica crítica del espacio no sólo tendría que dar cuenta de los momentos que conforman a *todo* espacio social y al espacio social como *totalidad* o, en otros términos, el análisis crítico no puede reducirse a una mera indagación genealógica. Por este motivo, la espaciología debe explicar asimismo cómo cada uno de esos momentos se puede *configurar* o *reconfigurar*, según sea el caso, en un modo *específico* de reproducción social o en una época histórica *particular* (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 51, 57).

De suerte que las *configuraciones específicas* que adopta cada uno de esos tres momentos no sólo representan *formantes* del espacio social en general, sino que, simultáneamente, participan en el proceso de *formación* de una *configuración específica* del espacio social. De ahí que la *práctica espacial*, las *representaciones del espacio* y los *espacios de representación* puedan conformar, según corresponda, las peculiaridades del *espacio percibido*, del *espacio*

concebido y del *espacio vivido* propios de un lugar o de toda una sociedad, durante una época determinada.

Por ejemplo, Lefebvre, en su obra, pone especial interés en exponernos la moderna configuración que han adoptado estos tres formantes y cómo ellos han acendrado el carácter *abstracto* propio del espacio social de la sociedad burguesa.

Así, el capitalismo ha sometido la forma y los contenidos de la actividad poética hasta hacer de sus modalidades de uso y apropiación *tres momentos* que le son específicos: *lo geométrico*, *lo óptico-visual* y *lo fálico*. Estos momentos —como cualquier otro— se representan y se reproducen en el espacio social a través de *tres formantes* también específicos de la sociedad burguesa: la *práctica* geométrica —de suyo homogeneizante, redundante, repetitiva— que subyace a la “geometrización” de la *percepción* y a la concomitante fragmentación de la realidad; la *concepción* “visualizante” que reduce la vida social a mera *representación* óptica y fragmentaria de “lo que se ve” y, por tanto, “se parcela”; y la *vivencia* y proyección del espacio social como *representación* de lo fálico-represivo y jerarquizante, con todo lo que ello implica (Henri Lefebvre, 1978, p. 292, 1974–1986/2000, pp. 329–330).⁷⁷

La homogeneización concomitante de la abstracción del espacio específicamente capitalista tiene efectos análogos en la experiencia fragmentada del tiempo, una vez que éste se ha espacializado, de manera cosificada, en sus respectivos formantes alienados. Con ello, la sociedad burguesa se proyecta, con las relaciones sociales que le son propias, con la apariencia de eternidad, es decir, como lo intemporal o, de cierto modo, como un tiempo pretérito que nunca se trasciende pero que, paradójicamente, está presente entre nosotros. La historicidad aquí parece estar no sólo reprimida, sino aniquilada por las cosas yuxtapuestas y acumuladas en el espacio. Sobre este problema, nos dice Lefebvre:

[...] el tiempo se proyecta en el espacio a través de la medición, homogeneizándose, apareciendo en las cosas y los productos. El tiempo de lo cotidiano no se representa solamente en los relojes de pared y de pulso; se representa también en las fotos, en las baratijas de recuerdo. Estos objetos memoria, estos rastros sensibles e inmediatos del pasado parecen decir en lo cotidiano que el pasado jamás ha terminado [*révolu*]. Ello significa, no explícitamente sino implícitamente, la rever-

⁷⁷ En exposiciones sumarias sobre la manera en que se configura el espacio social —y, particularmente, sus formantes— una vez que es abstraído por las relaciones sociales de producción, reproducción y dominación específicas de la sociedad burguesa, Lefebvre nos habla del esquema “homogeneidad-fragmentación-jerarquización” (Henri Lefebvre, 1978, pp. 308–310, 1980c, pp. 151, 160–163, 1981, pp. 133–134).

sibilidad del tiempo. En este tiempo en pedazos, en migajas, se puede volver atrás hacia el pasado, puesto que él está ahí. (Henri Lefebvre, 1981, p. 133)

Así, la espectacular objetividad moderna del espacio abstraído por el capital presenta esta peculiar apariencia que le confiere la alienación de la producción social de momentos: extraña mezcla entre “la memoria, el recuerdo, lo imaginario y lo real” (Henri Lefebvre, 1981, p. 133).

Como vemos, el proceso de fraccionamiento y fragmentación —que no está fundado en la diferencia *concreta*, sino en la ruptura, y que es concomitante de la producción social del espacio abstracto capitalista— implica separación y disociación crecientes, con un carácter no sólo distinto, sino *opuesto* a la coherencia del discernir propio de la formación de los momentos. Esta fracturación que produce el espacio abstracto tiende al agotamiento o a la corrupción de todo tipo de formas sociales y, más aún, del conjunto de formantes de la sociedad (Henri Lefebvre, 1980c, p. 154). El mismo contraste podría advertirse entre el proceso de unificación homogeneizante que impone el espacio abstracto de la sociedad burguesa respecto del unificar propio de los momentos (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 352–355).

De manera que toda jerarquización —incluso aquella que pueda estar fundada en criterios humanos y racionales— queda sometida a una heteronomía, esto es, de acuerdo con las urgencias que, en general o de modo coyuntural, propone la acumulación de capital. Por consiguiente, la homogeneización del espacio abstracto de la sociedad burguesa reduce el tiempo social a una linealidad fragmentaria e indiscernible, redundante, en la cual, paradójicamente, sólo se diferencia aquello que habrá de jerarquizarse en función de las exigencias de la producción de plusvalor.

Según vemos, la teoría lefebvriana de los tres *momentos* o *formantes* del espacio social discurre como una dialéctica —que no renuncia, desde luego, al quehacer analítico— entre *estructuras transhistóricas* y *configuraciones históricas* de las propias formas sociales. En este proceder, esta teoría guarda completa afinidad con el método de Marx (Keikhaee, 2021). De otro modo, lo sabe bien Lefebvre, su denominada triplicidad *percibido-concebido-vivido* —o, en términos espaciales, *práctica del espacio-representación del espacio-espacios de representación*— no sería más que un “modelo” abstracto *ad usum* (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 50).

Lo percibido, lo concebido y lo vivido constituyen *formantes* del espacio social —o de la cotidianeidad del conjunto de la sociedad— y se dan ahí como procesos entremezclados y, al mismo tiempo, aislados en el seno de la vida social. Aunque en su recíproca implicación puedan simular *lo que no son* y disimular *lo que son*, los formantes participan de la formación del espacio social con todas sus singularidades (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 328). Al constituir también momentos, pueden tender al absoluto, alienarse, enfrentarse mutuamente. El gran momento de la producción social del espacio social puede discernirlos y, a la postre, unificarlos de una manera que profundice su alienación o que, al profundizar su apropiación, les desaliene progresivamente.

ENTRE MOMENTOS Y FORMANTES

O EL MOMENTO COMO *TIEMPO* Y EL MOMENTO COMO *ESPACIO*

Podemos observar que, desde cierta perspectiva, la diferencia que hay entre momento y formante es la misma que existe entre los dos géneros —masculino y neutro— con que se significa la palabra “momento” en la lengua alemana.

Así, *der Moment* se emplea para denominar: un *intervalo de tiempo* (*Zeitspanne*), un *periodo* o un *espacio de tiempo* (*Zeitraum*) de muy corta duración; un *punto* en el curso del tiempo (*Zeitpunkt*) o un *instante* en el que puede echarse un vistazo (*Augenblick*) (Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 2003; Kunkel-Razum, 2020). Como vemos, *der Moment* tiene una fuerte acepción diacrónica o temporal, por ello resuenan en ella tanto la *duración* como el *instante* (Hess, 2009, p. 6). De hecho, en el alto alemán medio, la raíz de esta palabra tenía ya el significado de instante (*Augenblick*) (Kunkel-Razum, 2020). Y ello se vio reforzado por el préstamo lingüístico del francés antiguo, *le moment* —de ahí la adopción del género masculino en la palabra alemana, originalmente femenina—, cuyo significado está innegablemente vinculado a la temporalidad (*Analyse et Traitement Informatique de la Langue Française*, 2009; Pfeifer, 1993).

Por su parte, *das Moment* se utiliza para definir: una *circunstancia* (*Umstand*) decisiva o de gran impacto; o una *condición* que da motivo a una realidad. Debido a su evidente connotación sincrónica o *espacial*, *das Moment* puede significar también *punto de vista* (*Gesichtspunkt*), *factor* o *elemento*.

La palabra “momento” —en alemán y en francés— proviene del latín *momentum* que, como hemos indicado, significa aquel *breve tiempo* que es crítico o decisivo, pues puede ser el instante en que una balanza se incline en un sentido o en otro —lo que guarda relación con su acepción original de *sobrepeso y movimiento*—.

Con ello, hemos de confirmar que el concepto lefebvriano de *momento* guarda una notable relación semántica con el sentido diacrónico o *temporal* de la noción alemana de *der Moment*. Mientras que el concepto de *formante*, en la obra de Lefebvre, está muy vinculado con el talante sincrónico o *espacial* de *das Moment*.

Por consiguiente, el *momento* tendría un cierto ascendiente en el concepto griego de *kairós* (*καιρός*), esto es, el *tiempo crítico* o el *momento justo y decisivo* que ha llegado —o podría llegar— a producir una situación o un cierto estado de cosas, sea bueno o malo, conveniente o inconveniente (Hess, 2009, pp. 53–62; Liddell & Scott, 1940). En tanto que el *formante*, de su parte, señalaría a aquel *factor* o aquella *condición* que, debido a su peso en la realidad, resulta determinante en un proceso en curso (Hess, 2009, p. 6).

En suma, *momento* y *formante* constituyen dos maneras de totalización de la realidad social, en cuanto unidad *espacio-tiempo*; la primera discerniendo y enfatizando la *temporalidad* y la segunda acentuando y poniendo la *espacialidad* en perspectiva. De ahí que podamos decir, de manera alegórica, que la teoría lefebvriana de los momentos nos permite discernir, a su vez, al momento como tiempo —la *temporalización* propia del devenir— y al momento como espacio —la *espacialización* del mismo devenir o, en otros términos, el formante—.

Así como espacio y tiempo son indisociables, en la realidad social no puede haber, pues, momento sin formante(s) ni formante que no sea propio de la formación de un momento.

LAS RESONANCIAS DE LOS MOMENTOS

Con la teoría de los momentos, Lefebvre ha replanteado un problema fundamental que ya había sido más o menos explorado hace más de 2 mil 500 años: la *paideía* o nuestra *formación* humana, en cuerpo y alma (*psyché, ψυχή*).

Ya Platón —o el Sócrates platónico—, en *Politeía* (*Πολιτεία*, traducida no sin cierta reducción como *República*), insistía en que el poder de nuestra *con-formación* en realidad mora en nuestra propia alma y, por lo tanto, no puede imponerse o producirse desde fuera (*em-*

poiein, ἐμποιεῖν). Pero entonces —según hubiese podido preguntar el propio Glaucón— ¿en qué consistiría el arte (*téchne, τέχνη*) de la *formación* de nuestras almas?

La *paideía*, para Platón —o para el Sócrates platónico—, reside en nuestro propio arte de *girar o dar vuelta en torno de algo* (*periagogé, περιαγωγή*) —a la manera de los remolinos o de los movimientos circulares de una danza— para así lograr orientar adecuadamente la *intelección* o el pensamiento (*nóos, νόος*) con vistas a descubrir lo que hay —en el mundo y en nosotros mismos— y lo que puede o podemos llegar a ser (Bailly et al., 1895/2022; Liddell & Scott, 1940; Plato, c. 380–367a. C./1902, p. VII, 517c, 518d).

Por ello, para formarnos, afirma Platón: “es con toda el alma que hay que volver sobre sí [*periaktéon, περιακτέον*], desde aquello que se gesta dentro de uno mismo [*ek tou gignomé-nou, ἐκ τοῦ γιγνομένου*]” (Plato, c. 380–367a. C./1902, p. VII, 518c), es decir, logramos formarnos al retro-traernos con nosotros mismos, a partir de todo lo que nos sucede y que, al mismo tiempo, en su devenir, se abre a *lo posible* (*endéchomai, ἐνδέχομαι*).

La *paideía* platónica —como el momento lefebvriano— implicaría un *volver sobre uno mismo* (*meta-strépho, μετα-στρέφω*) (Plato, c. 380–367a. C./1902, p. VII, 518d), no en el sentido de deshacer el camino andado, sino de re-cogerse o re-traerse desde el fondo de sí mismo —sentido que refuerza la preposición *meta* (*μετά*), en el término platónico—, como girando el molinete (*periagogeýs, περιαγωγεύς*) de una caña de pescar, retrayendo la línea y jalando, hasta acercar el fruto profundo de nuestra astucia y esfuerzo.

En suma —y recuperando el sentido de la *periagogé* platónica—, la *paideía* sería nuestro arte de *revolucionar*, en sentido estricto, nuestra propia alma (Liddell & Scott, 1940). No es casual que Lefebvre denomine *involución* —esto es, *envolverse*, hacerse *girar hacia el propio interior* o *evolucionar internamente*— a la específica duración del momento que, como sabemos, articula continuidad y discontinuidad (Henri Lefebvre, 1959a, p. 234, 1961, p. 345).

No está por demás recordar que en esta última definición resuena el concepto nietzscheano de *überwinden*, tan estimado por Lefebvre:

“El ser humano es algo que debe llegar a ser vuelto sobre sí [*überwunden*]. ¿Qué han hecho ustedes para volverle sobre sí [*überwinden*]?”, pregunta Zaratustra —o, mejor dicho, Nietzsche, en palabras de Zaratustra— (Nietzsche, 1883–1885/1999, p. 14).

Efectivamente, el verbo *überwinden* puede significar *superar*. No obstante, en la lengua alemana también expresa otros sentidos muy sugerentes, a saber: *derrotar* una fuerte resis-

tencia, externa o interna, en pro de un objetivo considerado valioso; *dejar atrás* algo (*hinter sich lassen*), en el curso de un desarrollo; *recuperarse* o *recuperar la salud* después de una enfermedad (*gesund werden*); o *sobreponerse* a algo a través de la acción propia (*über etwas hinwegkommen*) (Kunkel-Razum, 2020).

Por lo demás, *überwinden* puede también nombrar el acto de *darse vuelta* o *volver sobre sí mismo* —la preposición *über* refuerza este sentido—. De hecho, la raíz etimológica de *winden* —desde las lenguas indoeuropeas hasta el alto alemán medio— ha mantenido secularmente el significado de *volverse*, *girarse* o *enroscarse* (como el viento, sobre todo al formar remolinos) y, como verbo transitivo —desde el alto alemán antiguo—, ha significado *rebobinar* (Köbler, 1995).

De ahí que el concepto de *überwinden* pueda entenderse como *volver sobre uno mismo* (sobre nuestras condiciones de existencia) para *recuperar* aquello que nos ayudaría o nos impulsaría para desarrollarnos plenamente, para realizarnos; o, en su caso, *volver sobre la historia propia* para transformar, superar o destruir aquello que no nos permite florecer o, al menos, acercarnos a tal plenitud. Se trataría pues, en palabras de Lefebvre, de “una suerte de fuerza retroactiva que ilumina el pasado, lo concentra y lo lleva al nivel del presente”, de suerte que el “tiempo parece volverse una espiral, una voluta viviente, una involución de todo el pasado”, haciendo de la duración algo más consistente (Henri Lefebvre, 1939/2003, p. 95).

En virtud de ello, Lefebvre interpreta la concepción nietzscheana de *überwinden* como *arrojar* la humanidad en el pasado (*précipiter*), para poder, desde ahí, *superar* (*surmonter*), *sobrepasar* (*surpasser*) o, más aún, *ir más allá* de lo humano (*dépasser*) (Henri Lefebvre, 1970/2001b, pp. 60–61, 101).

Para Lefebvre, el sentido subversivo de *überwinden* consiste en denotar cómo la historia va más allá de sí misma por cuanto “precipita lo abolido, lo reenvía *al fondo* [*zu Grunde*], lo trasciende” sin conservar el engorroso bagaje de la historia (Henri Lefebvre, 1970/2001b, p. 127). Lo peculiar es que esto lo consigue “destruyendo o, más bien, llevando aquello que reemplaza a su autodestrucción”; en ello residiría el sentido trágico de este concepto nietzscheano y, según éste, de la historia (Henri Lefebvre, 1975a, p. 35).

En último término, quizá para Lefebvre tuvo un influjo tan importante, en su teoría de los momentos, su lectura atenta y crítica de la obra de Hegel, especialmente del ya célebre con-

cepto del *Aufheben*, forma sustantivada del verbo *aufheben* que, en alemán, guarda una polisemia que nombra tanto el *elevantar* algo, como el *conservarlo* o, incluso, *suprimirlo*.

Recordemos que Hegel —en su exposición de la doctrina del ser, en la *Ciencia de la lógica*—, una vez que ha presentado los problemas del devenir, de sus momentos y de su *asumir(se)* o *suprimir-conservante* (*Aufheben*), asienta una importante observación en la que ensalza la importancia de este concepto para la filosofía en general y, sobre todo, para su propio sistema.

Ahí, Hegel se congratula de cómo, esta palabra por sí sola, resume las dos determinaciones opuestas que son propias del devenir: el *Aufheben* —nos dice— describe un movimiento que, por antonomasia, consiste en un *retornar* (*wiederkehren*) por doquier y, asimismo, mantiene el doble sentido que le ha conferido el uso de la lengua alemana: *conservar* (*aufbewahren*) y, ante todo, *mantener* (*erhalten*), al tiempo que *hacer cesar* (*aufhören lassen*) o, mejor aún, *poner un final* (*ein Ende machen*) (Hegel, 1812–1816/1986, pp. 113–114).

Cada uno de estos dos sentidos o *movimientos* opuestos, en su propia determinación (*surgir* y *perecer*, respectivamente), constituye, para Hegel, un *momento* (*das Moment*) *posible* —alternante y simultáneo— del devenir *en general* (Hegel, 1812–1816/1986, pp. 111–112).

A la unidad *determinada* de estos dos sentidos o *momentos* opuestos —siempre reflejándose uno al otro y retornando en el mismo movimiento del *Aufheben*— Hegel le denomina también *momento*, pero se trata aquí del momento o de los *momentos* particulares del *ser-ahí* (*Dasein*), que también es particular y determinado (Hegel, 1812–1816/1986, pp. 113, 115).

Por ello, Hegel considera al momento como aquello constantemente *reflejado* —o *reflexionado* (*das Reflektiertes*), es decir, algo que se pone a sí mismo en movimiento y en relación consigo mismo como otro—, tanto en el devenir en general, como en su manera inmediata de ser y estar —o situarse— en un tiempo y un espacio determinados (Hegel, 1812–1816/1986, p. 114).

Los *momentos* del *Aufheben* serían, en este sentido, los *formantes* del devenir que se presentan —o aparecen— como *lo que ha llegado a ser* de cierto modo, singular, y, a la vez, *ha dejado de ser* de otro modo y puede *seguir siendo* de modo diferente.

El proceso de conservar (*aufbewahren*) —propio del *Aufheben*— consiste en extraer algo de su inmediatez cotidiana —a través de un movimiento, de suyo *reflexivo*—, para poder así mantenerle (*erhalten*) presente, más allá de su inmediatez, y *hacerse cargo* de ello, *asumirlo*,

tal como ocurre con el proceso de formación del momento, en la concepción lefebvriana (Duque, 1998, pp. 327–328; Hegel, 1812–1816/1986, p. 114).

Así pues, como podemos observar, Lefebvre está retomando un problema y un modo de reflexionarlo que son clásicos en la historia del pensamiento —y no sólo occidental—.

En concordancia con tal consistencia *momentarizada* del devenir de toda sociedad, Lefebvre habrá de estructurar la exposición del conjunto de su teoría de la producción del espacio. Así lo confirma en el prefacio, de 1985, para la segunda edición de su obra homónima:

[*La producción del espacio* es] un estudio *retrospectivo* [*rétro*] del espacio social en su historia y su génesis, a partir del presente volviendo a esta génesis; luego de vuelta a lo actual, lo que permite entrever, si no prever, lo posible y el futuro. (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. XXIV)

OBERTURAS

Antes de entrar a examinar en qué consiste la llamada *triplicidad* del espacio social —esto es, los momentos y formantes de *lo percibido*, *lo concebido* y *lo vivido*—, hagamos remem-branza de lo que hasta ahora hemos señalado.

La teoría lefebvriana de *la producción social del espacio social* no puede comprenderse a cabalidad, según hemos podido precisar, sin su teoría respectiva de los *momentos* y *formantes* del espacio social.

Tal como ha sido el caso de la *periagogé* (περιαγωγή) platónica, del *Aufheben* hegeliano, de la *Überwindung* nietzscheana o incluso de la *palintrópsis* (παλιντρόποις) parmenídea y del *metabállein* (μεταβάλλειν) heraclíteo, la concepción lefebvriana de *momentos* y *formantes* (y de la dialéctica entre ambos) invoca y representa de manera fundamental —aunque con matices diferentes— la sutileza y los contrastes del movimiento propio del proceso de *formación* de la *temporalidad* y de la *espacialidad* que encarna la vida personal y social en su devenir.

El desarrollo en espiral (del conocimiento, de la consciencia, de la sociedad), tema atribuido a Mao en diversos textos, se encuentra explícitamente en el pensamiento occidental: Lenin, Marx, Hegel, Leibniz. Asimismo, el movimiento de lo general a lo específico y de lo específico a lo general, etcétera. (Henri Lefebvre, 1976b, p. 408)

La llamada *triplicidad* de lo percibido, lo concebido y lo vivido constituyen, al mismo tiempo, *momentos* (o totalizaciones abiertas) y *formantes* (o procesos que participan) de la producción de la *forma específica* de todo espacio social, en cualquier escala, lugar y época.

Cada uno de estos tres momentos o formantes constituye la *mediación* de los otros dos, lo que significa que entre ellos se establece una *dialéctica* que, además de una rica interacción mediada por la proposición de fines, les va dotando de determinaciones y, por tanto, de mayor concreción.

En cada momento —unidad de uso y apropiación o de *actividad poética*— se pone en juego el conjunto de determinaciones de la vida social y, por tanto, *del resto de momentos o formantes*, sólo que eligiendo y discerniendo aquello que tiene el poder o la posibilidad de organizar al conjunto de relaciones —objetivadas y en acto— inherentes al espacio social.

En cada caso, es el mismo *espacio social* —o la misma *persona*— lo que es desplegado y reconocido, pero experimentando la singularidad de esa totalidad abierta desde diferentes momentos particulares.

Para Lefebvre, cada momento que totaliza la experiencia individual y social se representa espacialmente en los formantes. En cuanto tales, estos últimos *conforman* una totalidad abierta o un momento —y movimiento— de la realidad histórico-social de mayor envergadura: el espacio en el que se reproduce toda la vida social.

Estos tres modos generales de la *presencia activa* y de la *apercepción* —cada uno por separado o como *triplicidad*— representan el decurso de la temporalidad de su propia formación, esto es, presentifican la sucesión presente-pasado-futuro que refiere al devenir. En tal sentido, los momentos constituyen un *escorzo* de nuestro desarrollo, en un trayecto de la vida, y, asimismo, un proyecto vital en escala personal y social (Hess, 1988, pp. 60–61). Según proceda, los momentos *presentan* la especificidad de una *praxis* y su respectiva *representación* en la conciencia y en la experiencia vivida.

Cada persona, en cuanto forma individualizada de su propia comunidad, y cada forma histórica *específica* de sociedad se debe a este proceso de formación de *momentos y formantes*. Así pues, nos debemos a este *volver sobre uno mismo* para *ir más allá* de aquella forma que nos habíamos dado, para bien o para mal. La *revolución* describe este mismo movimiento del *devenir* (Henri Lefebvre, 1959a, p. 236). Evidentemente, la radicalidad y el alcance de ésta depende de la fuerza misma de ese movimiento y de los contenidos sociales precisos que

en él están en juego. En todo caso, es esta fuerza *formadora* y de suyo *revolucionante* de la que parasitan aquellas fuerzas que participan también en el proceso de formación, pero para desplegar su efectivo *dominio* —en el sentido negativo y hasta devastador del término— o para *explotar* y extraer trabajo ajeno y, eventualmente, acumular capital a costa de toda forma de dignidad humana.

Reflexionando, con Lefebvre, sobre la posibilidad de la *revolución comunista* o en una transformación radical del modo de producción con vistas a dignificar nuestra humanidad, en definitiva, ello no dependerá de la reivindicación de un momento en particular, así sea el *espacio de representación*.

No es una presencia —o una ausencia— lo que “nos emancipará”, así sea o haya sido muy bien *vivida*, muy bien *concebida* o muy bien *percibida* y *practicada*. Es de la unidad de todos los momentos en cuanto *momentos* —es decir, en la medida en que constituyen modalidades de la presencia activa o de la *actividad poética*—, en condiciones muy diferentes a las del reino de la propiedad privada y de sus formas potenciadas, de lo que dependería la posible producción de formas sociales dignas de libertad o felicidad.

La alienación progresiva de los momentos y formantes y su concomitante apariencia autónoma, como si fuesen absolutos, están profundamente arraigadas en su configuración histórica específica. De este modo, los momentos inscritos en la abstracción propia de la sociedad burguesa, por un lado, se enajenan, se disocian, se enfrentan y se reprimen entre ellos, mientras, por otro lado, se coluden en la producción de un espacio abstraído e instrumentalizado para apuntalar así el dominio del capital y su creciente acumulación de trabajo muerto y fuerzas mortificantes.

El momento de la revolución es una lenta maduración histórica que vuelve sobre sus premisas para así transformarlas e ir más allá de sí misma. Sin una forma de revolución que implique la expropiación de los expropiadores, la radicalización en la *apropiación* de toda riqueza social y la *autogestión* generalizada de la triplicidad de momentos —y de todo lo que ellos conllevan y contienen—, no habrá vida digna posible.



CAPÍTULO IV.
LA TRIPLICIDAD QUE ESTRUCTURA
LA ACCIÓN *POIÉTICA* DEL ESPACIO SOCIAL

Pascal Dibie, "Henri Lefebvre reflexionando, durante una entrevista biográfica, en su departamento, en París", 1988.

Veamos, ahora, cuáles son los rasgos generales o —si se prefiere— *elementales* de la teoría lefebvriana de la *producción del espacio*, pues, no podemos soslayar que, en esta proposición, hay al menos dos problemas supuestos: *producción y espacio* o, en otros términos, antes de aclarar cómo es que este *espacio*, que ha sido socialmente producido, puede adquirir una estructura triple, hemos de precisar a qué nos referimos por su *producción*.

Comencemos, pues, por observar cómo es que Lefebvre asume el concepto de *producción* con vistas a fundamentar su analítica crítica del espacio social y, particularmente, su teoría de la triplicidad de la acción *poiética* o productora de todo espacio social.

EL PUNTO DE PARTIDA Y LOS TRAYECTOS DE UNA ANALÍTICA DEL ESPACIO:

LA FILOSOFÍA Y EL CONCEPTO DE PRODUCCIÓN

Uno de los problemas característicos del trance de nuestra existencia humana ha sido la considerable distancia que separa los espacios físico, mental y social. Empero —considera Lefebvre—, también es cierto que, si nos remitimos a la relación entre nuestro mundo de “ideas” y nuestro mundo “real” de la práctica social, podemos afirmar que cada uno de estos dos espacios “implica, pone y supone al otro” (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 21).

La propia historia de la filosofía ha contribuido progresivamente a la representación de la vida social como si ésta fuese un espacio homogéneo y abstraído. No obstante, Lefebvre está convencido de que lo más conveniente —con vistas a perfilar una analítica crítica del espacio social que nos evite reproducir la manera disociada con que éste se ha concebido y que nos permita, por su parte, fundamentar la posibilidad de su transformación revolucionaria— sería recurrir a las nociones *universales* que ha formulado la propia filosofía. La virtud de tales nociones consiste en que ellas escapan de toda especialidad y nos permitirían continuar, sin mayores problemas, más allá del horizonte filosófico que hemos heredado (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 22–23).

Por estos motivos, Lefebvre considera imprescindible tomar como punto de partida el concepto de *producción* —o el *producir*, en términos genéricos— por cuanto éste nos presenta la *universalidad concreta* que tal desafío requiere.

De esta manera, Lefebvre ha de conducir su indagación *espaciológica* de acuerdo con las múltiples formas sociales en que *es posible* que se concrete históricamente —es decir, *se particularice*— la producción de la vida social. En esto, Lefebvre retoma la concepción de producción tal como ella es tratada por Marx y Engels e, incluso, por Hegel.

La *producción* mantiene un lugar muy importante en el planteamiento hegeliano —nos recuerda Lefebvre—: la Idea absoluta produce al mundo, a la naturaleza en cuanto tal; ulteriormente, la naturaleza produce al ser humano; éste, por medio de la lucha y el trabajo, produce a la historia, al conocimiento y a la conciencia de sí (la Idea absoluta consciente de sí misma). En suma —remata—, para Hegel, el devenir del “Espíritu” —que va más allá de la historia humana— no es otro que el de la *reproducción* de la Idea inicial y final (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 83).

Más aún, Lefebvre explicita el alcance del concepto de *producción* al remitirnos a la manera en que Hegel explica cómo la *totalidad* se constituye a partir de la particularización de aquello que —pese a su diversidad aparente— es común, general o universal a todo ser (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 23).

Al respecto, cabe recordar la manera en que Hegel, en la *Ciencia de la lógica*, nos expone el problema de *la concreción de lo universal*, esto es, la *universalidad concreta o determinada*, ya antes referida por Lefebvre:

Lo particular [*Besondere*] contiene la universalidad [*Allgemeinheit*], del cual constituye su sustancia; el género [*Gattung*] permanece *inalterado* [*unverändert*] en sus especies; las especies no son diferentes de lo universal, sino solamente *entre ellas* [*gegeneinander*]. Lo particular tiene para con los otros particulares, con los que se relaciona [*verhält*], una y la misma universalidad. Simultáneamente, la diversidad [*Verschiedenheit*] de esos mismos [particulares] —por su identidad con lo universal— es, *en cuanto tal*, universal; ella [—la diversidad—] es *totalidad*. (Hegel, 1812–1816/2003, p. 280)

En la interpretación de Marx y Engels —según sentencia Lefebvre—, el concepto de producción mantiene la ambigüedad o la ambivalencia propia del planteamiento dialéctico hegeliano sobre *lo universal-determinado*, lo que —a su parecer— le confiere su gran riqueza semántica. Para ambos —nos dice— la producción tiene una acepción amplia o general (universal, digamos) y otra restringida y precisa (lo que vendría a constituir su *representación* o

su concreción histórica particular) (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 83). Sobre esta unidad compleja de momentos que funda cada forma concreta de la realidad, Hegel anota:

Lo particular, por lo tanto, no sólo *contiene* [enthält] lo universal [Allgemeine], sino que también lo representa [darstellt] por medio de su *determinidad* [Bestimmtheit]; este [universal] constituye, en este sentido, una *esfera* que lo particular tiene que agotar [erschöpfen]. (Hegel, 1812–1816/2003, p. 280)

Como vemos, el proyecto o plan de *espaciología* crítica —tal como discurre la exposición de *La producción del espacio*— comienza por llevar adelante un análisis cuidadoso de los dos términos constitutivos de la noción de *producción del espacio*. De suyo esto implicó elaborar, de entrada, un estado general de la cuestión y un abordaje crítico sobre lo que Lefebvre considera las principales proposiciones y referentes —en la historia del pensamiento filosófico y científico— en torno a la concepción del *espacio* y, de manera concomitante, sobre el decisivo concepto de *producción*.

Huelga decir que, cuando nos remitimos al *espacio social* y a la *producción social*, estamos ante dos formas sociales que, más allá de la singularidad con que las experimentemos, constituyen modos en que se nos presenta el carácter universal-concreto de nuestra *praxis*: por un lado, como conjunto de determinaciones generales y, sobre todo, de *relaciones* entre ellas, que estructuran a toda forma social y que mantienen un alcance *transhistórico*, y, por otro lado, como una presencia múltiple de *particularidades* con que se ha *configurado*, a lo largo de la historia, el modo de ser específico, *singular*, de cada forma social determinada.

Así pues, una vez asentado el tablero de este complejo debate, Lefebvre comienza el primer *momento* de su estrategia expositiva problematizando, a fondo, en qué consiste *la producción* y qué significa *producir*, cuáles son sus elementos, sus condiciones y sus resultados (actuales y posibles) y en qué sentido el espacio social es un producto social que, alalimón, nos obliga a abordar nuestro tiempo a la manera de una *historia del espacio*.

Este problema abre la exposición a dos grandes tematizaciones, cuyo tratamiento seguirá dos tendencias o momentos, ambos acometidos, en parte, simultáneamente y, asimismo, de manera sucesiva.

Así, en un segundo momento expositivo, Lefebvre ha de abordar la compleja relación que guarda la realidad de la producción, por un lado, con lo que considera es la abstracción formal

extrema (el *espacio lógico-matemático*) y, por otro lado, con lo *práctico-sensible* y el *espacio social* concreto.

Esto le obliga a plantear y esclarecer las múltiples contradicciones u “oposiciones paradigmáticas” —esto es, los conflictos que surgen de las relaciones de semejanza y desemejanza y que producen nuevas diferencias o las profundizan— que han constituido tanto al espacio social como a la larga historia de su producción: las relaciones entre lo público y lo privado, entre el cambio y el uso, entre el espacio y el tiempo, etcétera (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. XXVII).

Sobre esta base, Lefebvre habrá de exponernos un tercer momento de su argumentación, lo que, a la postre, le permitirá plantear el problema estratégico que define el objeto de su indagación: cómo fundamentar materialistamente la posibilidad histórica de la *revolución*. Aquí es donde Lefebvre ha de abordar la dialéctica de la *historia de la producción del espacio social*, esto es, los nuevos tiempos históricos que cada espacio social produce o puede producir en sí mismo, a través de sus relaciones de fuerza (cooperantes o conflictivas) o de los ritmos sociales que lo caracterizan.

De este modo, el hilo de la argumentación de Lefebvre nos conducirá a través de su exposición histórica de la producción del espacio y, por consiguiente, de los principales problemas y contradicciones que esa historia abre o aquellos a los que da curso.

Es en esa parte de su exposición —según veremos en el siguiente capítulo— en la que Lefebvre habrá de presentar su teoría de los tres momentos de la historia del espacio. De manera sucinta, podemos adelantar aquel esquema general: comienza con la *prehistoria* o el largo proceso en que el espacio social es casi absolutamente dominado por las fuerzas de la naturaleza (el *espacio absoluto*); continúa con el transcurso en que aquel predominio de la naturaleza resulta, en mayor o menor medida, relativizado por las fuerzas de la *historia*, buscando así humanizar un poco más nuestras objetivaciones (el *espacio relativo*); y culmina con las condiciones en que se gesta la creciente abstracción perniciosa del espacio social (cuya forma acabada es el *espacio abstracto* propio de la sociedad burguesa) y, asimismo, con las condiciones de posibilidad de la producción de la *posthistoria* —sea en un sentido *utópico* o francamente *distópico*, pues, para Lefebvre, la revolución comunista no está históricamente garantizada—.

En suma, como podemos apreciar, Lefebvre, en *La producción del espacio*, ha proyectado el conjunto de su argumento crítico —el cual había venido construyendo a lo largo de décadas de exploración— desde el concepto nodal de *producción*, esto es, desde lo *universal concreto* por antonomasia. De este modo, la *espaciología* evita —nos dice— escindir o disociar la realidad social y petrificarla, ulteriormente, en alguno de sus momentos constitutivos, los cuales Hegel denominase como lo *particular* —reducido, en las actuales condiciones, a los espacios sociales recortados o troceados—, lo *general* —restringido a lo meramente lógico y matemático— y lo *singular* —los *lugares* limitados, en este caso, a su carácter físico y sensible, es decir, a lo meramente natural— (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 23).

HACIA UNA TEORÍA DE LA PRODUCCIÓN EN CLAVE ESPACIAL

(O QUÉ ES PRODUCIR PARA LEFEBVRE)

El proyecto lefebvriano de *espaciología* (o de analítica espacial), según hemos expuesto, no consistiría en formular una nueva *teoría crítica* del espacio existente ni en sustituir otras teorías que critican a la sociedad en general, a la economía política o a la cultura. Tampoco se trataría, con ello, de sustituir viejas y modernas utopías tecnológicas por una utopía fundada en una mera posición negativa, además de crítica, respecto del espacio y de la sociedad imperantes (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 33–34).

La *espaciología*, para Lefebvre, sería una restitución de la economía política en cuanto conocimiento de la actividad productiva, pero no de aquella que trata sobre las cosas en el espacio sino de una *nueva economía política del espacio y de su producción* que, desde un enfoque genético-estructural, permita entrever el porvenir y lo posible.

De esta manera, la tentativa analítica y crítica de la *producción del espacio*, en la obra de Lefebvre, es consustancial —como más adelante veremos— al desarrollo de una suerte de *historia crítica del espacio*. Para nuestro autor, la *producción del espacio* es indefectiblemente una producción social del *espacio* y del *tiempo* sociales, un conocimiento crítico que “reencontrará el *tiempo* (y en primer lugar aquel de la producción) en y a través del espacio” (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 110). Se trata, pues, de la indagación no sólo del espacio social históricamente producido, sino del tiempo social producido en y por ese espacio social.

Así planteada, la perspectiva lefebvriana de la producción del espacio tiene un alcance temporal no sólo retrospectivo, sino que permite también elucidar *prospectivas* o *proyectos* sobre el porvenir. Ciertamente, nos permite reconocer cómo todas las sociedades han producido y seguirán produciendo sus espacios y sus tiempos sociales.

Esto implica que, en todo momento, la sociedad puede producirse de manera diferente, producir su espacio y su tiempo de manera distinta, proyectar su futuro sobre la base de *lo posible* —y que todavía no se realiza— o en referencia a aquello que, siendo una necesidad o un anhelo, al menos en las condiciones actuales, se revela como *lo imposible*.

Con el desarrollo de esta *historia del espacio* —considera Lefebvre—, el materialismo histórico dejaría de ceñirse a la producción de cosas (bienes y objetos) y de obras para, así, profundizar y ampliar su visión hacia la producción del espacio y del tiempo sociales.

Pero ¿cómo es que Lefebvre asume el concepto de *producción* en Marx o qué es lo que entiende por *producir*?

De acuerdo con Lefebvre, en la concepción *general* o *amplia* de Marx sobre la producción —que ya antes hemos referido—, los seres humanos, en cuanto seres sociales, *producen* su vida, su conciencia, su mundo, su historia. Todo en la historia y en la sociedad humanas es producido y adquirido —a la manera de la *habituación* o *héxis*, también ya mencionada—.

Lefebvre interpreta que, en la perspectiva marxiana, incluso se considera que “la ‘naturaleza’ misma, tal como se presenta en la vida social a los órganos de los sentidos, ha sido modificada, por tanto, producida” (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 83).

No obstante, con esto se revela que Lefebvre no lograba matizar la diferencia —señalada por Marx, en sus *Tesis sobre Feuerbach*— entre la naturaleza como objeto dado por sí (*Objekt*) y la naturaleza como sustrato de objetivación (*Gegenstand*) conforme a los fines humanos.⁷⁸ Efectivamente, en el acto de aprehensión de la naturaleza dada a través de los sentidos, hay, más allá de esta condición pasiva, una actividad o un producir una forma de esa naturaleza en nuestra conciencia. Pero lo que tenemos por resultado no es que la naturaleza por sí haya sido producida, ni mucho menos que haya sido transformada por la objetivación o exte-

⁷⁸ Respecto a la manera matizada con que Marx, en sus *Tesis sobre Feuerbach*, se refiere a la objetividad —esto es, en cuanto *Objekt* o como *Gegenstand*—, cf. el extraordinario estudio de Bolívar Echeverría, originalmente presentado como Tesis de Licenciatura, que sería la base de diferentes ensayos y publicaciones sobre este problema, con versiones más o menos modificadas (Bolívar Echeverría, 1974, 1975, 2011, 1986/2017, pp. 29–56).

rriorización de nuestras intenciones puestas en práctica. A lo sumo, tenemos una producción de ideas, de emociones, sobre la base de la percepción de la naturaleza dada, no una producción de la naturaleza así sea en nuestra conciencia.

En todo caso, lo que resulta claramente incontrovertible es que la producción *en general* —según nos indica Lefebvre— involucra un conjunto amplio y diverso de *obras y formas* (políticas, jurídicas, religiosas, artísticas, filosóficas e ideológicas),

incluso si estas formas no llevan la marca de los productores y de la producción (como la forma lógica, aquella de la abstracción que pasa fácilmente por intemporal y no-producida, es decir, metafísica). (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 83–84)

Por otra parte —asienta—, Marx y Engels confieren mayor determinación o precisión al concepto de producción, “lo circunscriben, pero entonces ya no se trata de obras en el sentido amplio; ya no se trata más que de cosas: de *productos*” (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 84). Con ello —continúa—, el concepto de producción se aproxima a la concepción trivial de los economistas o del sentido común.

Como ya hemos antes advertido, desde el inicio de nuestra exposición, Lefebvre insiste aquí en su distinción entre *obra* —objetivación original e irrepetible— y *producto* —cosa repetida y repetible de manera serial—. Sin embargo, en su sugerente interpretación pareciera que, por motivos meramente personales, Marx y Engels hubiesen decidido enfocar su teoría —denominada *crítica de la economía política*— en torno al problema de *la producción*, sin reparar en las implicaciones y consecuencias del hecho de que ésta se encontraba ya constreñida bajo la forma mercantil capitalista, esto es, como producción sometida a la abstracción, a la cosificación y a la enajenación de la gestión creativa y libre de las capacidades y necesidades sociales.

Empero, esta *constricción* es un problema que presenta la realidad capitalista misma y, en tanto no es algo evidente para la sociedad, ello obliga a adoptar un método particular para evidenciarlo y criticarlo. Por ese motivo, Marx —luego de varios ensayos— decidió tomar como punto de partida de su investigación el análisis crítico de la mercancía, tal y como ésta se presenta en la sociedad burguesa, esto es, como cosa ubicua pero enigmática y fetichizada en la práctica social corriente. Los productos sociales han resultado reducidos a meras cosas porque el carácter creativo —adecuado a fines humanos—, vital y afirmativo del *proceso de*

trabajo —esto es, de la producción social o del producir socialmente— ha quedado sometido o forzado a desplegarse primordialmente como proceso de valorización.

Para que el concepto de producción llegue a ser plenamente concreto o para que adquiera un contenido cierto —nos dice Lefebvre—, antes debe responder a las cuestiones que el mismo problema del *producir* plantea: ¿quién produce; qué se produce; cómo se produce; por qué y para quién se produce?

Sin embargo —señala—, cuanto más se intenta *concretar* el concepto de *producción*, “menos se trata [*est question*] de la capacidad creativa, de la invención, de la imaginación, sino solamente del trabajo” (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 84).

Aquí, nuevamente, Lefebvre no distingue entre el tratamiento del proceso de trabajo o de la producción en términos generales (ontológicos, antropológicos o transhistóricos) y el examen que hace Marx de la forma concreta con que esta estructura general se configura históricamente. Esto lleva a Lefebvre, por una parte, a escindir los conceptos de trabajo y de producción, como si se tratase de realidades o entidades ajenas en la vida social. Por otra parte, este yerro le conduce también a tratar de manera indistinta el trabajo en general y la forma histórica capitalista que éste reviste en la actualidad, asunto que Marx se interesó en desenmarañar por tratarse de un problema decisivo para la emancipación.

Como sabemos, la observación del *carácter general* de la producción social —esto es, del trabajo y de sus productos— es un mérito que confiere carácter científico a la propia economía política. Por esta razón, Lefebvre cita el reconocimiento que Marx hiciera al respecto en su “Introducción” a los *Grundrisse*. Al efecto, transcribe, sin más, la traducción al francés que de este pasaje nos ofrece Roger Dangeville, formulada del siguiente modo:

Un inmenso progreso se llevó a cabo [*fut accompli*] cuando Adam Smith rechazó toda forma particular [*forme particulière*] de la actividad creadora de riqueza, para no considerar más que el trabajo a secas [*tout court*] [...] A esta universalidad de la actividad creadora de riqueza corresponde la universalidad del objeto, el producto sin más [*tout court*], y también el trabajo en general. (Marx, 1857–1858/1967, p. 32)

No obstante, es necesario contrastar ciertos matices que tiene la aserción original, en lengua alemana, para poder notar una diferencia de gran importancia. Nos dice Marx:

Fue un inmenso progreso, el de Ad[am] Smith, al desechar [*fortzuwerfen*] todo carácter determinado [*Bestimmtheit*] de la actividad que engendra riqueza [*reichtumzeugenden Tätigkeit*] —[que-

dando así el] trabajo simplemente [sin más, *Arbeit schlechthin*]— [...]. Con la universalidad abstracta [*abstrakten Allgemeinheit*] de la actividad creadora de riqueza [*reichtumschaffenden Tätigkeit*], ahora también [tenemos] la universalidad del objeto determinado como riqueza [*des als Reichtum bestimmten Gegenstandes*], producto en general [*überhaupt*] o, de nuevo, trabajo en general [...]. (Marx, 1857–1858/2006, p. 39)

Como puede observarse, Lefebvre establece, en su interpretación, una equivalencia entre “carácter determinado”, “determinidad” o “determinación” (*Bestimmtheit*) y “forma particular” (*forme particulière*), llevándole así a confundir la forma particular y determinada de la actividad creadora de riqueza —esto es, la forma particular del *trabajo concreto* que, potenciando sus objetivaciones, tiende a generalizar capacidades y necesidades— con la *forma social* particular que puede adoptar históricamente el *proceso de trabajo*, por ejemplo, su forma capitalista denominada por Marx “proceso de valorización”.

Marx, efectivamente, reconoce en este pasaje el gran progreso científico que —pese a estar aún implícito— significa el procedimiento analítico seguido por Smith: deja de lado la mera consideración del *trabajo concreto* para poder, así, observar al *trabajo abstracto* como clave explicativa de la intercambiabilidad generalizada que los productos del trabajo han alcanzado al fungir como mercancías. Marx explicita y tematiza este problema decisivo, reconociéndolo como el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política, en vista de hacer su crítica.

Por lo demás, Lefebvre, sobre la base de esa confusión, asume como acertado y loable el mantener el concepto de producción en un nivel de generalidad, pues de esa manera —según supone—, por un lado, abrimos el horizonte de posibilidades de lo que consideramos *productivo* y, por otra parte, evitamos caer en la estrechez o en el economismo que la *concreción* de este concepto concita.

A Lefebvre le parece que el propio Engels, años después de fallecer Marx, cayó en ese error. Para intentar demostrarlo, cita la famosa sentencia que Engels formula en una carta enviada a Joseph Bloch, entre el 21 y 22 de septiembre de 1890, y que a la letra dice: “la producción y reproducción de la vida real [*des wirklichen Lebens*] es el momento, *en última instancia*, determinante [*das in letzter Instanz bestimmende Moment*] en la historia” (Engels, 1890/1967, p. 463). Empero, Lefebvre asienta: “El factor [*facteur*] que determina en última

instancia la historia es la producción y la reproducción de la vida real” (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 84).

Es de resaltar que Lefebvre, quizá influido por las ediciones *ad usum*, traduce simplemente “factor” donde Engels dice “momento”,⁷⁹ noción que —como hemos anotado antes— es muy importante en la obra lefebvriana y que aquí es decisiva para distinguir entre el elemento *que hace* o nos entrega *lo hecho* (el *factum*) —es decir, eso que causa o contribuye a un efecto— respecto de aquello que constituye un proceso abierto de totalización en el espacio-tiempo, a saber: *el momento*.

Para Lefebvre, como se ha visto, todo atisbo de determinación o concreción, más allá de cierto punto, es susceptible de caer en estrechez o reduccionismo. Aun así, él reconoce que esta tesis engelsiana —pese a su alegado yerro y dogmatismo— continúa manteniendo, en el fondo, aquella “ambigüedad” básica con que Marx y Engels concibieron la producción: una *abstracción concreta* que posibilita el análisis de las *relaciones de producción*. En Marx y Engels —insiste, aunque equivocadamente—, “el concepto nunca se constituye [*se forme*] [...] la producción engloba la reproducción biológica, económica, social, sin más [*autre*] precisión” (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 84).

Ahora bien, ¿qué es lo que, en este sentido, Marx y Engels concibieron como *fuerzas productivas*? —se pregunta Lefebvre—.

Ante todo —destaca Lefebvre—, la fuerza productiva primaria o básica de la que ha dispuesto la humanidad es indudablemente la *naturaleza*, sus fuerzas y su consistencia. Incluso, podríamos acotar a esta aserción lefebvriana, la propia naturaleza inherente a la humanidad

⁷⁹ Huelga decir que, efectivamente, según sea el contexto de la comunicación, “factor” o “elemento” son traducciones posibles para “*das Moment*”. No obstante —como ya hemos advertido—, en la lengua alemana, la palabra *Moment* puede expresarse en género masculino (*der Moment*) o neutro (*das Moment*) dependiendo del significado que quiera darse a la misma. Aquí, *das Moment* —tal como es expresado por Engels en la sentencia referida— se utiliza para definir un punto de vista (*Gesichtspunkt*) o una circunstancia (*Umstand*) o condición que da motivo a una realidad. Por eso mismo, Engels, antes de manifestar esta tesis nodal, comienza diciendo a Bloch: “Nach materialistischer Geschichtsauffassung”, es decir, “De acuerdo con la interpretación [—concepción o punto de vista (*Auffassung*)—] materialista de la historia”, e inmediatamente después revela su idea fuerte: el *momento* o la circunstancia determinante en la historia es la producción y la reproducción de la vida real (Engels, 1890/1967, p. 463).

Hoy en día, es lugar común enunciar de manera aforística y tergiversada esta importante tesis engelsiana como: “*lo económico* es lo determinante en última instancia”, cuando en realidad Engels se refiere explícitamente a “la producción y la reproducción de la vida real” o efectiva, siendo la *producción* o la *reproducción* una realidad procesual que, evidentemente, sucede y va más allá de lo estrictamente económico. La producción como momento que atraviesa lo económico, lo político, lo cultural y lo social en general es algo que Lefebvre supo bien reconocer en la obra de Marx.

ha sido la fuerza productiva básica de su ser social: sus manos, sus piernas, sus energías y disposiciones anímicas.

Ulteriormente —continúa Lefebvre—, aunque, con mayor precisión, debiéramos decir *simultáneamente*, está el *trabajo*, esto es, la actividad transformadora adecuada a fines. De manera concomitante —añade—, está la organización o división del trabajo —sin explicitar la *cooperación social*—, así como los instrumentos, las técnicas y el conocimiento (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 84–85).

Del mismo modo como sucede con el concepto marxiano de producción —sostiene—, la concepción de *fuerzas productivas* mantiene tal nivel de *generalidad* y *amplitud* que, a menudo, sus límites y su comprensión llegan a diluirse y hasta menoscabarse. Así, por ejemplo, se le adscriben, entre otros aspectos:

Producción de conocimientos, de ideologías, de escritura y de significados [*sens*], de imágenes, de discursos, de lenguaje, de signos y símbolos; labor [*travail*] del sueño, labor de los conceptos “operativos”, etcétera. (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 85)

De suerte que los intérpretes marxistas tienden a desvirtuar conceptos nodales de la Crítica de la economía política —como el de producción o el de fuerzas productivas— por abusar de este procedimiento que —en opinión de Lefebvre— Marx y Engels postularon de manera ingenua y que, supuestamente, consistió en “beneficiar a la acepción amplia —por tanto, filosófica— con la positividad de una acepción estrecha, científica (económica)” (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 85).

Como vemos, Lefebvre establece aquí una ecuación falaz que identifica la concreción, el reduccionismo, la positividad y la científicidad, por una parte, y la abstracción, la amplitud, lo filosófico y lo no-científico, por la otra.

De este modo, el planteamiento lefebvriano ha quedado imposibilitado de criticar, teórica y prácticamente y desde la *positividad* que sostiene la actividad humana adecuada a fines y que en toda circunstancia persiste en ella, a la forma en que se especifica o se concreta el sometimiento de la vida social —por ejemplo, en el curso histórico del capitalismo—. Según esta posición, cada vez que la crítica se vale de conceptos de mayor concreción, más se correría el riesgo, supuestamente, de estrechar la visión y el alcance de la misma crítica.

Sobre la base de este diagnóstico, que daría cuenta de un rasgo importante de la crisis del marxismo, Lefebvre se propone llevar adelante el *aggiornamento* de la Crítica de la economía

política y de la interpretación materialista de la historia. Por ello, le parece imprescindible hacer una recuperación de los conceptos fundamentales de la teoría marxiana, con vistas a restituir su sentido original, su valor y su dialéctica.

Así, pues, Lefebvre comienza por aclarar la relación que guardarían, de acuerdo con la teoría de Marx, *producción y producto; obra y producto; y naturaleza y producción*.

La *obra* —nos recuerda— es una objetivación que posee dimensiones únicas e irremplazables. Por su parte, el *producto* constituye una objetivación que tiene la cualidad de ser repetible y, de hecho, es el resultado de actos y gestos iterativos, repetitivos.

Con todo esto, nos es claro que el *producir* es una cualidad humana, sin embargo —se pregunta Lefebvre—, ¿acaso la naturaleza tiene también la facultad de *producir* (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 85)?

Hay dos razones —nos dice— que nos pueden hacer pensar que, efectivamente, la naturaleza produce. Por una parte, tenemos que el sentido original del término *pro-ducir* nos remite a la acción de conducir o llevar hacia delante o, bien, hacer surgir algo desde las profundidades de aquello que se ha dispuesto como *lo interior*.

Sin duda, en esta argumentación —que reconoce que la naturaleza o la *phýsis* es un producir, en el sentido más amplio, pues se trata de un *surgir por sí mismo*, sin la mediación de otro, de un sujeto y sus intenciones— resuenan ideas formuladas antes por Martin Heidegger, en “La pregunta por la técnica” (Heidegger, 1953/2000).

Ahora, por otra parte —continúa Lefebvre—, tenemos el hecho de que la *naturaleza* y la *tierra* —esa base firme que, para el sentido común, es algo productivo, es decir, que puede hacer surgir algo— son realidades prácticamente inseparables. De suerte que “la naturaleza se presenta como el vasto terreno de los nacimientos”, de lo que surge espontáneamente, sin que haya razón alguna de por medio (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 86).

Sin embargo —pese a no formular con matiz el carácter específico del producir humano, es decir, que se trata de una actividad transformadora orientada o adecuada a un *fin*—, Lefebvre afirma o confirma correctamente su idea: la naturaleza *no* produce, *no* trabaja.

De esta manera, él estaría distinguiendo entre un producir que es propio de la naturaleza —la producción o *creación* natural— y un producir específicamente humano: la producción social. Por esta razón, Lefebvre insiste: “La naturaleza crea y no produce [...]. Lo que ella crea [...] surge y aparece”; desplegando sus fuerzas, la naturaleza provee valores de uso y

recursos para la creatividad o productividad específicamente humana (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 85).

A este respecto, Lefebvre se hace eco de Angelus Silesius, poeta y místico panteísta alemán, contemporáneo de Spinoza y que ya antes ha sido apelado por Heidegger e, incluso, por Hegel. Así, Lefebvre nos glosa: “La rosa es sin por qué, florece porque florece” (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 85).⁸⁰

Empero, más adelante, Lefebvre —poniendo de relieve la cuestión teleológica que está en juego— señala: “La ‘naturaleza’ no puede operar siguiendo la misma finalidad que el ser humano” (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 86), concediendo, equivocadamente, a esa naturaleza *sui generis*, la posibilidad de proposición de fines.

Aun así, Lefebvre se repone enseguida reconociendo que el espacio-naturaleza —pese a que los *seres* que ella crea son obras, en cuanto tienen algo de únicos— no pertenece ni es semejante a una conciencia o, en otros términos, a una representación. “La flor no sabe que es flor” —nos dice—. “Ni la muerte que muere” (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 86).

No obstante —añade, retomando aquello que considera como la primera implicación del espacio social como producto social—, en el capitalismo contemporáneo, la naturaleza se va alejando y puede incluso morir bajo el influjo de la *anti-naturaleza*. Parafraseando aquel famoso aforismo nietzscheano, Lefebvre advierte: “Con Dios, la naturaleza muere. El ‘hombre’ los mata y quizás se suicide al mismo tiempo” (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 86).

Desafortunadamente, aquí Lefebvre comete el desatino de calificar como fuerzas anti-naturales a la abstracción en general —sin distinguir entre abstracciones que son destructivas de aquellas que no lo son—, a los signos, a las imágenes, a los discursos e incluso al trabajo y sus productos —sin distinguir el trabajo en general, como fuerza afirmativa, vital, respecto del trabajo enajenado o mortificante—.

Por lo demás, en conformidad con el planteamiento lefebvriano, así como la naturaleza crea obras sin mayor concurso que el de su naturalidad, la práctica social —a través del

⁸⁰ Este verso, del Ángel de Silesia, aparece en la obra *Aforismos y rimas ingeniosas que instruyen para la contemplación divina (Geistreiche Sinn- und Schluß-Reime, zur göttlichen Beschaulichkeit anleitende)*, publicada por vez primera, en 1657, y posteriormente reeditada, en 1674, como *Peregrino querubínico (Cherubini-scher Wandersmann)*. El dístico 289 —intitulado “Sin por qué [*Ohne warum*]”—, del libro primero, al que pertenece el verso, a la letra dice:

La rosa es sin por qué; florece, porque florece [*blühet*],

Ella no está pendiente [*acht't*] de sí misma, no pregunta si la miran [*sihet*] (Silesii, 1657/1829, p. 40).

trabajo— crea *obras* y produce *cosas*. Es importante advertir que, generalmente, para Lefebvre, cosa es identificable con *producto*.

En el caso de la creación de obras, el trabajo y el creador o productor tienen un papel secundario —nos dice—. En cambio, en la producción de cosas o productos, el trabajo y el trabajador son predominantes. Así, Lefebvre pareciera implicar que, en la creación social de obras, algo más que el mero trabajo *inmediato* daría cuenta suficiente del *sentido* de su realización, por ejemplo, la socialización del placer y del disfrute.

En la interpretación de Lefebvre, Marx decidió dotar de precisión —mayor concreción— al concepto filosófico de producción con el propósito de despejar la *racionalidad* inmanente a tal concepción y al contenido práctico al que ella apunta. Esa racionalidad es inherente, según Lefebvre, a la *actividad* humana misma.

Con este procedimiento —más allá de destacar la ligazón del *lógos* con la *acción*, que es propia de la *praxis*—, Lefebvre quiere poner de manifiesto lo que le parece estratégico en el argumento marxiano: prescindir de “una razón preexistente, divina o ‘ideal’, por lo tanto, teológico-metafísica” (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 86).

Así, la *razón* o *causa final* de la producción social no sería divinidad o fuerza exterior alguna, sino la *finalidad humana* que prefigura y conduce a la actividad misma, esto es, una actividad indefectiblemente ligada a una forma particular de despliegue de la consciencia, en otras palabras, la *praxis*.

De esta manera, el concepto marxiano de producción se sobrepone a la escisión o la oposición filosófica entre *sujeto* y *objeto*. Su racionalidad inmanente consiste —añade— en la disposición sucesiva de actos de acuerdo con un objetivo. Sin embargo, para Lefebvre, la finalidad o el objetivo de la producción no es más que el *objeto* a producir, confinando así al trabajo humano, paradójicamente, a su limitada forma histórica *productivista*. No obstante, Lefebvre destaca el hecho de que la producción social consiste en una actividad orientada hacia un determinado fin que, en su decurso, compone o establece un nuevo *orden* temporal y espacial entre los elementos de esa acción práctico-material.

Estas nuevas relaciones de orden —que incluye la simultaneidad, la sincronía— están mediadas por la actividad intelectual y se plasman en las operaciones sucesivas y en los elementos espaciales del proceso (cuerpos, miembros, órganos, sentidos, materias y sustancias

a transformar, instrumentos materiales e instrumentos *intelectuales*, como, desde cierta perspectiva, podría ser tomado el *lenguaje*).

Todas estas relaciones de orden coexisten en el resultado, de modo que aquello que era progresión se convierte ahora en una sincronía, en una totalidad concretada ante los ojos. Así pues, en la interpretación de Lefebvre, toda actividad productiva se define por este tránsito de la sucesión o el encadenamiento incesantes de la *temporalidad* hacia la sincronización o la simultaneidad de la *espacialidad* (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 87).

Este refluir constante de la temporalidad a la espacialidad, que da forma a lo productivo, es —para Lefebvre— inseparable de la finalidad propuesta. Esto significa que, por una parte, la *forma* de la producción está imbricada en la *funcionalidad* o *sentido* de la acción, es decir, se trata de un cúmulo de energía desplegada con la finalidad de satisfacer una necesidad concreta. Es este “para qué” lo que da *forma* a la producción. Por otra parte —añade—, la *estructura social* puesta en acción —saber-hacer, habilidad, gestos, cooperación, todo ello conformado *socialmente*— es también inherente a la forma misma de la producción, esto es, el “cómo” que media el proceso productivo para conseguir tal finalidad. Así —en la interpretación lefebvriana—, tenemos que la forma de la producción está determinada por los *finés* y los *medios* puestos en juego.

De esta manera, todo este conjunto de relaciones formales —que proponen o disponen un nuevo orden en la naturaleza— cohesiona al conjunto de actos del proceso productivo y está imbricado en las condiciones materiales de la actividad individual y colectiva.

Luego de haber efectuado este examen, Lefebvre concluye que la *racionalidad* del espacio social no es resultado del trabajo humano en cuanto tal ni de cualidad humana alguna puesta en acción y tampoco de la organización de la sociedad (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 87).

Para Lefebvre, más bien, la racionalidad del espacio social es el origen *inherente* o *inmediato* de la racionalidad *activa* o puesta en *movimiento*. De este modo, la actividad humana —incluido el trabajo— tiene la cualidad de ser racional, de proponer un orden propio, porque el espacio social mismo —del cual es inseparable— tiene la propiedad de ser y estar ordenado, conformado o dispuesto de acuerdo con ciertas relaciones prácticas y materiales posibles —esto es, según el principio de *unidad* y *comunidad* que funda toda la realidad y toda verdad razonable y comunicable (Nicol, 1965, pp. 480–484, 1978, p. 29, 1982/2001, pp. 102,

125, 130, 146, 1957/2003, pp. 127, 153–154, 161–162, 166, 170, 182, 189–196, 228, 236–238, 262, 279) —.

De suerte que la *actividad humana* es en sí misma *espacio social en movimiento*, el cual, en su realización, efectiviza las posibilidades de conformación inherentes al propio espacio social e incluso, podríamos decir, al espacio en cuanto tal. En otros términos, lo comunitario o la genericidad que nos constituye se representa en aquella comunidad que *proponemos* y *objetivamos* en la realidad, al transformarla con nuestra actividad, o que *proyectamos*, en el momento de reflexionarla.

Son todas estas determinaciones, en suma, las que —de acuerdo con Lefebvre— perfilan al concepto marxiano de producción —heredado de Hegel— como un *universal concreto*. Sin embargo —sostiene—, esta riqueza que subyace al concepto fue ulteriormente oscurecida y diluida por los diferentes intérpretes, lo que ha justificado sus numerosas críticas (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 87–88).

Este presunto yerro ha sido muy bien aprovechado por cantidad de tentativas y derivas nihilistas —como la de Baudrillard, en *El espejo de la producción* (Baudrillard, 1973/1985, pp. 5–8, 113, 119–122)— que, identificando falazmente producción con productivismo, terminan por escamotear el problema de la alienación y por postular la generalización de la abstracción, juzgando, a la postre, *lo posible* como quimera de la revolución y reduciendo ésta a un mero utopismo pragmático y a una grandilocuencia por lo demás autocomplacientes y estériles.

Desde posiciones conservadoras —“de derecha”—, el concepto también ha sido asumido e ideologizado como idéntico a productivismo. Desde perspectivas críticas o radicales —“de izquierda”—, la cuestión es generalmente interpretada de una manera antinómica, ya sea como producción sin sujeto (al estilo del materialismo mecanicista) o producción sin objeto (a la manera del idealismo) (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 88).

De esta manera, por un lado, el objeto queda sustantivado al suponer la existencia de un producto o de una obra prescindiendo de la producción o de un creador, o al implicar que incluso puede efectuarse un trabajo sin concurso de un operario.

Mientras, por otro lado, sucede una hipóstasis del sujeto al prefigurar una producción sin algo que haya que transformar y sin productos, o al figurar una entidad abstraída —palabras, sueños, textos, conceptos— que supuestamente sería capaz de producir por cuenta propia.

Huelga decir que no puede haber “producción de conocimientos” sin los hechos y sin el discurso de los sujetos sociales, esto es, sin objeto y sin sujeto tanto de la producción como del conocimiento.

QUÉ ES PARA LEFEBVRE EL ESPACIO SOCIALMENTE PRODUCIDO

Hasta aquí hemos observado cómo es que Lefebvre concibe el problema de la *producción* en su sentido general y cómo, a partir de su proyecto de *espaciología*, se podrían abordar la producción desde el problema del *espacio social*. Veamos ahora cómo es que se vinculan esencialmente estos dos términos de la teoría lefebvriana de la producción del espacio. Continuemos ahora examinando el espacio social desde el problema de *su producción*, la cual, como sabemos, también es social.

El carácter social del espacio —sostiene Lefebvre— no consiste en un vacío colmado de materialidad, de cosas o de datos sensibles, es decir, no es una suerte de contenedor pasivo o neutral que conserva contenidos sin más. De modo que el espacio social no es ni puede ser un “marco” en que se inserta o encierra *lo vivido*, lo que nos haría suponer una noción de espacio como identidad continente-contenido.

De acuerdo con Lefebvre, el espacio social es, más bien, la *morfología de lo social*, es decir, constituye, en relación con *lo vivido*, “lo que es, para el organismo vivo, su forma misma, íntimamente ligada a las funciones y estructuras” (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 112).

Así pues, el espacio social es la *forma* que adquiere la *vida social* en su despliegue; es la “morfología de lo cotidiano”, de la vida cotidiana, de *lo vivido* y lo experimentado, es decir, la forma o el sentido del tiempo social cristalizado y en curso de transformación (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 114).

De acuerdo con esta proposición, el espacio social es, por un lado, la *forma* que adquiere cada uno de los *sentidos*, de las *intenciones*, de los *proyectos*, de la existencia social; por otro lado, constituye una suerte de *membrana* protectora y *entorno* en el que discurre la interacción de la comunidad humana con el resto de las fuerzas de la naturaleza.

Por este motivo, Lefebvre se refiere al espacio social como unidad *biomórfico-antropológica* en constante proceso de transformación (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 265). Empero —advierte—, no se trata de una forma neutral ni se reduce a la *forma* impuesta a la

materialidad física o a los fenómenos. Esto se debe a que todo espacio social —por ejemplo, la ciudad o sus lugares— es resultado de una *representación* u *objetivación* de relaciones sociales, esto es, una “*proyección de la sociedad sobre el terreno, [...] no solamente sobre el lugar [site] sensible sino sobre el plano específico, percibido y concebido por el pensamiento*” (Henri Lefebvre, 1968/2016, p. 54).

Estas relaciones sociales constituyen —a tenor del planteamiento lefebvriano— un complejo mosaico que incluye: las relaciones de producción y de cambio; las relaciones de parentesco, de vecindad o de protección; las relaciones de jerarquía —sea ésta racionalmente fundada o meramente opresiva—; las relaciones de sojuzgamiento y de explotación, etc. Empero, el espacio social no es solamente “*proyección de las relaciones sociales, sino lugar y terreno donde las estrategias se confrontan [s’affrontent]*” (Henri Lefebvre, 1970a, p. 117).

Como vemos, para Lefebvre, el espacio social no es una cosa, pero tampoco un producto convencional; más bien se trata de una *forma social concreta* que está dada, al mismo tiempo, en la estructura y las relaciones prácticas de la realidad y, asimismo, en las relaciones constitutivas del pensamiento (Veraza, 2008, pp. 329–331).

El espacio social se nos presenta, según hemos ya advertido, como conjunto de relaciones —coexistentes y simultáneas, proponentes de cierto orden o desorden— que *entraña* todo lo producido socialmente, es decir, a la manera de “un segundo espacio [*espace second*] que envuelve el espacio primordial de la naturaleza y de la Madre Tierra, [...] que es obra de la historia, del pensamiento y de la técnica [...]” (Henri Lefebvre, 1975b, p. 240).

Esta morfología social del espacio es efecto de toda suerte de acciones pasadas; es el resultado de una secuencia de operaciones o transformaciones que implican todo un conjunto de conocimientos (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 88).

El espacio social permite o sugiere que ciertas acciones tengan lugar mientras prohíbe otras. Algunas de éstas nos remiten al universo de la producción, mientras otras se circunscriben a aquel del consumo o del disfrute de los productos o valores de uso (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 89).

Sin embargo, todavía queda por aclarar ¿cuál es el *estatus* o la *relación* del espacio social con respecto a la producción?

Cada sociedad —nos dice Lefebvre, al explicitar la segunda implicación de su programa de analítica crítica—, cada modo de producción, con sus particularidades, produce su espa-

cio. El espacio es forjado con base en una práctica espacial que lo va haciendo *apropiado*. Cada espacio social tiene su génesis, su forma, sus tiempos (ritmos de la vida cotidiana), su centro o su policentralidad (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 40).

Una ciudad, por ejemplo, es un espacio *formado*, modelado y ocupado socialmente por actividades que se despliegan en el tiempo histórico. Pero —se pregunta Lefebvre—, ¿la ciudad es acaso una *obra* o se trata de un *producto* (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 89)?

La *obra* es una materialización en el espacio con un carácter único, original o fuera de lo común (*originale*), primordial o primigenio (*originelle*), irrepetible. Ella consiste en una objetivación inherente a la particularidad del tiempo en que emerge, se despliega y fenece. Así pues, una ciudad es sin duda una obra, esto es, un espacio expresivo, significativo y unitario como lo es una pintura o una escultura.

Pero —continúa— ¿de qué o de quién es *expresión* una ciudad en cuanto obra? ¿Qué es lo que ella significa, para quién significa algo y a quién o quiénes ella misma significa? Y, en último término, ¿quién ha concebido esa *unidad* arquitectónica y monumental cuyo contenido y sentido son inagotables?

En verdad, aunque todas las personas pudiésemos vivir ese espacio como una fiesta, nadie ha concebido tal unidad. Sin embargo, su mera existencia es ya la evidencia de un *código unitario* o *lenguaje común* intrínseco a la ciudad o a lo urbano. Es una unidad que combina la realidad de la ciudad y su práctica social con la idealidad, lo simbólico y lo imaginario propios de lo urbano (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 89–90).

Se trata, pues, de una suerte de *teatralización* o de una *escenografía* involuntaria, poco intencional y colmada de sutilezas. No obstante, esta escenificación sintetiza las funciones urbanas y la vida cotidiana y termina por modificar —o, en su caso, enloquecer— toda la cotidianeidad.

Así, pues, una ciudad carece del carácter *intencional* o de la unidad de propósito que requiere la ejecución de una obra de arte. Sin embargo, la ciudad está integrada por sus habitantes, por grupos sociales particulares, que —a diferencia de la flor referida por Angelus Silesius— no ignoran sobre la belleza que presenta su unidad.

Empero, existe una diferencia abismal entre una *obra de la naturaleza* y una *obra de arte*, pues esta última —nos recuerda Lefebvre— se distingue por su carácter *intencional* (Henri

Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 90). La obra de la naturaleza, en cambio, es una singularidad *espontánea*, propia de la manera en que se codifica o configura su interacción *autofundante*.

De acuerdo con Lefebvre, el desarrollo del intercambio, la maduración del mercado y la emergencia de la tendencia ilimitada de la reproducción capitalista impactaron en la especialización que subyace al surgimiento del arte. Quizá ninguna obra fue concebida y ejecutada con la finalidad de convertirse en obra de arte. Sin embargo, pareciera que en el momento en que surge el arte —“precediendo por poco a su concepto”, esto es, en cuanto actividad especializada— comienza a decaer la obra (Lefebvre, [1974-1986]: 90). De suerte que la obra se destruyó y comenzó a ser paulatinamente sustituida por el *producto*.

Así, para Lefebvre, el arte en cuanto especialidad surge en los albores de la sociedad burguesa y representa una configuración productivista de la creatividad humana.

Para Lefebvre, de entre todas las formas del arte, es sobre todo la literatura, con su especialización en la escritura, la que anuncia el declive de las obras.

En este sentido, podríamos decir que el espacio de las ciudades —con todo aquello que juzgamos su fealdad y su belleza— ha *brotado* como si se tratase de una obra de la naturaleza, en cuanto única o irrepetible, aunque, ciertamente, forjada por una compleja trama de acciones individuales, colectivas y del conjunto de la sociedad (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 90–91).

Pero ¿acaso las *obras* “trascienden”, sin más, a los *productos*, perdiendo toda relación o reciprocidad entre ellas?

No hace falta fetichizar la *obra* —advierde Lefebvre— al forzarnos a concebir una escisión o una antinomia irresolubles “entre la creación y la producción, la naturaleza y el trabajo, la fiesta y la labor, lo único y lo reproducible, lo diferente y lo repetitivo, y, finalmente, entre lo vivo y lo muerto” (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 91).

Los espacios sociales que consideramos históricos —por ejemplo, aquellos de ciertos cascos urbanos y pueblos antiguos— constituyen, evidentemente, *obras* de colectividades todavía cercanas a la naturaleza —es decir, formas de *reproducción* social que no contravenían sustancialmente su *forma social-natural* vinculada con la satisfacción de necesidades concretas—. De suerte que ellas siguen siendo el resultado de una forma histórico-concreta de producción del espacio social, la cual, desde luego, comprende la realización de todo tipo de obras y productos sociales.

Así pues, disociar absolutamente obras y productos implica, en el fondo, escindir de manera infundada lo histórico de lo económico.⁸¹

Queda claro que es, sobre todo, el carácter original e irrepetible y el propósito de entregar cierto placer o disfrute —que no se limita a lo meramente estético— aquello que hace posible que un producto devenga obra. Pero ¿qué es entonces lo que hace que una obra se vuelva un producto convencional?

Hoy resulta muy evidente la fuerte tendencia a la *homogeneidad* que caracteriza a lo arquitectónico y lo urbanístico en la ciudad moderna. De suerte que lo *repetitivo*, lo *fáctico* y lo *sofisticado* —en el sentido de carente de naturalidad— prevalecen sobre la unicidad, la originalidad, lo espontáneo y lo natural, esto es, el carácter de producto ha terminado por predominar sobre lo que pudo ser una obra (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 91).

Estos espacios repetitivos son a su vez el producto de gestos repetitivos ejecutados por sus productores, a través de medios e instrumentos repetidos en serie (máquinas y herramientas) y estructurados para perpetuar la repetición. Se trata, pues, de espacios intercambiables por cuanto son productos homólogos, homogéneos y cuantificables de acuerdo con su precio, volumen o distancia.

Un espacio social con tales determinaciones es entonces un *producto* por cuanto es *repetible* y resultado de actos *repetitivos*.⁸²

Por consiguiente, las célebres ciudades históricas no constituyen una *obra de arte*, pues no son la objetivación de un *plan* preconcebido. Son más bien el resultado de un largo proceso que implica un desafío a la naturaleza —o a los enemigos—, o pueden, incluso, formar parte de un proyecto pecuniario o comercial. Exigencias prácticas, lugares planeados y ejecutados por el trabajo social —actos repetitivos de cuantiosos oficios—, seguidos de una creatividad arquitectónica con fines rituales (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 92).

⁸¹ Cada modo de producción social específico, a lo largo de la historia, ha transformado el espacio natural a su alcance y ha modelado así su *espacio social*, recurriendo para ello a múltiples mediaciones: el trabajo, los subterfugios políticos, la violencia —en forma de guerras o de revoluciones—. El espacio social de cada una de estas sociedades se constituía como la obra de la práctica espacial de una sociedad entera. En esta gran objetivación social se mantenían unidos el carácter de obra —única, irrepetible— y el de producto —repetible, especializado— que son resultantes de toda *praxis* (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 473–474).

⁸² Los *productos*, de acuerdo con Lefebvre, se distinguen de las *obras* y de los *objetos naturales* por su capacidad ilimitada de reproducción o, en otros términos, de *repetición*, lo cual no les confiere un carácter alienado o alienante en sí mismo. Consideremos que, en ciertas condiciones, la repetición es condición de posibilidad de la *creatividad* y de la producción de *diferencias* (Henri Lefebvre, 1961, pp. 240–241).

Se trata, en suma, de lugares producidos por la unificación de una voluntad y un pensamiento *colectivos* y de las fuerzas productivas propias de la época.

Empero —advierte Lefebvre—, la simple identidad u oposición entre *obra* y *producto* nos oculta la relación sutil que existe entre ellas.

Por ello, Lefebvre se pregunta: ¿Qué acaso a través de la obra no hay producción? O, para decirlo, en otros términos: ¿No será que, detrás de todo producto, así sea enajenado y cosificado, hay una proyección humana, una obra en curso, así sea inacabada (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 92–93)?

La existencia misma del plusproducto —sobre todo, en tiempos de la forja de las insignes ciudades históricas— evidencia que aquella opacidad que comúnmente subyace en la producción —esto es, la explotación, la cosificación y la mercantilización— es un proceso que también ha atravesado a la creatividad plasmada en obras. Una diferencia, respecto de nuestra época, sería el hecho de que en aquellos tiempos “el plustrabajo y el plusproducto sociales se realizaban y se gastaban principalmente en el lugar [*sur place*]: en la ciudad”, no en el mundo (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 93). El uso refinado y suntuoso, incluso creativo, de ese excedente no puede ocultar su origen en el trabajo enajenado.

Nos dice Lefebvre: “Toda obra ocupa un espacio, lo engendra, lo forma [*façonne*]” (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 93). Siendo el fruto de la *producción* en sentido amplio, él prefiere referir su conformación a partir de su nacimiento, de su *creación*.

Por su parte —asienta—, todo *producto* —cosa repetida y repetible— ocupa un espacio particular y circula dentro del espacio general. Como vemos, a Lefebvre le interesa destacar este carácter *circulante* del producto, pues para él es, en este contexto, identificable con la mercancía; de suerte que el producto, así investido, debe circular necesariamente para poder realizar su valor. Esto no ocurre en el caso de la *obra* —o del producto devenido obra, podríamos decir—, puesto que ésta está destinada fundamentalmente al *disfrute*, no al intercambio mercantil.

¿Cuál sería entonces la diferencia entre estas dos formas o dos modos de *ocupar* el espacio social o de *hacerse cargo* de él, a saber, aquel del *producto* y el propio de la *obra*?

En todas las ciudades, en todos los lugares, “el espacio social se produce y se reproduce en conexión con las fuerzas productivas (y las relaciones de producción)” (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 93).

Para Lefebvre, las fuerzas productivas no se despliegan y desarrollan “en un espacio preexistente, vacío, neutro” ni en un espacio “solamente determinado geográficamente, climáticamente, antropológicamente”, esto es, en un entorno únicamente determinado por fuerzas naturales —así sean las fuerzas de la naturaleza que moran en nuestra humanidad— o exclusivamente dispuesto por fuerza sociales (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 93). El *locus* y campo de acción de las fuerzas productivas —naturales, técnicas o sociales— no sería, pues, un espacio *a priori* e indeterminado, sino un espacio inmediatamente conformado por fuerzas y determinaciones tanto naturales como sociales.

Debido a esta imbricación sociedad-naturaleza —inherente al espacio social— y a que la *obra* es el resultado del despliegue de la *creatividad* de grupos sociales o colectividades en condiciones “aún cerca de la naturaleza”, a Lefebvre le resulta insostenible suponer o mantener la escisión entre *obra* y *producto* (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 91, 93).

De esta manera, Lefebvre consigue mantener vigente la *esperanza* “de reencontrar un movimiento dialéctico tal que la obra atravesase [*traverse*] al producto”, esto es, que lo penetre y logre perdurar a lo largo de él (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 93). Esto es algo decisivo, pues de otro modo —por cuanto se ha tendido a identificar, de manera artificiosa, *producto* con *enajenación* y *cosificación*⁸³— la “producción del espacio” quedaría indefectiblemente marcada de manera negativa. Así, la posibilidad de emancipación quedaría cancelada, pues el espacio reproduciría incesantemente esta cosificación.

Si la sociedad consiguiera compenetrar sus *obras* y *productos*, de modo que sus creaciones no estuviesen destinadas a *trascender* o *separarse* de sus producciones cotidianas, sino a encauzarlas hacia el disfrute y la dignificación de la vida social, *lo producido* —esto es, el espacio social, las relaciones sociales y toda la realidad social— no hundiría o engulliría indefectiblemente “a la creación en lo repetitivo” (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 93).

⁸³ Como ya hemos advertido, Lefebvre, en el curso de su teorización crítica, tiende a identificar el concepto marxiano de *producción* —especialmente, cuando éste es abordado en *El capital*— con el de *trabajo inmediato* y productor de objetos o de riqueza estrictamente material. No obstante, pese a tal yerro, él también mantiene una legítima preocupación por no reducir la *praxis* a la *producción* y, asimismo, por no reducir ésta a la *producción material* o meramente económica. Para Lefebvre, la *praxis* o, dicho de otro modo, la acción *poiética* se distingue por producir y *reproducir* todo tipo de riqueza material e inmaterial (capacidades y necesidades, medios y fines, así sean o provengan del “espíritu”), por crear y recrear obras y relaciones sociales —y, desde luego, a quienes las personifican y realizan éticamente— y, más aún, por engendrar y reproducir los *formantes* de nuestra vida social —incluyendo nuestro mundo *interior* estructurado a través de representaciones verbales y no verbales—. Lefebvre concibe la *praxis*, en suma, como una totalidad que va más allá de la mera producción material (Henri Lefebvre, 1961, pp. 234–245).

Sólo de este modo —esto es, conforme a una dialéctica positiva entre obras y productos— la creatividad humana podría sobrevivir a la enajenación y a la cosificación.

EL PROCESO DE PRODUCCIÓN DEL ESPACIO SOCIAL
COMO PROCESO DE PRODUCCIÓN DE SIGNIFICADOS
(O SOBRE EL LENGUAJE Y EL PORVENIR)

A decir de Lefebvre, la dialéctica surge del *tiempo* y obra y se realiza en el *espacio*. De esta manera, la producción del espacio tiene la posibilidad de revelarnos sus contradicciones inherentes —esas mismas que proceden del tiempo histórico y se han ido añejando— y, asimismo, aquellas que son propias del espacio social, de su *simultaneidad* presente en el tiempo cristalizado (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 153).

Actualmente, nuestro espacio social contemporáneo constituye ya una simultaneidad mundial que es, al mismo tiempo, *producto* del modo de producción capitalista e *instrumento* del dominio económico y político de la burguesía, en cuanto clase mundialmente dominante.

Aquí, las viejas contradicciones, heredadas de anteriores modos de reproducción de la vida social, se han vuelto aún más complejas —ya sea que se atemperen o se agraven— al imbricarse en las nuevas contradicciones propias de la sociedad burguesa. De modo que todo este conjunto de oposiciones y antagonismos sociales ha adquirido un nuevo sentido y un alcance mayor, haciendo que su posible resolución apunte, por necesidad, a la formación de otro modo de producción.

De esta manera, para Lefebvre, la dialéctica de la historia se despliega como una constante *espacialización* de sus contradicciones y en la eventual actualización de la posibilidad de producir el espacio social de otro modo, con otra forma social, y, por consiguiente, de reproducir otro tipo de relaciones sociales.

El tiempo histórico, la *historicidad*, se revela así como determinación fundamental (*Grundbestimmung*) del mundo de lo humano (Heidegger, 1925/1992, p. 147). La posición de Lefebvre es, en este sentido, muy cercana a la de Sartre en aquella pugna entre el presunto privilegio de la historia y la proclama de su disolución —por parte del estructuralismo— que termina por asumir la historicidad como algo inespecífico y no exclusivo de lo humano (Lévi-Strauss, 1962, pp. 324–357; Sartre, 1966; Wahnich, 2015).

Efectivamente, la historia en sí, en cuanto formalismo propio de un tiempo sin historicidad, resulta desde luego inexpugnable, ininteligible. No obstante, en el debate sobre el “ser” de la historia, constantemente se vuelve a reponer la antinomia que, por un lado, sólo reconoce la *sucesión* del tiempo y su *duración* como productora del espacio social o, por otro lado, en cambio, únicamente admite la *estructura* (lo simultáneo-espacial) como fuente de lo fáctico o de aquello que sigue el orden de los eventos (*événementielle*). Evidentemente, estas dos posiciones polarizadas, más allá de su carácter inmediato, describen el desenlace eventual de determinaciones *históricamente* producidas y, por tanto, transformables, modificables en un sentido u otro, es decir, de modo que se restituya y refuerce su condicionamiento o que éste quede momentáneamente superado, totalizado, o puesto en suspenso.

El espacio y su simultaneidad constituyen el modo en que el tiempo *se hace presente* o el modo de *presencia* del tiempo, esto es, en el espacio el *pasado* mismo se hace *presente*, a su modo, y se prefigura asimismo el *porvenir* en la consistencia propia de sus posibilidades, en los posibles configurados en su espacialidad (Heidegger, 1925/1992, pp. 169–170, 174). En esos mismos términos, el discurrir del tiempo es el modo en que se *sucede* y cambia el espacio siempre presente.

El espacio y el tiempo mantienen, pues, una relación esencial, cada uno es condición de posibilidad del otro. Empero, tratándose del *espacio social*, de su carácter vital y existencial específico, el tiempo es lo que determina en última instancia su sentido humano, propiamente histórico, pues no solamente discurrimos en el tiempo, sino que estamos esencialmente fundados y determinados por él.

Es de advertir que no hablamos del tiempo en general, del tiempo astronómico o estrictamente físico, sino del tiempo *histórico* y de los momentos de nuestra *formación* como personas. La vida humana no acontece *en* el tiempo, sino que ella misma *es* tiempo, es decir, estamos atravesados por el tiempo *siendo* tiempo —orientado éste por nuestros fines—, y, precisamente por ello, *somos* historia, pues el tiempo no es algo externo o accidental a nosotros mismos (Heidegger, 1925/1992, pp. 169, 174).

Nuestra reflexión, nuestra proyección y, en suma, nuestra realización humana sobre el *tiempo* y sobre el *espacio* sociales son sólo posibles por el carácter *histórico* de ambos, es decir, por la *historicidad* de nuestro espacio-tiempo.

Por lo demás, este proceso de *inscripción* (o *realización*) del tiempo histórico en el espacio social —nos recuerda Lefebvre— ha sido motivo de incontables debates, con sus tensiones y acuerdos, y no sólo en la larga historia de la filosofía.

Básicamente, este importante problema se nos ha presentado de dos formas generales con implicaciones sociales distintas: por un lado, la primacía de la *estabilidad*, de la *repetición* o de lo reiterativo e inmutable, de tal modo que el devenir o la transformación sería mera apariencia restitutiva de la *unidad*; por otro lado, la preeminencia del *cambio*, de la *diferencia* y de lo nuevo, de manera que, en el incesante influjo y reflujo de la realidad, la continuidad sería sólo aparente ante la *disociación* (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 153).

Dicho de modo un tanto esquemático, la reflexión y el tratamiento histórico de este mismo problema se ha configurado en dos posiciones o tendencias generales, con fundamentos heterogéneos: por una parte, la asunción de la antinomia a la manera de principios universales e irreductibles de la realidad —independientemente de cuál de ellos se priorice— y, por otra parte, la consideración de estos dos aspectos como partes de una relación necesaria y constitutiva de toda realidad social en su devenir.

Ante este escenario, Lefebvre se interesó por explorar lo que le parece una tercera posición que, siendo más consistente, evitaría la antinomia —entre relativismo absoluto y esencialismo ahistórico—, a saber: una interpretación de la historia que —con base en un proceder dialéctico— reconoce su propia apertura a la *diferencia* a partir de la *repetición*. De suerte que el devenir histórico —siempre azaroso, conflictivo y acompasado con mayores o menores libertades— realiza el tiempo al sedimentarse en el espacio, a momentos estabilizándose o, al decir de Lefebvre, sincronizándose con lo diacrónico, no sin numerosas contradicciones y pugnas sociales (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 154).

En tal sentido, la proposición nietzscheana —cifrada, en buena medida, en su *segunda intempestiva*, intitulada “De la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida” (Nietzsche, 1873–1876/1988, pp. 243–334), y cuya interpretación es reivindicada, desde muy joven, por Lefebvre— nos permitiría sostener que el tiempo social se realiza en el espacio social a partir de la germinación de un *origen relativo*, lo que no excluye que pueda haber varios orígenes. Cuando este proceso encuentra dificultades, el tiempo social se detiene, hace una pausa, y *retorna* hacia sus raíces, a su origen, es decir, hacia lo original (*original*) que porta en sí mismo. Enseguida, el cauce vuelve a comenzar y continúa hasta agotarse. Este volver del

tiempo social a sus orígenes, sobre sus efectivas trayectorias de procedencia, no es sino un *sincronizarse de lo posible* con el conjunto *diacrónico* que describe la historia propia, es decir, con la totalidad de nuestro recorrer en el tiempo. Nuestra posibilidad de disponer del tiempo —ya sea para reflexionarlo o para transformarlo— se remontaría, así, hasta lo originario (*originel*) o, en otros términos, al complejo proceso que da lugar al *nacimiento* de una forma social o de una entidad que dicha forma envuelve (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 153–154).⁸⁴ Este *retornar* que actualiza *lo posible*, en y desde aquello donde nace, constituye una “*donación de libertad*” que podemos apropiarnos de manera individual o social (Puche, 2012, pp. 286–287).

Para Lefebvre, este procedimiento *genealógico* no se opone a una indagación *genética* sobre cualquier realidad social y, menos aún, al propio método de Marx (Hess, 1988, pp. 187–188). Al decir de Lefebvre, la indagación metódica marxiana sobre la génesis de las estructuras sociales —y que se desmarca críticamente de la tradición historicista— nos ha revelado que todo nacimiento se produjo *prácticamente*. La actividad práctica —*poiética*, diríamos— pone nuestro mundo y supone, en el acto mismo, que éste puede cambiar, puesto que la acción siempre cambia, ella es cambio en sí misma, y la *praxis* puede además orientar cualquier cambio en el espacio social (Henri Lefebvre, 1975a, p. 112).

En lo que concierne al *origen*, él se pierde siempre para la historia en la noche de los tiempos; cada investigación, cada enfoque historizante lo hace recular, ya se trate de un ser vivo particular, de una especie, del “hombre”, de la vida, de la tierra, de la religión o de una religión, etc. Asimismo, en lo que concierne al sentido y a la finalidad. Él se desdobra (por ejemplo, en filogénesis y autogénesis). La razón historizante (que se justifica por la historia y concibe la historia como su propia génesis) postula orígenes y fines, causas y sentidos, encadenamientos explicativos (causas-efectos). (Henri Lefebvre, 1975a, p. 165)

Es muy importante, pues, para Lefebvre —según señala Remi Hess—, “evitar la cuestión de los orígenes”, pues la búsqueda de un origen, además de desatar el extravío y la secuela de la fiebre del *denuncio* —como en el oficio minero—, suscita la ficción del “descubrimiento” de una historia lineal, esto es, de una *línea* que comunicaría directamente al resultado

⁸⁴ Para Nietzsche, si hay una *naturaleza* humana —en un sentido muy diferente del de la tradición *metafísica* y del historicismo—, ella estaría implicada o expresada en la *historicidad* y en la creación de *lo nuevo* (Puche, 2012, pp. 274–276).

histórico con *su* origen. “El nacimiento, por el contrario, permite determinar el lugar, el momento, la coyuntura” (Hess, 1988, p. 188).

Habida cuenta de ello, Lefebvre habrá de entresacar de su atenta lectura de la obra de Nietzsche —muy especialmente, de sus cursos conocidos como *Descripción de la antigua retórica* y de su brillante ensayo intitulado *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*⁸⁵— lo que considera una importante clave para explicar cómo es que el espacio social funda su *diferir* —o su capacidad de cambiar hacia *lo nuevo*— sobre la base de la *repetición*. El *quid* de la cuestión resulta ser, precisamente, la exégesis sobre el carácter *anafórico*⁸⁶ y *tropológico-figurativo*⁸⁷ del lenguaje (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 159).

⁸⁵ Como sabemos, Lefebvre mantenía particular aprecio por cuatro de las obras nietzscheanas: *El nacimiento de la tragedia o Helenismo y pesimismo* (*Die Geburt der Tragödie oder Griechenthum und Pessimismus*), (Nietzsche, 1872–1886/1988), originalmente publicado, en 1872, como *El nacimiento de la tragedia, desde el espíritu de la música* (*Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*); *Consideraciones intempestivas* (*Unzeitgemäße Betrachtungen*) (Nietzsche, 1873–1876/1988), serie que compila cuatro célebres ensayos; *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (*Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*) (Nietzsche, 1873/1988), incluido en la edición póstuma de notas y ensayos —redactados entre 1872 y 1875— que fueron publicados como *El libro del filósofo* (*Philosophenbuch*) (Nietzsche, 1872/1922); y, sobre todo, los escritos fragmentarios y lecciones sobre retórica, publicados también de manera póstuma, que el joven Nietzsche preparase, entre 1872 y 1875, y de los cuales cabe destacar, como decíamos, *Descripción de la antigua retórica* (*Darstellung der antiken Rhetorik*) —que puede datar de 1872 o 1874— y que en castellano se conoce como *Curso de retórica* (Nietzsche, 1872–1874/1995).

⁸⁶ Anáfora (*ἀναφορά*) originalmente significaba, en griego antiguo, *llevar de vuelta, regresar, referir o repetir*. Sin embargo, la palabra también incluía otras acepciones: *originarse, proceder, reproducir, recordar, remontar(se), volver en sí o, en un sentido figurado, revivir* (Gangutia et al., 1986).

En términos gramaticales, una anáfora designa la función de ciertas palabras que consiste en referir o asumir —con un pronombre, un adverbio, un adjetivo, etc.— el *significado* de algo que se ha mencionado antes, con una o más palabras. Como expresión deíctica, pragmática, la anáfora nos sirve para señalar —*sin repetir* la misma palabra— personas, situaciones, lugares y demás que ya antes se han referido en el discurso. En ocasiones, la anáfora puede simbolizar o ampliar la información al expresar atributos de aquello antes expresado.

Por su parte, como figura retórica, la anáfora consiste en la repetición de una o varias palabras al inicio o al final de un conjunto de frases o versos con el propósito de reforzar una afirmación, una apelación o una petición. De modo que la anáfora recolecta, enfatiza o reivindica un significado que está en discusión o en suspenso. Vuelve sobre el significado y lo repite *con las mismas palabras* para luego ir más allá de lo reiterado, ampliando el sentido y los matices de la comunicación (Cornish, 2006; Green, 2006; Huang, 2006). Este último es precisamente el aspecto que a Lefebvre le interesa poner de relieve.

⁸⁷ Los *tropos* son figuras retóricas que consisten en cambiar el *significado* que convencionalmente tienen las palabras —a través de trasposiciones, transferencias y otras transformaciones de sentido—, de modo que éstas se vuelven *figurativas*, es decir, representaciones de otro aspecto de la realidad que antes no referían directamente. El término proviene de *trópos* (*τρόπος*), que en griego antiguo significaba *giro, modo, manera*. Esta palabra, a su vez, derivaba del verbo *trépein* (*τρέπειν*) cuyo significado incluía: *girar(se), virar, darse la vuelta, regresar, dirigirse hacia algo; alterar, cambiar, convertir; desviar* (Bailly et al., 1895/2022; Liddell & Scott, 1940). Los tropos no pueden ser considerados desviaciones en el uso del lenguaje debido a su carácter constitutivo y renovador de este último (Reisigl, 2006). Los tropos más comunes son la metáfora, la sinécdoque y la metonimia, aunque la lista de figuras retóricas es amplia: antonomasia, onomatopeya, catacrexis, metalepsis, epíteto, alegoría, ironía, perífrasis, hipérbaton, anástrofe, paréntesis e hipérbole.

Así pues, la relación que guardan el proceso de producción del espacio social y el proceso de producción de significados (el lenguaje) no es un problema tangencial para Lefebvre. Pero ello no obsta para advertir que él siempre mantuvo una posición muy crítica respecto de la deriva estructuralista, positivista, conservadora e, incluso, tanática de las nacientes semiótica y semiología, de la lingüística y de las nuevas filosofías del lenguaje (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 154–161). De suerte que el esclarecimiento del lenguaje, en cuanto forma social, constituye un problema táctico en su analítica crítica espacial. Al respecto, nos dice Lefebvre, por ejemplo:

¿Cómo se construye el lenguaje? A partir de lo inmediato (el cuerpo, la sensación, los impulsos y las actividades prácticas, la memoria y las relaciones espontáneas) a través de una serie de operaciones *meta*. La palabra griega [*—meta—*] significa que uno (el hablante, más tarde, el escritor) va más allá, sobrepasa, transgrede lo inmediato y lo dado sensorial-emocional. (Henri Lefebvre, 1980a, p. 41)

Con esto, Lefebvre pone de relieve que el lenguaje —además de su función referencial, representativa o expresiva— se distingue por su *estructura* o, más aún, por su *esencia* topológica, retórica o figurativa —*poiética*, diríamos, para remitirnos directamente al problema ya antes planteado por Gustav Gerber, cuya obra, como sabemos, tuvo gran influjo en la concepción nietzscheana del lenguaje (Gerber, 1871, 1873, 1874)—.

Los tropos y las figuras retóricas no son mera “elocuencia” o caprichos del lenguaje, pues —como en su momento Vico insistiera— tienen como tales un carácter filosófico y epistemológico (de Santiago, 2000, p. 31). Asimismo, las abstracciones lógicas y los conceptos constituyen tanto metonimias como metáforas —“*residuo [Residuum] de una metáfora*”, dice Nietzsche—, los cuales intentan olvidar su origen metafórico, esto es, que en realidad se trata de *transposiciones (Vertauschungen)*, *giros* o *inversiones* sustitutivas (*Umkehrungen*) (de Santiago, 2000, pp. 32–33, 42, 50–51, 56; Nietzsche, 1873/1988, pp. 877–878, 882, 1872–1873/1988, pp. 481–482, 492).

Empero, también las metáforas y las metonimias suponen a la abstracción conceptual en vista de recurrir a las analogías, es decir, la metáfora y la metonimia son de hecho correlativas a la abstracción conceptual.

Para Nietzsche, el lenguaje es esencialmente *retórico*, es decir, *poiético*, metafórico, figurativo. No se trata entonces de una mera representación, pues el lenguaje involucra siempre

una *nueva producción*, esto es, constituye una *fuerza* de representación *creativa* —no sólo repetitiva—, libre y sintética de la experiencia o de las sensaciones vividas, realizada en un plano muy diferente al que la ha desencadenado y normalmente en un sustrato material distinto —sonoro— (Nietzsche, 1872–1874/1995, pp. 426, 432). El lenguaje como tal es, en este sentido, una *sinécdoque*, pues mediante una expresión parcial o sintética *transponemos* y *transmitimos* (*übertragen*) la totalidad de la experiencia que la ha suscitado, la cual se vuelve, ulteriormente, el referente de lo expresado (Nietzsche, 1872–1874/1995, p. 445).

De modo que el lenguaje consiste en una transposición (*Übertragung*), la cual, en el fondo, manifiesta la fuerza de las relaciones que sustentan la vida de una comunidad. Entre más relaciones sociales prácticas y lógicas animan a la comunidad, mayor es la necesidad de expresión de los matices de esas relaciones a través de mayores recursos lingüísticos —la riqueza de casos gramaticales y, por tanto, de flexiones de una lengua en particular—. De tal suerte que las lenguas expresan una cierta abundancia o sobreabundancia que subyace al modo de ser o de vivir de una comunidad, esto es, a su percepción del mundo sensible y a la expresión —también sensible— de los múltiples *sentidos* que dan a ese mundo o que la propia comunidad ha producido en él. A este respecto, comenta Nietzsche:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en breve, una suma de relaciones humanas [*menschlichen Relationen*] que —poética y retóricamente intensificadas [*gesteigert*]— fueron transpuestas [*übertragen*], adornadas, y que, después de un prolongado uso, le parecen a un pueblo fijas [*fest*], canónicas y obligatorias. (Nietzsche, 1873/1988, p. 880)⁸⁸

⁸⁸ Habría entonces, según Nietzsche, una supremacía de la *forma retórica* sobre la *forma lógica* y la *forma gramatical*, pues, en lugar de supuestamente reducir, degradar y sacrificar la pluralidad del mundo concreto y la plurivocidad de la vida inmediata —en pos de la identificación de lo semejante, de la no contradicción de lo cambiante, de la proyección de una esencia en lo particular y de la universalización de lo no idéntico—, mantiene la dignidad de las diferencias y la integridad de la energía pulsional originaria que ponen en juego nuestras relaciones trópicas con el mundo y con nosotros mismos (de Santiago, 2000, p. 52).

Mientras la lógica limita la vida del lenguaje a las formas fijas y formalmente establecidas —por ejemplo, en las reglas gramaticales que dictan *cómo* se debe pensar ordenadamente y, en el fondo, *qué* se puede pensar, esto es, la *gramaticalización* de la razón— la retórica abre nuevas posibilidades de expresión de nuestra relación con el mundo y de nuestros descubrimientos en la experiencia. A este respecto, asevera Nietzsche:

Aquella pulsión hacia la formación de metáforas [*Trieb zur Metapherbildung*], aquella pulsión fundamental del hombre —de la que uno no puede desprenderse [*wegrechnen*] ni por un instante, porque con ello uno se desprendería del hombre mismo—, no es en verdad dominada [*bezwungen*], sino apenas apaciguada [*gebändigt*], por el hecho de que se construya un nuevo mundo —regular y rígido, como una fortaleza para él— a partir de sus productos evanescentes, los conceptos. (Nietzsche, 1873/1988, p. 887)

La *simbolización* que el lenguaje conlleva constituye así una *representación* de imágenes a través de otras imágenes, a menudo sonorizadas, que tiene como fundamento el nivel de desarrollo de las propias fuerzas de las que dispone una comunidad. Por lo demás, esas mismas potencias de la comunidad entrañan una dualidad que es puesta creativamente en movimiento. Sobre ello, señala Lefebvre:

Las operaciones *meta* tienen un impacto *reductor*, puesto que ellas simplifican lo inmediato (sensorial-emocional), y, sin embargo, *conjuntivo* (pues ellas relacionan lo semejante con lo semejante, lo análogo con lo análogo o que se presume tal). [...] Las palabras (*nomina* y *verba* [—sustantivos y verbos—]), con sus significados y su encadenamiento, resultan de este doble proceso de sustitución y de representación. El proceso primario, la producción del significante verbal, se acompaña de un proceso secundario, el encadenamiento de signos y su sustitución de lo “real”, es decir, de lo inmediato. (Henri Lefebvre, 1980a, p. 41)

En esto, claramente, Lefebvre se hace eco de la teoría nietzscheana del lenguaje. Recordemos que, para Nietzsche, el lenguaje constituye un *doble proceso de metaforización* que comienza en el momento mismo de la percepción, al producir una *imagen sensorial* (primera figuración o metaforización a partir de la mimesis), y continúa con la transposición de esa imagen en una *imagen sonora* (*Tonbild*), es decir, en la formación de una palabra-idea (segunda figuración o metaforización a partir de la *intuición*), la cual se caracteriza aún como *dóxa* (*δόξα*), opinión (*Anschauung*) o, como decíamos, intuición (*Intuition*) —si bien puede tratarse, evidentemente, de una *dóxa* que sea ulteriormente reconocida como verdadera y, eventualmente, la fuente para la formulación de un concepto en cuanto tal y, con ello, para la producción de conocimiento (*epistéme, ἐπιστήμη*)— (Nietzsche, 1872–1874/1995, pp. 425–426).

Él [—el creador y usufructuario del lenguaje o el lenguaje mismo—] señala sólo las relaciones [*Relationen*] de las cosas con los hombres y, para su expresión, recurre a la ayuda de las más audaces metáforas [*Metaphern*]. Primero, [al] transponer [o transferir, *übertragen*] un estímulo nervioso [*Nervenreiz*] ¡en una imagen [*Bild*]! Primera metáfora. La imagen nuevamente remodelada [*nachgeformt*] ¡en un sonido [*Laut*]! Segunda metáfora. Y, en cada ocasión, un completo saltar [*Ueberspringen*] de esfera, de la mitad de una a otra totalmente distinta [*ganz andere*] y nueva. (Nietzsche, 1873/1988, p. 879)

Examinado esa rica *dualidad* que describe tanto la ascendencia como la creatividad del lenguaje —y cuyo carácter tropológico y figurativo es concomitante—, señala Lefebvre:

Ya hay *meta-forización* cuando múltiples y diversas impresiones, excitaciones, se condensan en una representación sonora, la palabra (el significante de lo saussurianos). Hay una segunda metaforización cuando la palabra, volviéndose “concepto” en sentido ordinario (el perro, el gato, el árbol, etc.), se carga de representaciones diversas a las que sustituye resumiéndolas. (Henri Lefebvre, 1980a, p. 41)

Lo propio de la *metáfora* —ese tropo por antonomasia⁸⁹— consiste, para Lefebvre, en la proyección del *contenido* —a menudo afectivo y otras veces cognoscitivo—, exacerbándolo y transgrediendo asimismo su respectiva forma, afirmando, a la postre, la similitud o la analogía de contenidos —ahora tratados como algo *informe*, como meras sustancias—, esto es: lo *analógico* (Henri Lefebvre, 1980a, p. 79).

Desde cierta perspectiva, podemos considerar a la metáfora como una estrategia *semántica* para, con base en la proyección de los significados, comunicar más de lo que estrictamente diríamos con determinadas palabras (Nerlich, 2006, p. 111).

Por su parte, lo peculiar de la *metonimia* —otro notable tropo—, reside, al decir de Lefebvre, en la afirmación de lo puramente *formal* y de la posible *identidad* entre formas (una identidad formal o abstracta), prescindiendo de los contenidos o reduciéndolos a su mínima expresión. La metonimia consiste, en suma, en la proyección de la *forma* y de sus relaciones respectivas: lo *lógico-tautológico* (Henri Lefebvre, 1980a, pp. 78–79).

Habida cuenta de la semejanza —que comúnmente se presta a confusión— entre *sinécdoque* y *metonimia*, Lefebvre opta por resumir los rasgos de ambos tropos en aquello que los vincula: la identificación y sustitución entre lo general y lo particular.⁹⁰ Así, nos dice:

⁸⁹ Quizá la metáfora ha sido el recurso predilecto del habla porque el poder “saltar [*überspringen*] por encima de lo que yace a los pies y asir [*greifen*] lo más remoto [*weit Entfernten*]” constituye, de cierto modo, “una demostración [*Beweis*] de la fuerza del espíritu [*Geistesstärke*]” (Nietzsche, 1872–1874/1995, p. 444).

⁹⁰ Tanto la metonimia como la sinécdoque se caracterizan por acentuar un *aspecto* de la realidad o de un proceso a costa de *suplantar*, indistintamente, aquello que les complementa. La diferencia consiste en que, por un lado, la *sinécdoque* prioriza alguno de los *nombres* que remiten a los dos niveles de la relación todo-parte, género-individuo y plural-singular, etc., mientras, por otro lado, la *metonimia* hace exactamente lo mismo, pero con los polos de la relación causa-efecto, autor-obra o productor-producto, finalidad-medio, poseedor-poseción, continente-contenido, etcétera (Nerlich, 2006, pp. 111–112; Reisigl, 2006, p. 603). En la lingüística cognitiva, la sinécdoque es considerada un caso especial de metonimia (Verdonk, 2006, p. 207).

Hay met-onimización cuando la conciencia (el intelecto y la reflexión en estado naciente) identifica lo no-idéntico y define la parte (lo individual, lo diverso) por el todo (el perro como clase donde se incluyen los diversos perros, la fruta, la hoja, el árbol, etcétera). (Henri Lefebvre, 1980a, p. 41)

La metonimia implica, en este sentido, una estrategia *sintáctica* para, con base en las identificaciones, comunicar más, utilizando menos palabras (Nerlich, 2006, p. 111).

Después de todo, las metáforas y las metonimias son los tropos de los que más echamos mano en el discurso cotidiano o especializado. Por esta razón, ambos han concentrado la atención en los estudios sobre el lenguaje y su carácter *figurativo* o creativo, a partir de su cambio de formas de representación de sentido.

En suma, la *metáfora* constituye, pues, un *desplazamiento de significado* de acuerdo con la similitud, de modo que un referente diferente condensa el mismo significado y permite la sustitución entre significantes o entre palabras que lo expresan (Arseneault, 2006; Coulson, 2006; Rose, 2006; Steen, 2006). La *metonimia* y la *sinécdoque*, por su parte, consisten en una *transnominación*, es decir, en un desplazamiento o *transferencia de sentido* de acuerdo con la contigüidad o con la continuidad espacio-temporal que ofrecen, de manera práctica, las realidades o procesos referidos (Nerlich, 2006). De tal suerte que ambas constituyen un lenguaje de segundo grado, de nuevo tipo.

A pesar de que todas estas formas, estructuras y funciones del lenguaje implican, en cierta medida, el ya referido predominio de lo visible y lo legible, ellas logran instaurar el dominio creativo de la articulación y de la distinción de los signos y de las palabras más allá de la experiencia inmediata (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 159). Así, el discurso —como también la percepción y, desde luego, la *práctica social*— puede ir constantemente de la parte al todo y de un término a otro (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 164–165).

Más aún —nos dice—, la metáfora y la metonimia, en un inicio, no eran figuras retóricas, sino *actos* de la vida práctica que ulteriormente se convirtieron en formas de expresión retórica. Así pues, en un origen se trata de actos que, a partir del cuerpo individual o social *metamorfoseado*, transformado socialmente, hacen emerger lo prácticamente posible y, por tanto, decible (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 164).

Mucho tiempo antes, Giambattista Vico —en concordancia con su gran vocación retórica— había sido enfático en destacar el carácter *poético* originario de la humanidad, de

nuestros múltiples afanes y de cada una de nuestras lenguas. La *creatividad* no simplemente define nuestra historia, sino que es consustancial a nuestro modo de ser y de pensar y, por tanto, es inherente a la historia misma. Para Vico, ya los primeros pueblos —incluso de las naciones denominadas como *gentiles*— eran poetas, es decir, se expresaban de manera natural a través de caracteres poéticos (metáforas, metonimias, sinécdoques e ironías); de hecho —añade—, no es casual que todas las artes cultas (*Arti colte*) y ciencias ordenadas (*Scienze Riposte*), con sus propios universales razonados o filosóficos, tengan en el fondo un origen campesino (*contadinesche*), cifrado en todo tipo de generalizaciones o universales fantásticos (*Universali Fantastici*) (Vico, 1725–1744/1836, pp. 191, 231). En este tenor, matiza Vico:

Tal generación de la Poesía nos es finalmente confirmada por esta *eterna propiedad* suya: que la materia propia de ella es lo *imposible creíble* [*impossibile credibile*]; cuán imposible es que los cuerpos sean mentes [que idean, *menti*], y así se creyó que el cielo atronador [*tonante*] era Júpiter: para que los Poetas se ejerciten mayormente en nada más que cantar las maravillas hechas por las *Magas* [o hechiceras, *Maghe*] por obra de encantamientos. (Vico, 1725–1744/1836, p. 176)

Siglos antes, Aristóteles había advertido que el arte del poeta —a diferencia del correspondiente al historiador— consistía en narrar aquello que, de manera necesaria (*anankaios, ἀναγκαῖος*) o probable o verosímil (*eikos, εἰκὸς*), “podría suceder” (*an genoito, ἂν γένοιτο*), esto es, en expresar *lo posible* (*τὸ δυνατόν*) (Aristóteles, c. 335–333a. C./1999, pp. 1451a38, 1451b5). En contraste, el historiador se centra en narrar lo ya sucedido e inmodificable, es decir, aquello que ya no puede cambiarse ni ser objeto de deliberación previa a la acción. De suerte que la poesía nos remite preferentemente a lo que aún puede ser o debe ser (*einai dei, εἶναι δεῖ*) de otra manera —es decir, nos habla de *los posibles* (*endechoménon, ἐνδεχομένων*) en tanto realidad mutable (*kinetón, κινητὸν*)—, modificado libre y deliberadamente, de ahí su carácter propiamente *poiético* (Aristóteles, c. 335–333a. C./1999, pp. 1460b10-15, c. 328–323a. C./2009, pp. 1134b30-35, 1139a10-15).

Sin embargo, Aristóteles —a diferencia de Vico— consideraba a *lo imposible* como un yerro —admisible, sólo cuando favorece la verosimilitud de lo dicho y, de ahí, a su capacidad de persuasión— en el ejercicio del arte poética, esto es, como un artificio o algo accidental o no consustancial a la *poíesis*, una vez que ésta se ha especializado. De ahí que —al decir de Aristóteles—, en tales circunstancias, en la poesía —como también, podríamos decir, en la *vida cotidiana*, tanto para bien como para mal— imperativamente se prefiere “los asuntos

imposibles verosímiles [*adýnata eikóta, ádýnata eikóta*]” o se elige “lo imposible persuasivo [*pithanon adýnaton, pithanòn ádýnaton*]” —muchas veces, dotados de fuerza edificante— en lugar de optar por “las cuestiones posibles increíbles [*dýnata apíthana, dynatà ápíthana*]” o desconfiables (Aristóteles, c. 335–333a. C./1999, pp. 1460a27, 1461b11-12).

Empero, de acuerdo con Vico, la historia no está dissociada ni es en esencia diferente de la *poiésis* (*ποίησις*), sino que es esencialmente *poiética* (*ποιητική*) en cuanto que todas sus objetivaciones⁹¹ están orientadas hacia *lo venidero* o lo que eventualmente *será* (*esoménu, έσομένου*), es decir, discurren en torno de *lo posible* (*endechoménu, ένδεχομένου*) (Aristóteles, c. 328–323a. C./2009, pp. 1139b5-10). Por ello mismo, Vico considera a *lo imposible creíble* —fuerza formadora capaz de desatar el entusiasmo y la esperanza— como parte del horizonte de su visión *poiética* de la historia y, concomitantemente, de esa *nueva ciencia* histórica que reivindica la unidad de la *praxis* y la *poiésis* y la conformidad de ambas con el *logos* como tal.

Con todo, Lefebvre ha de advertir acertadamente:

La palabra [o el habla, *la parole*] no puede intervenir aisladamente, por sí misma, como si ella descendiera de un mundo celeste, de un cielo, de una inteligibilidad suprasensible (de las Ideas platónicas o de la Idea hegeliana). El acto de nombrar y de decir sólo llega a tener sentido si él expone lo que nace en la *praxis* o, mejor aún, en la apropiación, por los seres humanos, de la “naturaleza” en ellos [mismos], de “lo existencial”. Entonces, la palabra vuelve esencial aquello que se esboza y se indica. La tímida o informe indicación adquiere, simultáneamente, valor y realidad. Lo insignificante deviene sentido. Por eso la obra de Marx tiene más alcance que la de Nietzsche. *Así habló Zaratustra* es la irrupción de una Palabra que se pretende *poiética* y, sin duda, no es más que *poética*. ¿Nació lo Sobrehumano? ¿Se anunciaba la mutación? Nietzsche lo creyó. Marx [...] parece haber explorado mejor el campo de lo posible y lo real. (Henri Lefebvre, 1966, p. 364)

⁹¹ Por ejemplo, las objetivaciones de la historia o de la vida teórico-práctica, correspondientes a las sociedades antiguas y que Vico toma en consideración, se disponen en dos grandes ramas de una “metafísica rústica [*rozza*]” que ulteriormente se acendrará en *sabiduría poética*: por una parte, la lógica, la moral, la economía (*Iconomica*) y la política —todas ellas *poéticas*—, las cuales indagan, respectivamente, la *formación* de la lengua, del heroísmo, de la familia (o de la *educación* que *conforma* el alma y el cuerpo) y la ciudad; y, por otra parte, la física, madre de la cosmografía y de la astronomía, de la que nacen, a su vez, la cronología y la geografía —todas asimismo *poéticas*—, enfocadas, correspondientemente, en los principios de todas las cosas que existen y, en su caso, del cuerpo humano, de los dioses, de los cuerpos celestes, de los tiempos y del mundo que habitamos (Vico, 1725–1744/1836, p. 162).

Siendo parte sustantiva de nuestro espacio social, todo discurso guarda muchas analogías con la estructura general de aquel. Por ejemplo, en ambos casos, sus partes respectivas se articulan, en términos espaciales, con arreglo a criterios de *inclusión* o *exclusión*; mientras, en términos temporales, los dos tienen como referencia el *antes* y el *después*, aunque, sin duda, lo *actual* predomina respecto del pasado y del porvenir, lo que vuelve un desafío el encaminar sus posibilidades (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 154). Con todo y estas similitudes, una importante pregunta surge al respecto:

¿Acaso podemos concebir y asumir el espacio social —pregunta Lefebvre— como un lenguaje o un discurso que competiría, entonces, al dominio de la *lectoescritura*?

Para Lefebvre —como ya hemos advertido—, la respuesta a esta pregunta involucra grandes reservas, pues la analogía entre la *teoría del espacio social y de su producción* y la *teoría del lenguaje y de su producción* mantiene ciertos límites.

En el espacio social —advierte— se despliegan procesos o prácticas significantes que no se reducen al discurso ni al lenguaje literario. Sin embargo —nos dice—, el espacio social, al estar fundido con una *práctica social* que, a la vez, es espacial y significativa, puede retomar y manifestar todo su alcance positivo (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 160–161).

Lefebvre se refiere aquí al potencial del carácter *anafórico* del lenguaje, el cual no sólo es indisociable de la *práctica social*, sino que está fundado en ella. Esta disposición constante a volver sobre sí para *repetir* no sólo abre la posibilidad de *reiterar* y de hacerlo *de otro modo*, nuevo o diferente, sino que implica una franca *adhesión al presente* para poder ampliar o cambiar el sentido de aquello que se pone en común, que se comunica, yendo más allá de su *presencia*, de *lo presente*.

El carácter *anafórico* del lenguaje y, en general, de toda *praxis* consiste, pues, en un *volver sobre sus pasos* para así poder *ir* hacia “un *otro lugar* [*vers un ailleurs*]”, hacia *otra parte*, un *lugar lejano* que bien puede anunciar el porvenir (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 159).

En suma, el espacio social no sólo se inscribe (*rejoint*) en la *producción material* que dicta la necesidad, *volviendo* constantemente a ella, congregando sus contenidos y confirmándola, sino que hace todo esto también con la *producción* en el sentido más amplio, creador y afirmativo —vinculada ella, desde luego, con la acumulación de conocimientos de todo tipo— y, más aún, procede de esta misma manera con el *proceso creador* que, en cierto sentido,

podemos considerar el más libre: el proceso de producción de significados o *proceso significativo* (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 161–162).

En cuanto a esto, recordemos que el lenguaje o su apropiación en la *palabra* —ese fluir temporal que se realiza en el espacio— no sólo *significa* o, dicho de otro modo, *re-presenta* lo significado a través de su respectivo significante. La palabra además *evoca*, sugiere, aquello que puede ser o todavía no es en el mundo que ella significa. La palabra mantiene vivo al lenguaje porque no se limita a una relación cerrada, ya codificada, entre significados y significantes, sino que abre los campos semánticos para incluir nuevos contenidos en sus expresiones significativas. Así pues, la palabra desborda, va más allá de lo dado por *significado* en el lenguaje, esto es, nos permite siempre ir más allá de la relación dada entre significado y significante (Henri Lefebvre, 1959b, pp. 637–638).

En este mismo sentido, la producción en general o en su carácter más abarcador no sólo *reproduce* o *representa* lo ya producido. La producción a tal efecto es también *alteración* de lo dado, es *desarrollo*, sugerencia de lo nuevo. La producción en cuanto *acción poiética* es el fundamento de todo carácter *evocativo* —no sólo reproductivo o representativo, como sucede con la palabra—, de todo eso que ya sugiere la apertura si fin, la abundancia.⁹²

Al decir de Lefebvre, toda esta veta positiva nos anuncia, de cierto modo, el “reino de la libertad” que se dispone más allá del trabajo constreñido por la inmediata necesidad. Con ello, la producción del espacio, ya desprovista de su forma abstraída y mortificante, tendría la capacidad de ir más allá de lo históricamente dado y comenzaría el proceso creativo de obras, de sentidos y de placer (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 162).

Por lo demás, hemos podido hasta aquí observar la manera como Lefebvre restablece la riqueza del concepto de *producción* con vistas a fundamentar su analítica crítica del espacio social.

Veamos ahora en qué consiste aquella triplicidad que, de acuerdo con la espaciología crítica lefebvriana, estructura la producción del espacio o la *acción poiética* del espacio social.

⁹² A este respecto, asienta Lefebvre:

Entre el conocimiento y la creación, entre la ciencia y el arte, no hay unidad preestablecida, pero tampoco hay abismo ni incompatibilidad. Las relaciones cambiantes deben descubrirse en cada coyuntura. La actividad creativa y el arte se dejan guiar por las metáforas y van hacia la metamorfosis (de lo “dado”, de lo sensible, de lo “real”). Ellos van hacia lo posible, hacia lo virtual y no hacia lo consumado. (Henri Lefebvre, 1987a, p. 8)

Empero, hagamos antes un recuento de lo que hemos asentado sobre este problema fundamental para la teorización lefebvriana:

Según lo expuesto, la acción *poiética* es aquel proceder que, al transformar algo dado por naturaleza o algo previamente producido, *da forma* a una *obra*, es decir, crea algo singular, único e irrepetible en cuanto tal, algo que va más allá de la mera reproductibilidad o de la simple reiteración.

Si bien toda presencia puede ser considerada como la *donación* del acto *poiético* en un sentido amplio —pues la naturaleza, en cuanto *phýsis*, es principio y fuerza de creación y recreación—, sólo aquella propuesta como *finalidad* puede ser propia de la acción *poiética* específicamente humana y, por consiguiente, puede entregarnos toda suerte de presencia *humana* y *humanizada*.

Hablamos entonces de una forma de acción que, yendo más allá del producir en su sentido estrecho, escaso y cosificado, se despliega como *creación* —de ninguna manera como algo *ex nihilo*— y como *creatividad* que se retroalimentan con la práctica social. Así pues, para Lefebvre, en la naturaleza puede haber productos de toda índole y escala, pero solamente las *obras* intencionales son propias del concurso humano. Pese a esta diferencia, lo cierto es que hay un vínculo esencial e inquebrantable entre *producción* y *creación*, es decir, entre *producto* y *obra*. La *creación* no sólo implica, sino que explica a la *producción* y al *trabajo productivo*, pues constituye aquella potencia o posibilidad social inmanente de ir más allá de las condiciones dadas al transformarlas (Henri Lefebvre, 1980a, p. 216).

La producción reducida o constreñida a su posibilidad repetitiva tiende a autonomizarse, es decir, a convertirse un fin en sí misma, mientras que la creación o actividad *poiética* mantiene el carácter de *mediación* universal que es inherente a la producción en sentido amplio o, mejor dicho, al acto social productivo en términos transhistóricos. Justo por este motivo, Lefebvre considera a la actividad *poiética* como una realidad *comunicativa stricto sensu*, es decir, en cuanto facultad humana heredada que, por ello mismo, es común y vincula a cualquier época histórica pasada o posible. De tal modo que, mientras la producción, en un contexto social abstraído o alienado, arroja *productos* —y no sólo en la forma de mercancías— en los cuales la totalidad social está *ausente* en mayor o menor medida —reducida a una cierta “expresión” o sustituida por una “sobredeterminación”—, la actividad *poiética*, al desplegarse en un contexto en el que las *obras* tienen prioridad política, nos remite y transmite

una totalidad social *presente*, no sólo en el resultado de la acción, sino en el proceso de su ejecución y en la proyección del mismo (Henri Lefebvre, 1980a, p. 217).

La obra es, a diferencia del producto constreñido por un contexto de escasez y productivismo, una *re-presentación* de la sociedad —con sus alcances, limitaciones y posibilidades abiertas— en un sentido afirmativo y confirmativo de las relaciones de reciprocidad que ello implica, a saber: las fuerzas sociales, así estén individualizadas, se despliegan hacia la consecución de la obra, así como la fuerza de la obra es para el disfrute y la proyección sociales.

El juego, el saber, el trabajo, el amor, entre otros, son momentos que —según veremos— atraviesan y en los que se manifiesta la acción *poiética*.⁹³

De suerte que el espacio social con su estructura triple, además de positividad que se manifiesta como realidad práctica envolvente, es de suyo *poiético*, es decir, abierto a lo posible y lo imposible producidos o inducidos a través de la imaginación, la ensoñación y el simbolismo (Henri Lefebvre, 1978, pp. 270–271).

SOBRE LA GENEALOGÍA DE LA TEORÍA LEFEBVRIANA

DE LA *TRIPPLICIDAD* DE MOMENTOS Y FORMANTES

Si hemos de rastrear la genealogía de la teoría lefebvrina de la *triplicidad* del espacio social y de su producción, ello nos llevaría, sin duda, como primera fuente, a una interesante reela-

⁹³ Si hay algo que mantienen en común el espacio social, el lenguaje y el momento del juego es su estructura reiterativa combinada con su capacidad de ir más allá de lo dado o lo manifestado (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 33). De ahí que una suerte de *pulsión* o *instinto* de juego (*Spieltrieb*) llegara a considerarse como la fuente de la creatividad y, por tanto, del arte (Gerber, 1871, p. 3).

Es de destacar que —en varias lenguas, no sólo en el caso de las romances— la palabra “juego” proviene o es derivación de la palabra “palabra”.

Desde tiempos remotos, la acción más elemental del jugar ha estado vinculada con el uso gracioso de las “palabras”, con el ejercicio placentero de la “lengua” que rebasa los límites del lenguaje, con decir o “declarar” algo con un sentido *jocoso*. De ahí que, por ejemplo, las palabras *juego*, *jeu* (en francés), *gioco* (en italiano), *jogo* (en portugués) —todas ellas con el mismo significado— y *joke* (en inglés) —que significa “broma”— compartan la misma etimología latina: *iocus* —que significa “broma”, “pasatiempo” o “juego de niños”—, cuya raíz protoindoeuropea es **iok-o-*, que, como decíamos, significa “palabra” o “declaración”. De hecho, muchos cognados indoeuropeos de esta misma raíz siguieron manteniendo la misma ambivalencia, por ejemplo: en indoario antiguo pudo significar “pedir” o “preguntar”; en galés y bretón significaba “lenguaje” o en sajón y alto alemán antiguos denotaba “expresar” o “decir” e incluso —en esta última lengua— “confesión”; mientras que en lituano expresaba tanto la acción de “reír” como “risa” o “broma” y, asimismo, en letón aludía a la “broma” (de Vaan, 2008, p. 308; González Insua, s/f; Kluge, 1881–1883/1960, p. 61).

De esta manera, las trasposiciones o alteraciones en el uso del lenguaje no tendrían una fuente psicológica o conceptual, sino sobre todo vital (lúdica) o prelingüística.

boración crítica de la *teoría de la concupiscencia* tal y como ella está presente en la teología rigorista pascaliana y, por esta vía, en el jansenismo.⁹⁴

Como sabemos, tanto Corneille Janssens (conocido como Jansenius) como Blaise Pascal llevaron a cabo un replanteamiento de la filosofía o teología natural agustiniana —y, evidentemente, de su asunción del pensamiento platónico— en torno a las consecuencias que puede tener la concupiscencia (en sus tres formas generales y su diversidad de particularidades) y su modo de gestión, tanto en la vida ética de las personas como en la vida política de la sociedad (Augustinus, 413-426/1958a, 413-426/1958b, 397-401/1979). Según la reinterpretación pascaliano-janseniana de la teología agustiniana, todas las desgracias humanas y los crímenes que se cometen proceden de la corrupción del deseo y de su transformación en *libido* o deseo ardiente, desgarrado, inquietante, caótico (Henri Lefebvre, 1954, pp. 224–225).

Así pues, a diferencia de la teología racionalista tomista, en la deriva agustinista de Jansenius y Pascal el ser humano y, por ende, el mundo social están determinados por los *deseos* y las *apetencias* del cuerpo —tema de gran interés para Lefebvre—, de suyo irracionales e

⁹⁴ La relación de Lefebvre con esta deriva teológica cristiana ocurrió a muy temprana edad, pues —según él mismo recordaba— su madre era una ferviente católica que había sido educada bajo el influjo del jansenismo. Ella misma le había encaminado hacia el sacerdocio, pero su rebeldía y su ulterior distanciamiento, más reflexivo, respecto del fanatismo religioso que cundía en su familia materna le mantendrían con cierta atención sobre el problema de la religión y de los movimientos heréticos. Los azares de la vida y los contratiempos terminarían por favorecer su decisión de estudiar filosofía, durante la segunda mitad de la segunda década del siglo XX, en Aix-en-Provence, donde —gracias al contacto con Maurice Blondel, de quien se volvería discípulo— conocerá a profundidad la filosofía cristiana, especialmente la obra de Agustín de Hipona y, por esa vía, el jansenismo y la obra pascaliana (Hess, 1988, pp. 23–26; Henri Lefebvre, 1959a, pp. 242–243, 251, 259, 1975b, pp. 27–28; Trebitsch, 1996, p. 691).

Poco tiempo después, en 1920, Lefebvre ya preparaba su diploma de posgrado (*diplôme d'études supérieures*) en filosofía, un título que se exigía en Francia, además de la licenciatura, para poder presentar el concurso de agregación. Para obtener dicho diploma se debía redactar una tesina —conocida también como *memoria de tesis (mémoire)*—. Bajo la dirección de Léon Brunschvicg —quien antes le había “persuadido” de no hacer una disertación sobre Hegel—, Lefebvre redactaría, en aquel año, su tesina sobre las obras de Pascal y Jansenius (Hess, 1988, pp. 33, 45). Ésta no habría de ser la única ocasión en la que Lefebvre se ocuparía del tema, pues, como veremos, en 1949 y, posteriormente, en 1954, él habrá de publicar dos obras dedicadas a estudiar el jansenismo y la doctrina pascaliana no sólo como “ideologías” vinculadas al cristianismo, sino como fenómenos histórico-políticos que expresan los problemas sociales de toda una época (Hess, 1988, pp. 147–148; Henri Lefebvre, 1959b, pp. 378–380).

Por lo demás, esta primera fuente de la formulación de la *teoría de los momentos* será enriquecida —al confrontarse con versiones más “historizadas”— con la crítica de la noción de *momento* que Lefebvre habrá de descubrir y explorar en la obra teológica de Gioacchino da Fiore —particularmente, en su idea de *continuum*, que se *momentifica* en los *tres órdenes* o *estados (status)* de la historia del mundo, representado a la manera de “círculo de círculos” o de *ourobóros* (da Fiore, c. 1199/1527), de lo cual hablaremos más adelante— y, por supuesto, en las obras de Hegel y Nietzsche (Hess, 1988, p. 55, 2009, pp. 575–576; Hess & Hess, 2011).

inexpugnables, pero que, paradójicamente, terminan por instituir un cierto “orden” (Henri Lefebvre, 1954, pp. 113, 199).

Al decir de Lefebvre, lo que más sorprende de la teología jansenista, que tanto influyó en la obra de Pascal, es que, pese a su talante irracionalista, ella contenía ya los grandes temas que mucho tiempo después habrían de ocupar al llamado pensamiento moderno: “la libido, la voluntad de poder, la trascendencia”, etcétera (Henri Lefebvre, 1949, p. 38).

Podríamos decir que la teoría pascaliano-janseniana de la concupiscencia no sólo postula un principio tripartito de *individuación* —el cual supuestamente nos haría constantemente volver a nuestra corrupción originaria o tender a profundizarla—, sino que esta misma triplidad constituiría un principio de *socialización* y, por consiguiente, de producción de un espacio social esclavizante (Henri Lefebvre, 1949, pp. 37–39).

Por ello, a Jansenius y Pascal les obsesionan las concupiscencias y —a diferencia de Agustín de Hipona— su irremediable represión, pues de ello depende, a su parecer, la contención o la elusión de nuestra presunta naturaleza pecaminosa que, en clave agustiniana, ha tornado este *mundo* en algo *inmundo*.⁹⁵

Expresando con gran laconismo esta *teoría de la concupiscencia*, nos dice Pascal, por ejemplo: “Todo cuanto hay [*est*] en el mundo es concupiscencia de la carne, o concupiscencia de los ojos, u orgullo de la vida: *libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi*” (Pascal, 1670/1921a, p. Br. 458).

Lo que vemos en este aforismo es una reformulación sintética de un versículo de la “Primera epístola”, de Juan el Apóstol —grave motivo agustiniano—, según se consigna en el *Nuevo Testamento*, y de la doctrina janseniana de la división tripartita de las concupiscencias o teoría de las tres *libidines* (Janssens, 1640, p. II, VIII 323-328, 1642).

⁹⁵ Para Agustín de Hipona, toda criatura de Dios es *munda* —es decir, pura, limpia, pulcra—, pero los humanos hemos nacido en el pecado, simplemente a fuer de alumbrados en este mundo *inmundo*; y, de igual modo, por vivir deleitándonos del mundo y de las felicidades terrenales —especialmente a través del cuerpo— nos hacemos más mundanos y pecadores. Al respecto, nos dice:

Por tanto, que nadie diga, hermanos, “No soy de este mundo”. Serás el hombre que seas, pero eres de este mundo. [...] Si te deleita el mundo, quieres ser siempre inmundo; pero si ya no te deleita este mundo, eres ya puro [*mundus*]. Sin embargo, si por alguna debilidad aún te deleita el mundo: que habite en ti quien purifica [*mundat*], y serás puro [*mundus*]. Pero siempre que hayas sido puro [*mundus*], no permanecerás en el mundo ni oirás lo que oyeron los judíos: *Moriréis en vuestros pecados*. (Augustinus, 414d. C./1965, pp. 38, 6)

Las amarguras de este mundo —puestas por Dios mismo— tendrían el propósito de apartarnos de las inmundicias que caracterizan al mundo terreno y nos alejan del verdadero mundo de Dios. “¿Por qué estás gritando, oh mundo inmundo [*munde immune*]?” —remata Agustín— (Augustinus, 397-401/1983, p. CV, VI, 8).

Con la finalidad no sólo de comparar, sino de mejor comprender el alcance de las tesis pascalianas, nos parece importante remitirnos directamente al versículo original citado por Pascal y que reza de la siguiente manera:

Porque todo lo [que hay] en el mundo [*kósmo, κόσμος*], el deseo [*epithymía, ἐπιθυμία*] de la carne, y el deseo de los ojos [*ophthalmon, ὀφθαλμῶν*], y la falsa pretensión [*alazoneía, ἀλαζονεία*] del modo de vida [*bíou, βίου*], no es procedente del Padre, sino que es procedente del mundo. (Westcott & Hort, 1881, p. II, 16)

Es de notar cómo, en esta aserción apostólica, el espacio o el orden social (*kósmos, κόσμος*) se constituye a partir del encauzamiento de dos *apetencias* o *deseos* generales (transhistóricos) y de una cierta *actitud* que sobre esa base —es decir, de la satisfacción o insatisfacción de esas dos necesidades originarias— se posibilita adoptar en la vida misma.

En primer lugar, el deseo o la concupiscencia de la *carne* es una manera metafórica de referir las apetencias y deseos (*epithymíai, ἐπιθυμίαι*) del *cuerpo* que se canalizan a través de los sentidos y puertas del placer (Janssens, 1642, p. 29).⁹⁶ Por una parte, están los impulsos que reafirman y sostienen nuestra vida a través de la satisfacción de necesidades particulares o elementales, propias del metabolismo corporal (Janssens, 1642, pp. 37–38). Y, por otra parte, entre tales impulsos, descuella el deseo de *placer sexual*, esto es, la concupiscencia por excelencia —o, en otros términos, el deseo de deseo—, la cual, por su carnalidad y voluptuosidad patentes, involucra a todo el cuerpo y, por su genericidad, rebasa el mero ámbito individual para confirmar así la satisfacción plena y socialmente vinculante en cuerpo y alma (Janssens, 1642, pp. 30, 34–36; Pascal, 1670/1921a, p. Br. 460).

A todo este conjunto de apetencias y placeres —eminente sensible, heterogéneos y, en cierto sentido, heterónomos— Jansenius y Pascal le denominaban *libido sentiendi* (placer para ser *sentido* o *percibido*), si bien con esto se atenúa el matiz que había expresado de mejor manera Juan el Apóstol, a saber: no se trata de cualquier entidad que pueda *sentirse* o *percibirse* ni de una *sensibilidad* o *sensualidad* cualquiera, sino de todo aquello que vaya conforme a las exigencias de placer propias de la *carne*, es decir, según las determinaciones

⁹⁶ Problema que tiene ascendiente, evidentemente, en la teoría platónica del alma tripartita y con base en la cual se analizará —especialmente a partir de la obra agustiniana— aquella parte apetitiva o deseosa (*epithymetikós, ἐπιθυμητικός*), misma que, al decir de Platón, sólo podría evitar descoyuntarse y, más bien, conducirse de manera virtuosa —tendiendo al equilibrio y, por tanto, a la justeza del alma— a través de la *moderación*, la *sobriedad* o el *autocontrol* (*sophrosýne, σωφροσύνη*) (Plato, c. 380–367a. C./1902, p. 504a).

específicas del *cuerpo* en cuestión. No sólo es el cuerpo lo que entraña tal apetencia o placer, sino aquello que lo centra y le otorga todo su sentido —tema que será de gran importancia para Lefebvre y que le llevará más allá de la mera crítica de la primacía de lo visual—.

En segundo lugar, la concupiscencia de los ojos es, por una parte, una metonimia que señala al deseo de *conocer*, expresándolo en términos de uno de los sentidos —tradicionalmente privilegiado— que hace ello posible al hacernos descubrir algo y permiternos luego observarlo y analizarlo.⁹⁷ Por otra parte, se trata de una metáfora del uso de la razón, de la intuición o del discernimiento a través del pensamiento, por ello Juan el Apóstol pone de relieve aquello que está abierto ante los ojos o, en sentido figurado, aquello considerado como *lo más apreciado* o *lo mejor* (*ophthalmoí, ὀφθαλμοί*) (Liddell & Scott, 1940; Pape, 1959). De ahí que este placer sea la fuente de la apetencia de *curiosidad*, la cual normalmente se extiende y se reproduce por todos los sentidos hasta llegar a promover el descubrimiento y el conocimiento de aquellos secretos de la naturaleza —o de algo realmente nuevo—, y no sólo a través de los ojos, sino de la carne y su vasta sensibilidad (Janssens, 1642, pp. 42–45).

A esta apetencia o placer por *conocer* algo nuevo o aquello que se ignora (Janssens, 1642, pp. 46–48, 50) Jansenius y Pascal le llamaban *libido sciendi* (placer que puede ser *sabido* o *concebido*). No deja de llamar la atención el que Jansenius describiese el derrotero de esta pasión a la manera de los *momentos*, esto es, como un regresar a nosotros mismos para, ulteriormente, elevarnos para contemplar la verdad y el conocimiento cierto y saludable, esto es, según los límites de la sensatez y la moderación (Janssens, 1642, pp. 50–51).

Ahora bien, al *orgullo* de la vida propia Jansenius lo denominaba —como bien hiciese notar Léon Brunschvicg— *libido excellendi* (placer de *sobresalir*, de *superar* o de *exceder*) (Janssens, 1640, p. II, VIII 323A-B, 325D, 327C-328A; Pascal, 1670/1921a, pp. 369–370), lo que comúnmente implica algo positivo y no necesariamente restringido a un contexto agonista, es decir: el deseo de *ir más allá de los límites* propios, de los de alguien más o de los de algo dado y, consecuentemente, *regocijarse* o *enorgullecerse* de tal logro. De ahí que este

⁹⁷ “Todos los hombres aspiran [o desean, *orégontai, ὀρέγονται*] por naturaleza el saber [o el *mirar* o *percibir*, *eidénai, εἰδέναι*]”, nos dice el Estagirita, al iniciar su exposición de la llamada *Metafísica*. Los órganos de los sentidos (*aisthéseis, αἰσθήσεις*) son amados por sí mismos y mayormente, de entre todos ellos, los *ojos* (*ómmata, ὄμματα*). La causa de ello —nos dice— es que el sentido de la *vista* es el que más nos hace conocer (*gnorízein, γνωρίζειν*), aclarándonos así cantidad de diferencias (Aristóteles, c. 332–327a. C./1998, p. I, 980a21-25).

ímpetu pueda también comportar el deseo de *ennoblecerse* o de ser *honorable* (Andrews, 1879; Glare, 2012).

No obstante, en conformidad con el sentido original que Juan el Apóstol confería a su sentencia, Jansenius insistirá en la actitud negativa que, en determinado contexto, puede despertar esta *superación* —y, sobre todo, las tendencias de *emancipación* y *autonomía* que ella despierta (Janssens, 1642, pp. 53–56)— y que se revela, a la postre, como fanfarronería, arrogancia, soberbia o vanidad (*alazoneía, ἀλαζονεία*) a propósito de la sobresaliente *vida* propia o, más aún, por la propia *fortuna* (*bíos, βίος*) —entendiendo a ésta tanto en su acepción de *suerte* como de *riqueza*— (Gangutia et al., 1986, 1994; Liddell & Scott, 1940).

De acuerdo con Jansenius, esta *libido* alienta la *soberanía* de la *voluntad* y del *poder* propios, acometiendo con ello contra el imperio de Dios (Janssens, 1642, pp. 53–56, 59–60), y por consiguiente puede conducirse como ímpetu o apasionamiento por *controlar, gobernar* y *dominar* a los otros, tal como sucede con el amo o el señor (Janssens, 1642, pp. 61–62).

Por su parte, Pascal, tomando en cuenta las tesis jansenianas, habrá de caracterizar a esta misma actitud orgullosa como algo propio de la *libido dominandi* (placer de *dominar* o de tener *dominio* o de ser *dominante*), si bien, como veremos, dando a ésta una interpretación que al final resulta más consistente con la ambigüedad que ella misma entraña.⁹⁸

⁹⁸ En la antigüedad romana, *lo dominante* podía tener un sentido positivo y se utilizaba para significar aquella fuerza que gobierna la vida social y que, por tanto, juega en ella un papel preponderante (*dominatur*). Por ejemplo, dice Cicerón, cuando acota respecto del noble ejercicio de la palabra: “[...] la práctica de la elocuencia [*usum dicendi*], que juega un papel preponderante [*dominatur*] en toda sociedad [*civitate*] pacífica y libre, hay un deleite tan grande en la facultad misma de la elocuencia que nada hay más placentero que pueda percibirse ya sea por los oídos o por las mentes de los hombres” (Cicero, 55a. C./1967, p. II,VIII,33). Como vemos, en la República romana —como otrora en la Hélade—, el *diálogo*, sobre todo cuando éste se desplegaba con elocuencia —de ahí el arte de la oratoria—, seguía siendo valorado como una fuerza que, cuando gobierna o *pre-domina* en la comunidad humana (*civitas*), posibilita que la libertad y la paz prevalezcan. Huelga insistir en que el *prevalecer* era, en aquella época, uno de los frutos loables de una persona que —siendo dueña de sí misma— tenía y ejercía su propio dominio (*dominus, domina*) (Ashdowne et al., 2018; Lewis, 1890).

Todavía las lenguas romances y aquellas con influencia latina conservan, en la raíz de esta palabra, el sentido más básico y positivo del acto de *dominar*, esto es, el *domesticar*, el formar un espacio *doméstico* y, lo que es más importante, conformar una comunidad *doméstica*:

Domus, heredando la polisemia del término griego *dómos* (*δόμος*), no solamente nombraba a la *casa*, al lugar construido o adecuado para guarecerse. *Domus* refería, sobre todo y tal como sucedía en el caso de *oikos* (*οἶκος*), a la *comunidad* que ahí comulgaba para habitar, para vivir y convivir. La *domus* era tanto el lugar de la morada —el hogar— y, en un sentido más amplio, el lugar de nacimiento —la tierra o el pueblo de procedencia—, como el conjunto de personas, animales y objetos con los que se conformaba y se reproducía la vida cotidiana. No obstante, en un sentido poético, *domus* también se empleaba para hablar del cuerpo como morada del alma (Andrews, 1879; Gangutia et al., 2002; Georges, 1855; Glare, 2012). Dice, por ejemplo, Ovidio, en el último libro de *Metamorfosis* y en explícita resonancia pitagórica: “[...] de muerte están libres las almas y, una

CONTINÚA LA NOTA...

Como sabemos, para Pascal, son tres los órdenes generales que estructuran al mundo humano y, por ende, social: el de la *carne*, el del *entendimiento* y el de la *voluntad*.

Según la tesis pascaliana, las personas *carnales* o *sensuales* (*charnels*) —sobre todo aquellas que, siendo soberanas, disponen de todo tipo de riquezas, incluyendo la magnanimidad, como es el caso de los caudillos— precisan del *cuero* como objeto de placer y, por tanto, como propósito de su acción. Por su parte, toda la gente *curiosa*, *culta* y *genial* tiene la grandeza de su goce en la *mente* y su *entendimiento* (*esprit*). Sin embargo, solamente las personas *sabias* —y quienes, en el fondo, son tan soberanas como las sensuales— consiguen el esplendor de su voluntad soberana y su objeto de placer en la *justicia* (Pascal, 1670/1921a, p. Br. 460, 1670/1921b, p. Br. 793, 1652/1923, p. 30).

Para Pascal, más allá de su retórica realista y reaccionaria, el derecho de persuadir y de gobernar con que dota el poder se funda necesariamente, a su vez, en los méritos de su ejercicio y, sobre todo, en el entendimiento (Pascal, 1652/1923, pp. 30–31). De tal suerte que el placer del entendimiento siempre resulta insuficiente, incompleto, sin el concurso del placer de la soberanía de la voluntad y cuya ausencia nos rebaja a la mera dependencia. Pero también el ejercicio del poder soberano necesita, para realmente ser pleno, de la preeminencia del entendimiento, pues —según su asunción del platonismo— sólo sobre esa base se podría constituir la soberanía por *excelencia*, la cual de suyo no se opone a la humildad (Pascal, 1670/1921b, p. Br. 793).

De esta manera, sólo una persona sabia podría, por su justo mérito o por justicia, ser *gloriosa* y sentirse *orgullosa* sin por ello desvirtuar esta pasión y encaminarla hacia la *soberbia* —entendida ésta en su sentido negativo de arrogancia y presunción—. Y esto se debe a que, según Pascal, solamente la sabiduría puede dar un contenido concreto a la *vana-gloria*, concediéndole así un sentido realmente dignificante —propio de la caridad, máxima expresión del amor cuando éste ha superado su forma de *amor propio*, egoísta, que le identifica con la mera concupiscencia— (Pascal, 1670/1921a, p. Br. 460, 1670/1921b, p. Br. 793). Por esta

vez abandonada su sede anterior, viven y habitan siempre en nuevas moradas [*domibus*], después de haber sido recibidas” (Publius Ovidius Naso, c.1-8/2004, p. XV,158-159).

Así pues, el *dominus* no sólo era quien había formado una *domus* —el “señor de la casa”— y, según las reglas sociales, quien era su propietario, sino aquel que ofrecía un festín o quien invitaba a comer; en suma, se nombraba así por igual tanto al anfitrión, como al amigo y al amante (Gaffiot & Flobert, 2017).

Lo que distinguía al *dominus*, pues, no era el poder de ejercer la propiedad individual inmobiliaria, sino el ser capaz de hacer y sostener una comunidad de pertenencia o una familia y todo lo que ello conlleva.

razón, en la concepción pascaliana, el *orgullo* o la *soberbia* —en su sentido noble de magnanimidad, esplendor y excelencia—, además de una actitud impulsada por la *libido dominandi*, constituye ni más ni menos que lo propio de la sabiduría.⁹⁹

Como ya hemos mencionado, a Jansenius y Pascal les obsesiona el problema de las concupiscencias, pues supuestamente ellas han hecho del mundo algo inmundo, pero ello no obsta para que ambos alcancen a reconocer que —al menos en lo que corresponde a las *libidines sentiendi* y *dominandi*— ellas encarnan una gran ambigüedad ética y axiológica.

Pese a su desconcertante rigorismo moral, la doctrina pascaliano-janseniana de las tres *libidines* —mismas que, para Pascal, se concretan y personifican en el *amor proprio*— nos presenta una suerte de teoría de las pasiones humanas que —en el mismo sentido agustiniano— constituyen todo espacio social y, por tanto, su carácter ético-político propio.

La ambigüedad en las posibilidades de su concreción social puede observarse incluso en el caso de la *libido excellendi* o *dominandi*, dimensión en la que también se pone en juego la *autonomía*, la *autarquía* y la *abundancia* (Janssens, 1642, p. 96).

Además, y pese a su franco talante moralizante, la *teoría pascaliano-janseniana de la concupiscencia*, al ocuparse de apetitos y placeres, coloca siempre al *cuero* o *lo sensible* como el problema decisivo, pues es finalmente ello lo que centra, da sentido y totaliza a las tres *libidines* generales y su amplio proceso de apropiación coligado. Como veremos más adelante, en la asunción crítica lefebvriana del pensamiento pascaliano-janseniano, el *cuero individual* y *social* está presente en todo momento como centro de lo percibido, lo concebido y lo vivido.

No obstante, la triplicidad libidinal de la teoría pascaliano-janseniana entremezcla impulsos vitales generales e impulsos específicamente sexuales —hoy diríamos, orgásmicos—, sin aclarar el carácter preponderante de éstos en el mundo de lo vivo-social. Más aún, esta tripli-

⁹⁹ Más allá del carácter católico con que Pascal concibe el orgullo —el cual sólo tendría sentido en la obra y el dominio de Dios—, es de destacarse que aquí, a diferencia de la “Primera epístola”, de Juan el Apóstol, la *soberbia* es concebida de una manera ambivalente, dual, esto es, como una actitud con implicaciones tanto positivas como negativas en términos axiológicos. Es muy probable que ello se deba a que —tal como implica la anotación de Léon Brunschvicg al respecto (Pascal, 1670/1921a, p. 369)— Pascal haya tenido en cuenta tanto el examen del problema por parte de Agustín de Hipona, en sus *Confesiones* y *De la ciudad de Dios contra los paganos*, como, a través de esa vía, la traducción latina del *Nuevo Testamento*, cuyo célebre versículo a la letra dice: “Quoniam omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia vitæ: quæ non est ex Patre, sed ex mundo est” (1Jn, 2, 16). Lo que bien podría traducirse del siguiente modo: “Porque todo lo que hay [*est*] en el mundo es deseo [*concupiscentia*] de la carne, y deseo de los ojos, y orgullo [*superbia*] por [o de] la vida: lo cual no proviene [*est*] del Padre, sino que proviene del mundo”.

cidad termina por equiparar el carácter *primario* de todos estos impulsos con el de otras *formaciones psíquicas secundarias*, las cuales, por una parte, son concomitantes de la *sublimación*, de suyo socialmente *productiva* o *creativa*, además de necesaria por su adecuación al verdadero placer y su diversificación —como sucede en el caso del deseo de conocer—, y, por otra parte, son el resultado de *impulsos secundarios* o *reactivos* derivados fundamentalmente de la represión sexual —como es el caso del deseo de dominar, en su sentido opresivo— (Reich, 1933, pp. 197–204, 216, 280, 1933–1945/1984, pp. 185–193, 207, 273).

En todo caso, esta triplicidad —que, según Juan el Apóstol, ordena al mundo humano como algo ajeno de Dios— es, para Lefebvre, no sólo la condición de posibilidad de un cierto orden de todo espacio social, sino la base misma de la sociabilidad y, más aún, la fuente de nuestras dichas y, en determinado contexto histórico, de nuestras desdichas. Sin embargo, para ello antes fue necesario restituir el problema fundamental de las condiciones materiales (históricas y naturales) en las que se fundan y, a su vez, se expresan productivamente tales apetencias y deseos (Henri Lefebvre, 1954, p. 113).

Así pues, en la teoría lefebvriana de la producción del espacio no sólo hay deseo y necesidad o el *placer* como algo positivo o puesto en juego en el espacio social, sino que también está el problema decisivo del producir que lo confirma o lo desvirtúa, que posibilita o imposibilita el goce humano y social.

Lefebvre habrá de incorporar ideas de Marx, Hegel y Nietzsche, además de muchos otros referentes, en su propia reflexión sobre este problema fundamental que ha pautado a toda la historia humana. Pero no es a partir de la esquematización y, por ende, de la reducción del pensamiento de estos tres filósofos —quienes se ocuparon, en mayor o menor medida, de tratar problemas implícitos en las tres formas generales de concupiscencia— de donde proviene la tesis lefebvriana de la triplicidad constituyente del espacio social.

La triplicidad que estructura a la producción del espacio social es, pues, una reformulación crítica, desde una cierta perspectiva materialista, de un problema antropológico que ha permeado nuestro mundo y nuestras preocupaciones desde mucho antes de la era cristiana.

Veamos entonces en qué consiste la teoría lefebvriana de la *triplicidad* de momentos y formantes de la producción del espacio. Como ya hemos advertido, en esta teoría se escenifica lo que Lefebvre considera como las determinaciones generales de la *estructura transhistórica* de la producción social del espacio social.

Ya antes, en el segundo capítulo, hicimos referencia a lo que Lefebvre considera las “dos series de proposiciones teóricas” que exigiría una indagación crítica del espacio social, sobre todo, habida cuenta de la gran complejidad que éste ha adquirido en un contexto como el del capitalismo contemporáneo (Henri Lefebvre, 1978, pp. 282–283).

La primera de ellas, de carácter *diacrónico*, se ocuparía de examinar la génesis histórica y la imbricación de distintas configuraciones del espacio social en los diferentes modos de producción; de ahí que Lefebvre la denomine *historia del espacio*.

La segunda, de carácter *sincrónico*, se encargaría de analizar críticamente la estructura general o la *morfología jerárquica estratificada* del espacio y del tiempo sociales, especialmente cuando ella ha quedado sometida por el capitalismo.¹⁰⁰ De acuerdo con la naturaleza del problema a destacar, Lefebvre dividirá su exploración en *espaciología* y, de manera concomitante, *ritmoanálisis*.

Para Lefebvre, la indagación crítica diacrónica conduce necesariamente a aquella de carácter sincrónico. De hecho, al ser complementarias, ambas pueden bien desarrollarse *pari passu* o, en su defecto, la analítica morfológica crítica —es decir, *sincrónica*— puede suponer su previo esclarecimiento genético (Henri Lefebvre, 1978, p. 294).

Es precisamente este último camino el que seguiremos a continuación, es decir, indagaremos los tres *momentos* generales que estructuran todo espacio socialmente producido o, en otros términos, limitándonos a lo propio del *espacioanálisis*, nos aproximaremos a la sincronía de los tres *formantes* generales de la producción del espacio social.

Según hemos advertido, desde el capítulo precedente, la acción *poiética* no sólo tiene una estructura tripartita, sino que ella misma se manifiesta o se objetiva en la *triplicidad* que, de acuerdo con Lefebvre, conforma a todo espacio social.

¹⁰⁰ Con el término *morfología jerárquica estratificada*, Lefebvre se refiere al hecho de que el espacio-tiempo social se conforma a partir de tres momentos generales, los cuales, en cuanto *formantes*, constituyen tres *estratos* o *sedimentos* que, según la época histórica o el modo de producción dominante, van adquiriendo no sólo un carácter específico, sino un *estatus* o una cierta *prioridad social* en el conjunto de la reproducción de la vida social. Esto implica, desde luego, no sólo conflictos y relaciones contradictorias entre momentos o formantes o entre sus respectivos contenidos y niveles internos, sino —según aclararemos más adelante— la emergencia de espacios o momentos de *catástrofe*, esto es, de cambio repentino, de ruptura de la continuidad o de abrupta transformación del espacio social (Henri Lefebvre, 1978, pp. 294–296).

La totalidad de *lo percibido*, *lo concebido* y *lo vivido* constituye —como ya hemos señalado— aquella respectiva unidad de *momentos* (o totalizaciones abiertas) y *formantes* (o procesos que participan) de la producción del espacio social.

Podemos ver ahora cuál es la consistencia o, mejor aún, los rasgos transhistóricos fundamentales de dicha triplicidad del espacio social. Pero hagamos antes, al respecto, una importante advertencia.

Del mismo modo en que se entrecruzan y a su vez se disciernen aquellos dos infinitos simultáneos y actuales que llamamos *tiempo* y *espacio*, cada momento general —y, por tanto, cada formante correspondiente— se representa en los otros, es decir, todos ellos se cruzan entre sí, se atraviesan unos a los otros y, al representarse en los demás, cada cual se diferencia y se especifica.

Así pues, cuando tratamos con cada uno de los *momentos* o *formantes* de la triplicidad inherente a la producción del espacio social, debemos tener presente que, por ende, están implicados ahí los otros dos, aunque de manera menos incidente. “Cada uno se representa en el otro y sólo se representa a través de este otro” (Henri Lefebvre, 1980a, pp. 44–45). Huelga insistir en que esta misma reciprocidad puede constatarse en la relación entre cada momento y su formante respectivo.

1. El momento de lo percibido o el espacio percibido formante

El contenido que da forma a este momento y formante es, por supuesto, la *praxis* individual y social o, en otros términos, la *práctica espacial*, la cual habrá de especificarse históricamente según el lugar y la época. Sobre esta *sustancia social*, matiza Lefebvre lo siguiente:

La práctica espacial: que engloba producción y reproducción, lugares especificados y conjuntos espaciales propios de cada formación social; que asegura la continuidad en una relativa cohesión. En lo que concierne al espacio social y a la relación de cada miembro de tal sociedad con su espacio, esta cohesión implica, a la vez, una *competencia* afianzada [*certaine*] y un cierto *desempeño* [*performance*]. (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 42)

Como podemos observar, Lefebvre destaca, en primer lugar, el hecho de que la *práctica social* o, en otros términos, la acción *poiética*, productora por antonomasia de *espacio social*,

comprende y tiene injerencia —al igual que los otros dos momentos o formantes que analizaremos más adelante— en todo el proceso de la *reproducción social*.

Esta *práctica espacial* confiere su especificidad a cada *lugar*, en el conjunto del espacio social, de acuerdo con el modo de vida o de reproducción social prevaleciente.

Adicionalmente —subraya Lefebvre—, es de la práctica social que depende no sólo la *pervivencia* o la continuidad en el *tiempo* de nuestro modo de vida social, sino la mayor o menor fuerza con que se *cohesiona* la sociedad en su conjunto y, asimismo, cada persona para con aquel sector del espacio social que comprende su proceso de apropiación.

La fuerza de tal *cohesión* comunitaria y energético-material involucra dos importantes procesos de *formación social* que se despliegan en simultaneidad, a saber: la *competencia* y el *desempeño* (*performance*).

Estos dos conceptos, propios del proceso de socialización, provienen, como sabemos, de la gramática generativa chomskiana. Con esto —advierte Lefebvre—, no se trata de subordinar la teoría de la producción del espacio a la lingüística —como suele hoy malinterpretarse—, sino de asimilar y reinterpretar esta última desde su fundamento *praxeológico*.

De acuerdo con Chomsky, la capacidad *de* o la habilidad *para* usar las estructuras y reglas del lenguaje —esto es, las *competencias* lingüísticas— se expresa o se lleva a la práctica en el nivel de *desempeño* lingüístico (*performance*) a través del habla, de la comprensión auditiva, de la escritura y/o de la comprensión lectora. Así, por una parte, tenemos el conocimiento, la *internalización* o la *apropiación* del *código social* a través de la socialización y la práctica y, por otra parte, aunque siempre en el mismo acto, la *externalización*, la *objetivación* o la *realización* de dicho código en su *uso* —correcto o incorrecto, adecuado o inadecuado, reiterativo o creativo, ortodoxo o heterodoxo— en situaciones concretas (Chomsky, 1964/1970, pp. 8–11, 23–24, 1966/1983, pp. 27–28, 75–76, 2000, pp. 27–28, 1965/2015, pp. xi, 2–3, 9–10, 150).

Esto no sólo significa que las capacidades o competencias —individuales o sociales— se realizan o se expresan en su objetivación o *desempeño*, sino que la misma objetivación de capacidades sociales constituye, a su vez, la condición de posibilidad de su reproducción al formar las capacidades de cada persona. La comunidad y la comunicación se sostienen y se reproducen —o se mantienen vivas, pues, y no sólo como comunidad de *palabra* y *sentido*—

de esta manera dual, es decir, en el vaivén de internacionalización y externalización o, dicho de otro modo, interiorización y exteriorización.

De ahí que el grado de *cohesión social* —en su sentido amplio, es decir, no sólo en términos estrictamente *comunitarios*, sino como vinculación práctica con la *riqueza* en general— conlleve un cierto conocimiento e interpretación de las reglas del modo específico y prevalente de reproducción social y un modo concomitante de *actuación, desempeño* o *comportamiento* —esto es, un *ethos*— según dicho orden o código social.

Evidentemente, ese orden o conjunto de reglas sociales —que constituyen un código social tanto explícito como implícito— puede adoptar, según las condiciones propias del momento histórico, un carácter crecientemente opresivo, esclavizante e injusto o, en su caso, un talante más o menos digno, libre y justo.

Así pues, cuando Lefebvre habla de *competencia* —suponiendo que ésta posee cierto nivel de desarrollo— se refiere al conocimiento y a la asunción práctica de las reglas del modo de vida o de reproducción social actual, es decir, a la adopción de la capacidad para poder actuar o conducirse de acuerdo con ellas. Por su parte, la *actuación* o el *desempeño* (*performance*) nos remite a la *experiencia* que nos reporta el cumplimiento, la implementación, la realización o la objetivación de tales *competencias* en la práctica social cotidiana. Es aquí donde se demuestra su asunción o re-conocimiento efectivos, a través de nuestra conducta real, o en su caso, su *desconocimiento* —ya sea en el sentido de ignorancia o de repudio— y nuestro *desacuerdo* más o menos manifiesto.

Ahora bien, poniendo de relieve la positividad o el carácter afirmativo de la *praxis* o acción *poiética*, nos dice Lefebvre:

La práctica espacial de una sociedad secreta su espacio; ella lo pone y lo supone, en una interacción dialéctica: ella lo produce lentamente y ciertamente [*sûrement*] dominándolo y apropiándose-lo (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 48)

Es aquí donde se nos revela con más claridad que Lefebvre no sólo nos está presentando el problema en términos históricos —o del capitalismo contemporáneo—, sino, además, en un sentido *transhistórico*, es decir, aquí él se refiere fundamentalmente a la práctica productora de espacio social —o a la *praxis*, pues— dentro de cualquier sociedad y en cualquier época, sea ésta la de una historia pasada o aquella del devenir histórico posible. Desde tal perspectiva, se puede confirmar que toda sociedad pone, pro-pone o produce su espacio y, en

su caso, lo supone, es decir, cuando su práctica se despliega en un espacio previamente transformado por la sociedad o en el espacio de la naturaleza en cuanto tal. Pero veamos el problema con más detalle.

Esta producción involucra, para Lefebvre, dos aspectos: uno de *dominación* —empleado aquí en su sentido negativo, es decir, de sometimiento de la naturaleza sin el menor miramiento— y otro de *apropiación* o de intercambio metabólico que dota de una forma humana particular al espacio mismo.

Es de advertir sobre el notable carácter ambiguo del acto de *dominar*. Es innegable que, en su sentido humano positivo, dominar es la acción de *dirigir* o *conducir*, “sin que el reino de la voluntad y del saber” convierta en “sequedad” o *austeridad* aquello que *se da* en abundancia o se presenta como profusión en la propia naturaleza (Henri Lefebvre, 1959b, p. 639).

De acuerdo con este carácter afirmativo y vital, transhistórico, esta *praxis* —un tanto espontánea, más o menos consciente de sí misma y muy arraigada en la materialidad del presente— involucra dos aspectos multívocos que han de dotar de una forma humana particular al espacio mismo y harán de éste un *lugar* humanizado: uno de *dominación* —pro-posición de una *domus*— y otro de *apropiación* o de intercambio metabólico (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 48).¹⁰¹

A esta puntualización, Lefebvre añade: “la práctica espacial de una sociedad se descubre al descifrar su espacio” (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 48). Como vemos, nuevamente Lefebvre se refiere aquí a la *praxis* de toda sociedad, independientemente de su tiempo histórico. Lo que resulta importante de resaltar es el hecho de que —como la misma arqueología lo puede constatar— el espacio socialmente producido por cada sociedad es capaz de revelar el tipo de prácticas sociales que le dieron lugar. No obstante, esta posibilidad no se limita solamente al espacio construido o edificado según ciertas reglas arquitectónicas y normas sociales. Ello puede hacerse extensivo también al *espacio concebido* y concretado en las obras del pensamiento de la época y, especialmente, a las gestas de la imaginación plasmadas en aquellos *espacios de representación* en los que diferentes artistas inscribieron lo que consideraban como posibilidades y anhelos del momento histórico.

En suma, en lo que concierne a su estructura transhistórica, el *momento de lo percibido* se conforma a través de la *práctica espacial*, amparándose en los otros dos momentos de la

¹⁰¹ Sobre el carácter positivo o afirmativo, transhistórico, del acto de *dominar*, véase la nota 98.

triplicidad como *medios* o condiciones para una producción *inmediata* de un mundo *sensible*, vinculado fuertemente con el gusto por el placer y la felicidad, con el gozo y el amor a la vida (Henri Lefebvre, 1954, pp. 107–108). Todo ello significa que aquí, en este momento, *lo concebido* y *lo vivido* se totalizan a partir de *lo percibido* y en virtud de la *praxis* social, es decir, en el curso de la producción y reproducción *inmediatas* del espacio social, esto es, tanto en términos técnico-materiales como procreativos. Esto último implica, evidentemente, la reproducción de las propias relaciones sociales y, más aún, la apertura de lo inmediatamente práctico-*sensible* a lo práctico-*posible*, en el presente.

Desde esa misma perspectiva, este momento, en cuanto formante, deviene *espacio percibido* o espacio social totalizado desde la singularidad de lo práctico e inmediatamente posible, esto es, desde lo percibido y rememorado en la inmediatez de nuestro eterno presente, lo cual ha de representarse también en nuestra experiencia —igualmente inmediata— siempre situada en un *lugar*.

Ciertamente, Lefebvre con esto también nos entrega una caracterización general de la configuración histórica que ha adquirido la práctica espacial —y, por tanto, el momento y formante de lo percibido— en el seno de la sociedad burguesa —es decir, en la modernidad neocapitalista, según sus términos—.

Un rasgo que resalta de la práctica espacial capitalista es su peculiar cohesión —unidad de contradicciones en movimiento, podríamos decir— que, en su inmediatez, puede eclipsar la coherencia, la lógica, la relación interna y sostenible entre las partes, soslayando o prescindiendo así de la formulación del espacio a producir como espacio previamente concebido. Este rasgo de espontaneidad práctica puede ser propio de toda sociedad humana —pues la coherencia y nuestro propio carácter teleológico no requiere en toda circunstancia de una sofisticada elaboración intelectual—, sin embargo, es en el capitalismo que la inmediatez irreflexiva adquiere rasgos apoteóticos o delirantes (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 48).

La práctica espacial moderna se nos presenta, entonces, como una simultánea y sistemática asociación y disociación entre la distribución del tiempo cotidiano y la acelerada circulación —a través de las redes que conforman la realidad urbana capitalista— entre los lugares predefinidos para la domesticidad y para el trabajo. Aquí, la vida cotidiana discurre como un tupido itinerario dislocado.

Pese a todo, la práctica espacial en el capitalismo contemporáneo no puede dejar de dar realidad al vínculo cada vez más estrecho entre la cotidianeidad y las fuerzas de cohesión y objetivaciones propias de lo urbano.

Así se trate de su estructura transhistórica o de su configuración histórica específica, el momento o formante de lo percibido destaca por *presentificar*¹⁰² y *presentificarnos*, tanto en la consciencia como en la práctica, nuestra vida social —con sus pasiones y deseos—, nuestras intenciones, nuestras capacidades y necesidades, así como el resto de nuestros *momentos*, conformando así todo ello de acuerdo con nuestro contexto social particular.

Como ya hemos indicado, la *práctica social* inherente a esta presentificación produce o pro-pone en el espacio, según unas condiciones determinadas, la forma y los contenidos de una *domus* —en su sentido amplio—, la cual puede ser, de acuerdo con la estructura social vigente, más o menos apropiada no sólo a las necesidades y aspiraciones sociales, sino a la dignidad humana históricamente reconocida o reivindicada.

2. *El momento de lo concebido o el espacio concebido formante*

De acuerdo con Lefebvre, es el conjunto de *representaciones* del espacio social aquello que conforma al momento y formante de *lo concebido*. Sin embargo, estos términos, aparentemente tan obvios como habituales, encierran varios problemas que no son tan simples ni evidentes. Sobre la complejidad de este asunto, asienta Lefebvre, por ejemplo:

Las representaciones del espacio, es decir, el espacio *concebido*, aquel de los estudiosos (*savants*), de los planificadores, de los urbanistas, de los tecnócratas “descuartizadores” y “diseñadores” (*agenceurs*), de ciertos artistas cercanos a la científicidad, identificando lo vivido y lo percibido con lo concebido [...]. Es el espacio dominante en una sociedad (un modo de producción). Las concepciones del espacio tenderían —con algunas reservas sobre las cuales habrá que regresar— hacia un sistema de signos verbales, por tanto, elaborados intelectualmente. (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 48)

Aquí, en primer lugar, de un modo muy sucinto y un tanto entreverado, Lefebvre nos hace notar que, efectivamente, todas las sociedades producen, reproducen y disponen de un potente dispositivo de socialización que, en ciertas condiciones históricas —como aquellas pro-

¹⁰² Para comprender las implicaciones que, en la teoría lefebvriana, tiene el *presentificar*, véase la nota 67.

pías de las sociedades mercantiles—, puede dissociarse de la vida práctica y de la experiencia vivida: la conciencia y su expresión en el lenguaje verbal.

La continua elaboración intelectual y la sistematización o *codificación* de estos signos verbales —y no verbales, aunque de manera restringida— constituyen lo que Lefebvre denomina *espacio concebido*, es decir, las particulares representaciones que —en nuestra conciencia y en sus respectivas manifestaciones y objetivaciones— nos hacemos del espacio social de nuestro mundo y de nuestra época.¹⁰³

De modo que el contenido que conforma a este momento y formante consiste en realidad en un amplio conjunto de signos, códigos y relaciones sociales codificadas —de una manera explícita o exotérica y a menudo institucionalizada— que gradualmente se ordena u organiza como *conocimiento* (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 43).

Las representaciones del espacio, por consiguiente, se imbrican necesariamente en aquel *orden* o aquellos *principios* —codificados o no de manera explícita— de los que toda sociedad se dota para organizar y conducir su vida y con los cuales se funda toda disposición autónoma y autárquica. Es esto lo que constituye fundamentalmente a las relaciones sociales de producción y de apropiación.

No obstante, como decíamos, en determinadas condiciones históricas, ese orden, más allá de ser propuesto, resulta en realidad *impuesto* por las clases sociales poderosas y dominantes.

Ahora bien, volviendo a la importante cita textual comentada al inicio de este apartado, podemos advertir que Lefebvre enfatiza ahí la configuración que adquiere el *espacio concebido* cuando su producción se ha vuelto una función especializada —exclusiva y privilegiada, incluso— dentro de la división social del trabajo, esto es: el *trabajo intelectual*, aquel que ejecutan y dominan no sólo los *sabios* (*savants*) —en el sentido amplio que la sociedad reconoce y confiere a quienes han logrado elaborar aquello otrora azaroso, hasta darle la forma de experiencia acumulada, sabiduría—, sino ese que ejercen, a manera de monopolio, intelectuales, académicos, eruditos, expertos; en suma, gente que conoce y se especializa en te-

¹⁰³ Para Lefebvre, el código u orden de todo espacio social —lo que en realidad implica una diversidad de códigos o subcódigos— es un lenguaje que es común a la práctica social y al entendimiento y que, por tanto, está constituido tanto por signos verbales (significantes que pueden ser expresados con la palabra hablada o escrita) como por signos no verbales (sonidos musicales y otros no necesariamente armónicos; pinturas y esculturas; construcciones arquitectónicas y monumentos; gestos, señas, posturas, máscaras, disfraces y escenificaciones teatrales; llamamientos, atracciones o apelaciones del mundo sensible, etcétera) (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 59, 75, 78).

mas, técnicas y problemas particulares. De ahí la ironía lefebvriana al catalogar, junto a “los que saben”, a los simples “planificadores” —es decir, a quienes han reducido la riqueza y la complejidad del espacio social y, más aún, la facultad humana de *proposición de fines* a un mero plano—.

El espacio social queda así constreñido, dentro de la sociedad burguesa, en las proyecciones de un *espacio concebido* —escindido de la *praxis* o de la acción *poiética*— que lo mismo padece violentos recortes que estiladas “decoraciones” y “ordenamientos” por parte de urbanistas, arquitectos, planificadores, diseñadores (*agenceurs*) y tecnócratas de todo tipo.

No obstante, Lefebvre también reconoce, aunque implícitamente, la cercanía que conservan los artistas con la práctica espacial en su sentido transhistórico —es decir, en cuanto acción *poiética*—, especialmente con aquella en la que se concreta —en cierta medida— un tipo especial de espacio concebido: la *imaginación* o la proyección de lo posible.

Por esta razón, Lefebvre distingue —como caso aparte— a aquellos artistas que, presos de una concepción alienada del espacio social, consideran que el mundo concebido en sus mentes es idéntico al mundo real vivido y percibido por ellos y por cada cual. Más aún, esto apunta a quienes creen que todo lo humano y sus creaciones, así como el universo, debe ajustarse necesariamente a un patrón preconcebido y de suyo perfecto. Estas ilusiones han decantado, en la modernidad burguesa, en una ética que sólo da por “real” y, máxime, por “hechos” todo aquello que parece embonar con el rigorismo de la “cientificidad”.

En este punto, Lefebvre vuelve a argumentar, pues, en términos de la configuración que puede adoptar una sociedad —y la correspondiente representación que se hace de su espacio social— en una época determinada y muy especialmente en el capitalismo; de ahí que haya enunciado a las personificaciones que, empoderadas como tecnocracia, ofician la falsa conciencia coligada a la producción del espacio abstracto. Justo por ello remata con una frase que, si no se toma con cuidado, puede malinterpretarse creyendo equivocadamente que Lefebvre está hablando del *espacio concebido* en su dimensión transhistórica, cuando en realidad continúa refiriendo el inquietante poder que adquieren las *representaciones del espacio* en las sociedades donde priva la alienación propia de la escasez material.

Así pues, remata Lefebvre, a propósito del poder alienante que tiene el *espacio concebido* en todas estas sociedades: “Es el espacio dominante en una sociedad (un modo de producción)” (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 48).

Si bien Lefebvre da aquí claramente un sentido negativo a la *dominación*, vale la pena recordar, de nuevo, que el acto de *dominar* sigue conservando hoy un carácter ambiguo.

De suerte que, en un sentido humano positivo general, nos valemos de aquellas representaciones que nos hacemos de nuestro espacio producido para *dirigirnos* hacia aquello que nos proponemos —para bien o para mal— como ideal, como finalidad. Y, a la postre, con la práctica y el tiempo, terminamos por dominar eso que era tan solo un proyecto.

A tal efecto, nos conducimos como sociedad de un cierto *modo*, esto es, producimos y reproducimos nuestra vida social, nuestras relaciones constitutivas, nuestra riqueza social, según una manera peculiar, es decir, de acuerdo con un *modo de producción*. Así, para Lefebvre, el *espacio concebido* —con todas las formas de conciencia, individual y social, que ello implica— constituye una parte esencial o determinante de todo modo de producción, sin importar si se trata de una sociedad opresiva o, en el mejor de los casos, libre.

Ahora bien, volviendo al sentido negativo con el que Lefebvre está observando —y criticando— el carácter *dominante* del *espacio concebido*, salta a la vista el que acote su idea presentando a la sociedad en cuanto *modo de producción*, es decir, poniendo énfasis en que cada sociedad configura históricamente su propio modo de reproducirse. Es necesario hacer hincapié: Lefebvre está interesado en exponernos aquí el modo en que se configura el *espacio concebido* en la época en que el capitalismo se consume como modo de producción dominante. Es justamente en las peculiares condiciones de la dominación capitalista —tal como sucedió en otros modos de producción pautados por la forma mercancía— donde el *espacio concebido*, ya colmado de falsas representaciones organizadas como ideología, se convierte en una potente fuerza opresiva que conduce y domina el complejo proceso de formación y de objetivación de la propia vida social. Estos “poderes [*puissances*] de la abstracción” son los que, en nuestra época, dominan y pesan sobre la naturaleza y sobre el conjunto de la sociedad (Henri Lefebvre, 1980a, p. 28).

De tal manera, el *espacio concebido* se torna opresivo y justificador de la violencia —y de su función económica, en la sociedad burguesa— cuando la reproducción de la vida social ha quedado subordinada a una cierta forma alienada, esto es, cuando ha sido sometida bajo el sistema del predominio de la producción de cosas —o de la producción de espacio cosí-

ficado—. No se trata entonces de un rasgo definitivo, transhistórico, de las representaciones del espacio, sino de su carácter determinado por una época precaria y alienante.¹⁰⁴

¹⁰⁴ No está por demás insistir —tal como Lefebvre habrá de avanzar en su aguda teorización sobre las representaciones (Henri Lefebvre, 1980a)— en que *ideología* —en el sentido de falsa conciencia— no es sinónimo de *representación*, esto es, no toda representación y, por tanto, no todo *espacio concebido* constituye y significa falacia, negatividad, opresión, ocultamiento.

En su sentido transhistórico, toda representación es una *mediación*, un intervalo, un *momento* —tanto de la práctica social como del conocimiento— y, en suma, una relación de *sentido* o de *correspondencia* entre lo representante y lo representado, entre lo presente y lo ausente, entre forma y contenido, entre identidad y diferencia, entre *lo vivido* y *lo concebido* (Henri Lefebvre, 1980a, pp. 212–213).

Es de matizar que lo representado puede consistir en cualquier entidad o relación constitutiva del mundo social o del resto del mundo vivo o sensible. No obstante, la representación no puede reducirse a mero reflejo o duplicado de lo representado, pues, al ligar todo tipo de *afectos* a la conciencia de lo representado, la representación siempre acentúa e intensifica lo representado, yendo a menudo *más allá* de los contenidos de éste (Henri Lefebvre, 1980a, p. 87). De esta manera, las representaciones afirman y producen *sentido*, crean y cohesionan *nuevas significaciones*, proponen otros *sentidos*, y no sólo ahí donde ellas se superponen al significado convencional de las palabras, sin que por ello se reduzcan a la contingencia de cada nueva significación (Henri Lefebvre, 1980a, p. 42).

Por lo demás, la re-presentación puede también ofrecerse como simple *re-producción* y compartir así, a diferencia de la *obra*, aquella condición propia de lo que es reproducible, repetitivo. Con ello, no obstante, la representación permite conocer, expresar (dar a conocer) y dominar —en el sentido positivo del término— el mundo sensible, incluido nuestro propio cuerpo. Si bien toda representación tiene un soporte social —cuya realidad puede ser mental o estar afianzada en la materialidad o sensibilidad de un objeto, de un sonido, de un flujo energético, etc.—, ella no puede reducirse al lenguaje ni a su propio soporte.

La palabra o, más precisamente, el *discurso* —que implica más que lo hablado y lo escrito— constituye el vehículo por antonomasia de las representaciones; sin embargo, como poderosa entidad mediadora, la *representación* también lleva consigo discursos y los conduce más allá de su previo alcance (Henri Lefebvre, 1980a, p. 88).

Ahora bien, la representación, siendo su fundamento una abstracción —incluso, una reducción—, puede devenir una *realidad social concreta* y, como tal, objetivarse y aparecer como una entidad externa y ajena a la conciencia, presente en la yuxtaposición y sucesión propias del espacio-tiempo.

El valor de cambio o el *dinero*, por ejemplo, constituyen una representación del tiempo de trabajo socialmente necesario, es decir, representan el *valor* de una mercancía, son su expresión contante y sonante. A su vez, el *valor*, siendo una *abstracción* —del trabajo humano, desplegado en un espacio-tiempo particulares— es, al mismo tiempo, una representación *socialmente concreta* del modo de vida de una sociedad como la nuestra, esto es, el valor es una *representación* que, como realidad abstracta, desplaza y sustituye en la práctica cotidiana, en la experiencia de la vida real, a las *relaciones concretas* —de capacidad y de necesidad— que constituyen a toda comunidad humana y en las que se funda la reproducción de la vida social misma.

Así pues, la representación —tanto en la práctica como en la conciencia— puede ir más allá de la *presencia* a la que representa y, más allá de simular a ésta, *disimularla*, ocultarla, tergiversarla, o, más aún, puede sobre-representarla o sobre-significarla, tornarse en *fetiche*. Esto es lo que nos ocurre con la *forma mercancía*, esa representación de nuestro modo de vida con la que trasegamos todos los días. O lo mismo podemos señalar del *reloj* —como bien nos recuerda Lefebvre—, ese objeto y dispositivo que, por convención social, representa linealmente, homogeneiza, ordena, mide, promedia y, sobre todo, rige nuestra vivencia y nuestra experiencia inmediata del tiempo, nuestro tiempo vivido, simulando y disimulando lo que en realidad es cíclico, heterogéneo y pulsante (Henri Lefebvre, 1980a, p. 30). Pero, con esto último, la *forma representación* —como bien denomina Lefebvre a esta forma social concreta— ha adquirido el carácter socialmente enajenado y cosificado que trastorna su sentido transhistórico o positivo básico, adoptando, con el tiempo, los rasgos de la homogeneización y la fragmentación, tan característicos del espacio social abstraído por el proceso de valorización del valor (Henri Lefebvre, 1980a, pp. 78–79).

De suerte que, cuando Lefebvre asienta que el *espacio concebido* es “el espacio dominante” en un modo de producción, él se refiere a las representaciones del espacio social que se hace la tecnocracia —y quienes idean la producción del *espacio abstracto*— para lograr servir eficazmente al dominio de las clases más poderosas —particularmente, de la burguesía, en el capitalismo— sobre el conjunto de la vida social.

Es de recordar que Lefebvre considera al modo de producción capitalista como un *sistema* que —a través de sus ideólogos, operadores, fetiches y abstracciones concretas— se pretende cerrado, acabado, perfecto (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 58, 442). Con el capitalismo, lo económico se vuelve dominante, y asimismo lo hace el *espacio concebido* al proyectar, planificar y justificar el productivismo y la violencia económica —impersonal— como sistema (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 318). A la postre, lo económico se autonomiza y logra predominar en la sociedad a través de la represión de *la producción* en su sentido amplio y vital —es decir, aquel que va mucho más allá de lo estrictamente económico o escaso—. En este sentido, observa Lefebvre:

La gran industria instituye *la economía separada*. El predominio de la economía caracteriza al capitalismo; con él, la división del trabajo, la competencia, las exigencias del mercado y de la productividad se vuelven absolutamente coactivas [*contraignantes*]. La potencia de la industria pesa sobre los individuos, sobre los trabajadores, sobre la sociedad entera. El proceso que separa lo económico de lo social y permite a lo político erigirse manteniendo esta separación, ese proceso remonta lejos. (Henri Lefebvre, 1972/1978, pp. 59–60)

Como vemos, aunque a momentos se presente bajo la apariencia de la autonomía, no es el *espacio concebido* en sí y por sí mismo lo que pesa sobre el conjunto de la sociedad, y tampoco constituye aquello sobre lo que se erige la dominación capitalista. Es, más bien, una práctica espacial *específica* —una producción social en su sentido más amplio— lo que funda el poder de dominación del capital y de su forma política general —el Estado—, a saber: el sometimiento progresivo de la forma y del contenido del proceso de producción y de reproducción de la vida social.

En resumidas cuentas y volviendo a la dimensión estructural o transhistórica del problema, el *momento de lo concebido* se conforma a través de las *representaciones del espacio social*, es decir, por medio de todo tipo de formas de conciencia individual y social que —mediante

significaciones o dotaciones de sentido— participan del dominio y la apropiación del espacio social al *conducir* la acción *poiética* y, por consiguiente, la producción de una *domus*.

Concebir no sólo es una manera de representar, sino, en última instancia, un modo de totalizar, de captar o aprehender completamente algo, con el fin de contenerlo. Por ende, en este momento, *lo percibido* y *lo vivido* se totalizan a partir de *lo concebido* y en virtud de un proceso peculiar en el que se *re-presenta*, asimismo, lo percibido y practicado y lo vivido y proyectado hacia el porvenir.

La *percepción* y la *memoria* —en cuanto aspecto de lo concebido— no constituyen algo dado por sí en la consciencia ni un *a priori*, sino que ambas son productos de una cierta actividad natural e independiente de la voluntad. En cierta medida, podemos elegir qué percibir y qué recordar —y, sobre todo, qué *proyectar* una vez elaboramos nuestras percepciones del presente y nuestros recuerdos del pasado—, pero no podemos decidir si ejecutamos o no el acto mismo de percibir o de memorizar (Henri Lefebvre, 1977, p. 60).

El *espacio concebido* —en cuanto formante totalizado desde lo concebiblemente posible o lo pensado o mediado a través de la razón— nos remite *mediatamente* a lo hecho, es decir, aquí principalmente —y desde un inicio— se trata de pensamientos de lo acaecido, *lo pasado* más o menos lejano. A este respecto nos dice Lefebvre, por ejemplo:

El tiempo como tal es irreversible. [...] Retroceder [*Remonter*] en el tiempo, eso es un procedimiento de la reflexión, lo cual reconstruye difícilmente el pasado del individuo, del grupo o de tal sociedad (Henri Lefebvre, 1981, p. 133).

Empero, ciertamente, siempre cabe la posibilidad de que, desde tal meditación, nuestros pensamientos y nuestras representaciones se reelaboren y se proyecten tanto hacia nuestro presente como —especialmente— en torno al porvenir y lo posible.

Uno de los problemas que más apasionaba a Lefebvre era, precisamente, el indagar cómo, en diferentes épocas —incluyendo la nuestra—, el *espacio concebido* ha podido bien encaminarse hacia la *imaginación* o la proyección de lo posible, vinculándose firme y reiteradamente con el momento de la práctica espacial.

La concreción histórica de ello se ha ido perfilando muy lentamente a través de la formulación o la conducción de *proyectos* y la creación de *obras* que apuntan a la conformación de otra sociedad, libre, fundada en una práctica espacial muy diferente a la nuestra y, por tanto, en otro modo de producción de la vida social (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 481).

El carácter orientador y canalizador de acciones, propio del espacio concebido, se acentúa cuando éste, amalgamado con ciertos valores axiológicos, se particulariza en principios éticos y estéticos que entrevén lo concebiblemente posible (bueno y bello) en el porvenir.

3. *El momento de lo vivido o el espacio vivido formante*

De conformidad con la teoría de la producción del espacio, todo *lo vivido* a través de eso que Lefebvre denomina *espacios de representación* constituye el contenido que conforma a este momento y formante.

No obstante, de la misma manera que pudimos advertir en el caso de la *libido excellendi* o *dominandi*, de la doctrina pascaliano-janseniana de las tres *libidines*, los *espacios de representación* —más que una mera “inversión” de los términos que nombran al momento anteriormente expuesto— entrañan toda una riqueza de problemas cuya mínima puntualización nos parece ya de gran importancia.

a. *Lo poiético del habitar*

El momento y formante de *lo vivido* implica —tal como veremos a continuación— un complejo proceso de *representación*,¹⁰⁵ el cual, yendo más allá de las formas de consciencia, toma cuerpo en la practicidad energético-material del espacio social. Sobre este enigmático proceso, nos indica Lefebvre sumariamente:

Los espacios de representación, es decir, el espacio *vivido* a través de las imágenes y símbolos que lo acompañan, por lo tanto, espacio de los “habitantes”, de los “usuarios”, pero también de ciertos artistas y quizá de aquellos que *describen* y creen solamente describir: los escritores, los filósofos. Es el espacio dominado, por lo tanto, sometido [*subi*], que la imaginación intenta modificar y apropiar [*appropriar*]. Él recubre el espacio físico utilizando sus objetos simbólicamente. De suerte que estos espacios de representación tenderían —con las mismas reservas que anteriormente— hacia sistemas más o menos coherentes de símbolos y signos no verbales. (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 49)

¹⁰⁵ Para comprender el gran alcance o la profundidad que tiene el concepto de *representación* en la obra de Lefebvre, véase la nota 104.

Aquí, nuevamente Lefebvre endereza su exposición en los mismos dos planos —transhistórico e histórico capitalista— en los que lo venía haciendo con los otros momentos o formantes constitutivos del espacio social.

Destaca, en primer lugar, el que —a diferencia de los otros momentos y formantes— los contenidos o la *sustancia social* del momento y formante de *lo vivido* son ya *espacios sociales* creados y en los que tienen lugar diversos procesos de *representación*. De ahí inferimos que la estructura del momento general de *lo vivido* —y que podemos también notar en la estructura del conjunto de momentos— resulta análoga, en términos sobre todo temporales, a aquella de los legendarios *ourobóroi*¹⁰⁶ o, en términos eminentemente espaciales, a la denominada “construcción en abismo”¹⁰⁷ o a la misma que caracteriza a los *fractales* —especialmente en el así llamado “conjunto de Mandelbrot” (Mandelbrot, 1980), cuyo autor es un referente importante en la teorización lefebvriana—. Desde esta perspectiva, *lo vivido* sería una suerte de *momento (de producción) de momentos*, poniendo así de relieve su estructura *anafórica* —abierta a la diferencia— y *autopoiética*.¹⁰⁸

Paralelamente, llama la atención el que los contenidos de los *espacios de representación* son, valga la redundancia, *representaciones* en el sentido amplio del término. Es de recordar que, como ya hemos mencionado, toda representación tiene su fundamento en un *soporte social*, cuya existencia puede bien darse en el mundo de la *consciencia* o en aquel propio de lo *material* y *sensible*. En cualquier caso, ninguna representación puede reducirse a su soporte, pues su cualidad de *mediación* social le permite tender e ir *más allá* de tal determi-

¹⁰⁶ El *ourobóros* (*οὐροβόρος*), “devorador de su propia cola”, es una antigua simbolización —presente en diferentes culturas del mundo, además de la griega— que, de manera mítica, representa todo aquello que tiene un ciclo incesante en el tiempo y un devenir paradójico. No obstante, en ciertos contextos, puede representar también al “útero” materno o a un “recinto protector” (Reemes, 2015).

Esta ciclicidad que se juega en el presente (*lo percibido* en la práctica espacial) se *re-presenta* en esa misma circularidad que figuran los *momentos generales de la representación* y que tanto la simbolización como la imaginación *presentifican* y abren en espiral: las *representaciones del espacio* (*lo concebido* como elaboración de lo pasado) y los *espacios de representación* (*lo vivido* en proyección hacia el futuro, el porvenir).

¹⁰⁷ La “estructura abismal” o “construcción en abismo” (*mise en abyme*) es un procedimiento de las artes visuales, escenográficas y literarias que consiste básicamente en representar una obra *dentro* de la misma obra, como si se tratara de un “juego de espejos”. La diferencia de esta técnica respecto de aquello que se denomina, por ejemplo, “narración enmarcada”, “teatro en el teatro” o “cine dentro del cine” estriba en que, en la obra representada al interior de la obra principal, se retoma —o se *re-presenta*, en sentido estricto— el tema general o los personajes de esta última, sin que ello exija la exactitud (Dällenbach, 1977).

¹⁰⁸ Evidentemente, esa misma estructura *espiral* que funda el carácter *autopoiético*, a la “construcción en abismo” o a la “extraña” recursividad de los fractales es algo propio —como ya lo hemos señalado— de la producción social de todo *momento* y, por tanto, constituye un rasgo compartido por los momentos generales de *lo percibido* y *lo concebido*. No obstante, en el momento general de *lo vivido*, ese talante es descollante.

nación. De manera que las representaciones pueden eventualmente, en ciertas condiciones históricas y sociales, erguirse como una *realidad social concreta y objetiva* de nuevo orden.

De esta suerte, para Lefebvre, *vivir* es representar y representarse prácticamente —representarnos—, e ir más allá de las representaciones particulares de nuestra vida en su cotidianidad (Henri Lefebvre, 1980a, p. 88). Con esto, no sólo resalta el que la *representación* no pueda reducirse a un fenómeno de conciencia o de codificación, pues *representar* nos remite, más bien, a lo *poiético* de la *praxis* y del *modo humano de habitar* o de existir habitando.

Tenemos aquí entonces dos descollantes problemas imbricados en el momento y formante de *lo vivido*: la reivindicación de lo *poiético* como código fundamental de estructuración y de organización de la vida social; y la dignificación del *habitar* como algo placentero o gozoso, esto es, algo que ha sido hasta hoy —al decir de Lefebvre— soterrado, reprimido o privado de expresión y realización para la mayor parte de los seres humanos.

Por esta razón, en la cita textual antes referida, Lefebvre considera al formante del *espacio vivido* como propio de cierta parte de quienes cultivan las *artes* —y que había sido ya interpelada— y de aquella gente creadora de discursos y, sobre todo, de *sentido* —es decir, quienes producen obras literarias y filosóficas—. En sus creaciones, aquella suerte de comunidad de artistas y pensadores —al margen de que pueda confundir lo vivido con lo percibido y lo concebido— describe y caracteriza no solamente lo que es, sino *aquello que puede ser*, como si al imaginarlo lo viviesen y lo viviésemos o, en su caso, lo volviésemos a vivir. En relación con esta relevante cuestión, nos precisa Lefebvre:

Los espacios de representación: presentando (con o sin codificación) simbolismos complejos, ligados al lado clandestino y soterrado de la vida social, pero también al arte, el cual podría eventualmente definirse no como código del espacio, sino como código de los espacios de representación. (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 43)

Discutiremos con mayor detalle, más adelante, en el siguiente capítulo, sobre lo *poiético* que es propio del habitar humano —fenómeno estructurante no sólo del momento y formante de *lo vivido*, sino de toda la *historia del espacio*—. Así que, por ahora, sólo nos referiremos a las dimensiones generales del *habitar* en cuanto forma social *transitiva* de la acción *poiética* —habitar *algo*, más o menos apropiado a nuestra humanidad, y cuyos confines o límites pueden ser y haber sido en cierta medida producidos y modificados socialmente— y como

forma social *intransitiva* de la acción y disposición *poiéticas* —vivir, morar, ocupar, cultivar(nos), proteger(nos) en algo, de una manera más o menos comunitaria—.

Lo que no podemos dejar de subrayar aquí, en esta última aserción de Lefebvre, es que el *arte* —en cuanto acción *poiética* por antonomasia— constituye el código u orden *específico* de todo espacio de representación. Así, lo *poiético* del habitar denota y connota, de manera unitaria, un rasgo estructurante de nuestra existencia humana y, por tanto, social.

El *habitar* —y todos los procesos sociales que ello involucra— constituye “un rasgo fundamental de la condición humana y no una forma accidental o [—como ha preconizado el funcionalismo arquitectónico—] una función determinada” (Henri Lefebvre, 1966/2001, p. 7, 1970/2001a, p. 160). Como sabemos, para Heidegger, conformar una morada, construirla, y poner en común nuestros pensamientos —comunicarnos— a través del lenguaje son actos que están imbricados (Heidegger, 1951/2000b).

Los *habitantes*, en las condiciones estrechas del modo de producción capitalista, son reducidos a meros *usuarios* de una objetividad que, en toda su extensión, no les pertenece; han perdido, pues, lo *poiético* que es propio del habitar humano —como bien reconoce Heidegger, según veremos más adelante, interpretando a Hölderlin (Heidegger, 1951/2000a)—.

En cualquier caso, hemos de considerar al formante del *espacio vivido* —al decir del propio Lefebvre— como el espacio del ejercicio del *habitus* o, dicho de otro modo, del *modo concreto de ser y habitar(nos)*.¹⁰⁹ Esta modalidad de la presencia comprende, por supuesto, el modo de pensar y actuar, de actuar conforme a nuestros pensamientos y, más aún, conforme a nuestro actual modo de ser, lo que implica cierta *ética* que, en su sentido más esencial, como sabemos, remite a nuestra manera humana de *morar*.¹¹⁰

¹⁰⁹ Lefebvre emplea el concepto de *habitus* de una manera más cercana a su sentido aristotélico original que a la ulterior acepción latinizada (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 283–284).

Para Aristóteles, la *héxis* (ἔξις) —y, por consiguiente, la salud— constituye un modo o forma específica de la *poiesis* (ποίησις) y de la *praxis* (πρᾶξις), es decir, se trata de nuestro propio *haber* como fruto de dos actividades *formativas* estrechamente ligadas, pero de distinta índole (Aristóteles, c. 332–327a. C./1998, p. V, 1022b2-10). La *héxis* —y, por tanto, el *habitus*— puede entenderse como nuestro *modo de ser*, según los propios modos de *actuar* del alma y de *movimiento* del cuerpo. En última instancia, estos términos nos remiten a nuestra *disposición* o nuestro *modo concreto de ser y de actuar* para con uno mismo y para con los otros (Bailly et al., 1895/2022; Liddell & Scott, 1940).

¹¹⁰ En todo esto, Henri Lefebvre tenía muy presente la manera en que Gaston Bachelard, en *La poética del espacio*, pone de relieve la fuerte vinculación entre los *espacios de representación* y el *hogar*, la *morada* o la *casa* (*maison*), entendiendo todos estos términos en su sentido antropológico profundo, transhistórico, el cual nos remite al carácter afirmativo de nuestro *espacio dichoso* o *gozoso* (*espace heureux*).

CONTINÚA LA NOTA...

b. Simbolización e imaginación o lo comunitario y lo posible

Ahora bien, conforme a la exposición lacónica que hace Lefebvre, en las citas textuales referidas en este apartado, podemos reparar en el papel central, decisivo, que tienen otros dos amplios problemas y procesos que forman parte de la producción social del momento y formante de *lo vivido*, a saber: los símbolos y la *simbolización* y, de manera coligada, las imágenes y la *imaginación*.

Todo símbolo y toda imagen son en realidad una representación y, por tanto, se producen a partir de un proceso de representación. No obstante, el símbolo y el proceso de simbolización entrañan una realidad vital —una verdad, diríamos— que, por haber sido olvidada, es comúnmente soslayada.

Re-unir, congregar y unificar ha sido, desde tiempos inmemoriales, el sentido fundamental del acto de simbolizar.¹¹¹ De tal suerte que el *símbolo*, originariamente, ha servido para representar toda comunidad de pensamiento y acción o, en otros términos, el *principio de unidad y comunidad*, en el seno de la *diferenciación*, que se da en todo lo que hay —en lo

Por la relación —especialmente axiológica— que mantienen estos *espacios vividos* con la fortuna o la buenaventura (*heur*), lo favorable (*euros, aurous*), la intimidad, la atracción, la protección, el amor y, sobre todo, la felicidad, Bachelard ha de nombrar a su indagación *topo-analítica: topofilia (topophilie, topophylie)* (*Analyse et Traitement Informatique de la Langue Française*, 2009; Bachelard, 1957/1961, pp. 17, 30; Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 143).

¹¹¹ En tiempos de la Grecia arcaica, con la palabra *sýmbolon (σύμβολον)* se nombraba a determinado objeto que, una vez partido en dos, era repartido entre dos portadores, quienes, mediante dichas partes, reconocían un compromiso (especialmente de hospitalidad) o una deuda. De manera que el *sýmbolon* constituía una suerte de *emblema* de buen presagio, una consigna de la unidad o, más explícitamente, de la *comunidad*, de las relaciones de solidaridad y de reciprocidad, y ello no sólo en el contexto histórico que ha sido el propio de las sociedades de donación y contraprestación (Bailly et al., 1895/2022; Liddell & Scott, 1940; Pape, 1959).

De igual manera, *symbolé (συμβολή)* designaba a aquel lugar o aquella situación que se había convertido en condición o motivo de contacto, encuentro, articulación, vinculación, unión, reunión. De modo que así se podía referir por igual, por ejemplo, a la confluencia de dos ríos o, de manera metafórica, a la *cooperación*. A la postre, se llamó de esta manera a los *contratos o pactos* —incluyendo el de tipo matrimonial— y también a la *contribución*, en dinero o en especie, que se daba para una comida en común o para una fiesta.

Como verbo, *sybállein (συβάλλειν)* señalaba un vasto conjunto de acciones que incluía: *poner(se) juntos (sýn-bállein, σύν-βάλλειν)*, *arreguntar(se)* o *amontonar*, encontrarse, acompañar, coleccionar, juntar, unir; *poner en común*, contribuir, mezclar(se), intercambiar, transmitir, comunicar, acordar; *relacionar con el pensamiento*, conjeturar, interpretar, comprender, concluir.

Es de notar que, si bien *sybállein*, en cierto contexto, podía significar también el *encuentro* para una confrontación, con la ulterior influencia judeo-cristiana, el verbo fue adquiriendo un sentido antinómico respecto de *diabállein (διαβάλλειν)*, otro verbo cuyo campo semántico comprendía, ciertamente, algunas acciones opuestas o con resultados antagónicos: *dividir, desunir*, interponerse (*diá-bállein, διά-βάλλειν*), atravesar, hacer variar, *hacer irreconciliable, malinterpretar*, engañar, desacreditar, calumniar, embaucar (Gangutia et al., 1997). De ahí que *diábolos (διάβολος)* fuese nombrado el gran calumniador, el difamador, o aquello considerado censurable y engañoso —diabólico, diríamos— por contrariar, obstaculizar u oponerse a la consolidación de la unidad y la comunidad tanto en la práctica como en el pensamiento.

real y en la razón—, implicando aquí, por tanto, todo lo percibido, lo concebido y lo vivido en nuestro mundo social (Nicol, 1965, pp. 480–484, 1978, p. 29, 1982/2001, pp. 102, 125, 130, 1957/2003, pp. 170, 182, 189–190, 228, 236–238). Todo símbolo, pues, ha sido y es, también hoy, en definitiva, representación particular y sensible de la *unidad* y de la *comunidad*, especialmente de la comunidad *humana*.

Más adelante haremos referencia a la eventual y necesaria producción de nuevos *códigos* sociales y a la restitución de antiguos —problema que Lefebvre considera importante para el posible surgimiento de aquello que denomina *espacio diferencial*—. Por ahora, cabe llamar la atención de que todo código constituye una entidad *simbolizadora* fundamental. En él y a través de él se da la *articulación* de diversidad de formas sociales objetivadas o en curso de objetivación y formación, a saber: sentido y materia —o, en su caso, energía— y, más aún, *sentido y comunidad* —con todo lo que ello implica en términos energético-materiales—.

Así pues, en calidad de momento o formante, *lo vivido* simboliza la cualidad de nuestra experiencia *comunitaria* (corporal y afectiva) al *re-unir*, *congregar* y *unificar* lo inmediatamente percibido a través de la *praxis* y aquello mediado y elaborado por nuestra conciencia.

Al envolver la vida práctica y lo concebido y rememorado, lo vivido se apropia del espacio social intentando liberarlo —a la manera del *arte*— de su inmediatez y de sus mediaciones particulares, echando mano para ello de la *imaginación*, de la concepción y de la significación de *lo posible* en el porvenir, es decir, valiéndose de la proyección o pro-proposición de un *modo de vida* que no contravenga su inherente carácter comunitario.¹¹²

¹¹² A diferencia del símbolo —acota Lefebvre—, la imagen constituye una “obra individual”, no obstante, ella es, hasta cierto punto, “comunicable” a través de signos. Si bien la imagen consiste en una modalidad o forma de conciencia, ella, en contraste con el signo, no tiene lugar en la abstracción, aunque tampoco en la sensación en cuanto tal (Henri Lefebvre, 1961, p. 288).

Al igual que el símbolo, la imagen se dirige hacia la afectividad y, de hecho, suscita la propia emotividad y su expresión. De esta manera, al actualizar o activar los vínculos —individuales, grupales o genéricos—, toda imagen *une* el presente con nuestro pasado, algo que no se puede conseguir, por sí mismo, a través del signo. De tal modo que la *imaginación* se sirve del pasado —muchas veces del más arcaico—, enriquecido con las experiencias y con todo lo logrado y adquirido en su decurso, para, desde ahí, proyectarlo hacia el futuro, inventando así el porvenir hasta el punto de figurar lo más lejano en el horizonte de lo actualmente posible e imposible (Henri Lefebvre, 1961, pp. 288–290).

Por consiguiente, la imaginación se distingue por entrañar esta dialéctica de *retrospección* y *prospección* o, en otros términos, de *evocación* y *provocación*:

Por tanto, al contrario de la señal y del signo —orientados hacia el presente y el acto—, la imagen, como el símbolo, se orienta hacia el pasado. Ella lo arrebató a la noche —a “lo inconsciente”, si se quiere hablar así— y a la dispersión para traerlo de vuelta a la luz y actualizarlo. Sin embargo, a diferencia del símbolo, la imagen conduce también hacia el porvenir. Ella se esfuerza por alcanzar aquello que no está presente y por “presentificarlo” o presentarlo. Ella prospecta,

CONTINÚA LA NOTA...

Llegamos así al problema de *lo vivido* a través de las *imágenes*, es decir, por medio de representaciones —éticas, políticas, estéticas, epistémicas y demás— que se hacen sensibles *en* las imágenes, tanto mentales como objetivadas, y las cuales, según su fuerza, pueden constituirse como *centros* o *núcleos* de la experiencia, de la vivencia y del cúmulo de representaciones propias de un lugar y de una época (Henri Lefebvre, 1980a, p. 83).

Toda imagen excita o exalta lo percibido y lo concebido (Henri Lefebvre, 1959a, p. 338). Ella media entre ellos a la manera de la *fantasía* o la *ensoñación*, media entre *lo presente* y *lo ausente*, entre el mundo y la consciencia, entre lo inmanente y lo trascendente, entre lo individual y lo social.

En este sentido, el arte mismo contiene el *momento de la utopía* —o de la *ucronía*—, puesto que al *imaginar* se percibe lo posible y lo imposible, lo que de suyo está próximo o lejano.¹¹³ Por esta razón, Lefebvre reconoce en la imaginación la procuración por “modificar y apropiar”, “adaptar” o “adecuar [*appropriar*]” el *espacio vivido* (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 49). De este modo, el arte y la *acción poietica* proponen no sólo una manera

por tanto, lo lejano: lo posible y lo imposible. Ella prepara y designa las elecciones. Suscitando emociones, sentimientos y deseos —por lo tanto, acciones virtuales—, la imaginación apuesta por un futuro que ella anuncia y anticipa, que ella contribuye así a determinar (a través de “proyectos para elegir”). La imaginación sería, por lo tanto, la función de lo posible [...]. (Henri Lefebvre, 1961, p. 289)

La imagen es, en este sentido, para Lefebvre, *acto* y, por ende, está pautada por la voluntad de proyectar y realizar lo posible o de, al menos, figurar lo que por el momento es imposible. Así pues, al proyectarse socialmente y al desplegarse como conmoción, provocación y presencia *recíprocas*, la imagen es *acto social*, es decir, una relación social cuya presencia es más patente a medida que la comunicación se hace más profunda, más expresiva. Evocación, repetición, recomienzo o *re-suscitación* y, asimismo, identificación, participación y suscitación, todos son procesos inherentes a la imaginación que, sin embargo, no pueden sustituir a la transformación real y efectiva (Henri Lefebvre, 1961, pp. 290–291).

¹¹³ Sin duda alguna y no sin cierta ironía, la *ucronía* y, especialmente, la *utopía* —siendo, en ambos casos, unidades sociales espacio-temporales— constituyen ejemplos muy elocuentes sobre la manera en que concebimos el espacio *en* y *a través* del tiempo y el tiempo *en* y *a través* del espacio, esto es, entrecruzando o reuniendo en una representación aquello que, a momentos, se separa artificialmente en nuestra consciencia.

Recordemos cómo la *ucronía* nos remite, de manera ficticia, a aquello que hubiese sido socialmente posible y que, sin embargo, nunca se hizo efectivo *en el pasado*. De suerte que, aquel otro espacio social que, en otras condiciones, hubiese tenido realidad efectiva, sólo puede manifestarse o expresarse como un tiempo peculiar que, aunque fue materialmente posible —y quizá aún lo es—, no tuvo y no ha tenido su momento, su tiempo efectivo.

Ahora bien, toda utopía, en cuanto lugar que *todavía* no se logra concretar, conforma la *expresión o representación espacial* de un tiempo social particular, esto es, del porvenir y de sus dignas posibilidades; asimismo, por otra parte, la utopía es la *expresión o representación temporal* de un espacio social —de suyo constreñido y alienado— que se pretende transformar en pos de la justicia y, sobre todo, de la felicidad posibles.

Como vemos, el espacio y el tiempo se re-presentan, tanto en la consciencia como en la vida práctica —es decir, en aquel espacio-tiempo que está siendo socialmente transformado y conformado—, como virtualidades o *ausencias* que, desde luego, no agotan ni pueden agotar en ellas su *presencia* infinita y en permanente interacción. Así pues, el espacio-tiempo se re-presenta en nuestra experiencia como “infinito actual” (Henri Lefebvre, 1980a, p. 46).

de percibir, sino, sobre todo, una manera de *vivir* —una modalidad de la presencia activa y concreta—, a menudo libre —así sea de una manera contrastada o refutada—. Esta manera de vivir, *poiética* o creadora de presencia, se desprende de y transfigura la manera actual de representar lo vivido, presentando por anticipado aquello que está ausente y, asimismo, ausentándose del trance de lo que ahora está efectivamente presente, mientras *proyecta* un cierto porvenir para nuestra humanidad inacabada (Henri Lefebvre, 1980a, pp. 215–216).

La imaginación realizada en el arte deviene, pues, una capacidad creativa, una facultad que, en determinadas circunstancias, nos permite superar o trascender aquello que se supone *real* y de antemano *dado* en el mundo. Ella nos remite a otro lugar, a otro *cuero* social a través de las imágenes. Lo posible y lo imposible, lo virtual, lo lejano y lo ambiguo, el porvenir o el futuro, todo ello se representa a través de lo imaginario. A tal efecto, las *utopías* y las *ucronías* —e incluso las *distopías*— constituyen representaciones bastante elaboradas (Henri Lefebvre, 1980a, p. 56).

No obstante, parece paradójico el que pueda efectivamente *re-presentarse* el porvenir o lo virtual, esto es, lo que todavía no tiene su lugar o su momento, algo que en realidad aún no es o, incluso, no podría siquiera ser. ¿Cómo podemos entonces representar lo que aún no está presente, es decir, *lo ausente*? Lefebvre respondería —con base en lo que él denomina *procedimiento transductivo* teórico y práctico— que esto se hace posible al *elaborar* y *construir* en nuestra consciencia el *objeto virtual* como *objeto posible*, es decir, *prospectando* a partir de la larga experiencia acumulada de logros, fracasos, anhelos e impedimentos históricos (Henri Lefebvre, 1961, pp. 121–122, 1970a, p. 219, 1976b, p. 65, 1970/2001a, pp. 130–131, 155, 1968/2016, pp. 99–100, 115).

La imaginación y el sueño constituyen, en este sentido, dimensiones prospectivas del pensamiento y, por tanto, de las *representaciones del espacio* y de los *espacios de representación* que, con ayuda de aquellos, puedan conformarse, reivindicando, a la postre, su efectivo sentido *utopiano* (Henri Lefebvre, 1970/2001a, p. 145).

El momento general de *lo vivido* constituye así una fuerza o, mejor aún, un proceso de *formación* social que, yendo más allá de las representaciones de las que echa mano, tiene un efecto práctico, creativo, que transforma al espacio social mismo. Sobre esta notable capacidad, que también encierra una cierta ambigüedad, nos dice Lefebvre:

[...] las representaciones oscilan entre la forma en que esta sociedad se ha hecho y la forma en que se ve a sí misma, la forma en que ella se dirige y su manera de escapar de la presión política, su forma de justificarse para protegerse y su manera de soñarse. Ella oscila, por tanto, entre la imaginación, por un lado, y la ideología, por el otro. (Henri Lefebvre, 1980a, p. 82)

Por consiguiente, así como hay representaciones “que permiten explorar lo posible” también tenemos “aquellas que lo bloquean” (Henri Lefebvre, 1980a, p. 23). Las representaciones— a menudo, valiéndose del lenguaje— pueden, por ejemplo, simular lo que no son y disimular lo que en realidad son. Tal como sucede con la *práctica espacial* y con las *representaciones del espacio*, los *espacios de representación* pueden implicar tanto procesos de *apropiación* como de *alienación* más o menos complejos —y vaya que cantidad de artistas los han encarnado y los siguen encarnando hoy—. En todo caso, el considerable poder de la representación y especialmente aquel de su forma particularizada en la imaginación es innegable. Nos dice en este sentido Lefebvre:

Así es como la *Vorstellung* [—esto es, la *imaginación* o, en un sentido escénico, la *representación*] se relaciona con las *Bedingungen* (condiciones) no como un doble, como un eco o como un simple reflejo, sino como acto específico, componente de una actividad que impulsan las energías más poderosas, aquellas que hacen el devenir. (Henri Lefebvre, 1980a, pp. 49-50). (Henri Lefebvre, 1980a, pp. 49–50)

Si bien el porvenir marca aquello respecto de lo cual se puede encaminar el momento general de *lo vivido*, toda representación tiene en realidad un doble arraigo, pues surge tanto de la *memoria* como de la *anticipación*, es decir, lo mismo nace del trazado de un *trayecto* recordado o reconocido que de la proposición de un *proyecto* anhelado. Sea como fuere, en ello siempre se pone en juego *lo virtual*, *lo posible* —aunque figurado en el presente—.

“La representación mediadora permite la superación [*dépassement*] —la transgresión de la realidad— durante un momento intenso”, esto es, funge como “intermediaria entre lo consumado [*accompli*] y lo posible, entre lo real que aprisiona y la libertad que choca con lo imposible” (Henri Lefebvre, 1980a, pp. 81–82).

En el momento de *lo vivido*, tratamos, pues, con representaciones de segundo orden, esto es, con reelaboraciones que, franqueando las meras metáforas y las “representaciones primeras”, logran comprender y expresar adecuadamente —o descubrir— la digna consistencia de la vida social y de su acción *poiética* (Henri Lefebvre, 1980a, p. 37).

Es finalmente en las *obras* donde se resuelve toda esta tensión que caracteriza al problema de la representación (Henri Lefebvre, 1980a, p. 24).

Las obras —en cuanto realidades prácticas, creativas— penetran y atraviesan a las representaciones de las que se han servido para conformarse, las trascienden, van más allá de ellas, abriendo camino a lo posible, lo nuevo. Las representaciones son necesarias para la conformación de las obras, pueden incluso colmarlas, pero aquellas no son suficientes para que éstas surjan, para ello hace falta el acto productivo, *poiético*, que subyace a toda obra (Henri Lefebvre, 1980a, p. 24).

Una obra es, para Lefebvre, un *algo más* que la suma de las representaciones, algo que recubre todo producto social, como dándole una nueva forma añadida (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 49). Y esto puede constatarse en las obras más vastas en términos del espacio y del tiempo sociales: la ciudad, lo urbano y lo monumental; la naturaleza formada por la práctica; y, desde luego, la sociabilidad y la individualidad mismas.

c. Proyección de sentido y objetivación

De acuerdo con Lefebvre, todo ser social —unidad de vivencia y consciencia— tiene y *es*, en sí mismo, *su espacio social*, el cual se prolonga —según sus propias fuerzas constitutivas y su efectiva realización— desde un *orden cercano* hasta un cierto *orden lejano* que puede tanto favorecerle como amenazarle (Henri Lefebvre, 1978, pp. 280–281).

Nuestro cuerpo mismo simboliza —unifica y comunica— *lo percibido* y *lo concebido* toda vez que constituye nuestro *orden* más cercano y nuestro *espacio de representación* por antonomasia. “Lo *vivido* da lugar a *espacios de representación*, imaginados a partir del cuerpo y simbolizados a través de él” (Henri Lefebvre, 1978, p. 281).

Así como toda *representación del espacio* es una suerte de inscripción en la consciencia de la realidad practico-objetiva o de los objetos prácticos —adoptando, con ello, una forma idealizada—, todo *espacio de representación* constituye una *proyección* de sentido que ha de objetivarse en la materialidad particular del espacio, en su realidad práctica —adoptando, así, una forma material en la que este sentido se re-presenta—.

Para Lefebvre, la propia historia de la producción del espacio nos podría dar cuenta de la primordial proyección del cuerpo humano *sobre* o *en* la corporalidad del espacio ocupado. La configuración del momento de *lo vivido*, en los tiempos más remotos de la producción del

espacio —y cuyas manifestaciones se dilatan hasta nuestros días—, consistía en una representación del cosmos y de sus fuerzas en la materialidad más o menos producida del espacio *dominado* —en el sentido amplio del término—, particularmente en las diversas formas de monumentalidad (desde pedernales y promontorios hasta pirámides y templos). Con el tiempo y el franco desarrollo de fuerzas productivas, esta simbolización llegó a comprender todo tipo de *procesos*, concernientes a nuestra existencia social y política, tanto en objetos prácticos y cotidianos como en formaciones abstractas (crípticas) de la más diferente *escala* y grado de *concreción*: desde catedrales y mezquitas, altares y relicarios, hasta el mercado y el *dinero*, con sus más sofisticadas funciones, especialmente aquellas que lo habrán de transformar en *capital*, o el Estado y el sistema de Estados (Henri Lefebvre, 1978, pp. 283–285).

Según veremos en el siguiente capítulo, a estas posibilidades de configuración histórica del momento de *lo vivido* Lefebvre les denominará espacios *analógicos*, *cosmológicos* y propiamente *simbólicos* de representación. Con la emergencia de la sociedad burguesa, éstos cada vez más habrán de abstraerse como espacios de representación *lógico-logísticos* —homogéneos (equivalentes) y fragmentados (parcelados privativamente para el intercambio mercantil)—, removiendo con ello los rastros del *cuerpo* y de la *naturaleza* originariamente presentes en la simbolización (Henri Lefebvre, 1978, pp. 291–292).

Al igual que la ciudad y todo hábitat humano los espacios de representación constituyen, en este sentido, una *imago mundi*. Por consiguiente, la *téchne*, en cualquiera de sus formas históricas particulares, es por sí misma nuestro *espacio de representación* por antonomasia, tendiendo al *orden* más lejano, pues se trata de una *proyección* y *objetivación* de las fuerzas sociales —y, por supuesto, del sentido de la comunidad humana que les ha dado sustento— que tiende a la omnipresencia.

La representación por excelencia es, entonces, aquella que deviene *abstracción concretizada*.¹¹⁴ De modo que los *espacios de representación*, pese a los límites y ambigüedades que

¹¹⁴ Recordemos al respecto que, para Lefebvre, los *espacios de representación* constituyen la *realidad social* a la que conducen las formas de consciencia —en cuanto representaciones— una vez que éstas se han plasmado en la consistencia energético-material del espacio social. En este sentido, lo abstracto *se vive* socialmente (Henri Lefebvre, 1976b, p. 72). El propio Lefebvre plantea la cuestión del siguiente modo:

¿*La abstracción concreta*? Ella no consiste en pensamientos, en abstracciones mentales que recibirían un contenido externo, sensible o práctico. *La abstracción social* tiene un modo de existencia distinto al mental, aunque haya conexión; ella tiene una existencia *real*, es decir, práctica y no convencional, en las relaciones sociales vinculadas con actos. Toda *forma* mental tiene igualmente una realidad social [...]. (Henri Lefebvre, 1977, p. 61)

encarnan, se distinguen de las *representaciones del espacio* en que, mientras éstas son un *presentificar* en la consciencia —y preponderantemente a partir de la elaboración de lo acaecido—, aquellas son un *presentificar* en la consciencia y, sobre todo, en la *realidad práctica* —a menudo proyectado o dispuesto hacia el porvenir—.

De manera concurrente, toda representación implica una *valoración* en términos axiológicos o afectivos. Esta última no podría tener realidad sin su representación apropiada, sensible, es decir, sin que ella misma se torne *investidura* de la representación concreta, confiéndose así cuerpo a la expresión de las *pasiones*.

El lenguaje mismo, estando hecho de representaciones, toma cuerpo y, por tanto, expresión a través de representaciones. Existen así símbolos y signos no verbales —tendencia sistemática, pero abierta, de los espacios de representación¹¹⁵ (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 49)—, esto es, aquellos que no se expresan a través de las palabras, sino por medio del cuerpo, mediante gestos, objetivaciones, señas.

Todo lenguaje es así un *poner en común* —lo esencial de toda común-icación— que señala, indica, apunta a aquello que no está agotado, porque propiamente está *siendo*, o a aquello que, aunque todavía no es, *puede ser*, es *posible*.

d. Dialéctica de los momentos de la representación: lo vivido y lo concebido

Toda representación constituye una relación de *sentido* o de *correspondencia* entre *lo vivido* y *lo concebido*, considerando aquello que en ambos pueda advertirse por su *presencia* o, en su caso, extrañarse y prevenirse por su *ausencia* (Henri Lefebvre, 1980a, pp. 212–213).

En cierto sentido, las *representaciones del espacio* y los *espacios de representación* guardan considerables similitudes o analogías, sobre todo reconociendo que en ambos el proceso de representación juega un papel nodal y que, en el contexto social de la modernidad capitalista, tan copioso en representaciones, ambos tienden a estar cada vez más cerca y, en ciertos casos, a confundirse. No obstante, es necesario recalcar que —si bien entre lo concebido y lo vivido no existe ruptura o interrupción— entre ellos hay en realidad diferencias decisivas.

¹¹⁵ Si bien —nos dice Lefebvre— los *espacios de representación* tienden a conformar sistemas o subsistemas, más o menos coherentes, las *representaciones* en sí mismas no constituyen sistemas. Su eventual sistematización depende de una *práctica social* que les elabora de tal manera para ulteriormente inscribirlas en la corporeidad del espacio social, por ejemplo, a través de la arquitectura (Henri Lefebvre, 1981, p. 70).

Las representaciones del espacio —acota Lefebvre— se producen a partir de un “saber” y de una lógica particular —históricamente condicionada— que habrán de concretarse en la conciencia —individual y social— y en sus respectivas manifestaciones y objetivaciones (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 51–52). Constituyen, en suma, una reproducción —y una proyección— particular, en la conciencia, de la época y de su *praxis* social.

Por su parte, los espacios de representación se gestan a partir de *acciones* sociales efectivas o en proceso de realización, por lo cual, conllevan una trayectoria o —a decir de Lefebvre— “trayectos” o caminos que describen lo transformado, lo devenido. Pero también surgen de acciones *virtuales*, es decir, de la fuerza o la voluntad para realizar algo —lo que caracteriza, a su vez, a la potencialidad del actuar y del momento—; por ello —insiste Lefebvre—, los espacios de representación comprenden *proyectos* que han de conducir los actos que habrán de definir el porvenir (Henri Lefebvre, 1980a, p. 50).

Como vemos, a diferencia de las representaciones del espacio, los espacios de representación están atravesados por la *praxis* social.¹¹⁶ Es decir, se trata de un conjunto de acciones adecuadas a *finés* —objetivados en los trayectos y puestos en tensión en los proyectos— y, como tales, no sólo involucran un cúmulo de objetos a transformar, sino que vinculan y ponen en juego, a la vez, toda una gama de representaciones de todo tipo —incluyendo, desde luego, representaciones del espacio— que se entrelazan con la experiencia *vivida* y codificada tanto en el cuerpo —con su genealogía instintiva y volitiva— como en la memoria individual, colectiva e histórico-social.

Así pues, cuando hablamos de *espacios de representación* nos referimos con ello a los espacios sociales en los que se pone en juego, se compromete y se define —al situarse y delimitarse— lo que somos o estamos en curso de ser, simplemente *siendo*, con todas las particularidades y singularidades que corresponde a ese decurso. Por este motivo, Lefebvre no vacila en afirmar que todo espacio de representación es, en cuanto tal, más agitado, más colmado —de objetos, de proyectos, de trayectos, de subjetividades y sutilezas— y, sobre todo, más cálido que cualquier representación del espacio (Henri Lefebvre, 1980a, p. 50).

¹¹⁶ Tenemos, entonces, representaciones que se concretan a través de la conciencia y, además, representaciones que se concretan y objetivan por medio de la práctica, vinculando así *lo concebido* y *lo vivido*.

Son de estas últimas —es decir, de aquellas que conforman los espacios de representación— de lo que depende la vinculación efectiva, real, entre *lo pasado*, *lo actual* y *lo posible*.

Ahora bien, los espacios de representación y las representaciones del espacio pueden también distanciarse y entrar en conflicto. Así Lefebvre lo ha advertido al destacar la manera en la que, en las sociedades de *escasez* —según el término sartreano (Sartre, 1960, pp. 33–103, 200–224)—, especialmente en aquellas en las que la mercancía y la formación de valor son determinantes —como bien puede testificarse en la sociedad burguesa—, los *espacios de representación* son dominados o sometidos por determinadas *representaciones del espacio* que, a la postre, se tornan dominantes, en el sentido general del término (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 49).

Pero ello no agota las relaciones posibles entre ambos momentos y sus correspondientes procesos de formación; por tanto, esto no impide que, entre estas dos realidades, pueda establecerse “acuerdo”, concordancia, consentimiento o una relación encaminada al fomento del goce y de la libertad en el curso de la producción del espacio social.¹¹⁷

Tomando en cuenta esta posibilidad, Lefebvre nos remite precisamente a la *topología diferencial* y al concepto de *catástrofe* —cambios de forma—, desarrollados por René Thom (Henri Lefebvre, 1980a, p. 50; Thom, 1972/1977, p. 8). De acuerdo con las tesis thomianas, en todo el mundo de la vida se puede constatar un proceso irreversible de *diferenciación espacial* que tiende, con el tiempo, a adoptar el carácter de “catástrofe”, es decir, de abrupta transformación.¹¹⁸

Según esta perspectiva, el espacio-tiempo —animado e inanimado— está colmado de accidentes y de conflictos entre fuerzas y, por ende, se mantiene en constante cambio (Thom,

¹¹⁷ Comúnmente se tiende a malinterpretar o interpretar unívocamente la teoría lefebvriana de la producción del espacio —y, consecuentemente, su teoría sobre la triplicidad de momentos— al identificar la relación general entre *representaciones del espacio* y *espacios de representación* con aquella relación, históricamente determinada, que se traba entre la *dominación* (*Herrschaft*) y la *servidumbre* (*Knechtschaft*) o entre lo *autónomo* y lo *no-autónomo* o *dependiente*, según la manera hegeliana de tratar este problema (Hegel, 1807/1989, pp. 145–155).

Esta confusión se debe a que no se suele discernir entre los dos niveles de argumentación con que Lefebvre nos expone su teoría, a saber: por un lado, cuando los razonamientos sobre la estructura del espacio social se presentan en un sentido *transhistórico* y, por otro lado, cuando la discusión se despliega en términos de la *configuración* histórica que ha adoptado el espacio social durante el capitalismo o en otras sociedades de escasez o estructuradas en clases sociales.

Ahí donde Lefebvre se refiere a las *representaciones del espacio* como “el espacio dominante” y, por su parte, a los *espacios de representación* como “el espacio dominado”, “sometido” o “padecido [*subi*]” por nuestra vivencia (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 48–49), él está caracterizando a la *configuración* que han adoptado estos dos momentos de la producción del espacio en la sociedad *específicamente* capitalista.

¹¹⁸ Es de acotar que, en la topología analítica diferencial, *catástrofe* no tiene la acepción negativa que actualmente, en el sentido común, se confiere a esta palabra —esto es, como sinónimo de ruina o destrucción—, sino que, recuperando el sentido que *katastrophé* (*καταστροφή*) tuviese en el griego antiguo, se le concibe como *cambio*, alteración, vuelco o giro repentino (Thom, 1983, pp. 6–7).

1974, pp. 71, 85, 270–271, 1972/1977, p. 9). Se trata, pues, de un espacio dinámico en el que no sólo existe la discontinuidad —esto es, cambios repentinos en el comportamiento de los fenómenos o en sus efectos, de modo que no se puede volver al estado inicial—, sino en el que también se suscitan pequeñas y continuas divergencias, ya sea en sus condiciones originarias o en los parámetros que lo rigen. Todo esto termina por producir grandes divergencias o cambios bruscos y radicales —rupturas, pliegues— que hacen que el espacio se desestabilice y que, sólo a través del paso a otro estado, se vuelva momentáneamente a estabilizar.

Estas propiedades que comparten los espacios continuos y los sistemas estructuralmente estables tienen como resultado la adopción progresiva de una morfología o, incluso, de *formas de vida* —o formas metabólicas— cada vez más adecuadas a la discontinuidad, la divergencia y la irreversibilidad de la diferenciación y de ciertos cambios (Thom, 1972/1977, pp. 205–206, 279–282). De tal suerte que la estabilidad de estos espacios y sistemas se torna, paradójicamente, dependiente del continuo proceso de cambio; en otros términos, la única estabilidad general que es posible mantener es aquella del propio proceso de cambio (Thom, 1972/1977, pp. 9, 140–141).

Así pues, cuando Lefebvre nos habla de los momentos de concordancia —o de “unidad momentánea” (Henri Lefebvre, 1980a, pp. 50, 61)— entre *espacios de representación* y *representaciones del espacio*, no sólo está criticando la quimera de una insuperable confrontación y relación de subordinación entre ambos momentos y formantes del espacio social, sino que nos advierte, además, sobre el alcance efectivo y *posible* que tendría una relación de reciprocidad entre el modo de conformar y de experimentar la vida social, a través de la *praxis* cotidiana, y el modo de concebir y de orientar la vida y la práctica sociales, esto es: adaptar sus formas sociales —y su despliegue— al cambio, a *lo posible* y, más aún, a la transformación radical —incluso revolucionaria— del espacio social, con vistas a dar curso a la producción de las condiciones materiales —hasta entonces, sólo virtuales— de las que depende la dignidad de la vida misma.

Efectivamente —como destaca Lefebvre—, ha habido momentos históricos en los que la libertad ha sido socialmente *vivida* alalimón y a la manera en que fue humanamente *concebida* por los más reivindicables filósofos (Henri Lefebvre, 1980a, pp. 61–62).

e. Posibilidades en el tiempo vivido

Como hemos podido advertir, el espacio social es el *lugar* y *medio* por antonomasia de las representaciones. El espacio de *representación* es, en última instancia, el espacio de nuestra *vivencia* en calidad de elaboración de nuestra *experiencia*.

La representación en cuanto tal no se concreta ni se define como un simple acto de consciencia, es decir, el proceso de representación no puede reducirse a lo *concebido*, aunque así lo haya constreñido el sometimiento capitalista sobre la realidad del proceso de reproducción social. El poder social de toda *representación* proviene finalmente —insiste Lefebvre— de la vivencia en la que ésta brota y se arraiga, es decir, de su relación práctica con *lo vivido* y, por tanto, de la efectividad que mantiene la *presencia* de esa vivencia en la misma vida social (Henri Lefebvre, 1980a, p. 61).

Para Lefebvre, *lo vivido* —que, en sí mismo, está colmado de experiencias, recuerdos, saberes, discursos, símbolos, mitos, ideologías, lenguaje y otras formas sociales y de socialización de la consciencia— es precisamente aquello que *se representa* para, ulteriormente, poder profundizar la vivencia, comprenderla y, en su caso, cambiarla. Sobre el particular, se pregunta Lefebvre:

¿Cómo, sin representársela, comprender y vivir una situación? ¿Y [cómo asimismo] cambiarla? ¿Cómo percibir lo posible? ¿No proviene la fuerza de ciertas representaciones de que ellas portan una ficción-real, de que ellas anuncian un porvenir que parecen, al mismo tiempo, realizar? (Henri Lefebvre, 1980a, p. 63)

En este mismo sentido, la representación es, para nosotros, una suerte de fuerza productiva general que nos permite la percepción, la concepción y la exploración de *lo posible*, del profundo deseo de algo nuevo que, en el mejor de los casos, podría dignificar nuestras condiciones sociales de existencia y generar cierta dicha.

Se trata, en cierto modo, de una suerte de desdoblamiento del espacio social, puesto que, en su presencia práctica, se *representa* simultáneamente *lo socialmente posible*, actualizando su efectividad y haciéndolo cada vez más sensible al *presentificarlo*.

Como parte de esta exploración de lo posible, este espacio, en cuanto formante, se sirve de las representaciones no sólo para intentar permanecer en el tiempo —esto es, para preservar su identidad formal—, sino para luchar contra las constricciones del tiempo social mediante la producción de diferencias, a través de las propias representaciones.

Enfatizando el problema de la persistencia de la vivencia, Lefebvre llega a considerar a las representaciones como una expresión de la fuerza de la vida en segundo grado, perfilada para intentar dominar el paso del tiempo, el envejecimiento y la angustia, para controlar el sufrimiento y, en cierto sentido, para combatir los efectos infaustos de la temporalidad, incluyendo aquellos ligados a la consciencia sobre ello. De modo que las representaciones, entre más organizadas, afinadas y perfeccionadas, conformarían una fuerza más efectiva con vistas a contrarrestar, en la medida de lo posible, la degradación del cuerpo (individual y social), su decadencia, su deterioro (Henri Lefebvre, 1981, pp. 167–168).

Pero, por lo demás, aquí no se trata de una producción de cualquier tipo de representaciones, sino de aquellas que tienen cierta capacidad para resolver contradicciones —abriendo la posibilidad de una identificación *concreta* con el resto de congéneres, con su sufrimiento o su felicidad particulares, con sus singulares aspiraciones y deseos— y que permitirían una práctica abierta al dominio cada vez más humano de nuestro porvenir (Henri Lefebvre, 1980a, pp. 80–81).

f. Lo anafórico y tropológico-figurativo de la acción *poiética*

De acuerdo con la teorización lefebvriana, algo que destaca en los espacios de representación es sin duda que ellos encarnan aquel carácter *anafórico y tropológico-figurativo* propio de toda representación, esto es, su capacidad o posibilidad de ir *más allá* de las relaciones instituidas, convencionales, *con* el mundo real y, por supuesto, *con* la vida práctica y social.

Recordemos que, para Lefebvre, las representaciones, al igual que el lenguaje, se construyen a partir de un conjunto de operaciones que él denomina *meta*. Con esto, él se refiere a un aspecto muy importante de la *praxis* que consiste, básicamente, en un *ir más allá* de lo inmediato, pero valiéndose de *mediaciones* que se disponen en lo inmediato mismo. Sólo así, la *praxis* consigue *exceder* o *sobrepasar* los límites de lo dado y de lo percibido, extralimitándose respecto de las relaciones y actividades prácticas espontáneas.¹¹⁹

Estas operaciones *meta* constituyen una interesante paradoja, pues, al mismo tiempo que son *reductoras* —al tratar de expresar alegóricamente *lo que es* o, más precisamente, *lo que*

¹¹⁹ Como ya hemos señalado, *lo excedente* o el *exceder* e *ir más allá* de algo dado es un rasgo propio de la *libido excellendi*, según la doctrina janseniana, muy bien conocida por Lefebvre.

está siendo, no sin cierto laconismo, como sucede con la metáfora o la metonimia—, son claramente *conjuntivas*, es decir, permiten unir, vincular, relacionar o conectar todo aquello que parezca o resulte semejante o que guarde analogía.

Como vemos, las operaciones *meta*, propias de toda representación, nos remiten a esa otra asamblea —o *ágora*, de carácter diferente— que otrora se llamara *allegoría* (*ἀλληγορία*). Ahí, en cuanto alegoría —es decir, convocando toda suerte de modos de nombrar, de significar, de imaginar y de simbolizar— ejercitamos una prosodia de otro orden, pero sin dejar por ello de mantener una estrecha relación con los asuntos políticos que interpelan tanto a lo personal como a lo comunitario. Se trata, pues, de una producción de nuevos sentidos y de una reconstrucción de sentidos momentáneamente perdidos, olvidados, tanto en la práctica social como en el discurso mismo.

El discurso, como parte de nuestra acción *poiética*, lleva a las representaciones por ese sendero, devengando o realizando así su carácter *meta* —metonímico y metafórico, por ejemplo—. De modo que, al discurrir, él lleva a cada representación *más allá* de su nombrar y de aquello que, de manera convencional e inmediata, nombran las palabras en cuanto representaciones particulares (*metá-ónoma*, *μετά-ὄνομα*), a saber: la *metonimia*. Y, con este mismo proceder, el discurso engendra o da a luz a aquellas otras posibilidades que cada representación puede portar u ofrecer en sí misma (*metá-phorá*, *μετά-φορά*), esto es: la metáfora.

Como bien sabemos, todo discurso siempre va más allá de sí mismo al implicar en sí el diálogo, y todo diálogo tiene un propósito, una finalidad: *crear* relaciones nuevas —nombradas en el curso de la práctica y asimismo en la conciencia—, incluso aquellas impuras, es decir, no necesariamente verdaderas. De ahí el carácter poético, en su sentido más amplio, del discurso en cuanto tal. Toda esta creatividad o *poeticidad* de las representaciones y del discurso mismo sólo puede manifestarse —y, por tanto, apreciarse y deleitar— si ella se representa, a su vez, en la objetividad del espacio social y del discurso, esto es, en el sustrato material que les da soporte y presencia.

Así pues, el espacio de *lo vivido* involucra toda suerte de acciones y disposiciones que no sólo atraviesan las representaciones, sino que, partiendo de éstas —especialmente de las que se prestan al desbordamiento—, las trascienden francamente: la creación de obras —y no sólo en las artes convencionales—, la concepción en su sentido amplio, la formación a lo largo de la vida, el amor y la poesía en que se expresa lo infable de la vida.

Al decir de Lefebvre —insistimos—, *vivir* es representarnos en cuanto realidad pulsante que está *siendo, viviendo*; pero vivir es además ir *más allá* de las representaciones particulares de nuestra vida, y ello no sólo con el pensamiento, sino en la práctica cotidiana misma (Henri Lefebvre, 1980a, p. 88).

A diferencia del *espacio concebido*, en los *espacios de representación* orientamos o conferimos un orden a las tendencias diversas y contradictoras que caracterizan al flujo de representaciones sociales y a la práctica social en las que éstas emergen, dando así forma a lo que se presenta informe —en las percepciones y los afectos— y transformando, por ende, toda forma social previamente constituida o instituida.

Por esta razón, el *momento de lo vivido* en los *espacios de representación* es precisamente el momento de la *reproducción y renovación de nuestra forma social* a través de la formación de momentos y de la creación de obras en su acepción más amplia.¹²⁰

Toda superación efectiva sólo puede tener lugar en la *creación*, en su sentido más antiguo y profundo, esto es, como acción que se concreta en el *crecer*, en el hacer brotar algo digno de aquello que está vivo, en la *realización* de lo que otrora fuese mera condición de posibilidad o acaso anhelo representado en la consciencia.

El papel que tienen las *representaciones* en la vida social y el discernimiento de sus *dimensiones* y *niveles* de incidencia en ésta son, para Lefebvre, de tal relevancia que exigirían por sí mismas un tratamiento especial dentro de la *espaciología* y, de manera concomitante, en un ejercicio de analítica del tiempo social.¹²¹ Con esta convicción, nos indica, por ejemplo:

Si la distinción [entre *representaciones del espacio (lo concebido)* y *espacios de representación (lo poético de la praxis o lo vivido)*] se generalizara, ella exigiría una reconsideración de la historia. Convendría estudiar no solamente la historia del espacio, sino la de las representaciones, así como aquella de sus vínculos entre ellas mismas, con la práctica, con la ideología. Una tal historia comprendería, por tanto, la génesis de estos espacios, pero sobre todo de sus conexiones,

¹²⁰ Evidentemente, la reproducción de las *relaciones sociales de producción* —así sean éstas más o menos libres o más o menos opresivas— implica la unificación de *lo concebido* y *lo vivido*, pues, además de reproducirse en ello las *representaciones del espacio social* que rigen en el conjunto de la sociedad, se da curso a la reproducción de los *espacios de representación* en los que —tanto las relaciones sociales como las representaciones dominantes— se efectivizan. Esta unificación pone de manifiesto cómo el conjunto de *representaciones del espacio, espacios de representación y prácticas espaciales* es totalizado desde *lo vivido* mismo.

¹²¹ Cabe recordar, al respecto, el carácter metodológico que Lefebvre confiere a las nociones de *nivel* y *dimensión*, en el curso de su analítica del espacio-tiempo social. Así, por *nivel* concibe el alcance de la proyección, en el tiempo o en el espacio, de un fenómeno social. Mientras que emplea el concepto de *dimensión* para referirse a las propiedades esenciales de ese mismo fenómeno (Henri Lefebvre, 1970a, pp. 105–138).

distorsiones, desplazamientos, interferencias y de sus vínculos con la práctica espacial de las sociedades (modos de producción). (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 52)

Empero, antes de comenzar el siguiente capítulo con vistas a exponer, entre otros problemas, en qué consiste el referido proyecto lefebvriano de historia del espacio, sería conveniente hacer un breve resumen sobre este momento y formante de *lo vivido*.

Según hemos señalado, el *espacio vivido* constituye una totalización de *lo percibido* y *lo concebido* desde *lo vivido* mismo (la experiencia vivida) y, más aún, desde *lo posiblemente vivible* en el porvenir. Mientras que, en el momento de *lo percibido*, el *presente* constituye el referente del proceso de totalización de la acción *poiética* y, del mismo modo, el *pasado* lo es para el momento de *presentificación* de *lo concebido*, el momento de *lo vivido* se orienta respecto del *futuro*, representándolo y *presentificándolo* aquí en la medida de lo posible.

El momento general de *lo vivido* es, asimismo, el momento de *formación de momentos*, de *obras*, de confirmación o renovación de la *forma social* de nuestra vida. En este sentido, *lo vivido* constituye el momento de formación de la realidad efectiva de nuestro *ser genérico*, es decir, de la *realización* u *objetivación* de nuestra libertad en el curso de la *individuación* de nuestra comunidad y de la *socialización* de nuestra individualidad.

Por consiguiente, *lo vivido* es justamente el *espacio de ejercicio del habitus*, de nuestro *modo de ser*, de nuestro *modo humano o poiético de habitar*, de existir habitando, y, en vista de todo lo que se nos ha negado y enajenado en el curso de la historia, de nuestro posible modo *poiético* de luchar y de aspirar una revolución.

A tal efecto, el espacio vivido recubre, simboliza, unifica el espacio, intentando liberarlo y/o apropiárselo echando mano para ello de la imaginación, de la concepción y de la significación de lo posible, esto es, de una proposición o proyección de un modo de vida concreto.

Lo vivido (corporal y afectivamente) es aquello que encarna, pues, la formación particular de nuestra experiencia, a partir de la síntesis y elaboración de lo inmediatamente percibido y aquello mediado por toda forma de consciencia.

Como ya hemos indicado, el espacio de representación tiene un soporte social —esto es, una configuración históricamente específica y en interacción constante con otros formantes— y un contenido práctico-material atravesado por relaciones sociales de todo tipo.

En su arraigo práctico, el espacio vivido involucra toda suerte de producciones, obras y formaciones sociales en las que la sociedad se presenta y se representa, se materializa, se

simboliza, se encarna. Todas estas creaciones, con su monumentalidad o simbolismo, materializan no sólo una cierta liberación de la imaginación y de la ensoñación, sino una transgresión en pos del placer y del gozo vitales.

El *espacio vivido* —más allá de las múltiples alienaciones de las que ha sido objeto históricamente— encarna su sentido social —especialmente ético y político— en sí mismo, es decir, en cuanto apropiación y experiencia diversa y heterogénea —según el *cuerpo* individual o social— del *valor de uso supremo*: el placer, el goce y la dicha de vivir (Henri Lefebvre, 1978, p. 277). Es precisamente esta dimensión la que da cuerpo y sentido a lo *poiético* de la *praxis* o, en otros términos, a nuestra acción *poiética*.

A black and white portrait of Henri Lefebvre, an elderly man with glasses, looking slightly to the left. He is wearing a dark sweater over a light-colored collared shirt. His right hand is raised to his ear, with his index finger pointing towards it. The background is a plain, light color.

CAPÍTULO V.
LÓGICA DIALÉCTICA DE LA HISTORIA
DE LA PRODUCCIÓN DEL ESPACIO:
LA GÉNESIS DEL ESPACIO ABSTRACTO

Christiane Milekitch y Jocelyne Lemaire-Darnaud, "Discurso político de Henri Lefebvre", 1985.

Tal como hemos ya advertido en el capítulo anterior, el análisis morfológico, *sincrónico*, del espacio social no sólo supone su *génesis* histórica, sino que, una vez nos ocupemos de su examen histórico-genético, ello conduce necesariamente a una indagación *diacrónica* que debe incluir sus *posibilidades* y *tendencias* históricas (Henri Lefebvre, 1978, p. 294).

Así pues, desde esta última perspectiva, presentaremos en este capítulo lo que Lefebvre considera la *lógica dialéctica* que ha especificado a la producción social del espacio social en el decurso histórico de su *abstracción*, lo que de suyo nos permite prescindir de un correlato historiográfico, así sea a grandes rasgos.

De modo que exploraremos aquí aquello que Lefebvre denomina la *historia del espacio*, de su producción, o la diacronía de sus *momentos*.¹²² En este mismo sentido, señala Lefebvre:

La historia del espacio mostraría cómo divergen o se encuentran los espacios de representaciones y las representaciones del espacio, modificando la práctica “realmente” el espacio-naturaleza. (Henri Lefebvre, 1978, p. 281)

Consideramos *lógica* a esta proposición o perspectiva teórica lefebvriana por cuanto ella se encamina —más allá de la constatación de la identidad o la no-contradicción y la razón suficiente— a la indagación de lo posible y lo imposible en el derrotero histórico mismo (Henri Lefebvre, 1947/1969, p. XXII–XXIV).

Asimismo, su procedimiento es *dialéctico* en cuanto reconoce la contradicción, la confrontación o el conflicto y las *mediaciones* entre fuerzas —*homogeneizantes* y *diferenciales*, de abstracción *positiva* y *negativa*— que constituyen al proceso de producción social del espacio social y cuya configuración o concreción ha marcado —mas *no* definido— posibilidades, tendencias y transiciones en el decurso histórico de todas las sociedades.

¹²² Es de recordar, al respecto, las cuatro implicaciones que Lefebvre destaca en su teoría de la *producción social del espacio social*, a saber: 1) la naturaleza se aleja irreversiblemente; 2) cada sociedad produce su espacio; 3) el conocimiento reproduce, a su manera, este proceso de producción, y 4) si hay *producción de espacio social* hay entonces *historia del espacio*. Evidentemente, si en un inicio pudimos suponer la génesis histórica del espacio social a analizar, llega el momento en que —según la cuarta implicación enunciada— este problema debe ser esclarecido (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 57).

La lógica dialéctica de la *historia del espacio* sería así una lógica de la producción (no sólo de la enunciación) de reciprocidades y diferencias, más o menos azarosas, más o menos intencionales, en el propio curso de la historia (Henri Lefebvre, 1947/1969, p. XXXVII).

En cuanto a esto, cabe acotar que —de acuerdo con Lefebvre—, la historia del espacio habrá de poner de relieve dos importantes problemas históricos que podemos considerar críticos en toda la extensión de la palabra: las *destrucciones* y los *redireccionamientos* (*détournements*),¹²³ grandes dramas, intencionados e inintencionados, que hemos padecido —a manera de convulsiones, crisis y guerras— en múltiples escalas y niveles del espacio social (Henri Lefebvre, 1978, pp. 318–319).

En este sentido, la historia del espacio constituye, al decir de Lefebvre, la postulación o, en su caso, reformulación de las teorías de las crisis —y, añadiríamos, de la revolución—, de ascendente marxiano, desde la *teoría de las catástrofes*, de René Thom (Henri Lefebvre, 1978, pp. 256–258).

A tal efecto, será preciso determinar de manera metódica el *espacio de catástrofe* —esto es, de cambio inesperado o de abrupta transformación, según hemos indicado— de cada momento de la historia del espacio, de cada *morfología jerarquizada* (Henri Lefebvre, 1978, p. 296).

Según esta perspectiva de franca raigambre thomiana, la *morfología jerárquica estratificada* de todo espacio social implica su respectivo espacio de catástrofe, es decir, el conflicto inherente que conduce a la desaparición de sus propias condiciones de estabilidad, independientemente de su escala. De suerte que el carácter *lógico* de toda morfología conlleva no sólo su estabilidad, sino su ruptura, a menudo violenta (Henri Lefebvre, 1978, p. 314).

No obstante, para Lefebvre, la historia del espacio, si bien está atravesada por la inestabilidad, ésta mantiene o recupera, eventualmente, el sentido humano general de la totalización.

Por una parte, el espacio social tiende a desbordar su inmediatez *biomórfica* y *antropológica*, pero a la par de este fluir sucede también la sedimentación, la estabilización, de todo

¹²³ Es importante precisar aquí que, cuando Lefebvre emplea el término *détournement*, él no alude a un *desvío*, sin más, de determinadas fuerzas o formas histórico-sociales que termina por apartarlas o alejarlas de su curso o, más aún, por evitar que lleguen al objetivo o al lugar a donde tendían. De manera más precisa, él se refiere al *redireccionamiento* de tales fuerzas, esto es, al proceso de conducir las hacia otro lugar, en otra dirección, por otro camino y con otro propósito o interés. Así, un proceso de *redireccionamiento* histórico resulta, a menudo, en propiciar el fracaso o la renuncia respecto de un cometido que pueda poner en cuestión la explotación de las clases dominadas o la misma dominación de clase.

aquello que se pone en juego en la historia (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 265). Este mismo fluir que se sedimenta, en el espacio y el tiempo sociales, lo hace, además, siguiendo el curso de lo abstracto a *lo concreto*, de lo absoluto a la *abstracción concreta*. La historia del espacio se presenta, así, como una inestabilidad, un movimiento permanente, con un cierto sentido socialmente producido y asentado en la morfología social de nuestro espacio, en su forma más o menos humana, en nuestra *forma de vida*.

Así pues, estos sedimentos (de carácter biomórfico y antropológico), estas determinaciones de lo que Lefebvre llama *arquitectónica espacial*,¹²⁴ perduran, persisten, y se actualizan en el proceso del desarrollo histórico del espacio social. Aunque ellos se modifican profundamente, nunca llegan a desaparecer, no se abolen jamás, pues se trata de dimensiones trans-históricas de nuestra existencia social que, como tales, se mantienen produciendo un cierto sentido en la historia.

Incluso cuando el espacio social, tras un largo curso histórico, se ha tornado tan francamente contradictorio —entrañando las potencias positivas y negativas de la abstracción, según veremos—, cuando su misma historicidad se ha tornado en *mundialidad*, así sea en mayor medida impuesta, el espacio así degradado, pulverizado, tiende pese a todo a reconstituirse —Lefebvre insiste— de manera *diferencial*, restableciendo con ello la prioridad del *uso* y, por tanto, del tiempo vital, de sus ciclos.¹²⁵

El sentido con que socialmente dotamos a la historia tendería así a ser ampliado y dialectizado, precisamente en la medida en que lograrse asumir el tiempo social concreto —de sus ritmos y ciclos—, siempre imbricado éste en un espacio social también concreto (Henri Lefebvre, 1978, p. 321).

Este sentido sería, finalmente, el apropiado para una razón realmente “domada [*assouplie*]”, según la flexibilidad de la vida concreta, esa misma que integra, a través de la praxis, el espacio en el tiempo y el tiempo en el espacio (Henri Lefebvre, 1978, p. 323).

¹²⁴ La *arquitectónica espacial*, al decir de Lefebvre, describe, analiza y expone, a la vez, la persistencia de esos sedimentos o la consistencia de este proceso de *sedimentación* visto apenas fragmentariamente por la antropología, la etnología, la historia, la geografía humana, etcétera (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 265).

¹²⁵ La teoría de la producción del espacio, una vez desarrollada como *historia del espacio*, tendría la tarea de exponer con pormenor cómo se concreta y actualiza esta dialéctica de *alienación* y *desalienación* de la acción *poiética* en el curso de los momentos de la historia social, así sea en la escala general o en aquella local.

Para Henri Lefebvre, hacer la historia de nuestra sociedad, de nuestra época, es también, en el fondo, ensayar una *historia del espacio*. Sin embargo, esta cuestión —propuesta originalmente, en 1941, por el historiador suizo Sigfried Giedion— no se limitaría a la investigación sobre la producción, el desarrollo y el crepúsculo de las sociedades y sus respectivos espacios sociales, es decir, esta tentativa no se restringiría a la indagatoria sobre las condiciones que han permitido la fundación de culturas y civilizaciones en ciertos territorios.

La historia del espacio comprendería igualmente la historia de las maneras en las que el espacio mismo ha sido concebido o teorizado: por filósofos, matemáticos, arquitectos, geógrafos, etc. La historia del espacio estaría así alentada para dar cuenta de la relación recíproca —armoniosa o conflictiva— entre los modos históricos de producción de los espacios sociales y las conceptualizaciones sobre la espacialidad circundante.

Si el espacio (social) interviene en el modo de producción, a la vez efecto, causa y razón, él cambia ¡con ese modo de producción! Fácil de comprender: él cambia con “las sociedades” [...]. Por lo tanto, hay ahí una *historia del espacio*. (Como la del tiempo, como la de los cuerpos, como la de la sexualidad, etcétera). Historia aún por escribir.

[...] La historia del espacio (como aquella del tiempo social) ¡está lejos de ser agotada! (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. XXII–XXIII)

A tal efecto, resulta de gran importancia el observar la transición entre modos de producción en cuanto es el resultado por excelencia de las contradicciones en las relaciones sociales de producción que, indefectiblemente, marcan y transforman el espacio.

Teniendo en cuenta que cada modo de producción dispone de un espacio efectivamente *apropiado*, durante toda transición se ha de dar curso a la producción de un nuevo espacio social conforme a las exigencias de las nuevas condiciones sociales (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 58).

La transición implica, pues, un largo proceso de construcción de un nuevo *código* que, al ordenar la vivencia, la comprensión y la producción del espacio social, corresponda de mejor manera a la práctica espacial y a las representaciones del espacio propias del nuevo momento histórico que se abre.

Así pues, la historia del espacio, según el proyecto lefebvriano, consistiría, en primer lugar, en la indagación genealógica de las *formas* generales de producción del espacio social que se han experimentado en el largo curso de la historia humana y, asimismo, de los diversos modos en que éstas se han representado, según el contexto social y material concreto. Ello de ninguna manera se restringiría a una “historia” de lo que se ha dado en llamar “Occidente” y mucho menos trataría de exponer una sucesión de acontecimientos, fechados y adicionados con pretenciosos encadenamientos causales (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 57).

En segundo lugar, la historia de la producción del espacio —exploración que no ha de soslayar la consideración de lo posible y lo latente como aquello que actualiza y proyecta la realidad de lo acaecido (Henri Lefebvre, 1959c, pp. 167–168, 1965a, pp. 34–36)— apuntaría a desentrañar la *lógica dialéctica* que ha ido especificando a las configuraciones del espacio social que, hasta ahora, han subsistido y que de alguna manera hemos podido testificar.

Con base en todo esto, podemos afirmar que la historia del espacio pretende la reconstrucción de la compleja genealogía que ha decantado en la actual conformación del espacio abstracto en escala prácticamente mundial.

Sobre esta perspectiva metodológica que reconoce a la historia como una totalidad abierta —de ahí su carácter genealógico—, nos dice Lefebvre:

¿Habría que aceptar el completo relativismo, es decir, la tesis según la cual la historia consiste en un poner en perspectiva, siempre provisional y revisable? De acuerdo con esta tesis relativista, podrían siempre descubrirse relaciones inéditas entre lo actual y lo pasado, nuevas luces y nuevos puntos de vista, dándose el pasado como el presente y el futuro por lo que son: inagotables. (Henri Lefebvre, 1965a, p. 28)

De acuerdo con este carácter *momentarizado* propio de nuestra historia, “[c]ada vez que una de esas virtualidades se realiza, ella proyecta *retroactivamente* una luz sobre el acontecimiento inicial” (Henri Lefebvre, 1959c, p. 168), actualizando así el pasado en nuestro presente y esclareciendo además las potencialidades de lo acaecido por su proyección en el presente y, por tanto, en nuestro porvenir.¹²⁶

¹²⁶ De manera muy elocuente, Lefebvre consideraba de la siguiente manera el problema del quehacer historiográfico crítico:

La historia, aquello que llamamos la historia, es un gran cementerio. Y no es solamente el cementerio de lo que sucedió. Es también el cementerio de lo que ha sido posible y no ha tenido lugar. ¡Cuántas maravillas, cuántas bellezas han

CONTINÚA LA NOTA...

Llegamos así a determinar un relativismo objetivo o, si se quiere, una teoría de la objetividad profundizada no exclusiva de un relativismo. *El pasado se vuelve* [devient] (*o vuelve a ser* [redevient]) *presente en función de la realización de los posibles implicados objetivamente en ese pasado*. Él se devela con ellos.

La introducción de la categoría de *Posible* en la metodología histórica permitiría, por lo tanto, concebir la objetividad poniendo de su parte en el relativismo, en la novedad de la historia, en una inagotabilidad, sin caer por ello en el puro relativismo. (Henri Lefebvre, 1959c, pp. 168–169)

Por consiguiente, la historia del espacio y del tiempo sociales con que se acompaña el proyecto lefebvriano de espaciología, como ya hemos antes advertido, constituye un ingenuo y necesario ejercicio de materialismo histórico en clave espacial y temporal. En tal sentido, nos precisa Lefebvre:

De la historia así prevista, el materialismo histórico recibe una extensión y una verificación que lo transforman. Su objetividad se profundiza. Él no versa solamente sobre la producción de cosas y obras, sobre la historia (doble) de esta producción. Extendiéndose al espacio y al tiempo, a partir de la naturaleza como “materia prima”, él desarrolla el concepto de *producción* y este producto, el espacio, envuelve a la vez las cosas (bienes, objetos) y las obras. (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 151–152)

No obstante, según advierte Lefebvre, una historia crítica del espacio social no puede limitarse a un mero inventario de “objetos *en el espacio*”¹²⁷ y de “representaciones *sobre el espacio*” (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 138).

Tal como ya hemos advertido, la historia del espacio no sólo debe dar cuenta de los *espacios de representación* y de las *representaciones del espacio* propios de una época o, en su

desaparecido! Pero ahí está el otro aspecto, ahí están las ocasiones perdidas, y en cada momento de la historia, desde el principio hasta nuestros días, lo posible. [...] Yo creo que no hay vida social posible sin utopía, y en cada momento, en cada época, la proyección del presente en un posible que no se realizará. [...] Nada desaparece completamente, pero nada se logra completamente. [...] Algo de ello ha permanecido, algo que no ha cesado de ser un fermento en nosotros. Y, al mismo tiempo, aquello no se ha logrado tal cual. [...] Luego se comprobó que desafortunadamente sucedió algo completamente diferente. De este gran esfuerzo, ha permanecido un fermento que sigue actuando y viviendo en el mundo. (Seban, 1970)

¹²⁷ De esta manera polémica, Lefebvre se desmarca de perspectivas como la de Fernand Braudel, quien, como sabemos, concibe a la civilización como un “área cultural” que está íntimamente ligada a un repertorio de bienes —materiales o inmateriales— que, pese a su ir y venir o su aceptación y rechazo, guardan cierta coherencia entre ellos y con las determinaciones de tal espacio, con una cierta permanencia en el tiempo (Braudel, 1959/1969, pp. 256, 265–266, 292–294). Para Braudel, la *vida material* o la *civilización material* está compuesta por aquel inventario de bienes (o valores de uso) cuyo orden e influencia social y económica define una cultura: los alimentos, el vestido, el alojamiento, las energías. Dicha influencia, que normalmente va más allá de la vigencia histórica del mercado, a menudo se ha visto intensificada a través de los dispositivos mercantiles (Braudel, 1967–1979/2022, 1979/2022a, 1979/2022b).

caso, de un modo de producción. Dicho cometido ha de ocuparse, sobre todo, de los *nexos* entre esos dos momentos o formantes del espacio social, así como de la relación de ambos con el momento de la práctica social.

La cotidianeidad que sostiene la vida social, a través de los objetos —y especialmente, diríamos, de aquellos que estructuran una civilización material— toma forma en los espacios de representación e incluso los configura, les da una forma específica. Por su parte, las representaciones del espacio y del tiempo pertenecen a la historia de las ideologías, en el sentido más amplio, de toda una época, lo que incluye —además de las ideas dominantes— las filosofías, las religiones, la moral.

De esta manera, el proyecto lefebvriano de historia crítica del espacio social se sitúa entre la antropología y la crítica de la economía política, ocupándose, como hemos observado, de las condiciones de posibilidad y de los límites de cada momento socialmente decisivo de dicha historia (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 138).

PRIMERAS TENTATIVAS DE UNA HISTORIA DEL ESPACIO

Como ya hemos adelantado, el historiador de arte e ingeniero bohemio-suizo, Sigfried Giedion, tuvo el mérito de haber sido el primero en proponer —en su *Espacio, tiempo y arquitectura* (*Space, Time and Architecture*), de 1941— la reflexión sobre la *historia del espacio* al calor de su propia indagación histórica de la arquitectura y, ulteriormente, de la tecnología.

Siendo discípulo de Heinrich Wölfflin, Giedion estaba muy influido, en su perspectiva, por la interpretación de la filosofía de la historia, de Hegel, y por el nacionalismo romántico que se diseminó en Alemania y, desde ahí, a otros ámbitos germanófonos. En este sentido, tuvieron clara incidencia en él las concepciones de “espíritu del pueblo” (*Volksgeist*) o de “espíritu del tiempo” (*Zeitgeist*)— (Giedion, 1941–1967/2008, pp. 5, 12–13, 744). A este respecto, nos dice Giedion:

Como historiador del arte, yo soy discípulo de Heinrich Wölfflin. En nuestros contactos personales con él, así como a través de sus distinguidas lecciones, nosotros, sus alumnos, aprendimos a captar el espíritu de una época. (Giedion, 1941–1967/2008, p. 2)

De aquella misma veta proviene también el ascendiente que tuvo en su obra la idea, promovida por la apología épica de Thomas Carlyle, de que los héroes o individuos excep-

cionales son quienes hacen progresar a la civilización (Giedion, 1948/1970, 1941–1967/2008, p. 822).¹²⁸

Asumiendo a la tecnología como base del progreso social —sin preocuparse de especificar su forma histórico social—, Giedion colocaba al espacio, de una manera muy sugerente, como el centro de la historia social.

Para Giedion, la historia de las sociedades humanas —observada a través de su desarrollo arquitectónico— ha estado dividida en tres grandes etapas, las cuales se expresaban en sus respectivas concepciones del espacio (Giedion, 1941–1967/2008, p. LV–LVI). Esta periodización, con sus debidas reservas, guarda aún cierta resonancia con aquellos tres momentos generales o estadios (simbólico, clásico y romántico) de la historia hegeliana del arte (Hegel, 1835–1838/1989, 1835–1838/1990a, 1835–1838/1990b).

Según la perspectiva de Giedion, durante el primer periodo —en tiempos de las antiguas civilizaciones egipcia, sumeria y griega—, los espacios construidos o los volúmenes arquitectónicos fueron concebidos y realizados *desde fuera*, según el sentido que tenían hacia el *exterior* (el cosmos), y de acuerdo con el carácter de sus relaciones sociales y de su respectiva concepción del espacio (Giedion, 1941–1967/2008, p. XLV–XLVII, LV).

En el segundo periodo, escenificado durante la antigüedad romana y que se consagró con el Panteón, el espacio interno y su formación —y, por tal motivo, la necesidad de construcción de bóvedas— se tornó en lo primordial. Este periodo con sus diferentes fases se extendió hasta el siglo XIX, momento de transición hacia el último periodo (Giedion, 1941–1967/2008, p. LV–LVI).

Una vez iniciado el siglo XX —nos dice Giedion—, con la “revolución óptica” que terminó por abolir la perspectiva única, la sociedad logró superar la antinomia entre espacio externo y espacio interno mediante la unidad e interacción de todos los espacios. En este tercer periodo, la irradiación o exteriorización espacial que describen los grandes volúmenes es retomada, al igual que el ahuecamiento que requiere la formación de la interioridad en los espacios arquitectónicos. La interpenetración de los espacios interno y externo, en diferentes

¹²⁸ Si bien, para Giedion, ciertas personalidades, a través de su singular intervención —por ejemplo, en calidad de arquitectos—, pueden participar en la formación del espíritu de su tiempo; su creatividad nace asimismo del espíritu de su época, pues aquella está siempre ligada a la tierra y al entorno social. Por tal razón, Giedion consideraba que en ciertos espíritus creativos y en las obras de artistas en concreto podía bien cristalizar el espíritu de una era (Giedion, 1941–1967/2008, pp. 27, 481, 826, 876).

niveles, es un rasgo característico de nuestra época, además de la asimilación del movimiento, especialmente con la masificación del automóvil (Giedion, 1941–1967/2008, p. LVI).

Con todo —observa Lefebvre—, la interpretación histórica de Giedion representa, en el fondo, una suerte de espiritualismo —tornado en principio místico-orgánico de la arquitectura— volcado o vertido sobre un espacio geométrico, euclidiano, preexistente, es decir, sobre un continente vacío (Giedion, 1963/1964, 1941–1967/2008, p. LIV–LV, 873–874; Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 150).¹²⁹

Su esquematismo, más allá de lo sugerente que pueda resultar tal modo de exposición, termina por tergiversar los problemas inherentes a la producción social del espacio social. Por ejemplo, en realidad, el Panteón romano —de suyo, representación del modo de vida o del *mundus*— se abre hacia el espacio exterior, representado a su vez por la cúpula interna hemisférica o *imago mundi*. En cambio, el templo clásico griego —como bien acotase Heidegger— rodea y cierra el espacio sagrado en torno del dios localizado, interiorizado; sobre esa base, este espacio habrá de constituirse como centro político de la ciudad (Heidegger, 1935–1946/1977, pp. 31–32; Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 150).¹³⁰

Giedion se olvida, en suma, que en la historia de la producción del espacio social siempre ha estado y estará en juego la conformación y objetivación de una interioridad que está fundada, innegablemente, en la comunidad y en las fuerzas de las que dispone para sostenerse.

Ahora bien, unos años después, el arquitecto y urbanista italiano, Bruno Zevi, ensayará también —en su *Saber ver la arquitectura (Saper vedere l'architettura)*, de 1948— su propia versión de historia del espacio, un bosquejo en el que enfatiza las diversas concepciones

¹²⁹ La ingenuidad con que Giedion concibe el espacio abstracto del capitalismo —esto es, a la manera de una vacuidad por colmar— le hará sostener con entusiasmo: “La esencia del espacio, tal como es concebido hoy en día, es su multilateralidad [*many-sidedness*], la infinita potencialidad para las relaciones dentro de él” (Giedion, 1941–1967/2008, p. 435).

¹³⁰ Heidegger sostiene esta misma idea y la matiza del siguiente modo:

Esta residencia-presencia [*Anwesen*] del dios es en sí la extensión y extralimitación del recinto en cuanto recinto sagrado. Sin embargo, el templo y su recinto no se desvanecen en lo indefinido. La obra-templo integra, primero, y reúne, además, en torno a sí, la unidad de aquellos caminos y conexiones en los que nacimiento y muerte, infortunio y buenaventura, triunfo y desgracia, perseverancia y decaimiento, obtienen [*gewinnen*] para el ser humano la forma [*Gestalt*] de su destino. (Heidegger, 1935–1946/1977, p. 31)

El templo, en su alzarse-ahí (*Dastehen*) en la inmovilidad, pone en evidencia aquello que surge en el mundo, que se mueve, que acontece en torno a él. De suerte que el Templo, con la presencia de dios en su recinto y res-guardada en él, se proyecta más allá de sus límites y, abriendo un mundo, nos vuelve a situar en *nuestro* mundo, nos apercibe de lo que éste es, haciéndose presente la divinidad en nuestras obras (Heidegger, 1935–1946/1977, pp. 31–32, 44).

espaciales, desde tiempos de la antigüedad griega, a través de lo que denomina las “edades del espacio” (Zevi, 1948/1964, pp. 53–56).

Al decir de Lefebvre, las nociones de historia del espacio en la obra de Zevi resultan tan polémicas como las de Giedion, pues él concibe también —pese a sus intenciones— un espacio vacío, geométrico, colmado y aminado lo mismo por mensajes visuales que por actos y gestos de quienes lo habitan (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 150).

De manera acertada, Zevi reconoce que los espacios arquitectónicos están definidos por la relación dialéctica entre el *adentro* y el *afuera*, lo *interior* y lo *exterior*, temas en realidad debatidos décadas antes por la Bauhaus. Si bien la senda de la historia humana tiene lugar tanto en los espacios exteriores como en los interiores, para Zevi, la arquitectura debe poner en primer plano el *espacio interior* —pues es finalmente su producción, para ser usado y *vivido* en el tiempo, lo que la define como tal— y concebir desde ahí el resto del espacio (urbanístico) (Zevi, 1948/1964, pp. 21–34).

Lo que no consigue bien explicitar la obra de Zevi es el hecho de que el espacio, a lo largo de la historia, ha permanecido estrictamente subordinado a una lógica o concepción visual (geométrica). La educación y, más aún, la formación personal —y no sólo aquella del arquitecto— está pautada por un elemento corporal, el ojo, y su capacidad de reconocer el talante o la gestualidad de cualquier cuerpo a la vista. Sin embargo, aunque el propio título de su obra lo sugiere, Zevi no se percata de que todo esto, al hacer de lo visual lo prioritario, influye decisivamente en la experiencia vivida, encarnada, del espacio y, asimismo, en la conciencia que tenemos del mismo (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 151).

En breve, Sigfried Giedion y Bruno Zevi tuvieron a bien en intuir la gran necesidad de hacer una historia del espacio y de lanzarse en tal tentativa, pero, desafortunadamente, no mucho lograron aportar para su desarrollo en un sentido realmente crítico.

A decir verdad, una historia crítica del espacio debiera dar cuenta mínimamente de cómo es que emergió “la dominación creciente de la abstracción y de lo visual” tanto en la producción de la vida social como en la concepción convencional del espacio social mismo. Tal empeño debiera, asimismo, explicar la génesis, el sentido y los alcances de esta estrategia general de dominación (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 151).

1. *El punto de partida: los ritmos naturales y su transformación social*

Para Lefebvre, la historia, por cuanto proceso de producción de espacio social, tiene a la naturaleza como base inicial, con sus características específicas, irrepetibles, que la hacen original y única. Desde ahí, este proceso o tiempo de producción del espacio social coliga lo práctico y lo teórico, lo percibido y lo vivido, lo significativo y lo no-significativo (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 130–131).

La historia del espacio o la relación de un espacio particular con el tiempo que lo ha engendrado es muy diferente al procedimiento historiográfico común que fragmenta y recorta la temporalidad. Sin embargo, aunque la *historia del espacio* posibilitaría una periodización diferente a la manera convencional, ella en realidad no estaría disociada de una *historia del tiempo*. El matiz consiste en que aquí, en lugar de observar el discurrir del tiempo en general —a través de aquellos acontecimientos que, por su importancia, han *hecho* la historia—, el tiempo y su concreción social serían tratados en calidad de *productor* de un espacio social específico y, a la postre, cambiante (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 131, 138).

Por consiguiente, el punto de partida de una historia de este tipo no puede ser la descripción geográfica del espacio-naturaleza, sino el estudio de los *ritmos naturales*, de las *transformaciones* hechas por la humanidad y su trabajo sobre tales ciclos y, en definitiva, de la *inscripción* de la presencia de cada sociedad en el espacio (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 138–139).

Lo histórico, lo diacrónico, lo acontecido o el *pasado* se inscribe constantemente *sobre* y *en* el espacio. Asimismo, la sociedad se inscribe en el espacio mediante su acto *presente*, generador de productos y resultados. De tal manera que la *escritura* del tiempo sobre el espacio no sólo es un fenómeno múltiple, sino que sigue el decurso mismo de los momentos (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 131).

El espacio social producido por el tiempo —sus lazos y conexiones que vinculan a sus elementos y les confieren interioridad— es siempre una actualidad, algo *presente*, y nos es dado inmediatamente como un todo en sincronía.

Así pues, como hemos dicho, el punto de partida de esta forma de hacer historia serían los ritmos espacio-temporales de la naturaleza transformados por la práctica social. De suerte que la historia del espacio social ha de representar nuestro largo y complejo discurrir *praxeo-*

lógico desde lo naturalmente dado hasta la abstracción producida, esto es, desde la naturaleza hasta lo abstracto (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 131, 139). Pero, es de advertir que este proceder implica también, para Lefebvre, la indagación de las posibilidades históricas, adversas y favorables, que se abren, pese a todo, en la resultante abstracción social producida mundialmente por el capitalismo.

Entre más remoto sea nuestro examen —nos dice Lefebvre—, nos encontraremos con aquellas determinaciones antropológicas ligadas a las formas elementales de apropiación de la naturaleza, esto es, elaboraciones que entremezclan lo práctico y lo teórico, el saber y la simbolización, lo denotativo y lo connotativo (lo retórico), las actividades de grupos parciales y aquellas de sociedades enteras. Desde los confines de nuestra historia, la actividad mental y social ha lanzado sus “redes” sobre el espacio-naturaleza y, con ello, poco a poco hemos logrado ir estableciendo un orden que, sólo hasta cierto punto, puede eventualmente coincidir con aquel de nuestras palabras, de nuestro *lógos* (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 139).

A través de la práctica social, el espacio social se va inscribiendo o *escribiendo* en o sobre el espacio-naturaleza, re-presentando en el acto ciertos rasgos o ciertas dimensiones del propio espacio social o de aquel de la naturaleza. De esta forma, atravesamos la naturaleza con caminos y redes que terminan por cambiarla, la marcamos, la remarcamos y la nombramos.

Si bien lo que más importa es quien camina o, más aún, quienes caminamos, lo que perdura finalmente es el *camino* o, mejor, los caminos bien abiertos. Por doquier han quedado rastros o indicios —semejantes a una telaraña o una trama que luego sería abstraída en el grafismo de la cartografía moderna— que nos indican los momentos de peligro, de seguridad, de espera o de promesa que, por haber sido ya vividos, se han adscrito a tales trayectos y caminos y que, claramente, pueden ser también revividos (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 139–140).

Todas estas inscripciones, sin embargo, son fundamentalmente *texturas* y no simplemente textos o meros “mensajes”. Así, podríamos hablar de una *arqui-textura* por cuanto nuestra práctica produce un espacio a través de construcciones y del ordenamiento de los alrededores, conformando *contexturas* que envuelven espacios poblados y redes. En cada una de estas texturas el espacio implica un tiempo concreto y el tiempo implica también un espacio concreto (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 140).

Todas estas texturas o redes nunca conseguirían “cerrar” o “encerrar” el espacio social; de suerte que hacer una distinción abstracta entre lo abierto y lo cerrado (lo acabado) no puede resultar del todo apropiada. Máxime que lo favorable y lo amenazante, lo amigo y lo enemigo, lo conocido y lo desconocido (lo extraño) son realidades que pueden contraponerse tanto en el espacio interior como exterior, cerrado o abierto.

Cuando dejamos de actualizar estos recorridos, trayectos, caminos y redes a través de la producción de momentos, siempre podemos seguir animándolos (dándoles vida) en nuestros espacios de representación, por ejemplo, en los relatos y mitos. Es nuestra práctica social la que determina ese espacio mítico y simbólico y sus contenidos (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 140).

2. El reconocimiento de la actividad productiva o creativa como método

Antes de emprender una historia del espacio tomando cualquier realidad social por “sustancial”, dada su “naturalidad” aparente, conviene observar no sólo cuál es la relación general que guarda tal o cual fenómeno particular con el espacio, sino, más precisamente, cuál es su implicación en la *producción* del espacio social.

Es justamente el reconocimiento de la actividad productiva o creativa que subyace a toda forma y contenido social lo que define al método peculiar de la historia crítica del espacio y, por lo demás, del proyecto lefebvriano de espaciología crítica.

La realidad producida a menudo conserva en sí diversas trazas del material y del tiempo utilizados y de las operaciones efectuadas que permitieron su efectivización. No obstante, las mismas operaciones productivas tienden a hacer desaparecer sus propios rastros. De hecho, algunas de ellas tienen precisamente ese propósito: pulir, barnizar, revestir, recubrir. Si algo tienen en común los productos y las obras es justamente ese desprenderse del trabajo productivo para *darse* plenamente, como algo acabado y dispuesto. Esta puesta en segundo plano y hasta olvido de su origen es lo que, bajo determinadas condiciones sociales, se recalifica en el fetichismo de la mercancía, esto es, el hecho de que el producto del trabajo en su forma mercantil entrañe, al mismo tiempo, relaciones sociales (normalmente abstraídas e hipostasias) y el desconocimiento de éstas (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 134).

En un contexto histórico de abstracción tan acendrada, como el de la sociedad burguesa, el único camino que nos permitiría reconstruir la genealogía y el sentido de aquello que cons-

tituye al espacio social (productos, obras, relaciones y formas sociales) consistiría en reconocer el proceso productivo o creativo que ha posibilitado su realidad y su configuración, esto es, esclareciendo su naturaleza y su relación con la naturaleza.

Otro tipo de procedimiento sólo conseguiría reconstruir un objeto abstracto, un simple modelo. Empero, se trata aquí de reproducir el objeto, en su totalidad (formas, estructuras y funciones) en el pensamiento y a través del pensamiento (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 134–135).

¿Qué efecto tiene y ha tenido la realidad social —colmada de productos y obras— no sólo en nuestra sensibilidad y nuestro entendimiento, sino en nuestra experiencia vivida? ¿En qué medida han sido proyectados o intencionados estos efectos sensibles y de sentido? Para poder dar cuenta de ello, hemos de remontarnos, metódicamente, desde dichos efectos hasta el reencuentro con la actividad que les ha producido y que ha conferido tal sentido a la realidad.

Toda realidad presente en el espacio social se explica así por su *génesis* en el tiempo y sólo una actividad social que se desarrolla en el tiempo histórico puede engendrar o producir un espacio, es decir, solamente en el espacio es que el tiempo puede adquirir una realidad práctica, una existencia concreta (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 136).

Una vez que nos remitimos al conjunto de capacidades creativas y procesos significantes en que se funda el espacio social, podemos entonces descifrar la genealogía de éste y reproducirla en el discurso, exponerla críticamente. Si bien ese conjunto de actividades puede estar fechado, pues constituyen un hecho histórico, ello no significa que en una historia del espacio se deba datar a la manera de los acontecimientos ni al modo de una efeméride institucional.

Desentrañar el sentido del espacio social significa reconstruir, en el pensamiento, la génesis histórica del espacio social y la concreción de sus posibilidades a lo largo del devenir del tiempo histórico.

3. Lo invariable y lo cambiante o lo transhistórico y lo históricamente configurado

Para Lefebvre, la capacidad creativa es una disposición propia de toda comunidad o colectividad, de un grupo, de una fracción de clase “activa”, de un “agente” o de un “actante”. Y esta propiedad se mantiene en condiciones de libertad o autonomía o en una relación de dependencia respecto de algún poder (político). Sin embargo, esa atribución no puede hacerse

efectiva en un individuo o en una entidad aislada, sino sólo en una realidad estrictamente social capaz de ocuparse de un espacio y, por tanto, de producirlo valiéndose de toda suerte de mediaciones técnicas y dispositivos sociales o comunitarios (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 137).

Para Lefebvre, la producción del espacio es una realidad que, a la luz de los saldos de la historia, ha quedado marcada negativamente como un proceso comandado o conducido por el poder personificado en amos y opresores de toda especie.

Sin embargo —nos dice—, la actividad creativa o productiva de todos los individuos o grupos sociales —ya sean opresores u oprimidos— normalmente se despliega en una alternancia entre *co-mandar* y *demandar*. Con esto, Lefebvre nos sugiere que, pese a su viejo talante histórico, ambas disposiciones mantienen una base positiva general. Por esta razón, el análisis de cualquier espacio social siempre conduce a esta relación dialéctica (conflictual) e histórica entre demandar y comandar (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 137).

Sobre esta cuestión podríamos añadir que, efectivamente, en ciertas condiciones sociales de escasez y de confrontación sociales, el *co-mandar* o el *ordenar* implica el desconocimiento de la *soberanía*, de la *autonomía* y, por tanto, de la *libertad* de los otros, pero, al mismo tiempo, ello supone el reconocimiento exclusivo de la soberanía propia y la imposición de la *heteronomía* en los otros a través del ejercicio del poder, del forzamiento. No obstante, esto último no agota las posibilidades del acto de co-mandar u ordenar, pues ello implica también la asunción de la autonomía o de la capacidad de proposición de un orden propio, libre y autorregulado.¹³¹

Lo mismo sucede también con el *demandar*, el *solicitar* o el *pedir*. Por lo general, este modo de relación se funda en el reconocimiento de la *soberanía* de los otros, de su *voluntad*,

¹³¹ Hoy es lugar común, a propósito de criticar todo *poder* y toda *autoridad*, confundir dos formas históricas y lógicas posibles en el ejercicio del poder: *auctoritas* y *potestas*. El poder, en su forma de *auctoritas*, se funda en el prestigio, la estima o la influencia sociales, libremente reconocidas, de quien acompaña a otras personas y fomenta en ellas su crecimiento en cualquier aspecto de la vida, por ejemplo, a través del consejo y del buen juicio. Es de recordar que *auctoritas* significaba, por igual, *productor* y *producción*, causa (iniciación) e invención (creación), es decir, la premisa (o apertura) y el resultado de un proceso formativo.

Por su parte, *potestas* constituye propiamente el poder de aquella persona que tiene la capacidad legal, es decir, también socialmente reconocida, para gobernar o co-mandar y hacer cumplir su decisión. De ahí que *potestas* pueda adoptar una forma negativa de poder, control o dominación, la cual puede arrogarse mediante el uso de la fuerza o a través de la dureza (Andrews, 1879; Glare, 2012; Morales, 2020).

En muchas ocasiones, Lefebvre, al referirse al poder y sus múltiples lacras, no hace esta diferenciación, pero podríamos asumir que está señalando a esta última forma de su ejercicio.

es decir, se dispone como trato entre iguales, en condiciones democráticas. Empero, en ciertas condiciones, el demandar puede establecerse como una situación de *dependencia* que impide el ejercicio de la autonomía.

Cuando la relación de reciprocidad positiva se torna unilateral, el comandar se presenta como *autoritarismo* y el demandar como *sumisión*. En ambos casos, la positividad que funda esa disposición respecto de los otros se enajena en el poder que comanda *autocráticamente*. Así, el demandar, que implica el reconocimiento de la dignidad, de la soberanía y de la libertad de los otros, queda constreñido.

Cuando deja de efectivizarse esta dialéctica —es decir, cuando hay mando *sin demanda* o cuando hay demanda *sin mando*— la *historia del espacio* se estanca o queda en suspenso y la capacidad creativa, por consiguiente, cesa o se detiene (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 137).

De esta manera —sostiene Lefebvre—, la creatividad que ha caracterizado al obrar humano —y que se ha plasmado en la historia del espacio— se torna en mera repetitividad cósmica que produce y reproduce un espacio abstraído, esto es, un espacio sin naturalidad, sin originalidad, sin espontaneidad y sin verdadera libertad.

Como hemos podido observar, la actividad productiva o creativa —la acción poética— y sus diversas determinaciones deben ser tratadas, en la historia del espacio, como una dialéctica entre *proceso y estructura*, entre *lo cambiante y lo invariable* (que raras veces coincide con lo instituido) y, en suma, entre lo *históricamente configurado* y lo *transhistórico*.¹³²

¹³² Los *Epilegómenos* con que Lefebvre concluye una importante trilogía —iniciada con los *Preludios* de su *Introducción a la modernidad* (Henri Lefebvre, 1962) y continuada con los *Prolegómenos* de su *Metafilosofía* (Henri Lefebvre, 1965b)— y que serían publicados como *El fin de la historia* (Henri Lefebvre, 1970/2001b) pueden bien servir para comprender sus ideas sobre la historia, la historiografía y la filosofía de la historia, así como para suscitar un sugerente diálogo con las concepciones de Fernand Braudel sobre el tiempo histórico, esto es, sobre la *larga duración*, las *coyunturas* y los *acontecimientos* (*événements*) (Braudel, 1958, 1969, 1949–1979/2017a, 1949–1979/2017b, 1949–1979/2017c; Hess, 2001a, p. V).

Es de advertir que la noción lefebvriana de *lo transhistórico* es, en realidad, polisémica y que sólo en algunos aspectos o acepciones puede ser cercana a la interesante idea de lo transhistórico que puede encontrarse en la obra de Bolívar Echeverría (Bolívar Echeverría, 1986/2017). Por ejemplo, ello es evidente cuando Lefebvre relaciona *lo transhistórico* con lo que parece eterno y omnipresente o cuando lo considera como aquella “positividad” que prescinde o se libra de la historicidad —del contexto, de lo pasado, del referente particular—, pero *envolviendo* a la historicidad misma —es decir, a *todo* aquello que, siendo singular y particular, se diferencia en el curso de la propia historia—.

Incluso, cuando Lefebvre considera a lo transhistórico como el carácter “lógico” que puede reconocerse en la historia, su acepción es muy cercana a la de Bolívar Echeverría y, por ahí, a la del propio Marx.

CONTINÚA LA NOTA...

Así pues, la dialéctica de la historia se funda en la permanencia de lo antropológico (lo estructural) en lo propiamente histórico y sus eventos. El que las formas elementales de la apropiación de la naturaleza hayan podido sobrevivir hasta la actualidad constituye, de cierto modo, una evidencia de su carácter antropológico estructural o transhistórico. Sin embargo, Lefebvre, por mera precaución, se reserva de adelantar conclusiones sobre posibles “invarianzas estructurales”. En todo caso, Lefebvre, por una cuestión metódica, está buscando e intuendo una estructura transhistórica en las formas históricas de apropiación de la naturaleza, esto es, en la acción *poiética* o el producir en su sentido más amplio (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 140–141).

Lo antropológico entra en lo histórico como un *material* [*de construcción, matériau*], tratado de manera diversa según las circunstancias, las coyunturas, los recursos y el instrumental [*matériel*] empleado. (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 141)

Con esta idea Lefebvre insiste en esa estructura básica de apropiación que transforma la materialidad de la historia y que se adapta a las condiciones imperantes, a la cualidad ener-

Al respecto, lo más cercano a la tesis echeverriana, serían las categorías trans-históricas —posible-imposible, trayecto-proyecto, discurso-recorrido, diferencia-transparencia— que Lefebvre emplea para pensar la historicidad en cuanto tal, es decir, tanto cuando ella está sometida a las fuerzas de la homogeneización como cuando se abre al devenir de lo diferencial. Sin duda, su reflexión sobre lo posible —y su dialéctica con lo momentáneamente imposible— es de lo más esencial para pensar y desarrollar la categoría misma de lo transhistórico, lo que de suyo implica, a la postre, la más larga duración *posible*.

Es de hacer notar, no obstante, que Lefebvre considera también a lo trans-histórico como algo, paradójicamente, histórico, es decir, como un periodo o fase de la historia —que se caracterizaría por una cruenta lucha entre las fuerzas de lo homogeneizante y las fuerzas de lo diferencial— que posibilitaría que la historia misma vaya más allá de sí, más allá de lo hasta ahora alcanzado, y, en ese sentido, le permitiría atravesar los límites de la *historia dada* hasta llegar a lo “post-histórico”, esto es, al “reino de la libertad” —la superación del “reino de la necesidad” del que Marx y Engels hablaban, haciendo eco de la divisa del romanticismo alemán, especialmente de Schiller— en el que el pasado histórico —lo cristalizado, el trabajo pretérito— y sus constricciones ya no impondrían su peso en el quehacer histórico mismo, es decir, en la propia historicidad.

Así pues, para Lefebvre, el momento de confrontación, entre las dominantes fuerzas históricas y aquellas transhistóricas que pugnan por abrirse paso —y que Lefebvre sintetiza como las fuerzas de lo urbano en cuanto tal—, constituiría una suerte de tiempo transicional.

Más aún, lo transhistórico —habiendo nacido del decurso de lo histórico— se convertiría en la fuerza dominante en aquello que Lefebvre denomina la post-historia; de tal suerte que lo post-histórico y lo transhistórico podrían también entenderse —al menos en la primera época tras la superación de lo histórico dominante— como sinónimos.

En ocasiones, Lefebvre llega a considerar *lo mundial* —en cuanto estructura propia de lo que Braudel considera la *larga duración*— como una entidad que se ha desligado de lo histórico dominante —esto es, del peso muerto del pasado—, convirtiéndose en algo no-histórico o transhistórico (posthistórico).

Por lo demás, muchas de las reflexiones lefebvrianas sobre lo propiamente *histórico* —en cuanto algo asentado, que pone en primer plano lo pasado, lo devenido— son cercanas a lo que Braudel considera como la *larga duración*. Asimismo, hay cierta confinidad en sus tesis a propósito de *lo coyuntural*, *lo fáctico* o *lo eventual* (*événementielle*), aunque, ciertamente, en esto Lefebvre tiene como principal interlocutor a Martin Heidegger.

gético-material de la realidad a transformar —o de los recursos a echar mano— y a las fuerzas productivas de las que dispone.

Así, en el devenir histórico se desplazan ciertas formas de apropiación, otras se sustituyen, se transfieren o se ejecutan de manera que terminan por subordinar a las determinaciones de los materiales y del instrumental a mano (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 141).

En conformidad con esta dialéctica entre lo histórico y lo transhistórico, Lefebvre va a prestar mucha atención a un problema que le resulta crucial: la producción social de nuestra forma específicamente humana en el *habitar*.

Veamos a continuación cómo lo hace.

4. El sentido humano del habitar (lo vivido) y su alienación

Hasta aquí, hemos visto ya algunas determinaciones que Lefebvre considera básicas para una tentativa de historia crítica del espacio social: su objeto y método, su punto de partida más pertinente, sus condiciones de posibilidad y, en cierto sentido, sus límites. Ahora, nos presenta algunas consideraciones sobre el *sentido* que concreta o dota de un *contenido* específico a la producción del espacio social, en el conflictivo curso de su historia, esto es: el *habitar* o lo *vivido*. Al respecto, nos dice Lefebvre.

Antes del hábitat, el habitar era una práctica milenaria, mal expresada, mal adaptada al lenguaje y al concepto, más o menos viva o degradada, pero que seguía siendo concreta, es decir, a la vez funcional, multifuncional, transfuncional. (Henri Lefebvre, 1970a, p. 110)

No obstante, desde tiempos inmemoriales, el *habitar*, de manera humana y digna, sólo ha sido un privilegio y ha tenido un sentido efectivo para aristócratas y oligarcas, poderosos y acaudalados, es decir, para quienes han sido propietarios de palacios, templos y fortalezas.

Para Lefebvre, habitar significa *participar* en la vida social, en una comunidad, y eso tiene implicaciones decisivas (Henri Lefebvre, 1968/2016, p. 14). Evidentemente, para Lefebvre, participar no es una palabra huera o una consigna que apunta a una realidad ilusoria, como actualmente sucede en la política pública de toda índole, así se reivindicó como “progresista” o “de izquierda” (Garnier, 2011, 2022).

De acuerdo con Lefebvre, no puede haber participación efectiva sin *autogestión*, esto es, sin la intervención directa —violenta, en caso necesario— y permanente de toda persona y

agrupación interesadas e implicadas en la dignificación o el reconocimiento de la vida urbana —lo que, huelga insistir, no se reduce al ámbito de la ciudad—, sobre todo cuando está en juego algo que le afecta directa o indirectamente (Henri Lefebvre, 1967, p. 33).

El sentido profundo de toda participación es, sin duda, la *donación*, la *pro-curación*, y ello supone, evidentemente, que cada cual posee o dispone de cierta parte de la riqueza social, según determinadas reglas sociales. Empero, en cualquier caso, participar significa repartir o compartir la riqueza social, independientemente de su forma de propiedad.

En último término, la participación constituye un proceso de vinculación que hace que florezca lo que cada persona es en potencia, es decir, una acción colectiva que nos vincula con lo general, con la comunidad.

No obstante, en un contexto de privación y expropiación, como el de la sociedad burguesa, la participación está siempre reprimida, socavada, manipulada y puesta en entredicho. Además del imperativo de enfrentar este histórico problema material y social, el cual guarda patente conexión con esclarecer la necesidad de la revolución, Lefebvre sugiere al respecto:

Para recuperar el habitar y su sentido, para expresarlos [*dire*], es preciso valerse de conceptos y categorías que descienden a este lado de lo “vivido” del habitante, hacia lo incógnito y lo desconocido de la cotidianeidad, y que van más allá, hacia la teoría general, la filosofía y la metafilosofía. Heidegger ha marcado el camino de esta restitución al comentar las palabras olvidadas o incomprendidas de Hölderlin: “El hombre habita como poeta”. Esto significa que la relación del “ser humano” con la naturaleza y su propia naturaleza, con “el ser” y su propio ser, se sitúa en el habitar, ahí se realiza y ahí se comprende [*lit*]. (Henri Lefebvre, 1970a, p. 111)¹³³

Para Hölderlin —o, en su caso, para Waiblinger—, incluso cuando la vida está marcada por el trabajo y la completa fatiga, la humanidad —tratando de imitar la inmortalidad, la virtud y la felicidad y, paradójicamente, esforzándose para mortificarse menos— puede *habi-*

¹³³ Lefebvre mantenía muchas reservas respecto de la obra de Heidegger y, frecuentemente, la asumía de manera bastante crítica. No obstante, ahí donde le parecía que ella era encomiable, no vacilaba en señalarlo. A manera de balance de la filosofía heideggeriana, nos dice, por ejemplo:

¿Se me tomará en serio si indico de pasada que, según la célebre definición de Engels, Heidegger es, sin lugar a duda [*bel et bien*], materialista? Para él, el ser precede y determina la consciencia, el pensamiento, el conocimiento. No insistamos. Hay en Heidegger una teoría de la alienación, pero tal vez no de la desalienación humana. Él sabe que alguna cosa —lo contrario de una cosa— se ha perdido en el camino, y que tal vez la recobremos después de un largo trance [*épreuve*]. ¿Qué [perdimos]? Heidegger no lo dice. ¿Es seguro que lo recobremos? Agradezco, sin embargo, a Heidegger porque, para mí, él ha añadido un sentido al hecho de que los trances —el de la alienación, el de la historia, el del hombre en la técnica, el de la revolución— se revelan hoy más duros de lo que los jóvenes e ingenuos revolucionarios se esperaban hace treinta años. (Henri Lefebvre et al., 1959, p. 17, 1959/1969, p. 101)

tar el mundo de manera realmente humana, es decir, *poéticamente*. Y, con ello, nos remite al sentido profundo, creativo y abierto a lo posible, de la unidad originaria *poiesis-praxis*, es decir, ese saber o arte que tiene su finalidad, respectivamente, en el *resultado* de la objetivación y en el *proceso* de la acción misma. Todo esto recita Hölderlin, del siguiente modo:

Pero los Celestes-Divinos [*Himmlischen*], que siempre son buenos,
cuanto más, virtud y alegría [*Freude*], como el rico, tienen todo eso.
El hombre se permite imitar [*nachahmen*] ello.
¿Se puede permitir un hombre, si la vida es puro esfuerzo [*Mühe*],
mirar hacia arriba y decir: así también yo ser quiero?
Sí. Mientras dure aún, pura, en el corazón la amabilidad [*Freundlichkeit*],
no se mide el hombre como desdichado ante la divinidad [*Gottheit*].
[...] La medida del hombre es esa.
Colmado de beneficios, pero de manera poética [*dichterisch*],
el hombre sobre esta tierra habita [*wohnet*]. (Hölderlin, 1822/1923, pp. 24–25)¹³⁴

Así, sin abundar sobre la legitimidad del *métron* protagórico (*μέτρον*) o si realmente podemos pretender ser la medida del mundo, en este poema, adjudicado a Hölderlin, se postula sin más a la *creatividad* —divinizada— como criterio para medir cuán humano es nuestro modo de ser y de vivir nuestro propio mundo.

Lo poético (*dichterisch*) —entendido, según hemos comentado, como lo que Lefebvre mismo denomina lo *poiético* de la *praxis*— se nos revela, pues, como la medida de la humanidad de nuestro mundo, pues con ello no sólo calificamos al producto de nuestras creaciones —esto es, al *artefacto* o a la *ficción* artística—, sino al *proceso* mismo de crear (*schaffen*), idear (*erdenken*), inventar o proyectar un sentido *sensible* en las cosas (*aussinnen*); llamamos así, en suma, a nuestra manera de disponer o proponer un orden en el mundo (*anordnen*) (Pfeifer, 1993; Volkmann, 2005).

La poesía o *lo poético* —en este sentido y como, a su manera, lo pone de relieve Heidegger— es la esencia misma que se expresa en lenguaje y, como tal, el fundamento (*Grund*,

¹³⁴ Existe polémica sobre la autoría del poema, del que procede este fragmento, e intitulado “En adorable azul (*In lieblicher Bläue*)”. No existe registro de su composición en los manuscritos de Hölderlin ni en la edición príncipe de sus obras. La única fuente de éste es la transcripción que Friedrich Wilhelm Waiblinger hiciera en su novela *Phaëthon*, publicada en 1823, además de las referencias sobre su origen que aparecen en el diario de Waiblinger, en el que se consignan sus visitas a Hölderlin, durante el año de 1822, cuando sus episodios de esquizofrenia eran tan evidentes como su genio creativo (Bach, 1961).

Stiftung) de nuestro modo de ser en el mundo (*Dasein*), esto es, aquello que nos hace posibles y nos instituye, cohesionándonos o manteniéndonos juntos, concentrando nuestras fuerzas (*dicht, dichten*) (Heidegger, 1936–1968/1981, pp. 43, 50; Pfeifer, 1993).¹³⁵

En la poesía [...] el hombre se ve reunido [*wird... gesammelt*] en el fundamento de su ser-y-estar-ahí [*Grund seines Daseins*]. Él llega ahí a la calma [*Ruhe*], naturalmente no a la calma aparente de la inactividad y de una mente en blanco, sino a esa calma infinita en la que todas las fuerzas y relaciones [*Bezüge*] están activas. (Heidegger, 1936–1968/1981, p. 45)

Por consiguiente, el modo realmente humano de *habitar* o *morar* en el mundo es, evidentemente, de manera *comunitaria*; ese es el sentido más esencial de *lo poético*: componer y ensamblar las fuerzas y relaciones —que nos producen y re-constituyen— en una *comunidad*, en un acoplamiento (*Dichtung*) (Pfeifer, 1993).

Así pues, para Lefebvre, la hazaña de Heidegger ha consistido en aclararnos que los mortales *somos* en cuanto habitamos; existimos como tales, como humanos, por cuanto producimos esa precisa forma nuestra de ser y de habitar, incluyendo aquella manera en que habitamos con el alma nuestro cuerpo conformado. El *habitar* nos es tan consustancial —trans-histórico, diríamos— como el *producir*, construyendo o pensando, en la práctica o en el pensamiento.¹³⁶ Por esta razón, insiste Lefebvre:

¹³⁵ Para Heidegger, solamente el habitar *esencial* [*wesentlich*] se daría como habitar propiamente poético o, con más énfasis, *poiético* (Heidegger, 1951/2000a, pp. 183, 196–197). De tal manera que sólo alcanzaríamos plenitud de tal dignidad cuando el habitar suceda en un ambiente de franca donación del *ser* —que, para nosotros, no es otro que el *ser genérico*— y, por consiguiente, en un contexto social de donación de la propia riqueza social. El *habitar poiético* sería, en este sentido, el *télos* —finalidad y sentido— que totaliza y envuelve, confiando una forma afirmativa específica, a todo el ciclo espacio-temporal de la reproducción de nuestra vida social (Gasca, 2007, pp. 204–209).

La forma *poiética* del habitar, como manifestación de la condición humana, consiste, según la interpretación heideggeriana: en estar libre y en resguardo y, por tanto, en seguridad; en procurarnos o cuidarnos al morar entre aquello que preserva, al coligar, lo terrestre, lo celeste, lo divino y lo propio de la comunidad humana (los mortales); y, en último término, en salvar o liberar a la tierra, arrancándola del peligro (Gasca, 2005, p. 96).

Evidentemente, hoy más que nunca, en el reino de la propiedad privada potenciada, la mayor parte de la humanidad habita y sobrevive en el mundo, expoliada y segregada, de una manera denigrantemente *impoiética* (*undichterisch*) (Gasca, 2007, p. 209; Heidegger, 1951/2000a, pp. 196–197).

En cualquier caso, incluso en las peores circunstancias, habitamos, inmediatamente, el cuerpo y la palabra, siempre teniendo en cuenta que somos un cuerpo no sólo sensible, sino en constante *interacción* con otros cuerpos —¡dentro y fuera del propio cuerpo!— y que nuestras palabras no son mera forma de consciencia (ideas, intenciones), sino una amplia red de relaciones sociales que, para realizarse, han de *expresarse*, ser lanzadas a dialogar. Y también, de esa manera intermitente, entre lo activo y lo pasivo, habitamos una morada y el mundo y, por tanto, habitamos el espacio y el tiempo sociales (Gasca, 2007, pp. 209–210).

¹³⁶ Lefebvre reconoce, en este sentido, la manera en que, en la ontología de Heidegger, el construir (*Bauen*) y el habitar o el morar (*Wohnen*) están emparentados y no sólo semánticamente (Heidegger, 1951/2000b).

CONTINÚA LA NOTA...

El habitar ya no debe estudiarse como residuo, como huella [*trace*] o resultado de los niveles llamados “superiores”. Deberá y puede ya considerarse como fuente, como fundamento, como funcionalidad y transfuncionalidad esenciales. (Henri Lefebvre, 1970a, p. 115)

A tal efecto, para el propio Heidegger —añade—, es claro que el tiempo es más importante que el espacio, por ello, el sentido y la dirección de su constante preguntar nos indica que el Ser, cada ser en su existencia, posee una historia particular y la historia en cuanto tal no sería sino la *Historia del Ser* (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 144).¹³⁷

La naturaleza —así se le nombre *externa* o *interna*— y su asunción en lo *poiético* de la *praxis*; lo invariable y lo cambiante, tanto en la producción de la riqueza como en la formación de la vida social; los momentos de la producción, en el trabajo, y de la creatividad y del

Es de destacar —tal como lo hace el propio Heidegger— que, desde el alto alemán antiguo, la raíz del verbo construir (*bauen*) significaba *morar* o *habitar* y, de manera coligada, *crecer*, *producirse* o *llegar a ser* alguien, si bien con ella se nombraba también el *cultivar* o la conducción de las faenas agrícolas (Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 2003).

Para Heidegger, como sabemos, hay una tensión entre la *morada* (*Wohnung*) y la *errancia* (*Irre*), entre el *morar* y el *errar* (*Irren*), momentos que podrían aliarse o unificarse en esa pulsación que ahora alberga, ahora manifiesta al ser (Heidegger, 1930/1976, pp. 92–93).

La esencia del construir —sostiene Heidegger— es la capacidad de habitar, de tal suerte que sólo si somos capaces de habitar —permitiendo que los elementos del mundo se coliguen y entren en las cosas y se resguarden en ellas— podemos entonces construir. Así, los elementos del mundo se coligan de un modo que define a la postre la esencia de las cosas.

Más aún, la comunidad del construir y el habitar pertenece también al pensar (*Denken*) y al ser (*Sein*). Sólo llegaremos a la plenitud de la esencia del habitar cuando construyamos desde el habitar y pensemos —sin reducir el pensar al cálculo y a la representación de simples objetos— para el habitar.

Las cosas en su ser humanamente *producidas* —en su *coseidad*, como en el caso metaforizado de la jarra, en “La cosa” (Heidegger, 1950/2000)— congregan los elementos del mundo (lo terrestre, lo celeste, lo divino y lo propio de los mortales) para acercarlos a nosotros, a nuestro mundo humano, entrando así en una relación de co-pertenencia en lo propio de su coseidad, descubriéndose así su estar ahora menos alejadas de lo propio de lo humano y listas para dar y darse —es ese, precisamente, el acontecimiento apropiador o la primicia re-apropiadora (*Er-eignis*)— (Escudero, 2009).

¹³⁷ Más allá del debate sobre el supuesto abandono de la pregunta por el ser, hay que tener presente, al respecto, que Heidegger reivindicaba una apropiación de la *historia* (*Geschichte*) en cuanto historia que nosotros mismos *somos*, en nuestro acontecer efectivo, vivido, mas no en cuanto objeto de estudio —para su ulterior teorización— por parte de la *historiografía* (*Historie*), lo cual *in extremis* terminaría por despojarnos de nuestra historicidad y, concomitantemente, de nuestra mundanidad. Por ello, para Heidegger, nuestra relación genuina con la historia es preteorética.

Ante todo, *Geschichte* ha mantenido, desde su raíz en el antiguo alto alemán, los significados de “acontecimiento” (*Geschehen*), “lo que llega a cumplirse” (*Eintreffen*), “suceso” (*Ereignis*) o “azar” (*Zufall*) (Köbler, 1995). Es fundamentalmente en términos de acontecer o suceder (*geschehen*) que Heidegger pone de relieve la raíz germana de *Geschichte*. Por su parte, *Historie* es una palabra de raíz griega (*historia*, *ἱστορία*) que significa “aprender mediante la indagación”, “investigación” (Bailly et al., 1895/2022; Liddell & Scott, 1940).

Así, mientras *Historie* consiste en un indagar y datar la progresión de lo pasado, de lo que ha quedado por hecho, *Geschichte* nos remite a lo que ha sido y permanece actual, vivo y capaz de continuar aquella gesta a la que nos envía el destino individual (*Schicksal*) o colectivo (*Geschik*). El ser-estar-ahí (*Dasein*) puede ser historiográfico (*historisch*) en gracia de su existencia histórica preteorética (*geschichtlich*) (Escudero, 2009; Heidegger, 1927/1977, 1938–1940/1998, 1924/2004).

disfrute, en la vida cotidiana; la producción y transformación del espacio social, no sólo para morar, sino para habitarlos humanamente; todas estas relaciones prácticas, en sus respectivas formaciones histórico-sociales, preservan y expresan —según la indagación de la historia crítica del espacio— una estructura doble, fundamental: *praxis* y *ethos*.¹³⁸

Teniendo esto en mente, remata así Lefebvre su posición que, a la postre, sostiene la necesidad de una historia crítica del espacio:

He escuchado con un sonido nuevo, no, con una música nueva, aquello que Marx dice sobre la futura reconciliación entre el hombre y la naturaleza. Hay en Heidegger una teoría de la presencia, y, más aún, una teoría de la presencia extraviada, perdida, alienada, que confiere un nuevo sentido a la palabra “naturaleza”. El poder sobre la materia, aquel que da la técnica, nos aleja de aquello que llamamos todavía naturaleza. Él produce en la praxis, al mismo tiempo que un mundo virtualmente humano, un distanciamiento con respecto al mundo, una facticidad, una ausencia al mismo tiempo que una pesadez opaca que parodia la presencia.

Por tanto, yo pienso que no hay antagonismo entre la visión cósmico-histórica de Heidegger y la concepción histórico-práctica de Marx, siempre que no se olvide más que, para este último, el hombre no está dado por las técnicas, sino que se crea al crear las técnicas y al superar [*dépassant*] la tecnicidad. Así, él llega frente a sí mismo. (Henri Lefebvre et al., 1959, p. 16, 1959/1969, p. 93)

LA DELIMITACIÓN DE LA HISTORIA DEL ESPACIO:

EL INICIO Y EL FIN DE UNA ÉPOCA

Como habíamos ya adelantado, de acuerdo con Lefebvre, una historia crítica del espacio no procedería a fechar y periodizar a la manera en que lo hace la historia convencional. No obstante —nos dice—, “[e]sta historia tiene un comienzo y un final, una prehistoria y una posthistoria” (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 142). Pero ¿a qué se refiere Lefebvre con estos términos cuyo intermedio sería —según la diacronía de sus momentos— un periodo o momento propiamente *histórico*?

¹³⁸ El *éthos* (ἔθος) —normalmente traducido como *hábito*, *costumbre* e, incluso, *carácter*, de ahí el sentido que le confiere a la palabra *ética*— guardaba una fuerte relación semántica, desde tiempos de la Grecia arcaica, con la palabra *ēthos* (ἦθος). Esta última significaba *madriguera*, *guardida*, lugar habitual de los animales y, a partir de ahí, se empleó para referirse a cualquier *morada* o *residencia* para *habitar*. Estas acepciones reforzaban el amplio sentido que tenía esta palabra para significar *modales*, *costumbres*, *disposición*, *carácter* o *manera de ser* (Bailly et al., 1895/2022; Liddell & Scott, 1940). En todo caso, es de destacar la gran cercanía que guardaban ambos términos no sólo entre sí, sino además con la palabra *héxis*.

De entrada, en estos términos se representa una primera periodización general de la historia de la producción social del espacio social. Como podemos observar, estos tres momentos —prehistoria, historia y posthistoria— se determinan en función de lo que Lefebvre considera propiamente como la *historia*, esto es, una fuerza social cuyo *sentido* y *fin* imbricados se fundan en su peculiar potencial de *relativización* de la realidad dada o producida.

Recordemos, al respecto, que, para Lefebvre, en el materialismo histórico o en la crítica de la economía política se puede reconocer, además de todo un discurso crítico sobre los *finés*, un *principio* positivo de lo históricamente posible.

Por una parte, cuando Lefebvre habla del fin de la historia —o de los *finés* en la historia— él se refiere al *terminus ad quem* —esto es, al límite hasta el cual— algo sigue en vigencia, es decir, el momento en que algo ha acabado, ha terminado, y comienza algo diferente, lo cual puede ser más o menos propicio para preservar y desarrollar la vida social.

No sólo se trata aquí de la caducidad de todo tipo de formas sociales que ha producido la historia y de cualquier configuración de la historia en sus diferentes épocas o momentos. Lefebvre se remite con esto, además, tanto a la *extinción* posible del carácter *alienado* de toda forma y contenido histórico-social como a la posible *prescripción* de la *alienación* de los fundamentos de *la historia* misma respecto de aquella estructura antropológica positiva que posibilita su propia historicidad.

Así pues, el fin de la historia como alienación implica, entre otros, el fin del carácter alienado del trabajo, de la política, de la ciencia, de la filosofía, de la ciudad, de la relación ciudad-campo; o el fin de formas, dispositivos e instituciones sociales de connotada y engañosa apariencia sempiterna: el dinero, el mercado, las clases sociales, el Estado, la familia, la religión (Henri Lefebvre, 1972/1978, p. 68, 1983/1986, p. 21; Henri Lefebvre & Régulier, 1978, p. 97).

Envolviendo, suponiendo o implicando a todos estos fines parciales, destaca —de acuerdo con el argumento marxiano— el fin de la primacía del *trabajo inmediato* y de la *escasez* como improntas de la historia y, por consiguiente, el fin del capitalismo (Henri Lefebvre, 1972/1978, p. 121). Y es la propia tendencia a la *automatización*, sistemáticamente impulsada por el propio capitalismo, la que nos aproxima gradualmente al fin del desgaste humano como principio de organización o estructuración de la vida social.

Todos estos fines entrañan o conllevan la restitución de aquellas formas y de aquellos contenidos antropológicos estructurales, transhistóricos, que Lefebvre resume en el carácter *poiético*, creativo, de la *praxis*.

Entonces, ¿utopismo? ¿Ciencia ficción? Tal vez, pero este demonio de hombre que fue Marx no ha terminado de sorprendernos. Él nos aguarda. Nada más positivo que esta concepción del automatismo. Ella avanza. Nos “rodea [*environne*]”, como se suele decir, disimulándose bajo el entorno [*environnement*] natural y su fin (uno más, entre otros, que se “realiza”, ¡él también!). ¿Dónde se encuentra, pues, la utopía? En el corazón de lo real que ella asedia. ¿Dónde se encuentra la “realidad”? ¿En lo posible? Con toda seguridad. Pero ¿qué es aquello que es posible y qué es aquello que es imposible? (Henri Lefebvre, 1972/1978, pp. 68–69)

Lefebvre tenía muy claro que este sentido positivo de la historia, este carácter limitado de las formas sociales y de su alienación y, por consiguiente, la posibilidad misma de la revolución y de la emancipación humanas no constituyen una fatalidad, algo inevitable o un destino. Pese a la profunda necesidad de libertad, la sociedad y sus estructuras pueden descomponerse, existen los procesos de regresión y de estancamiento que conducen a una suerte de “putrefacción de la historia” (Henri Lefebvre, 1947b, pp. 161–162).

Desde luego, esta ambigüedad propia de toda posibilidad no revoca la alentadora positividad histórica del *principio de lo posible*, en la obra de Marx, el cual se podría formular, de acuerdo con Lefebvre, en los siguientes términos:

- a) la escasez [*rareté*] (relativa) acondicionada [*aménagée*] por el modo de producción capitalista y por una ideología bautizada “ciencia económica”; esta escasez puede desaparecer y dar paso a la abundancia para todos;
- b) esta abundancia posible hace igualmente posible, siempre y cuando se reorganice la producción y el empleo de las técnicas, una manera de vivir distinta de aquella que estaba basada en la escasez (relativa);
- c) se trata, pues, de una totalidad distinta, de un otro “modo de producción” de la vida social, en última instancia, de una negación radical de todo lo que ha existido como producto de la historia. (Henri Lefebvre, 1980c, pp. 242–243)

Al exponernos los rasgos generales de su propuesta de periodización tripartita o de tres *momentos* (prehistoria, historia y posthistoria), Lefebvre explicita el doble sentido con que se refiere a la *historia* del espacio y, con ello, esclarece la paradójica positividad o poten-

cialidad —en tanto en cuanto apertura de posibilidades— que condensa aquello que él denomina el momento o periodo propiamente *histórico* de la historia del espacio.

Así pues, por un parte, Lefebvre caracteriza como “historia del espacio” a su tentativa de construir una teoría que dé cuenta suficientemente de la génesis histórica del espacio social que predomina en nuestra época —este espacio abstraído por el capitalismo— y de su sentido histórico profundo. De suerte que, con este concepto, Lefebvre designa un *método* para reconstruir el proceso *generatriz* y el *sentido* de la realidad social, de su espacio, a partir de la indagación y el reconocimiento de la *actividad productiva* o *creativa* que ha hecho posible la existencia de nuestra época. Se trata, pues, como ya hemos advertido, de un método que consiste en reproducir el objeto, en su totalidad (formas, estructuras y funciones) *en* el pensamiento y *a través* del pensamiento.

Por otra parte, con el concepto “historia del espacio”, Lefebvre designa el largo periodo que abarca desde los albores de la sociedad burguesa hasta la construcción del mercado mundial (el reino de la abstracción). Esto es, *la historia* del espacio —el “espacio histórico” o el “espacio relativo”— coincide con el proceso de abstracción del trabajo, de autonomización del valor y de acumulación y desarrollo del capital.

No obstante, al involucrar un periodo histórico tan vasto —que discurre desde la época en que la presencia absoluta de la naturaleza consigue ser relativizada por las fuerzas de la *historia* hasta la mundialización del capital y el progresivo deterioro y *alejamiento* de la naturaleza primaria— Lefebvre deja de lado la precisión que nos permite definir aquello que constituye al modo de producción *específicamente* capitalista, a saber: la subsunción *real* del proceso de trabajo inmediato, proceso que tiene, en definitiva, una vigencia mucho más restringida que aquella que él atribuye al denominado periodo *histórico*.

En suma, con esta periodización que, según cierta lógica, no deja de ser sugerente, se tiende a identificar —como veremos más adelante— aquellas épocas en que ciertas sociedades se han reproducido sobre la base de la *formación de valor* —sociedades mercantiles con una división del trabajo de cierta envergadura— y la época propia de la reproducción social mediada por la *valorización* del valor —la sociedad burguesa y el desarrollo de fuerzas productivas técnicas que detonan la *gran industria*—.

Veamos, pues, cuáles son los rasgos generales de esta periodización de la historia del espacio propuesta por Lefebvre.

LOS TRES MOMENTOS DE LA HISTORIA DEL ESPACIO:

DE LA PREHISTORIA A LA POSTHISTORIA

Según la interpretación lefebvriana, a lo largo de la historia mundial, ha habido tres grandes eras o *momentos* —también llamados periodos, sedimentos, capas, dominios, fases, “continentes” o “esferas”— que se han sucedido y superpuesto, entrañando múltiples contradicciones que todavía hoy persisten, a saber: el periodo *prehistórico* o del predominio de *lo agrario* o *lo rural*; el periodo propiamente *histórico* o de la preeminencia de *lo industrial*; y el periodo *posthistórico* o de la emergencia de *lo urbano* (Henri Lefebvre, 1970a, pp. 46–47, 168–169, 1974–1986/2000, pp. 59–65, 251–252, 1970/2001b, pp. 92–93, 174–175, 186–187).

Ninguno de estos periodos históricos ha coincidido necesaria y plenamente con algún modo de producción específico, sin embargo, en su sucesión, cada uno ha constituido o constituye el *momento de catástrofe* —en sentido thomiano— de la era que le antecede.

Por ende, cada uno de estos tres momentos ha incorporado toda una realidad social práctica —fundada en relaciones sociales de cierta índole—, sus propios procesos de reforma y revolución, a la vez que un conjunto de formas de consciencia que les son afines.

Como veremos a continuación, en cada uno de estos momentos generales de la historia del espacio, según la teoría lefebvriana, la práctica social se ha concentrado y configurado, respectivamente, conforme a la imperiosa *necesidad*, con arreglo al acicate del *trabajo* alienado (fetichizado) y, previsiblemente, en virtud del *disfrute* posible.

Empero, antes de comenzar su exposición, hemos de reiterar e insistir en que se trata de tres momentos que —de acuerdo con la perspectiva lefebvriana— han predominado durante cierto tiempo en el curso histórico de la producción del espacio. No obstante, todos estos momentos de la historia del espacio no son precisa y necesariamente coincidentes con la datación de los diferentes modos de producción acaecidos, pues sólo en parte pueden llegar a coincidir. Además, esos mismos momentos históricos perviven, más o menos transformados o readecuados, sedimentándose en el curso de diferentes modos de producción y, por tanto, conviviendo con los respectivos espacios sociales *específicos* superpuestos, cada uno de los cuales, a su debido tiempo, se ha mostrado o se muestra predominante.

1. *La prehistoria y su espacio absoluto*

Lefebvre denomina también a este periodo *antehistoria*, y ello con el propósito de precisar que no ha de considerarse dentro de su periodización todo aquello que convencionalmente se denomina “prehistoria” —esto es, las formaciones sociales arcaicas— (Henri Lefebvre, 1970/2001b, pp. 174, 186).

Con esto, Lefebvre sugiere que el poder relativizante de las fuerzas de la historia —y, asimismo, las condiciones de posibilidad para la potenciación de lo urbano— ya se anunciaba o se preparaba a partir del momento en que algunas sociedades consiguieron domesticar la *reproducción* de ciertas especies animales y vegetales. La revolución neolítica, como sabemos, fue un fenómeno cuya difusión implicó un escalamiento sin precedentes en el alcance del espacio socialmente producido y que ulteriormente se expresó en cantidad de logros culturales como la escritura.

Así pues, la antehistoria comprende todo tipo de sociedades agrarias cuyas actividades implicaban un cierto conocimiento y una cierta procuración de la naturaleza. Tiempo y espacio, forma y contenido, estaban mutuamente implicados en la práctica social y en las formas del pensamiento propios de esta amplia época (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 251).

El *espacio absoluto* estaba conformado por *fragmentos* de la naturaleza elegidos por los grupos humanos debido a sus cualidades para sustentar o proteger la vida —una caverna, la cima de una elevación, un manantial, la ribera de un cuerpo de agua— (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 59).

Aquí, la naturaleza y sus fuerzas con su *heterogeneidad* y sus *particularidades* —pautadas por sus ritmos y ciclos inherentes— predominaban claramente en el espacio social (Henri Lefebvre, 1970a, pp. 47–48, 53, 1970/2001b, pp. 93, 174).

Aquellos fragmentos de naturaleza, una vez consagrados a la ocupación, eran vaciados de sus particularidades originales y pronto se colmaban de todo tipo de “fuerzas políticas” cívicas y religiosas (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 59).

El trabajo social, paulatinamente, desacralizaba a la naturaleza, al tiempo que *sacralizaba* crecientemente el espacio social a través de sus construcciones religiosas y políticas, a menudo destinadas a funciones y oficios imbricados (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 251).

Así fue como el quehacer arquitectónico logró sustraer cada *lugar* a la naturaleza, para luego asignarlo, según el caso y valiéndose de todo un simbolismo *ad hoc* —altares, estatuas,

santuarios—, a la profesión de *lo político*. Se trataba, pues, de producir una “interioridad consagrada” que, de cierto modo, se opusiera o enfrentara a la “exterioridad natural”. Sin embargo, este *espacio interior* siempre ha de recuperar, reponer o reunificar a la misma naturaleza, haciendo cargo de ella y reteniendo, a su vez, sus rasgos descollantes dentro de esa espacialidad apropiada (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 59).

Con todo, en estos espacios sociales se vivía bajo el dominio de la *escasez* de todo tipo, de riquezas materiales y, también, de almas, de brazos y piernas para afanar. En este contexto de múltiples constricciones, la práctica social se concentraba y se configuraba conforme a las imperiosas *necesidades*, poco diferenciadas de los deseos, de modo que el problema las cosas o los objetos *en* el espacio —su producción, obtención o disposición— habría de volverse un asunto acuciante y persistente (Henri Lefebvre, 1970a, p. 47, 1974–1986/2000, p. 251, 1970/2001b, p. 186).

No obstante, en sus fatigas podemos entrever un predominio de aspectos antropológicos —aquellos que Marx revelaría como transhistóricos— comúnmente acompañados de expresiones de una gran vitalidad.

Siendo la *autoconservación* frente a la escasez y la búsqueda de garantías de *continuidad* de la vida social inquietudes constantes de la época, el tiempo en cuanto tal no constituía un gran problema para la consciencia social (Henri Lefebvre, 1970/2001b, p. 174).

Más bien, las formas de pensamiento y de consciencia sociales consistían en una cierta inmediatez —en tanto prescindía de mayores elucubraciones— que rondaba en torno de lo inmediato y su relación con la preservación (Henri Lefebvre, 1970a, p. 48).

De manera concomitante, las relaciones sociales se caracterizaban por su carácter inmediato —por el peso de la consanguineidad— y rígido, lo cual estaba bien reforzado por una dosis de autoritarismo personalizado, a menudo convertido en linaje. Aquellos que poseían, administraban, se apropiaban y disfrutaban el espacio (sacerdotes, guerreros, monarcas y oligarcas), muy rara vez eran quienes lo producían (campesinos, artesanos). La eventual división del trabajo entre el campo y la ciudad sería una expresión escalada del talante de esta era (Henri Lefebvre, 1970a, pp. 48–49, 1974–1986/2000, pp. 59–60, 1970/2001b, p. 93).

Al espacio social modelado por la antehistoria —y que se constituirá, eventualmente, como el formante básico de toda la historia del espacio— Lefebvre lo denomina: *espacio absoluto*.

Dicho de manera sucinta, durante el prolongado tiempo de la antehistoria, la naturaleza y sus fuerzas prevalecieron manifiestamente en el espacio social. En este escenario, la debilidad relativa de las fuerzas humanas sólo podía *representar* lo humano, intentando así colmar el espacio con fuerzas políticas cívicas y religiosas —en el altar—, esto es, echando mano de una heterogeneidad variopinta —más o menos mistificada— de *espacios de representación*.

2. La historia o el espacio históricamente relativizado

El momento propio de *la historia* —en cuanto fuerza relativizadora y diferencial— es, para Lefebvre, aquel que corresponde al dominio de la *industrialización*, resultado y síntesis de un tipo de historicidad de larga data que ha conseguido disponer la primacía del artificio (o del dominio del arte) sobre la naturaleza (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 251, 1970/2001b, p. 186).

La potencia *relativizadora* de la historia consiste en su capacidad efectiva para transformar el carácter *exterior e indiferente* de la naturaleza respecto de la preservación de formas particulares de la vida, especialmente de la vida humana. La *praxis* social —cuyos efectos se van acumulando progresivamente y van así conformando el curso de la historia—, al relacionar o *mediar* la naturaleza consigo misma, hace emerger una interioridad, un espacio interior e *interiorizado*, cada vez más adecuada a las exigencias, necesidades y aspiraciones de la vida social propiamente humana.

Esta capacidad de producir o dar *forma* a la vida social —de una manera hasta cierto punto libre y nueva— confiere un carácter *diferencial* a la historia, es decir, le dota de una facultad de apertura constante de formas sociales de toda índole. Evidentemente, todas estas formaciones sociales, por el hecho de ser diferentes o nuevas, no son de suyo necesariamente libertarias ni están por ello emancipadas de dispositivos opresivos.

En todo caso, como ya hemos señalado, Lefebvre considera que la gran potencia positiva propia de la historia se revela, paradójicamente, con el largo y agobiante proceso de abstracción de la producción del espacio social. De suerte que, según la interpretación lefebvriana, el momento de *la historia*, en cuanto tal, coincide más o menos con el surgimiento y el desarrollo del capitalismo. En otras palabras, para Lefebvre, lo específico de la historia logró abrirse paso una vez que el acicate del *trabajo* alienado alcanzó aquel culmen desde el que configuraría, a la postre, la práctica social de todo un mundo fetichizado por el capital.

En todo este decurso, no obstante, el espacio *absoluto* —con su talante religioso-político, producido por todo tipo de relaciones sociales propias de “comunidades de sangre, de terruño [*terroir*] y de lengua”— persiste como capa, sedimento o *formante* del espacio *histórico* y, por tanto, como *sopORTE* de espacios de representación que siguen echando mano de simbolismos religiosos, mágicos y políticos (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 60).

El *espacio histórico o relativizado* procede, pues, de todo aquello que se ha sedimentado del espacio absoluto y cuya *naturalidad* fue quebrantada por el boyante proceso de *acumulación* que dio curso al capitalismo y que aún hoy sigue incautando todo tipo de riquezas procedentes de todas las latitudes.

Es conveniente matizar que Lefebvre reconoce dentro de este intenso periodo histórico dos momentos intestinos: la acumulación originaria de capital (a la que suele adscribir a lo que denomina *espacio histórico*) y aquel de la emergencia y desarrollo del *espacio abstracto* específico del capitalismo (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 152). En tal sentido, nos dice Lefebvre:

La historia del espacio conduciría del tiempo en que cesa la predominancia de lo antropológico hasta el tiempo en que comienza expresamente la producción del espacio como producto industrial: donde lo reproducible, la repetición y la reproducción de las relaciones sociales priman deliberadamente sobre la obra, sobre la reproducción natural, sobre la naturaleza misma y los tiempos naturales. (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 142)

Así, el momento histórico y su espacio correspondiente comenzaron a tomar forma ahí donde la actividad productiva del trabajo inmediato dejó de estar socialmente fusionada con la reproducción que, así fuera con mínimas garantías, había sustentado y perpetuado al conjunto de la vida social (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 60). El sentido “antropológico” elemental e inmediato de la producción social —esto es, sostener la vida del cuerpo que nutre a la existencia social— cedió así ante la producción para el intercambio y, sobre todo, para la acumulación de trabajo muerto (abstraído) y de riqueza objetivada, todo ello enajenado por las clases dominantes y fundamentalmente, con el tiempo, por la burguesía.

Como hemos mencionado, para Lefebvre, los momentos de la historia del espacio no se pueden fechar a la manera convencional, menos aún si consideramos que, invariablemente, se solapan mutuamente la decadencia de uno y el nacimiento del otro. De tal manera que el *terminus a quo* —es decir, el límite a partir del cual podemos reconocer el comienzo de un

momento social realmente diferente o de otro orden— que corresponde al espacio histórico debió coincidir, durante cierto tiempo —según el lugar al que nos remitamos—, con el periodo de declive del espacio absoluto.

En el transcurso [—o, mejor dicho, en los albores] de este proceso, que puede decirse histórico, se constituyen *relaciones* abstractas: el valor de cambio que se generaliza, el dinero y el oro (sus funciones), luego el capital. (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 142)

De este modo, Lefebvre matiza su periodización al indicarnos que aquí se trata de sociedades en donde la generalización del intercambio de mercancías ha madurado a tal grado que ha concitado la adopción de un equivalente general universal (el oro), el cual, en virtud de sus propiedades físicas, habrá de posibilitar la génesis y el versátil funcionamiento del dinero. Dando un gran salto histórico, Lefebvre implica el pujante predominio y desarrollo —en la reproducción de numerosas sociedades— de la propiedad privada y de la abstracción y enajenación del trabajo hasta el punto de involucrar a la propia capacidad de trabajar. Por ello, nos dice, se constituye una relación abstracta peculiar que fundará una nueva relación social y una nueva época: el capitalismo con su espacio social específico, el así llamado *espacio abstracto*.

De acuerdo con Lefebvre, la forma abstraída de las relaciones sociales, dentro de la sociedad burguesa, sólo pudo adquirir una existencia social a través de una doble concreción o de una tangibilidad dual. Por una parte, la abstracción se concretó a través de su proyección o materialización en el cuerpo de la pieza dineraria: la moneda. Mientras, por otra parte, las relaciones abstractas que habrán de conformar e instituir a la sociedad burguesa adquirieron una existencia concreta, objetiva, a través de su *proyección o materialización* en el territorio, esto es, produciendo un espacio *ad hoc* integrado por redes de conexión, mercados, ciudades y otras centralidades —sobre todo productivas— jerarquizadas según las exigencias de la acumulación de capital (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 142).

Empero, la abstracción del espacio social se abrió francamente paso con el desarrollo sin precedentes de la división del trabajo y del productivismo del modo de producción *específicamente* capitalista.

El mundo de los objetos, en cuanto medios e instrumentos, quedó efectivamente sustantivado. De este modo, el espacio se fue disociando progresivamente del tiempo y terminó por subordinarlo firmemente (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 251).

No obstante, de manera paradójica, con el espacio abstraído por el capital, el tiempo habrá de colocarse como problema central de la consciencia social, si bien se trata aquí de un tiempo sometido al proceso de homogeneización propio de la producción acrecentada de plusvalor (Henri Lefebvre, 1970/2001b, p. 175).

El espacio abstracto, de cierta manera, resulta de la sustracción de la historicidad al espacio propiamente histórico. Con todo, el espacio histórico persiste, aunque atenuado y con su historicidad acosada, en el espacio abstracto de la sociedad burguesa.

Con el predominio de la sociedad burguesa, la *homogeneización* del espacio y del tiempo se vuelve sistemática y metódica (calculada y cuantificada), y ello se acompaña de una fragmentación persistente que pone en entredicho, a cada momento, su pretendida coherencia (Henri Lefebvre, 1970a, pp. 49–50).

En tales circunstancias, las necesidades sociales —al igual que los deseos— son clasificadas según las exigencias y prioridades del productivismo acrecentado y de su logística. La forma y lo formal terminan por escindirse o abstraerse de los contenidos del espacio social en cualquier escala.

El espacio abstracto se torna así cada vez más formal y cuantitativo y se desenvuelve negando las *diferencias* que provienen de la naturaleza, del tiempo histórico y del cuerpo. De suerte que el espacio abstraído por el capitalismo se comporta indiferente ante el tiempo mismo y, por consiguiente, respecto de todo tipo de *ancestría* que haya sustentado nuestras disposiciones etarias, sexuales, genéticas, etcétera (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 61).

Una vez que la industrialización capitalista ha desplegado la lógica de la mercancía hasta la escala mundial, la degradación y la devastación de la naturaleza —exterior e interior— se han hecho cada vez más presentes, hasta el punto de volverse necesario y exigible su restauración, su *re-producción* (Henri Lefebvre, 1970/2001b, p. 175).

Así como sucedió con la historicidad del espacio propiamente histórico, el espacio natural ha terminado por ser *sustraído* a la propia naturaleza a través del proceso de abstracción y autonomización del trabajo (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 59–60); ese es precisamente el estigma que ha marcado al *espacio históricamente relativizado* y, del mismo modo, la llaga que éste impone continuamente al espacio social. Desde la *acumulación originaria de capital* hasta el *reino de la abstracción* (el mercado mundial capitalista), la historia ha

estado marcada y acompasada por la expoliación acrecida y recrudescida de todo tipo de riquezas sociales (aun en forma de capital).

Con todo este talante, el tiempo de la historia, como ningún otro, ha sido un periodo sangriento, colmado de guerras y revoluciones abortadas (Henri Lefebvre, 1970a, p. 52).

No obstante, de acuerdo con Lefebvre, el espacio abstracto del capitalismo no entraña una mera unilateralidad, sino toda una compleja dialéctica. Veamos.

El espacio abstracto, por un lado, constituye una negatividad (una *fuerza negativa*) respecto de aquello que le ha precedido y que, en último término, le sostiene, a saber: los forjados espacio-temporales de *lo histórico* y *lo absoluto* (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 62). Y esto no sólo involucra los múltiples efectos que suscitan el *alejamiento* de la naturaleza, pues la abstracción capitalista comporta una potencia reductora de *lo vivido* con consecuencias atroces (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 63–64).

Así, *lo concebido*, en último término, prevalece sobre *lo vivido*. De tal manera que todo lo que haya sido *histórico* se vive, en la sociedad burguesa, como nostalgia y, asimismo, aquello que pudo haber sido la *naturaleza* despierta sólo añoranza y cierto remordimiento, por no tratarse más que de aquel horizonte dejado atrás. Lo afectivo y aquello que se considera como lo “sensorial-sensual”, al quedar soterrados, no pueden en realidad impregnar o penetrar en simbolismo alguno (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 63).

En estas condiciones, las *representaciones del espacio*, ya presas del poder alienante del capital, sólo permiten concebir y conducir *espacios de representación* (en obras, imágenes, recuerdos) cuyos contenidos sensoriales, sensuales y sexuales han sido reducidos a tal grado que han perdido aquella fuerza positiva *unificante* propia del proceso de simbolización (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 61).

Incluso como *fuerza negativa*, el espacio abstracto producido por el capitalismo se despliega como si fuese un *sujeto*, esto es, crea, conduce y mantiene relaciones sociales específicas, disolviendo y oponiéndose a otras. Pero, en realidad se trata de un *pseudo-sujeto* con una presencia *impersonal* que enmascara, tras de su engañosa transparencia, al verdadero

“sujeto” en torno al cual se instituye y se personifica el poder del capital: el Estado (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 62–63).¹³⁹

Ahora bien, el espacio abstracto, así como representa una negatividad para con lo que le antecede y subyace, constituye también una *fuerza negativa* respecto de aquello que nace y penetra o se resuelve en él, especialmente si se trata de fuerzas que podrían contravenirle, impugnarle y trascenderle.

A pesar de todo esto, el espacio social específico del modo de producción capitalista no se reduce ni puede reducirse, de manera unilateral, a mera fuerza negativa, “cosa absoluta” o alienación absolutamente cosificante.

De acuerdo con Lefebvre, el espacio abstracto constituye, por otro lado, una *positividad*, es decir, una potencia que pone algo en la historia, así sus efectos sean ambiguos. A tal efecto, el espacio abstraído por el capital se desempeña, simultáneamente, como lugar, entorno (*milieu*) e instrumento de todas aquellas fuerzas, relaciones y contenidos particulares que le conforman en su *positividad* efectiva (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 62).

Así pues, el espacio abstracto no sólo se dispone como una potente *abstracción negativa*, sino, además, como una *abstracción positiva* con facultades en nada desdeñables.

Evidentemente, el espacio abstracto se comporta positivamente por cuanto funge como entorno de despliegue de la mercancía, llegando incluso a particularizarse y participar así, en calidad de mercancía, al interior de tal ámbito. No obstante, su máxima positividad, en este sentido, se constata en su enorme capacidad de producir un *mundo* a partir del desarrollo de sus propias *fuerzas productivas técnicas*, las cuales, con todo y su carácter tan descomunal como contradictorio, propenden a la *automatización* del proceso de trabajo inmediato.

Como podemos ver, la positividad del espacio abstracto se concreta justamente en aquellas fuerzas que él mismo, en el curso de su desarrollo, suscita o aviva, esto es, en esos poderes sutiles y colosales que, poco a poco, van tomando cuerpo como *espacio-tiempo diferencial*. Todo esto implica la incubación y la eclosión de potencias de distinto orden que, eventualmente, como decíamos, podrían contravenir, impugnar y trascender el dominio del modo de

¹³⁹ Para Lefebvre, el Estado —en cuanto forma política general del capital social— subordina la reproducción de la fuerza de trabajo a las exigencias de la reproducción de las relaciones de producción; éstas, a su vez, son subordinadas a las relaciones generales de dominación que son propias de cada espacio social. Todo el conjunto de formas y contenidos sociales implicados en el proceso de reproducción social constituyen, así, una morfología jerárquica (Henri Lefebvre, 1978, pp. 311–312).

producción capitalista. En otras palabras, el espacio abstracto dispone constantemente la posibilidad misma de la revolución.

Pero, entonces —se pregunta Lefebvre—, ¿por qué no nos rebelamos, siendo que nuestro espacio social y nuestra vida cotidiana en él han sido quebrantados? (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 63) ¿Por qué no podemos disponer, sin más, de dicha positividad a efectos de emanciparnos?

Nuestra impotencia o, peor aún, nuestra *indiferencia* ante tal cometido es patente, a fin de cuentas, no sólo de nuestro propio quebranto, sino, sobre todo, de la terrible fuerza reductora de *lo vivido*, de *lo percibido* y de *lo concebido* que ha logrado alcanzar la abstracción del capitalismo.

En tal sentido, la alienación y la violencia personalizada e impersonalizada en la sociedad burguesa ha llegado hasta la reconducción de nuestros intereses y nuestras reivindicaciones para terminar por sustituir nuestros objetivos vitales por cosas y situaciones inertes (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 63–64).

¿Perdurará entonces por siempre el espacio abstracto del capitalismo?

De acuerdo con la teoría lefebvriana de la producción del espacio, para poder responder a esta pregunta, antes hay que considerar el hecho de que el espacio abstracto está constituido por *contradicciones específicas*, algunas heredadas del tiempo histórico y otras nuevas, las cuales eventualmente pueden conducir al espacio abstracto a su fin.

La reproducción de las relaciones sociales de producción, en el seno del espacio abstracto del capitalismo, implica la disolución de viejas relaciones y la producción de otras nuevas. La dialéctica entre la *negatividad* y la *positividad* del espacio abstracto es de tal envergadura que, sobre su base, se va produciendo —según veremos— un nuevo espacio, un *espacio diferencial*, un espacio que contraviene la homogeneidad y la reducción de las diferencias, acentuando las particularidades y las diferencias (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 64).

Así pues, según hemos podido reconocer en la teoría lefebvriana de la producción del espacio, el periodo “propiamente histórico” de la *historia del espacio* coincide prácticamente con la historia del capitalismo, es decir, comprende desde la acumulación originaria de capital, durante los albores del capitalismo, hasta la emergencia del mercado mundial capitalista, en el actual “reino de la abstracción” (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 152).

Además, como hemos mencionado, el momento de *la historia* o el *espacio históricamente relativizado* encarna y da curso a un problema decisivo que, en el mejor de los casos, lograría una cierta resolución. A este respecto, nos dice Lefebvre:

El resumen de la historia —su “compendio” y su “índice”— no se encuentra solamente en las filosofías, sino más allá de la filosofía, en esta producción que envuelve igualmente lo concreto y lo abstracto, historizándolos en lugar de dejarlos en el absoluto filosófico. Recíprocamente, se termina así de relativizar la historia en lugar de hacer de ella un sustituto de la metafísica (una ontología del devenir). De suerte que lo pre-histórico, lo histórico y lo post-histórico reciben un sentido. (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 152).

Como puede apreciarse, para Lefebvre, el *sentido* de la historia —esto es, el procurar nuestra vida social al adecuar la naturaleza, al humanizarla, adecuándonos a ella y humanizándonos a la vez, a través de nuestras fuerzas *relativizantes* y *diferenciales*— se resume, vuelve sobre sí para ser retomado con más fuerza, en este momento *histórico*. Y ello no significa que no haya habido antes producción de sentido en la historia del espacio, sino que aquí ese sentido ha adquirido un alcance tal que, además de esclavizarnos, podría emanciparnos del bagaje de la escasez de todo tipo, incluyendo aquellas pasiones que le acompañan.

De modo que todo lo acontecido —que podemos considerar como prehistoria— y aquello en lo que la historia devenga adquieren su pleno sentido en función del trance que implica el poder *relativizante* de la historia, a través de la abstracción ambivalente producida por el capitalismo y su sociedad burguesa.

Sólo hasta el momento propiamente *histórico*, en el cual se desarrolla la máxima abstracción y se pone con ello en peligro la vida humana, se hace paradójicamente posible el relativizar la escasez material y las múltiples alienaciones que sobre esa base se concitan.

El capitalismo, al mundializarse, ha conseguido relativizar no sólo el espacio y el tiempo en cuanto tales, sino el conjunto de la historia pasada —pues la ha tornado en historia del *precapitalismo* o definible según su eventual realización bajo la forma capitalista— y, con ello, su propia vigencia histórica.

Sin embargo, no podemos pensar el fin del capitalismo o la conclusión de lo que Marx llama la “prehistoria [*Vorgeschichte*] de la sociedad humana” (Marx, 1859/1980, p. 101) sino como una *transición* de larga duración.

Esta transición se caracterizaría, según Lefebvre, por un conjunto de contradicciones, a saber: entre crecimiento económico y desarrollo social, entre las exigencias de lo social y el ejercicio de lo político, entre el conocimiento acumulado y la imposición del poder, en suma, entre las fuerzas del *espacio abstracto* y aquellas del *espacio diferencial* (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 469).

Empero, definir una transición, especialmente cuando se trata de una posibilidad de emancipación, requiere precisar de dónde se procede y a dónde se dirige una entidad en su movimiento y, asimismo, aunque se trata de un proceso, del *terminus ad quem* y del *terminus a quo*, en el sentido que ya hemos indicado (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 469–470).

En la historia del espacio, en definitiva, hay continua apertura de posibilidades, mas no destinación o necesidad inexorable en su contradictorio y conflictivo decurso.

3. *La posthistoria o el espacio diferencial*

Como ya hemos señalado, de acuerdo con la tentativa lefebvriana de historia del espacio, las diversas formas de conflicto entre las necesidades humanas y las exigencias de la acumulación de capital llegan a resolverse mediante la *producción de diferencias*, las cuales son normalmente imprevistas por el dominio burgués. En su defecto, el conflicto se reabsorbe en el espacio abstracto dejando en su lugar solamente aquellas *diferencias inducidas* por el propio capitalismo (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 68, 77, 289–290, 340, 428–431, 440, 448, 454–458, 462).

Por consiguiente, lo diferencial o lo diferente no es por sí mismo liberador o desalienante. Como decimos, existen múltiples *diferencias inducidas* por el capital con el propósito de afianzar el control social, la explotación de plusvalor y la dominación. Se trata —nos dice Lefebvre— de aquellas diferencias provocadas por el sistema capitalista y que se vuelven inherentes al espacio dominante y su estrategia económica de acumulación. De esta manera, las diferencias inducidas son previsibles y tolerables por el sistema por cuanto constituyen sólo simulaciones de lo auténticamente diferente.

Existen, en cambio, *diferencias producidas* espontáneamente por los sujetos sociales. Lo peculiar de estas diferencias —señala Lefebvre— es que impulsan al sistema hacia su final al promover una transformación, más o menos considerable, de la sociedad. Son diferencias —continúa— que “escapan” a las reglas del sistema y anuncian un nuevo modo de produc-

ción en el interior de la sociedad misma. En épocas pasadas, las diferencias producidas surgieron a partir de la extinción de un mundo otrora hegemónico y cerrado (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 289–290, 428–431).

Las diferencias inducidas por el capital y aquellas producidas por la insubordinación de grupos sociales han coexistido cotidianamente en el espacio abstracto. Empero, en tanto que las diferencias inducidas tienden a constituirse formando cercos y asedios, esa coexistencia sólo puede adoptar la forma de una *dualidad conflictiva*. Aunque ésta pueda mantenerse, durante algún tiempo, en una aparente situación de “equilibrio”, la tensión no puede durar por siempre (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 430–431).

La dualidad general que caracteriza al espacio abstracto es, en definitiva, *contradictoria* y *conflictiva* —un choque entre fuerzas homogeneizantes y diferenciales— y se presenta como una intermitencia o un equilibrio inestable entre la mera oposición de *diferencias inducidas* —a manera de paliativo de las contradicciones— y el desbordamiento o la superación (*dépassement*) de las contradicciones o del conflicto mediante *diferencias producidas* (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 431).

Podríamos considerar a este momento de rebasamiento como una suerte de *negación de negación*, la cual a menudo es proyectada o reivindicada por grupos sociales, estratos de clase o clases sociales subalternas que producen tales diferencias, aunque no necesariamente con fines revolucionarios.

No obstante —advierte Lefebvre—, el espacio abstracto, además de producto social, es un franco instrumento de la dominación capitalista. De modo que, para garantizar su dominio, el capital debe implantar el yugo de lo repetitivo, lo homogéneo, lo reproducible, lo cambiabile e intercambiable. Más aún, debe reprimir las diferencias que atenten o cuestionen su dominio, esto es, debe reducir toda diferencia producida al exiguo umbral de las diferencias inducidas. Y ningún medio es descartable para que el capital consiga tal reducción: la corrupción, el terrorismo, la coerción y la violencia metódica o rutinaria. De suerte que, lo que antes fuesen diferencias subversivas, quedan convertidas en diferencias *reducidas*, es decir, reintegradas al sistema mediante la fuerza de la coacción y la violencia (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 61, 64, 289–290, 332, 353–354, 440, 448, 454–457).

Esta es una de las razones que explican por qué sistemáticamente emergen o se decantan formas de rebeldía destructiva o autodestructiva —como la contra-violencia o el contra-te-

rror, nos dice Lefebvre—, las cuales tratan de restituir, en una condición forzada y desesperada, aquellas diferencias producidas en y por el uso del espacio (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 105, 455,456).

En todo caso, para Lefebvre, el *espacio diferencial* —habida cuenta de sus posibilidades y límites dentro del contexto de dominación específicamente capitalista— constituye una tendencia *histórica* emancipatoria que, en último término, es inherente al proceso mismo de producción social del espacio social. Ha sido el conjunto de secuelas y corolarios del momento *histórico* aquello que ha permitido la emergencia de lo diferencial como fuerza tendencialmente descollante en la historia del espacio.

En este sentido, la colosal potenciación de *lo urbano* ha nacido del desarrollo de la propia industrialización capitalista y, eventualmente, una vez que ha alcanzado cierta escala, esa misma potencia podría permitir dar comienzo a lo transhistórico, entendiendo esto último en el sentido de *superación* de la historia lastrada por toda suerte de tendencias antinómicas, sea hacia la abstracción o hacia la absolutización (Henri Lefebvre, 1970/2001b, p. 93)

A partir de entonces, el capitalismo ha gestado un problema decisivo tanto en las relaciones que constituyen el espacio-tiempo social como en las relaciones entre el espacio y el tiempo sociales (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 252).

Al decir de Lefebvre, con la extensión e intensificación de lo urbano, el drama social que históricamente había girado en torno de la producción de cosas en el espacio se redimensionó en la cuestión de la *reproducción de las relaciones sociales*. Cabría matizar, al respecto, que el problema no es que, en momentos o épocas anteriores, no haya habido producción de espacio social y, por tanto, reproducción de las relaciones sociales propias de tal espacio. Con esto, Lefebvre estaría implicando que, más bien, se trata de un asunto de *medida* mayor, esto es, las fuerzas productivas del capitalismo han alcanzado un poderío o un desarrollo de tal envergadura que son ahora capaces de producir *espacio social* en una *escala* —incluso temporal— sin precedentes. Por consiguiente, la sociedad burguesa ha adquirido un enorme potencial para reproducir y controlar las relaciones sociales que constituyen su propio espacio social.

Esta novedad histórica —la producción directa *de* espacio social, autonomizándose de aquellas fuerzas *habituales*, provenientes de otros tiempos— ha transformado al propio proceso de reproducción capitalista.¹⁴⁰

Desde luego, la *naturaleza* en general siempre ha sido la “materia prima” o la condición de posibilidad de la producción del espacio. Sin embargo —advierte Lefebvre—, una vez transformada en *producto* al servicio de la acumulación, la naturaleza ha quedado, paradójicamente, *localizada*, y, más aún, está hoy amenazada y potencialmente arruinada (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 146).

Recordemos que, para Lefebvre, la primera implicación en el hecho de que el *espacio social* se haya convertido en un *producto social* es que, en él, la naturaleza se aleja o se distancia de manera irreversible. Notemos que, al *localizar* la naturaleza, al convertirla en *lugar*, ésta queda delimitada en su extensión, fragmentada, como si con ello pudiésemos contener sus fuerzas.

En cualquier caso, localizar la naturaleza nos permite al menos desviar o canalizar su potencial. El dilema consiste en que, cuanto esa localización no está encaminada hacia la reproducción vital u obstaculiza la restitución de sus ciclos, la reproducción de la misma naturaleza —así sea en un mero ámbito *local*— queda socavada o en entredicho.

¹⁴⁰ Uno de los efectos más paradójicos de este descollante potencial del capitalismo contemporáneo para producir y abstraer espacio social es, sin duda, lo que Lefebvre denominaba la “urbanización desurbanizante y desurbanizada” (Henri Lefebvre, 1968/2016, p. 15), esto es, la sistemática construcción de ciudad sin *lo urbano*, es decir, la producción (o extensión) de un hábitat sin la dignidad del *habitar*. Se trata, pues, de toda una política y una práctica edilicia que prescribe relaciones sociales abstraídas de lo urbano y de sus múltiples amenidades, de suerte que el carácter *histórico* —propio de cada objetivación de lo urbano mismo— ha quedado reducido a esos relictos que ahora llamamos “centros históricos”.

A este respecto, Lefebvre solía recordar aquella famosa anécdota, sobre Dinócrates de Rodas, registrada por Vitruvio y comentada mucho tiempo después, con cierta ironía, por Maquiavelo (Henri Lefebvre, 1982a, p. 18):

A Alejandro Magno vino Dinócrates, arquitecto, queriendo edificar una ciudad para su gloria, y le mostró cómo él la podía edificar sobre el Monte Athos, cuyo lugar, aparte de ser potente [*forte*], podría entresacarse [*ridursi*] de tal modo que se daría forma humana a aquella ciudad; lo que sería algo maravilloso y raro, y digno de su grandeza. Y preguntándole Alejandro sobre aquello de lo que vivirían aquellos habitantes, respondió que no lo había pensado; de lo cual aquel [—Alejandro Magno—] se rio, y, dejando ahí quieto aquel monte, edificó [mejor] Alejandría, donde los habitantes habrían de estar gustosamente [*volentieri*] por la opulencia [*grassezza*] del lugar y por la conveniencia del mar y el Nilo. (Machiavelli, 1531/1971, p. 78)

Es de mencionar que el proyecto urbanístico de Dinócrates prácticamente consideraba esculpir la montaña —valiéndose, desde luego, del trabajo esclavo— para dotarle con la forma del cuerpo de un hombre que, con la mano izquierda, sujetaría las murallas de la gran ciudad y, con la derecha, una pátera gigantesca en la que se captarían las aguas de los escurrimientos de la montaña para después, desde ahí, verterlas al mar. El principal problema por el que Alejandro Magno rechazó el proyecto fue el hecho de que el emplazamiento no contaba con campos de cultivo que pudieran abastecer a los habitantes de la ciudad, de manera suficiente, como para asegurar su sostenimiento y autonomía (Vitruvius, 15a. C./2013, p. II 31-32).

No obstante, la naturaleza y su carácter originario no desaparece, sin más, ni puede siquiera llegar a *desaparecer*, sino que persiste por doquier como principio irreductible, aunque alejada, extrañada (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 39–40). Aun así, a los ojos de Lefebvre, con la actual sociedad urbana —esto es, esa forma humana de asociación que ha encarnado las potencias de lo urbano— ha emergido una cierta consciencia del espacio y de su producción. Y con ello la certeza de que, ante su creciente devastación y todo lo que ello implica, es preciso *reproducir* ahora también a la naturaleza (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 252).

Esta última posibilidad o, en otros términos, este último desafío expresa una singularidad del capitalismo contemporáneo: sus fuerzas productivas han alcanzado ya el poder de producir *dominando* el espacio y de dominar *produciendo* espacio social en escala planetaria. De tal manera que el espacio de *dominio* y de *dominación* del capitalismo puede ahora ser especializado hasta el mayor alcance, echando mano de todo tipo de artificios para reducir o abstraer el tiempo, evitando o proscribiendo, así, en lo posible, la producción de nuevas relaciones sociales (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 252).

Sin embargo, el sometimiento capitalista de la *reproducción* social, aun en esa escala, no puede prevenir absolutamente la producción de nuevas relaciones sociales. Y esto se refuerza con el hecho de que —según la expectativa lefebvriana— la consolidación de lo urbano en escala planetaria ha desencadenado, a través de múltiples vías, el reconocimiento y restablecimiento graduales de la unidad del espacio y del tiempo sociales concretos —con rasgos nuevos y otros ya conocidos históricamente—; todo ello en contraste o en confrontación directa e indirecta con aquella prioridad *abstracta* —sin referente vital y concreto alguno y basada en la disociación— atribuida al espacio por sobre y en menoscabo del tiempo.

Con esta tendencia a la restitución del tiempo y de los contenidos concretos del espacio social que, al decir de Lefebvre, distinguiría a la sociedad urbana —por ahora en ciernes— el *pasado* como único referente dejaría de ser un problema en la consciencia social. El *presente* (vivido) se volvería preponderante y su temporalidad concreta se diversificaría (Henri Lefebvre, 1970/2001b, p. 175).

Así pues, en la *sociedad urbana* no sólo habría plena efectividad de aquellas potencialidades de lo urbano, sino que se restituirían y diversificarían antiguos códigos sociales vinculados a la priorización del *valor de uso*. Es en este sentido que el *tiempo* se reconocería en el

espacio —es decir, ahí donde su realidad se vuelve efectiva— a través de una práctica social que, en lugar de ocultar su derrotero, exprese o especifique su apropiada presencia. De la misma manera, el espacio se reconocería en y a través de un tiempo concreto orientado hacia su auténtica apropiación social (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 252).

Así es como, para Lefebvre, lo urbano comportaría toda una práctica social que, previsiblemente, se concentraría y se configuraría en virtud del *disfrute* posible (Henri Lefebvre, 1970a, p. 47). A tal efecto, un rasgo descollante de lo urbano consistiría en la franca reivindicación del cuerpo y de la corporeidad y, de manera concomitante, en la restitución del deseo y de sus diferencias, así como en la recuperación de las necesidades concretas y el reconocimiento de su carácter social (Henri Lefebvre, 1970/2001b, p. 187).

Como podemos advertir, Lefebvre considera a lo urbano no sólo como una realidad en curso, sino también como una potente virtualidad, una posibilidad abierta, y, por esta razón, habrá de reivindicarle como el talante general del porvenir, esto es, de la *posthistoria*. Lo urbano sería, al respecto, un *catalizador* y un *analizador* que, así como precipita, explicita también las contradicciones heredadas de los momentos o eras anteriores —es decir, de la prehistoria *agraria* y de la historia *industrial*— (Henri Lefebvre, 1970a, p. 62).

Para Lefebvre, lo decisivo de la *posthistoria urbana* consistiría en que relativizaría, al fin, todo aquello que se había dado por absoluto: el espacio-tiempo social, la historia, el Estado, la razón y hasta la humanidad misma (Henri Lefebvre, 1970a, p. 52).

En la *sociedad urbana*, las diferencias sociales —espaciales y temporales, en la práctica y en la consciencia— serían reconocidas y asumidas más allá de todo formalismo y fetichismo. Por esta razón, para Lefebvre, el espacio-tiempo de *lo urbano* es otra manera de nombrar al espacio *diferencial*, es decir, un espacio social concreto en el que los momentos que lo constituyen estarían humanamente articulados e integrados entre sí (Henri Lefebvre, 1970a, pp. 53–54, 1970b, p. 129).

El curso de la *posthistoria* abriría pues la posibilidad del reencuentro de la comunidad humana en una escala superior, haciendo que la dignidad de *lo urbano* y del *habitar* se vuelvan esenciales (Henri Lefebvre, 1970a, pp. 53, 121–122). En concordancia con ello, los contenidos concretos de las formas, funciones y estructuras sociales serían restituidos de acuerdo con sus contextos particulares (locales, regionales, nacionales, étnicos, lingüísticos, éticos, estéticos, etcétera) (Henri Lefebvre, 1970a, p. 57).

El espacio-tiempo de lo urbano implica, entonces, un largo proceso de renovación que, eventualmente, lograría superar —en su unidad concreta— tanto la yuxtaposición y ciclicidad localistas del espacio-tiempo agrario como la homogeneización y fragmentación constrictivas del espacio-tiempo industrial (Henri Lefebvre, 1970a, p. 53).

No obstante —advierte Lefebvre—, el *espacio urbano-diferencial* no significaría la abolición de los conflictos sociales, sino que, por cuanto prevalecería la vinculación entre particularidades o determinaciones —de suyo fundantes de lo socialmente concreto—, las contradicciones y los diferendos, propios de la vida social, dejarían de desplegarse como lucha irresoluble entre abstracciones antinómicas e irreductibles (Henri Lefebvre, 1970a, p. 58).

Aquel viejo lema de la *unidad en la diferencia* —lo mismo en lo diferente o lo diferente en lo mismo— finalmente alcanzaría concreción en la sociedad urbana posthistórica. El espacio social y las cosas, así como los más o menos afanosos asuntos humanos, ya relativizados, se reencontrarían en el *espacio urbano-diferencial*, a medida que la posthistoria se vaya abriendo paso (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 251–252).

Lo que el espacio abstracto del capitalismo ha escindido o desgarrado, durante tanto tiempo, tendería así a ser reunido por el espacio diferencial: las formas, funciones y estructuras sociales, los elementos y *momentos* de la práctica social (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 64).

Tratando de ser siempre consecuente con su optimista adhesión al *presente* —ese singular entrecruzamiento de lo pasado y lo posible (Henri Lefebvre, 1959a, p. 293)—, Lefebvre estimaba que la propia disposición *poli(multi)céntrica* del espacio urbano-diferencial sería capaz de acabar con aquellas *localizaciones* que han quebrantado o reprimido históricamente la *unidad* vital del cuerpo individual y la *cohesión* del cuerpo social. De esta desventura, como sabemos, la fractura del “cuerpo del conocimiento” ha constituido tan sólo un corolario (Henri Lefebvre, 1970a, pp. 56–57, 1974–1986/2000, p. 64).

Análogamente, el espacio diferencial de la sociedad urbana tendría la posibilidad de discernir todo aquello que el espacio abstracto ha tendido a confundir o identificar de manera espuria, por ejemplo: la reproducción social y la mera genitalidad, el gozo y la estricta fecundidad, las relaciones comunitarias más generales e instituyentes (transhistóricas) y las relaciones instituidas y limitadas a una época particular (como es el caso de las relaciones familiares) (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 64).

Lo *diferencial* que marcaría a la *posthistoria* como el “reino de la diferencia” (Henri Lefebvre, 1970/2001b, p. 175), en breve, ya no sería una heterogeneidad natural, absoluta, sino una heterogeneidad *producida* o humanamente adecuada, es decir, dotada de un sentido, de una finalidad propia de las necesidades, deseos y aspiraciones humanas.

Por lo demás, nos parece fundamental advertir que Lefebvre, en realidad, vislumbra en el porvenir dos posibilidades generales que, en su caso, abrirían y encauzarían el momento de la *posthistoria*:

Por un lado, como ya hemos señalado, las fuerzas de la *naturaleza* —que dan curso a la reproducción y al tiempo naturales—, una vez *localizadas* (a manera de producto social), podrían finalmente retroceder y ceder, por consiguiente, ante el sustrato fundamental y positivo de las fuerzas de la *tecnología* y de la *ciencia*. Con esto, la *abstracción positiva* realizaría sus mayores potencialidades al negar, superar o resolver las limitaciones sedimentadas y heredadas por los momentos de *lo histórico* y de *lo religioso-político* (erguido como absoluto). El espacio de *lo urbano* o *lo diferencial* —espacio de *catástrofe* del espacio abstracto— lograría, consecuentemente, tener lugar efectivo y abrirse paso franco.

No obstante, por otro lado, la producción del espacio social como hecho *industrial*, dominado por el capitalismo, podría seguir profundizando su tendencia actual que devasta a la *naturaleza* y que amenaza con destruirla en cuanto condición fundamental de la vida. En tal escenario, la *abstracción negativa* se impondría trágicamente, priorizando sin mayores trabas *lo repetible* y la reproducción de las relaciones sociales de *explotación* y *dominación*. Pero, de seguir así, *in extrema res*, ya no habrá quien pueda recordar y reivindicar la vida tras el previsible desenlace funesto.

Sea cual sea la senda por la que se encamine nuestro porvenir mundializado, habrá que reconocer que, en definitiva, hubo un momento histórico en el que la sociedad burguesa compareció ante estas dos posibilidades.

ADENDA Y OTRAS PERSPECTIVAS PARA UNA HISTORIA DEL ESPACIO

Como ya hemos indicado, el mayor alcance de la capacidad del dominio capitalista ha conseguido involucrar ámbitos y consecuencias inéditos en la historia humana. Y esto no sólo se refiere a la máxima o mínima escala con que el capital ha ido perfeccionando su dominación en el conjunto de la realidad.

El capital —percatémonos— se ha desarrollado como potencia *reproductiva* o, dicho con más precisión, su capacidad de sometimiento se ha extendido y afianzado en el conjunto de la *reproducción* social, es decir, en aquel momento del consumo en el que se realiza tanto la reproducción de la riqueza social *material* como la de las *relaciones sociales*, incluyendo aquellas propias de la *dominación* social específica. Ahí, en el amplio nivel de la reproducción, el papel del Estado como forma social del capital —o su forma política general (Henri Lefebvre, 1977, p. 71)— es decisivo para garantizar el sometimiento capitalista de las formas y los contenidos sociales en la escala que todo ello exige.

Para Lefebvre, este problema —además de la potenciación en el poder de sometimiento del capital— constituiría la emergencia de un nuevo modo de producción ¡dentro del propio capitalismo!, a saber: *el modo de producción estatal*.¹⁴¹ Más allá de que tal supuesta novedad debería fundarse, a su vez, en nuevas relaciones sociales de producción y de propiedad —lo cual nunca es demostrado por Lefebvre—, esta tesis lefebvriana, si bien resulta sugerente, es en verdad insostenible.

En todo caso, esta idea le llevará a añadir momentos —algunos pudiéndose considerar como *transicionales*— al esquema original, tripartita, de exposición de la lógica dialéctica de la historia del espacio.

Así pues, en el cuarto y último tomo de la saga de *Del Estado*, Lefebvre nos presenta varios esbozos de *historia del espacio*, los cuales bien pueden retrotraerse a momentos en que la reproducción social no estaba mediada por la forma mercancía o, incluso, momentos en que ya ha emergido el Estado moderno y se ha relativizado, francamente, la preeminencia de las fuerzas de la naturaleza en la producción del espacio social (Henri Lefebvre, 1978, pp. 403–411).

Cada uno de los esquemas, según veremos, está concebido en virtud de diferentes criterios críticos, a saber:

¹⁴¹ Lefebvre considera al llamado *modo de producción estatal* —sea en la modalidad de capitalismo de Estado o de socialismo de Estado— como una suerte de *transición* dual: por una parte, entre lo propiamente *histórico* de una gran fuerza social y su eventual devenir *mundial* y, por otra parte —lo que resulta aún más polémico—, entre el capitalismo y un modo de producción emancipado —ya sea socialista o comunista—.

Lo paradójico de la situación consiste, para Lefebvre, en que, siendo la forma moderna del Estado el producto histórico de revoluciones sociales de distinta índole, tal modo de producción estatal tiende a bloquear la transición o, más aún, la *revolución* que permitiría que esa emancipación social se hiciera efectiva (Henri Lefebvre, 1978, pp. 326–327, 401–402).

1. Según el carácter que adopta la *reproducción* social con arreglo al tipo de *fuerzas productivas* preponderante en el proceso: desde el momento de prevalencia de las fuerzas productivas *procreativas* —con su respectiva expresión biológica y sociodemográfica— hasta los momentos del predominio de las fuerzas productivas *técnicas* —materializado ello en formas concretas del excedente económico o, según el caso, en formas abstractas y en mayor escala de éste—.

2. De acuerdo con la *forma* preeminente que se le confiere a la *riqueza social*: desde la preminencia de los *bienes* o *valores de uso* en el ciclo de la reproducción social, atravesando por la gesta histórica del mercado y la constitución del *valor de cambio* como dispositivo primordial para la articulación de capacidades y necesidades sociales, y llegando hasta el momento de la *degradación del valor de uso* —la “abstracción materializada”—.¹⁴²

3. Con base en la asunción social del *crecimiento* de la riqueza social: desde el momento en que el crecimiento demográfico ha sido lo prioritario, pasando por diversas formas concretas de productivismo en escala creciente, y llegando hasta la forma abstracta de productivismo que ha colocado en primer plano el crecimiento del valor valorizado y en la mayor escala posible.

4. En virtud del tipo de *espacio social* efectivamente *producido*: desde aquellos momentos milenarios en los que éste se concretaba con carácter *analógico* o *cosmológico*, pasando por su enriquecido talante *simbólico* en el que, pese a todo, sigue prevaleciendo el carácter *concreto* del espacio social, y llegando hasta su inquietante talante *abstracto*, problema que se desató históricamente con el surgimiento del espacio *perspectivo* y se ha terminado de acender, finalmente, en el espacio específicamente *capitalista*.

¹⁴² Como ya hemos advertido, no deja de sorprender la manera en que Lefebvre intuye el problema de la subsunción real del consumo y sus implicaciones. Aquí, por ejemplo, a propósito de observar la relación entre la reproducción y la dialéctica entre valor y valor de uso, nos dice:

La prioridad creciente [...] de la producción para el intercambio provoca [*entraîne*] la degradación del uso y del valor de uso (calidad). Al extremo, “el objeto” tiende hacia la abstracción materializada [...]. Degradado, reducido, el valor de uso no puede desaparecer; él tiene resurgimientos, se le busca bajo mil formas: la naturaleza reencontrada, lo auténtico, lo cualitativo, lo erótico, lo arcaico, lo inmediato, el estilo (arte), etcétera.

Así, la dominación del intercambio en el espacio abstracto dominado por el Estado desemboca en el agudo conflicto entre el uso y el intercambio. La oposición abandona el plano lógico conceptual (teórico) para devenir real en lo cotidiano y el espacio. (Henri Lefebvre, 1978, p. 407)

Es con base en este último criterio general que Lefebvre va a observar con mayor matiz su propuesta metodológica de historia del espacio. Veamos:

a) En un primer momento, la producción del espacio social se concretó como *espacio analógico*, involucrando procesos de apropiación de una diversidad de formas comunitarias experimentadas por todo el planeta, desde tiempos ancestrales.

La producción social del espacio analógico no sólo significa una forma particular de *apropiación*, sino además una forma de *ocupación* que, de fondo, configuran una proyección del cuerpo humano —en su conjunto, de sus partes o funciones o, incluso, de un cuerpo imaginario acorde con ciertos vínculos sociales— *sobre* o *en* la corporalidad del espacio ocupado. De tal suerte que los lazos sociales, sobre todo de consanguineidad, y la territorialidad quedan bien imbricados en estos espacios más o menos antropomorfizados: desde los diversos patrones de los primeros asentamientos neolíticos hasta las prácticas arquitectónicas heredadas por los pueblos dogon, en Malí (Henri Lefebvre, 1978, pp. 283–284, 409).

b) Ulteriormente, las potencias sociales consolidadas en diferentes configuraciones de modos de producción, tanto en Oriente como en Occidente, dieron lugar al *espacio cosmológico* o sacralizado. Con ello, se abrió paso todo un proceso social de representación de la vasta naturaleza o del cosmos y sus descollantes fuerzas en la materialidad más o menos producida del espacio *dominado* —en el sentido amplio del término—, particularmente en las diversas formas de monumentalidad: desde pedernales y promontorios hasta pirámides y templos, formas de centralidad que representan la conexión *umbilical* con la naturaleza y con el conjunto de la comunidad (Henri Lefebvre, 1978, pp. 284, 409).

c) La producción del espacio habría de alcanzar una mayor complejidad —y, desde cierta perspectiva, mayor riqueza— en el *espacio simbólico*. Y esto se manifiesta claramente en su gran capacidad de representación de todo tipo de *procesos*, concernientes a nuestra existencia social y política, tanto en objetos prácticos y cotidianos como en formaciones abstractas (crípticas) de la más diferente *escala* y grado de *concreción*: catedrales y mezquitas, altares y relicarios, con sus respectivos peregrinajes; o el mercado y el *dinero*, con sus más sofisticadas funciones, especialmente aquellas que consiguen transformarlo en *capital*; o, incluso, el Estado y las primeras tentativas de sistema de Estados, con toda la red institucional que ello implica (Henri Lefebvre, 1978, pp. 284–285, 409–410).

d) A partir de este momento el espacio social comenzaría a ser paulatinamente dominado por el capital y su forma general de producción de la riqueza social, por ello Lefebvre le prestará mayor atención. En los albores de dicho dominio —que se implantaría en el fragor de la subsunción formal del proceso de trabajo inmediato vinculado con la producción textil— emergería el *espacio perspectivo* y la consiguiente preeminencia de lo óptico-visual y, sobre esa base, mensurable.

La región de la Toscana, con la implementación de la aparecería bajo la forma contractual conocida como *mezzadria* (mediería), fue la cuna de tal novedad histórica y de sus posteriores efectos en la eclosión y la expansión del capitalismo en Europa (Henri Lefebvre, 1951, 1970/2001a, pp. 41–62).¹⁴³

La necesidad de calcular la productividad creciente y los dividendos de las medierías y, asimismo, de organizar el control y la logística de su producción y distribución hacia las ciudades compelió a la delimitación clara de la extensión de cada una de las unidades productivas (*poderi*), las cuales estaban emplazadas en torno a los palacios de los nuevos propietarios de la tierra, ahora terratenientes capitalistas en ciernes.

Así, las líneas verdes que describían los senderos de cipreses —que lo mismo contorneaban cada aparecería que bordeaban los caminos que las conectaban con el centro de control de la finca (el *palazzo*)— vendrían a dotar de amplitud y profundidad a todo el paisaje campestre y pronto se convertirían en los nuevos símbolos de la propiedad privada y de su perpetuidad aparente (Henri Lefebvre, 1978, pp. 286–287).¹⁴⁴

¹⁴³ La *mezzadria* se difundió a partir de la Baja Edad Media y tuvo su antecedente histórico en el *colonato*, una forma de explotación agrícola que surgió como figura contractual de transición entre los modos de producción esclavista y feudal. En la *mezzadria*, el aparcerero o mediero, a diferencia del colono, no debía pagar un canon o renta anual establecida de antemano, sino que el pago variaba según el nivel de producción conseguido, lo que resultaba económicamente más conveniente para el concedente y, hasta cierto punto, para el aparcerero, quien para ello debía intensificar y prolongar su jornada e involucrar a su familia en la faena.

En varias regiones del centro y norte de Italia —e incluso en el norte de Francia—, la *mezzadria* tuvo un papel importante en la transformación de la estructura de la propiedad agraria y en el surgimiento de relaciones de producción que, luego de un largo estancamiento, impulsaron finalmente la transformación de la servidumbre en trabajo campesino “libre” y disponible para nuevas formas de explotación y de enajenación del trabajo más adecuadas para el desarrollo del capitalismo.

Hasta el último cuarto del siglo XX, la *mezzadria* seguía siendo legalmente reconocida en Italia como una forma contractual a través de la cual —como su nombre lo indica— se dividían más o menos a la mitad los productos y beneficios de la explotación agrícola, entre el propietario concedente y el aparcerero.

¹⁴⁴ El desarrollo de la *mezzadria*, a partir del siglo XIII, en La Toscana, abrió paso a la segmentación de la propiedad de la tierra con fines productivistas y mercantiles. Esto constituyó un cambio importante respecto de la servidumbre, pues el aparcerero amalgamaba su interés con el del propietario para incrementar así la produc-

CONTINÚA LA NOTA...

La nueva relación entre la ciudad campo que subyace al espacio perspectivo y, sobre todo, la particular práctica social que le abrió paso decantaron, eventualmente, en la precoz asunción de la *perspectiva*, en la pintura de la Escuela sienesa, y, posteriormente, con mayor consciencia en el tratamiento y representación del problema, en la Escuela florentina, especialmente con la reflexión teórica y la obra arquitectónica de Filippo Brunelleschi y Leon Battista Alberti.

Es a partir del *Quattrocento* —sostiene Lefebvre— que comenzará a generalizarse la organización y el ordenamiento de las ciudades de una manera claramente definida por la perspectiva (Henri Lefebvre, 1978, pp. 287–288). La fachada se convierte, por consiguiente, en

tividad de la tierra. Buena parte de la cosecha se destinaba al abasto de las ciudades, sobre todo en beneficio de la burguesía urbana y comercial poseedora de estas colonias de aparcería.

Las medierías y las fincas —de las que normalmente formaban parte—, homogéneamente divididas, modificaron el paisaje en el campo con sus largas hileras de cipreses que, al decir de Lefebvre, evocaban la perpetuidad de la propiedad al servicio de la producción. Pronto esa disposición, que daba una perspectiva de organización bien calculada, impactó en las trazas urbanas —la plaza y su entorno arquitectónico—. La escuela de Siena, en el mismo *Trecento*, expresó claramente en su pintura esta novedad histórica consistente en una nueva relación entre el campo y la ciudad.

Así, el espacio producido no fue el resultado de una modificación material del campo o de la urbe, sino el resultado de una nueva relación espacial entre ellas. La ciudad ya no estaba al servicio de los dominios señoriales, sino que el campo pasaba a estar a la orden del aprovisionamiento de la boyante urbe.

En este espacio —como en otros de la denominada “revolución comunal” europea— no solamente hubo una producción social de nuevas realidades materiales o, en otros términos, una producción material que propiciaría la aparición de nuevas formas sociales. Más aún, se produjo un nuevo espacio social —sobre la base de una transformación de la relación espacial entre el campo y la ciudad— y con ello se produjeron nuevas formas y relaciones sociales.

Todo el proceso no estuvo exento de luchas entre clases empoderadas, entre la clase ascendiente y la vieja clase dominante, entre clases subalternas al interior de la ciudad o entre clases arraigadas en el campo y aquellas residentes en la ciudad. Sólo así logró materializarse el incremento de la riqueza y del plusproducto en la ciudad palaciega y monumental, proceso ulteriormente representado por una nueva generación de artistas. El nuevo espacio en perspectiva, recientemente producido, fue la fuente de su concepción de la *perspectiva* en el arte. La obra de arte quedó atravesada por esta nueva forma de enajenación del producto del trabajo.

Lo que tenemos en la perspectiva visual de los artistas de la época —pintores, arquitectos— es una nueva *representación del espacio*. El alcance de esta nueva práctica espacial se evidenció en el quehacer científico que se ocuparía en la geometría.

Mientras tanto, en aquella época, el espacio social continuó siendo vivido, en las aldeas y las ciudades, como una *representación* o personificación del combate entre fuerzas del bien y del mal, pugna escenificada en el propio cuerpo, en la propia casa, en la propia tierra o en los lugares comunes o consagrados (la iglesia y el cementerio).

Este *espacio de representación* propio de una época de temor y misticismo fue, a su vez, representado en muchas obras del arte pictórico y arquitectónico. No obstante, algunos artistas tuvieron la audacia de percibir la nueva práctica espacial a través de una *representación* que ya figuraba la naciente *homogeneidad* del espacio. Se trataba, pues, de una *representación del espacio* bien definida por la línea del horizonte y el punto de fuga marcado por las paralelas (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 94–96).

elemento determinante de la planeación urbana y, por tanto, del trazado lineal-continuo y paralelo de sus calles, para de esta manera no romper con la perspectiva que le rige.¹⁴⁵

La fachada constituye un volumen o un dispositivo construido para *ver* y *ser visto*, para exhibir el estatus social que corresponde a aquella parcela del espacio privatizado y, ulteriormente, aburguesado (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 417). La fachada es, pues, concebida para ser vista y para facilitar la vista al exterior. Si bien la calle será reducida, con el tiempo, a servir de mero tránsito —a través de la *alineación* de las fachadas—, ella continuará manteniendo gran importancia, pues el espacio urbano es construido y animado, sin duda, con el apoyo ornamental de las fachadas (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 363).

De ahí que, para Lefebvre, la fachada y la relevancia que ésta adquiere en el fenómeno urbano resulte una evidencia de la emergencia histórica de la primacía de la *visualización* en el espacio (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 301). De suerte que el espacio perspectivo se convierte, a la vez, en producto y referente, orden o código en común a todas las artes y a toda práctica y vivencia del espacio social (Henri Lefebvre, 1978, pp. 288–289).

Este predominio de lo lógico-visual en el espacio perspectivo es concomitante de la *escotomización* u obnubilación del cuerpo y del resto de la riqueza de percepciones (Henri Lefebvre, 1978, p. 292).

Con todo, el espacio social sigue manteniendo ciertas cualidades de la naturaleza —como la luminosidad, asociada convencionalmente a la belleza—, y el arte y la técnica le procuran, adicionalmente, su adaptación a las leyes que gobiernan el orden social (Henri Lefebvre, 1978, p. 287).

e) Finalmente, el ulterior predominio del capital industrial trajo consigo la producción social del *espacio abstracto* —con sus peculiares dualidades: homogéneo-fragmentado y lógico-logístico— o, en otros términos, del espacio específicamente capitalista.

Las múltiples configuraciones nacionales del espacio social abstraído por el capitalismo no impiden la creciente homogeneización de sus contenidos y rasgos cualitativos. Con esto,

¹⁴⁵ La perspectiva dispone las fachadas en una línea de horizonte y fuga. La cara, la faz, la fachada, cada una o en conjunto tienen, en este contexto, sus efectos específicos: se hacen ver, “miran” a quien las mira, “hablan”, expresan, dominan. La fachada comanda la disposición interna del espacio, previamente estructurada. La expresividad (sobre todo del prestigio, de la supremacía) y la simulación son propios a la fachada, la faz y la cara. Sus efectos —que Lefebvre denomina genéricamente como “efecto de fachada”— se orientan hacia el ordenamiento y el dominio de la forma o *manera* de vivir (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 315–317).

no sólo pierde sentido el considerar el privilegio de una perspectiva en particular, sino la necesidad misma de una cara o fachada adscrita a un espacio (Henri Lefebvre, 1978, pp. 289, 410–411).

La cuantificación y fragmentación que exige la profundización de la propiedad privada en el capitalismo hacen del espacio social y de sus contenidos materiales algo indiferente y, por tanto, intercambiable (Henri Lefebvre, 1978, p. 290).

El carácter óptico y visual, así como la escotomización del cuerpo y el entumecimiento de las percepciones —efecto peculiar, diríamos, de la subsunción real del consumo—, se acentúan en el espacio abstracto del capitalismo. El cuerpo y su presencia individual y social es reducido así a lo *óptico* y lo *fálico* a través de innumerables representaciones: la especulación, no sólo lógica, la tautología de lo visiblemente espectacular, entre otras (Henri Lefebvre, 1978, pp. 292–293).

Las vanguardias artísticas de inicios del siglo XX, según hemos mencionado, representaron una suerte de presentimiento a la vez que una reprojeción de este trance histórico que resultó en un espacio social colmado de contradicciones.

Teniendo una acción catastrófica —en el sentido thomiano— sobre los relictos de espacios anteriores, el *espacio abstracto* también les somete y les incorpora en su seno —incluyendo con ello sus respectivas contradicciones y conflictos—, tratando así de impedir la conformación de un espacio nuevo, de carácter eminentemente *diferencial*. El capitalismo, en el curso de su historia —sostiene Lefebvre—, se opone firmemente a dar lugar al espacio posible, diferencial, que él mismo produce o induce constantemente, pero esa resistencia no puede evitar que tienda inevitablemente hacia él (Henri Lefebvre, 1978, pp. 296, 411).

LAS CONTRADICCIONES DEL ESPACIO ABSTRACTO

Como hemos visto, para Lefebvre, el espacio *social* es un producto global y, en cuanto tal, no es un producto cualquiera, sino que implica todo un conjunto de relaciones, de redes, de vínculos. Empero, además de producto social, este espacio —por el hecho de implicarnos— es a la vez soporte y entidad productora de toda suerte de relaciones sociales a través de sus propios vínculos, conexiones, comunicaciones, redes y circuitos que le constituyen (Henri Lefebvre, 1978, p. 305).

El espacio social es entonces una dimensión constitutiva de las relaciones sociales de producción y de las fuerzas productivas. En este sentido, toda relación social de producción y de propiedad se realiza y se reproduce en un espacio social de antemano producido.

Según la perspectiva de la historia del espacio, todo modo de producción se realiza produciendo y organizando su espacio y su tiempo y, con ello, determinadas relaciones sociales. Cada modo de producción proyecta u objetiva en la realidad de su época esas mismas relaciones sociales.

De acuerdo con nuestro autor, el espacio social —independientemente de su forma o configuración histórica particular— está constituido por múltiples dualidades que constantemente se trascienden y se tornan en una fuente diferencial: lo actual (entorno dado) y lo potencial (medio de posibilidades), lo cuantitativo (extensión mensurable) y lo cualitativo (extensión concreta), lo simétrico y lo asimétrico, etcétera (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 221–222).

Como ya hemos advertido, todas estas dualidades son propias de nuestra estructura *ontopraxeológica*. Empero, pese a que toda contradicción implica una dualidad, no es menester que las dualidades del espacio sean conflictivas pues dualidad no es sinónimo de conflicto.

En sus albores, la sociedad burguesa utilizó, dispuso y se apropió del espacio preexistente (terrestre, fluvial, marítimo). Ulteriormente, el capitalismo construyó un nuevo espacio, en mayor escala, sobre la base de nuevos medios de transporte, organizando así su espacio nacional e internacional y su escala urbana.

Por una parte, el capitalismo ha organizado el espacio de manera concentrada y centralizada para facilitar el control político y optimizar la producción de plusvalor. Sin embargo, por otra parte, el modo de producción capitalista va produciendo un espacio abstracto que, poco a poco, impone una lógica de homogeneidad, fragmentación y jerarquización en todos sus contenidos sociales y objetivos. Se trata de un proceso lleno de contradicciones ligadas al conflicto creciente entre la división internacional del trabajo y los intentos de racionalización de este orden mundial (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. XXVI).

El capital produce una constante fragmentación en el tiempo y el espacio sociales que, simultáneamente, se contrapesa con las redes y los flujos que produce. Con esa retícula fluente, el capital restablece, cuando no logra una unidad racional, al menos la homogeneidad espacio-temporal.

Así pues, en el espacio abstracto producido por el capital están presentes los conflictos (actuales o virtuales), las luchas, las contradicciones, así como los acuerdos, los entendimientos y las alianzas. Lo local, lo regional, lo nacional y lo mundial se implican e imbrican y también se contradicen y ello se concreta precisamente en el espacio. Lo territorial, lo urbano y lo arquitectónico mantienen entre sí relaciones análogas: implicaciones y conflictos.

Si el espacio social está constituido por el conjunto de lugares de la coherencia y tiene una realidad mental organizada de manera consecuente, si este espacio es un conjunto social-mental, es decir, concreto-abstracto: ¿cómo es posible que el espacio abstracto del capital esté colmado de contradicciones, esto es, que sea a la vez un espacio coherente y contradictorio o conflictivo?

Esto se debe —sostiene Lefebvre— a que la sociedad burguesa, como cualquier otra sociedad en la historia, solamente logra reproducir sus relaciones sociales de producción a través del espacio y *en* el espacio mismo. Tal como ha sido expuesto por Marx en su obra cumbre, la relación capitalismo encarna de manera muy profunda y acendrada la contradicción y el conflicto entre lo vivo y lo inerte. De suerte que el proceso de producción y reproducción del espacio abstracto implica la objetivación de innumerables contradicciones y el uso perpetuo de la violencia. Por ello, para desgracia de nuestra época, espacio abstracto y violencia están necesariamente imbricados (Henri Lefebvre, 1974, p. 224, 1974–1986/2000, pp. 352–353).

De acuerdo con Lefebvre, una de las paradojas más palpables del espacio abstracto es el hecho de que éste puede ser, al mismo tiempo, el conjunto de lugares donde se *gestan* las contradicciones, el medio en que se *desarrollan* las mismas y, adicionalmente, el instrumento que permite *extinguirlas* al sustituirlas por una “coherencia aparente” (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 419). La forma abstracta del espacio —insiste— aparenta resolver las contradicciones que contiene por el hecho de reducirlas violentamente (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 352).

Para Lefebvre, las contradicciones del espacio *expresan* los conflictos que existen entre diferentes fuerzas e intereses sociopolíticos. Esos conflictos solamente tienen efecto y lugar *en* el espacio, de modo que necesariamente se convierten en “contradicciones *del* espacio” (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 421).

Pero ¿cuáles son esas contradicciones inmanentes al espacio abstracto?, es decir, ¿cuáles son los conflictos internos de esa aparente homogeneidad y coherencia con que se nos presenta el espacio abstracto?

Para responder a esta cuestión, Lefebvre formula su teoría del espacio contradictorio e intenta calificar lo que a su parecer son las contradicciones más generales del espacio producido por la sociedad burguesa.

1) La primera contradicción —nos dice Lefebvre— es aquella que se suscita entre la *cantidad* y la *calidad* del espacio que es abstraído por el capital, es decir, la contradicción entre espacio *cuantificado* y *cualidad* espacial (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 407–409).

Evidentemente, el espacio abstracto es geoméricamente mensurable; sin embargo, en tanto se trata también de un espacio social, éste queda subordinado a todo tipo de manipulaciones cuantitativas (programaciones y estadísticas) que tienden a suprimir lo cualitativo.

Empero, lo cualitativo, el *valor de uso*, no se presta a ser absorbido, sin más, por la dinámica cuantitativa impuesta por el *valor* en curso de revalorizarse, de acumularse.

Así pues —sostiene Lefebvre—, lo cualitativo reaparece de manera espacial. Y esto no puede ser de otro modo porque —como señalase Marx en la primera sección de *El capital*— la forma valor parasita en el valor de uso, requiere de su cuerpo para poder existir, para expresarse y realizarse como tal.

Necesitamos y exigimos un espacio cualitativo —nos dice Lefebvre—, su materialidad, su naturalidad. Y, eventualmente, salimos de los ámbitos del espacio cuantificado del mercado —esto es, el *espacio de la producción*, el *espacio del consumo* y el *espacio producido* en el curso de la acumulación de capital— para dirigirnos hacia los ámbitos del *consumo del espacio*: las vacaciones, el turismo, la fiesta, el ocio, es decir, los lugares en donde los ciudadanos o urbanitas (*urbains*) e incluso los no-urbanitas aspiramos reencontrarnos con la “calidad del espacio” (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 407–408).¹⁴⁶

¹⁴⁶ Cuando Lefebvre habla de *consumo del espacio* se refiere al consumo *improductivo* del mismo, es decir, a aquellos usos espaciales que, según el criterio acuciante de la sociedad burguesa, no producen plusvalor. En cambio —acota Lefebvre, retomando a Marx—, dentro de los dominios de la sociedad burguesa, el consumo sólo puede ser *productivo* si es una actividad que produce, al mismo tiempo, espacio social y plusvalor.

Así, el consumo productivo capitalista, además de suponer un uso del espacio y un valor de uso espacial, tiene la cualidad de ser redobladamente productivo.

Sin embargo, el capital industrial también ha logrado penetrar en ese espacio consumido, dividiéndolo en “regiones explotadas por y para la producción” y “regiones explotadas por y para el consumo”. De tal manera que, incluso en estos espacios de ocio, nuestro cuerpo demanda la restitución del deseo y del placer; no obstante, en esas circunstancias, sólo podemos conseguir una “simulación de vida natural”.

Se trata, pues, de un movimiento de tres términos —dos polos y su mediación—: parte del espacio de la cotidianeidad del *consumo productivo* o del *trabajo* y llega —mediante la fiesta, el ocio o el cuestionamiento o la suspensión del trabajo— hasta la no-cotidianeidad del *consumo del espacio* o del *no-trabajo* (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 409).

Lefebvre asocia, por una parte, *trabajo y necesidad* y, por otra parte, *consumo y deseo o placer*. De tal suerte que, en el espacio abstracto, *necesidad y deseo* quedan unificados y contradichos. Las necesidades específicas se satisfacen con objetos también específicos, son correspondientes. Sin embargo —sostiene Lefebvre—, los deseos no se corresponden con objetos específicos, sino que requieren de un espacio para poder desplegarse y realizarse, es decir, sólo se corresponden con aquellos ámbitos del consumo del espacio en donde se dispone simultáneamente de un conjunto de objetos que podrían dar curso al deseo o al placer (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 408–409).

Sin embargo, Lefebvre no nos explica por qué *necesidad y placer* han quedado desvinculados y por qué este último puede adquirir esa inquietante forma descoyuntada y particularmente insaciable. Lefebvre no indaga si esta situación puede deberse a que la estructura material de los valores de uso se ha tornado problemática. El hecho de que cada vez mayores dimensiones satisfactorias de los valores de uso se hayan mermado o se hayan trastocado en franca nocividad nos advierte de que el capital ha logrado someter realmente el consumo (Veraza, 2008). Empero, Lefebvre sólo alcanza a señalar los aspectos formales que proyecta esta novedad histórica en la espacialidad y cotidianeidad burguesas.

Por otra parte, Lefebvre parece desconocer u olvidarse de que el *trabajo* en general mantiene una dimensión placentera o afirmativa y que éste sólo queda reducido a mera necesidad, carente de placer o francamente displacentera, cuando se ha sometido al *trabajo enajenado* coligado a una *necesidad ajena*.

2) La segunda contradicción —enunciada por Lefebvre— es aquella que ocurre entre la *producción* (lo reproducible por el capital) y el *consumo* (la reproducción de la vida misma).

Con el tiempo, este conflicto se escala como contradicción entre *lo reproducible* y *lo no-reproducible* en el espacio social abstraído por el capitalismo (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 409–410).

Es necesario recordar que Lefebvre considera que, si pretendemos seguir manteniendo conceptos marxianos como parte nodal del desarrollo teórico contemporáneo, debemos introducir nuevas categorías. Así lo exigen los cambios acaecidos en el mundo desde la época en que Marx perfiló su obra —observa—. Por ejemplo, el concepto de *reproducción* implicaría la formulación de nuevos conceptos como los de *lo reproducible* y *lo repetitivo*.

Lefebvre señala al respecto que un *producto* —en tanto que el capital y el predominio del trabajo abstracto lo han reducido a mera *cosa*— tiene la facultad de ser reproducible en toda su singularidad, esto es, de ser el resultado de actos repetitivos. En cambio, existe toda una realidad cuya singularidad es no-reproducible: la naturaleza misma, el tiempo natural, la reproducción natural e incluso las *obras* —por cuanto son la objetivación del fluir de la imaginación creativa—.

Lo reproducible y lo repetitivo se tornan predominantes cuando el capital industrial produce un espacio propio. En esta nueva condición, sólo se produce lo reproducible, es decir, lo repetitivo o la repetición de la producción pasada. El capital produce sólo reproduciendo —sostiene Lefebvre— y lo hace apoyado en el conocimiento, la técnica y el poder. De suerte que la producción capitalista de espacio social se configura como mera reproducción de cosas en el espacio. Esta peculiar reproductibilidad garantiza la reconducción y reproducción de las relaciones sociales capitalistas, de suyo cosificadas.

De acuerdo con nuestro autor, esta segunda contradicción se despliega en el curso del proceso de reproducción, el cual —insiste— es controlado por aquella forma política o fuerza social que reviste por antonomasia el capital social: el Estado. Todo el proceso tiene como premisas la reproductibilidad de las cosas en el espacio y la reproductibilidad de la fragmentación del espacio mismo.

En un primer momento, el movimiento parte del consumo —es decir, supone que la reproducción social ha ocurrido por cuanto se han reproducido las cosas— y llega al *espacio de la producción*, aquel ámbito constantemente usado y consumido por los flujos.

El segundo momento, que cierra el ciclo, inicia en el espacio de la producción y culmina en el consumo, es decir, en el *espacio de la reproducción*. Ese es precisamente el momento en el que se realiza y reafirma toda la vida material y la forma social del capitalismo.

Así —remata—, lo que tenemos al final es un espacio controlado por la burocracia institucional y cuya singularidad cosificada es completamente *reproducible* por la sociedad burguesa. Sin embargo, este espacio abstracto entra en conflicto con sus propias premisas y resultados (*lo reproducible*) al quedar confinado dentro de la singularidad *no-reproducible* por el capital: la naturaleza, lo local, lo regional, lo nacional, lo mundial.

3) La tercera contradicción sería aquella que contrapone el *uso* o apropiación del espacio y el *intercambio* de la propiedad privada del mismo (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 411–412).

La contradicción estructural de la sociedad burguesa, aquella que sucede entre el *valor de uso* y el *valor* en proceso de autonomización —valor de cambio, dice Lefebvre—, reaparece y se agudiza en el espacio abstracto como conflicto entre el uso y el intercambio mercantil.

El uso implica apropiación —señala—, es decir, la simbiosis y el intercambio de energías y materiales entre la sociedad y la naturaleza, un proceso práctico-material que incluye tiempos, ritmos, vivencia, diversificación, simbolización. Mientras que el intercambio mercantil implica la propiedad privada, es decir, la exclusión, la fragmentación y la enajenación de considerables dimensiones naturales y sociales de la riqueza, es decir, el sometimiento general del valor de uso.

Lefebvre advierte sobre una contradicción concomitante de este problema: aquella que se genera por la contraposición del *consumo productivo* del espacio —esto es, el uso de éste para la producción de plusvalía— y el consumo productivo de placer —es decir, el *consumo improductivo* o aquel que no produce plusvalor—. De acuerdo con esta condición, los operadores y usos (*utilisateurs*) capitalistas del espacio —lo que incluye una amplia gama de usos pecuniarios— tienden a destruir o degradar los usos y la vida de colectividades y usuarios que se reproducen en esos espacios (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 414–415).

El efecto más agudo de esta contradicción —señala— puede verificarse en el quebranto de los bienes comunes, esto es, de aquellos espacios que no limitan su beneficio a alguien en particular, sino que proporcionan placer a toda la gente: las áreas conservadas y arboladas, los parques públicos, las plazas, los entornos histórico-culturales, etcétera.

De tal suerte que lo que tenemos es una confrontación entre los usos placenteros del espacio, por parte de individuos o grupos sociales, y el proceso capitalista de producción, privatización e intercambio del espacio.

Para Lefebvre, el uso político del espacio tiene la posibilidad de restituir la mayor parte de todo este valor de uso socavado por el capital.

4) La cuarta —en palabras de Lefebvre— es la principal contradicción del espacio abstracto o capitalista, el resto serían sólo contravenciones secundarias. Se trata aquí, pues, de la contradicción entre la capacidad de conocer, de relacionarse y de transformar el espacio en una escala *global-mundial* y el hecho de que el espacio se mantiene en permanente proceso de *fragmentación* por parte de la propiedad privada, de las ciencias y de las estrategias de acumulación del capital (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 410–411).

Así, por un lado, tenemos la concepción y la transformación a gran escala del espacio y, por otro lado, las prácticas que fragmentan el espacio y su *vivencia* —especialmente, cuando nos situamos en el ámbito de la vivienda y sus múltiples necesidades coligadas (Henri Lefebvre, 1978, pp. 298–299)— y que determinan las formas de conciencia que nos limitan a la escala coartada de la propiedad privada.

Lefebvre desglosa los términos de esta contradicción y los reformula como la contradicción entre, por una parte, espacio concebido de manera *total* y *unitaria* y, por otra parte, prácticas espaciales *fragmentantes* y espacio vivido de manera *fragmentada*.¹⁴⁷

Desde esta perspectiva, la representación del espacio total, dentro de la sociedad burguesa, se efectúa de una manera instrumental y homogeneizante y se enfila así a postular la primacía de la unidad abstracta e indiferente. De esta manera, se postula un espacio fetichizado que reivindica su presunta autonomía a través de las matemáticas, la lógica, la informática —caso descollante de los sistemas de información geográfica— y la estrategia.

Por su parte, la fragmentación práctica del espacio se concreta en la privatización, la lotificación y la venta del espacio según exija la división del trabajo, la funcionalidad y las necesidades del capitalismo.

¹⁴⁷ Para Lefebvre, el despedazamiento del espacio abstracto no se funda en la diferencia, sino en la *ruptura* de la homogeneidad. Es decir, la fragmentación no le impide mantener el talante de la homogeneidad (Henri Lefebvre, 1978, p. 300).

Aquí, todo es equivalente e intercambiable y, por tanto, exige su fragmentación, en parcelas o lotes, para así incrustarse convenientemente en los dispositivos mercantiles y de circulación de dinero y capital y, más aún, para poder ser políticamente controlado de manera más efectiva. El Estado, en su forma capitalista o como forma política general del capital social, tiende a acentuar, a través de sus dispositivos de control social, el carácter homogéneo y fragmentado —por no decir *fracturado*— del espacio abstraído por el propio capital (Henri Lefebvre, 1978, pp. 290–291).

El resultado es una totalización abstracta-homogénea —apoyada en una cierta logística— que, al mismo tiempo, contraviene y se complementa con la fragmentación práctica. Más aún, la contradicción entre procesos de globalización-homogeneización, por un lado, y de parcelación, por el otro, se despliega tanto en los ámbitos sociales de lo lógico como en aquellos de lo práctico o logístico.¹⁴⁸

En el campo de las estrategias del capital, esta contradicción fundamental del espacio abstracto se ve redoblada, intensificada. Ingentes fuerzas productivas capitalistas han permitido potenciar la capacidad de concebir y tratar el espacio en una escala planetaria y esto tiene una concreción muy evidente en la informática o en la política aérea (*aéro-politique*), hoy convertida prácticamente en gestión y pugna política para la conquista del cosmos (*cosmo-politique*). Asimismo, el capital ha adquirido una capacidad inmensa para desmenuzar (desmigajar) el espacio y parcelarlo no sólo para la compraventa, sino para la producción de plusvalor, hasta en la más mínima escala (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 421–422).

¹⁴⁸ ¿Cómo puede el espacio ser homogéneo y al mismo tiempo estar fracturado —se pregunta Lefebvre—, cómo puede él estar unificado y fragmentado a la vez? Esto, evidentemente, sólo se consigue mediante el ejercicio de una gran violencia por parte de las fuerzas que abstraen al espacio social. La presunta *lógica del espacio* tendría como una función esencial el encubrir la violencia, la brutalidad y la incoherencia inherente a la apariencia equilibrada e imperturbable del espacio abstraído por el capital.

Las abstracciones concretas —como el capital, el mercado, el dinero, la mercancía, el valor, el lenguaje o el espacio— son formas cuya realidad se debe a su *existencia social*; no obstante, para que su existencia sea efectiva, necesitan indefectiblemente de un contenido.

La *unidad* de cada una de estas formas —por ejemplo, del capital— subsiste incluso dentro del constante proceso de fragmentación que es propio a toda abstracción. La forma persiste como unidad que contiene *fracciones*, esa es su forma que les hace aparecer como algo socialmente *real*. Las fracciones pueden estar en conflicto entre sí, como sucede en el caso de las fracciones del capital (industrial, comercial, bancario), de la propiedad (mobiliaria, inmobiliaria) o del propio mercado (de capitales, de fuerza de trabajo, del suelo, de conocimientos, etcétera). No obstante, el carácter heterogéneo, conflictivo y contradictorio de todas estas formas sociales en que se concreta la abstracción no nos aparece, en la experiencia cotidiana, como lo que es.

De suerte que el espacio abstracto, en cuanto abstracción concreta, se conforma por esta dialéctica de fuerzas de abstracción-fragmentación y de unificación-homogeneización (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 353).

Ahora bien, de acuerdo con Lefebvre, la contradicción entre, por un lado, el espacio total transformado y concebido —lo que incluye la posibilidad de que lo sea de manera utópica o revolucionaria— y, por otro lado, el espacio fragmentado que fractura la vivencia se corresponde con aquel problema esencial que —según descubriera Marx— puede hacer que en una sociedad emerja la necesidad de una revolución: la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción —y de propiedad, matiza Lefebvre— que son socialmente vigentes (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 412).

La capacidad de tratar el espacio a una gran escala se funda en el tipo de fuerzas productivas desplegadas por una sociedad, mientras que la propiedad privada del espacio es una relación social históricamente determinada.

Esta contradicción, que resulta clave para el posible derrotero de la humanidad y, de manera particular, para la sociedad burguesa, se acentúa en el nivel superior que corresponde a la producción del espacio (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 412). Con esto, Lefebvre está remitiéndose, a su manera, a la contradicción, que tiene lugar en el seno del modo de producción capitalista, entre las fuerzas productivas *técnicas* y aquellas que, en último término, resultan decisivas en la conformación del espacio social: las fuerzas productivas *procreativas*.

Ciertamente, en el fondo, el desarrollo de las fuerzas productivas técnicas ha abierto posibilidades inéditas en la historia de la humanidad, por ejemplo, la capacidad de crear o producir formas diferentes o nuevas del espacio social, las cuales podrían ampliar nuestro umbral de libertad y felicidad. Sin embargo —sostiene Lefebvre—, las actuales relaciones de propiedad y de producción impiden esas posibilidades, fracturan tan solo la ocasión de concebir nuevos espacios, de al menos imaginar la utopía. La propiedad privada, aquí potenciada, paraliza este tipo de intenciones e invenciones (Henri Lefebvre, 1978, pp. 293–294).

De ahí que las posibilidades prácticas de nuestra época se reduzcan constantemente al estrecho horizonte de la sociedad burguesa y a los peligros inherentes al espacio que ésta produce con el sometimiento de sus fuerzas productivas. Incluso, la potencia del modo de producción capitalista ha permitido producir simulaciones de un espacio nuevo, como ha sucedido con el “simulacro epocal” sobre la emergencia y caída del socialismo en un bloque planetario durante el siglo XX (Veraza, 2004).

5) De acuerdo con Lefebvre, existe una contradicción correlativa a la principal antes enunciada: aquella que se presenta entre, por un lado, la *violencia* inherente a la producción y

reproducción del espacio abstracto y, por otro lado, el *saber* o *conocimiento* que es inmanente a ese mismo proceso (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 413–414).

Ya antes Lefebvre señalaba —en polémica con Foucault y a propósito de cómo la clase burguesa se vuelve hegemónica— el conflicto entre el *saber* al servicio del poder y el *conocer* que no admite o no acepta (*reconnait*) al poder (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 17–18). Ahora, en esta aserción, él se refiere indistintamente al saber y al conocimiento.

Es de advertirse además que, en estas proposiciones, Lefebvre vincula e identifica poder y violencia, como si no concibiera otra forma de ejercer poder que no sea violenta. Asimismo, no llega a especificar y distinguir entre la forma enajenada de poder —o el poder opresivo que requiere de la violencia para desplegarse de manera eficaz— respecto de un despliegue o ejercicio libertario del poder.

Así —continúa Lefebvre—, el poder o la violencia del capital mantiene desvinculado a todo lo que antes ha separado y sólo reúne —aunque de manera confusa— aquello que resulte conveniente para la producción de plusvalor.

La confrontación más franca entre *saber* y *poder* o entre *conocimiento* y *violencia* sucede cuando el espacio abstracto y fragmentado, en curso de dominación, entra en contacto o colisiona con el espacio intacto o natural. Es en esos momentos que la contradicción entre espacio concebido y espacio vivido se torna realmente descarnada.

Una vez que la *objetualidad* (*objectalité*) del *espacio dominado* por el capital adquiere su inquietante eficacia normativa-represiva, logística, política-estratégica y militar, éste se presenta, al mismo tiempo, como *espacio dominante*. Empero, esta violencia que ejerce la práctica espacial capitalista queda oculta bajo las simulaciones de la paz, el consenso, la lógica y la no-violencia. Uno de los más profundos conflictos inmanentes al espacio abstracto consiste en que el espacio *vivido* en la abstracción prohíbe percibir y expresar los propios conflictos.

La heterogeneidad, los conflictos y las contradicciones del espacio abstracto —nos dice— no aparecen como tales; “la *lógica del espacio*, su coherencia y sus significaciones aparentes, recubren una violencia inherente a la abstracción” (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 353).

Para Lefebvre, la violencia es inmanente al espacio instrumental capitalista, aunque parezca racional; sin embargo, considera que la violencia es, además, inherente a los instru-

mentos en general —pues cortan, violentan y brutalizan la materia natural— y a los signos en general (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 353).

Con este último señalamiento, Lefebvre está implicando cierta adhesión a aquellos planteamientos que consideran a la tecnología como entidad maldita *per se*, sin distinguir entre tecnología o instrumentalidad en general y aquella que se encuentra sometida y tergiversada por el capital, en su ímpetu de valorizar el valor.

Lefebvre concluye su exposición de la teoría del espacio contradictorio advirtiéndole que todas las contradicciones señaladas por él en términos teóricos son, en verdad, una realidad práctica vivida y sufrida por numerosos grupos sociales. Todas las abstracciones concretas son formas que existen socialmente y que están dotadas de un contenido —insiste—.

No obstante, las contradicciones del espacio abstraído por el capitalismo son de tal envergadura que imposibilitan que el sistema se constituya completamente, es decir, le impiden cerrarse.¹⁴⁹ Como ya hemos mencionado, esta condición permite en todo momento la producción social de lo que él denomina el *espacio diferencial*, es decir, aquel ámbito en donde se *re-presenta* el proyecto de lo humano —algo muy diferente del capital y sus representaciones o personificaciones— y puede emerger, en consecuencia, la resistencia y la rebeldía o la posibilidad de emancipación.

LA POSITIVIDAD DE LA ABSTRACCIÓN DEL ESPACIO

O SOBRE EL ESPACIO DIFERENCIAL

Pues bien, no podríamos concluir nuestra disertación sin hacer algunas anotaciones, así sea sin mayor pormenor, de aquello que Lefebvre concibe por *espacio diferencial*. Veamos.

El concepto de *espacio diferencial* no hace referencia a una utopía o a algo que no tenga aún lugar en la historia, sino a una característica estructural, inmanente o transhistórica del espacio social, la cual se presenta y reaparece por momentos. Todo espacio social ha sido y

¹⁴⁹ Todo espacio social tiene sus aperturas, cuya índole y medida depende de su específica configuración; pero ello, en el espacio abstracto, se presenta, más que como un desbordamiento de sus límites, como *estallamiento* tendencial en todas sus escalas: desde la familia o la comunidad doméstica hasta la compleja institucionalidad del Estado; desde la casa o el departamento, pasando por el barrio, hasta la ciudad, la megalópolis o la región; desde el ámbito de la producción hasta los amplios entornos de la reproducción social y de la naturaleza. Este proceso, sistemáticamente contenido y manipulado por el Estado, forma parte, para Lefebvre, del momento de catástrofe —en el sentido thomiano— del espacio abstracto producido por el capitalismo (Henri Lefebvre, 1978, pp. 302–303, 316–317).

es, en cuanto tal, *diferencial* y en ello se funda la actualidad permanente de la revolución, de la posibilidad de producir un modo de vida social diferente y más humano —o, en otros términos, menos inhumano o deshumanizado—.

El problema histórico actual consiste en la preminencia de las fuerzas de homogeneización que oprimen la vitalidad de lo diferencial —trastocándola en lo indiferenciado y lo indiferente— y que van truncando la reproducción de ésta.

Si bien es más o menos reconocible que el *lógos* en cuanto tal es aquello que vincula o atraviesa al *principio lógico de identidad* y al *principio ontológico de comunidad*, el *principio de diferencia* o de *diferenciación* —que, en ciertas condiciones, puede configurarse como *oposición y contradicción*— sería algo propio del *lógos* y de la *praxis*, pues toda *praxis* es, en sí misma, *poíesis* y toda expresión humana es *diferencial* (Nicol, 1978, p. 37, 1982/2001, pp. 102, 245, 1957/2003, pp. 153, 157, 169, 189, 193–196, 249).

Ahora bien, todo espacio-tiempo consiste en una dialéctica de contenido y forma, mediada por el azar y la necesidad. El espacio-tiempo social, siendo teleológico o intencional, comparte esa dialéctica, pero de manera más acuciante. Así, en dicho contexto, toda *diferencia* constituye una cierta *presencia y expresión* de la forma social. De modo que el espacio social, en cuanto *formación* de su espacialidad, consiste en una cierta configuración de la dualidad de fuerzas de la *homogeneidad* y de la *diferencia*. El que prevalezca históricamente una de estas dos fuerzas o potencias no anula la existencia o la presencia de la otra.

En suma, incluso en las condiciones en que la abstracción del espacio ha llevado al extremo del particularismo, de la exacción y de la explotación, la diferenciación propia de la particularidad, incluso cuando ella es mínima, tiene de suyo la posibilidad de escalar hacia la diferencia máxima. De acuerdo con el argumento lefebvriano, si el momento de la revolución volviera o se replanteara en las condiciones históricas actuales, ello sería necesariamente en escala planetaria y con vistas a la diferenciación máxima. En tal sentido, las particularidades del espacio abstracto son siempre condición de posibilidad del espacio diferencial.

Ahora bien, *diferir* en un sentido *espacial* consiste en alejar algo o alejarse respecto de aquello que habrá de constituirse como lo otro. Mientras que, en términos existenciales, esto implica el llevar la identidad más allá de sus límites hasta llegar a ser uno mismo en lo otro que sí mismo; por ello la raíz latina de *diferir* (*differre*) denota el poner o ponerse a un lado, desdoblarse, en un sentido muy cercano al de *existere* —esto es, ponerse, mostrarse, presen-

tarse y, más aún, *darse* u *ofrecerse* fuera de sí mismo—, en la comunidad con la que se comparte el ser uno mismo *siendo* fuera de uno mismo, es decir, *existiendo* (Ashdowne et al., 2018). En ese momento es que se participa del diferir sin dejar de ser uno mismo y sin agotarse en ser igual al resto de quienes también participan del diferir, es decir, de ser diferentes.

Por su parte, *diferir* en su dimensión *temporal* consiste en alejar algo o alejarse del *terminus ad quem* —esto es, del límite hasta el cual— algo sigue en vigencia, termina su tiempo o tiene su máximo alcance. Diferir significa postergar, aplazar o retrasar el momento cumbre, prolongando la longevidad o la duración, al dilatar el tiempo a la vez que alejamos el momento perentorio. Así pues, diferir, en este sentido cronológico, significa ocupar un mayor intervalo de tiempo, alargar la permanencia de una situación o condición vivida (Andrews, 1879; Glare, 2012).

Diferir es, entonces, aquella fuerza que dilata o ensancha nuestra presencia en el espacio, al distinguirnos y concretar nuestro mundo, a la vez que con ella se dilata o ensancha nuestra presencia en el tiempo, durando y perdurando.

La capacidad del capitalismo para contrarrestar su tendencia al derrumbe —redirigiendo o desviando el sentido positivo de los poderes que desata, forzando así su vigencia— se funda a la postre en esta cualidad irreductible del espacio social, nuestra capacidad humana de diferir en el tiempo y de modo cada vez menos mortificante.

De tal suerte que las *diferencias inducidas*, a las que Lefebvre se refiere, se servirían de esta capacidad social de diferir en el tiempo para prolongar artificialmente la vigencia del capitalismo, *dilatando* no sólo la duración de su dominio, sino el espacio ocupado por el capital al ampliar los límites de éste. Mientras que las *diferencias producidas*, además de caracterizar a la existencia social en cuanto tal, mantendrían una potencia —inmanente al espacio social— transformadora, emancipadora y con sentido vital y trascendente.

Es más, si hay convergencia, esto es más bien contra los sistemas, en las fuerzas de dislocación, de contestación, en la negatividad que se afirma contra su positividad [—es decir, aquella de los sistemas—] y que contiene la verdadera positividad. (Henri Lefebvre, 1965b, p. 309)

Para Lefebvre, uno de los objetivos más importantes de su proyecto de historia del espacio —a la cual, en otro tiempo, denominó “historia total del hombre”— es evidenciar todo aquello irreductible que ella entraña —a menudo, dimensiones transhistóricas de la producción

del espacio social, diríamos—. Esta demostración tiene un claro sentido político de carácter revolucionario. A tal efecto, asienta:

Concluiremos con la decisión fundadora de una acción, de una estrategia: el reagrupamiento [*rassemblement*] de los “residuos”, su coalición para crear *poiéticamente* en la *praxis* un universo más real y verdadero (más universal) que los mundos de las potencias especializadas. (Henri Lefebvre, 1965b, p. 18)

Aquí, no está demás insistir en que Lefebvre dice “crear *poiéticamente* en la *praxis*”. La *poíesis* es el residuo entre los residuos, lo infinito (inacabado) dentro de lo finito (acabado), el poder creador inagotable no de una manera “ontológica” indeterminada, sino de una forma histórica y concreta que fundaría, en todo caso, tal ontología (Henri Lefebvre, 1965b, p. 325).

El que lo irreductible de la *praxis* sea precisamente *lo poiético* —o el carácter esencialmente *poiético* o creativo de la *praxis*— significa, como ya hemos indicado, que ninguna forma social puede cerrarse sobre sí misma, agotando así sus posibilidades, de tal suerte que ninguna puede consolidarse como sistema ni puede, por tanto, ser eterna.

A su vez, lo irreductible de esta *praxis poiética* es tanto lo imprevisto del pasado —lo cual sigue fermentando sus posibilidades en el presente— como lo imprevisible del porvenir con sus *posibles*. Toda producción social mantiene estos residuos irreductibles, por ello el romanticismo revolucionario de Lefebvre no es utópico —sea en su sentido abstracto o concreto— ni una evasión o fuga hacia un presunto paraíso perdido.

Sin omitir lo posible ni negar la imaginación del porvenir, el carácter *poiético* de la *praxis* o de la producción social es algo siempre presente, un *hic et nunc* —aquí y ahora— abierto a lo posible de toda producción.

Por consiguiente, el espacio diferencial es precisamente lo *poiético* de la producción del espacio, su capacidad creativa que lo mantiene abierto a lo posible y que impide que se cierre sobre sí mismo.

La *poíesis del espacio* —o la fuente del espacio diferencial— congrega todos estos residuos, que no han tenido un ciclo propio —ni pueden agotarse— en la *praxis*, y los procesa al transformar el espacio o, en otros términos, al producir espacio y tiempo sociales. La creatividad consiste, pues, en la producción de nuevas formas sociales *en* el espacio y *del* espacio: objetos, actos, situaciones, relaciones.

Así pues, el espacio diferencial entraña tanto una dimensión negativa como una positiva, esto es, implica la producción de un *contra-espacio* —enfrentado, así sólo sea parcialmente, al conjunto de alienaciones sociales acendradas en el capitalismo— y la producción de una nueva morfología del espacio —esto es, un poner o proponer algo en positivo en términos de dignificación de la vida social—.

El sentido negativo del espacio diferencial o su carácter de *contra-espacio* se debe a que su proposición se define según aquello respecto de lo cual se está en contra: el espacio abstraído. Su aspecto positivo depende de la pro-posición de una nueva morfología política del espacio social, fundada sobre el *valor de uso* y el gozo dispuestos de manera abundante.

Todo lo que se configura momentáneamente como centralidad o como lo que está rodeando (envolviendo) o en curso de converger en el espacio social puede recibir el influjo de estas dos dimensiones —positiva y negativa—, no obstante, sólo se constituye el espacio como específicamente *diferencial* cuando ambas dimensiones devienen positividad vital de lo diferente.

1. La teoría de la producción social de las diferencias:

mínimo y máximo, inducción y producción, particularidad y diferencia

Es necesario advertir que la teoría lefebvriana de la diferencia constituye un proyecto inacabado que implicó momentos importantes, desde su formulación hasta sus diferentes perfeccionamientos, a lo largo de más de cuatro décadas. Al respecto, dos exposiciones brillantes de dicha teoría pueden encontrarse en obras como *Lógica formal, lógica dialéctica (Logique formelle, logique dialectique)* (Henri Lefebvre, 1947/1969), especialmente en su segunda edición, de 1969, y, desde luego, *El manifiesto diferencialista (Le manifeste différentialiste)* (Henri Lefebvre, 1970b).

Se trata —en sus propias palabras— de una teoría general sobre el conjunto del conocimiento, la cual discurre necesariamente el camino que va entre la vida escindida del concepto (lo que convencionalmente llamamos hoy *lo vivido*) y el concepto escindido de la vida (eso que actualmente consideramos *lo concebido*) (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 428).

La teoría lefebvriana de la diferencia fue concebida como articulación entre la lógica —y su correspondiente teoría de la coherencia y de la identidad (o la no contradicción)— y la dialéctica —y la teoría respectiva de la contradicción—. De cierto modo, Lefebvre intenta

con ella demostrar la vinculación esencial que hay entre los extremos de la tautología y del antagonismo.

Para tener una idea somera y general de dicha teorización, es importante señalar que Lefebvre hace dos distinciones de términos interrelacionados que son, a su vez, solidarios entre sí: la diferencia *mínima* y la diferencia *máxima* y, concomitantemente, la diferencia *inducida* y la diferencia *producida*.

Las relaciones entre ambos pares de términos se despliegan tanto en el ámbito de la lógica (formal y dialéctica) como en el terreno práctico y dialéctico que es propio del movimiento, incluido desde luego el de la historia y sus contenidos (Henri Lefebvre, 1947/1969, p. XXXVI–XXXVII).

Por una parte, las diferencias *inducidas* se dan y se definen en la interioridad y respecto del principio lógico de identidad, preservándolo fundamentalmente, es decir, sin llegar a trascender la identidad misma. Por su parte, las diferencias *producidas*, si bien se dan también en interioridad, se vuelcan y despliegan exteriorizándose, en interacción con el resto de las entidades (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 428–429).

Así, de acuerdo con la teoría lefebvriana, la diferencia *inducida* es constitutiva de la interioridad de un conjunto o sistema y de la ley que subyace a su génesis (por ejemplo, la iteración o la recurrencia que da cuenta de un nuevo número, aunque sea repetido) (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 429).

Dicho conjunto puede estar integrado, por ejemplo, por la diversidad de pabellones en las periferias urbanas, o por los diferentes equipamientos urbanos en espacios especializados o, incluso, por la cambiante moda en la indumentaria. En todos estos casos observamos diferencias *inducidas* según un patrón o ley inherente al sistema urbano-industrial capitalista.

No obstante, también hay diferencias *producidas* que tienen como premisa esta capacidad de ir más allá de los límites del sistema o del conjunto, así como de las leyes que rigen la iteración o la reproducción de su interioridad. Estas diferencias producidas en cuanto tal —o que se proyectan hacia el exterior de la entidad en cuestión— nacen a partir del estallido mismo del sistema, de la apertura hacia lo posible o de la abertura que suscita el colapso de aquello que limita o encierra al espacio social mismo.

Es precisamente en estos términos que se nos muestra cómo la teoría lefebvriana de la *producción (social) de las diferencias* tiene su fundamento en la teoría de las *diferencias*

máximas, es decir, en aquella concepción de *transfinitos* dentro de conjuntos presuntamente infinitos,¹⁵⁰ los cuales terminan, a la postre, por revelar su limitación y por ser rebasados por los *transfinitos emergentes*.¹⁵¹ De tal suerte que un conjunto puede engendrar, más allá de sus límites, un conjunto totalmente *diferente*.

De cierto modo, Lefebvre reconoce con esto que hay una vinculación entre el problema ontológico de la comunidad de lo concretamente diferente, en su condición preteórica, y la identidad lógico-matemática que preside a la contradicción dialéctica entre lo diferente —la

¹⁵⁰ En la interioridad de los conjuntos lógico-matemáticos, la diferencia es *mínima* entre un número uno respecto de otro número uno y se limita a la mera *iteración* o *recurrencia* que el segundo número representa, es decir, al hecho de que hay presencia de una entidad numérica idéntica que genera una relación, así sea de identidad, que antes no existía.

En cambio, en la teoría de conjuntos, la diferencia es *máxima* entre los *números finitos* y los *números transfinitos*, ya se trate de los cardinales o de los ordinales.

Recordemos al respecto que, de acuerdo con la teoría del matemático ruso, Georg Cantor, la infinitud de los números reales —racionales e irracionales— es innumerable y, por tanto, *mayor* y *diferente* que la infinitud de los números naturales —de suyo, numerables—. Asimismo, la infinitud de los números ordinales es mayor y diferente que la infinitud de los cardinales; ello obedece a que son posibles distintas e infinitas maneras de ordenar el conjunto infinito de los números naturales, como si habláramos de una suerte de *espiral de espirales*. Esta aseeración es correspondiente con el descubrimiento de que hay tantos puntos en un segmento como en el espacio entero (Ferreirós, 2007).

Georg Cantor es reconocido por ser el autor de la primera formalización lógico-matemática de la noción de *infinito* y por haber concebido la *teoría de conjuntos* —todo ello, en cierta medida, en colaboración con Richard Dedekind—, entre 1872 y 1874 (Cantor, 1874). Su gran descubrimiento consiste, básicamente, en haber demostrado que los conjuntos infinitos tienen distinto tamaño, es decir, que siendo infinitos abren la posibilidad de la diferencia y, por lo tanto, existen diferentes infinitos y el infinito no es necesariamente absoluto. La diferencia entre los conjuntos infinitos depende del tipo de números que contiene.

Llama la atención que Cantor no distinguió o “bautizó” su descubrimiento echando mano del sustantivo o del epíteto *infinito*, sino valiéndose del neologismo *transfinito* (*transfinite*, *Transfinitum*). Es de recordar que Cantor, siendo un hombre tan profundamente religioso, consideraba como lo realmente infinito o lo *absoluto e infinito* (*Unendliche*) —y, por tanto, imposible de conocer— a Dios mismo (Cantor & Dedekind, 1932; Dauben, 1979/1990). Lefebvre utiliza aquí este mismo término para expresar esa capacidad diferencial del espacio social que consiste en ser *transfinita*, es decir, en poder ir más allá de sí mismo o de su finitud establecida, incluso lógicamente. En otras palabras, la humanidad, siendo *transfinita*, tiene la capacidad de acercarse cada vez un poco más a eso que llamamos infinitud.

¹⁵¹ En el caso de la teoría de conjuntos, los números naturales (o enteros) engendran al conjunto de los números racionales (o fraccionarios). Esto significa que del conjunto de las totalidades puede emerger el conjunto de las particularidades constitutivas de la totalidad. Por su parte, los números racionales constituyen la condición de posibilidad para el surgimiento del conjunto de los números irracionales (o inconmensurables). Estos últimos, a su vez, pueden generar al conjunto de los números trascendentes (o trascendentales), es decir, aquellas constantes matemáticas que no son exactamente representables al no ser producto de razones de dos números enteros, por ejemplo, el número de Euler (e) —utilizado como base de los logaritmos o como función exponencial en el cálculo—, el número áureo (ϕ), el número imaginario (i) —o la raíz cuadrada de -1 —, o pi (π) —que representa la relación entre la longitud de una circunferencia y su diámetro—. Este encadenamiento de conjuntos de números que generan a otros conjuntos de números llega hasta la génesis de los números *transfinitos* —esto es, los cardinales y ordinales infinitos, mayores que cualquier número natural y finito—. Es a toda esta disposición “laberíntica” de procedimientos a lo que nos referimos alegóricamente como *espiral de espirales* (Ferreirós, 2007).

lógica de la diferencia, tal como lo ha ya nombrado en *Lógica formal, lógica dialéctica*—. Así, Lefebvre nos dice:

A partir del momento lógico-matemático, hay producción e inducción. Las repeticiones engendran las diferencias, pero todas las diferencias no son equivalentes. Lo cualitativo nace de lo cuantitativo y a la inversa. (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 429)

Como vemos, para Lefebvre, la iteración o la más simple y alienante repetición genera diferencias, así sean *mínimas* —lo *infimum*— y conforme a la cohesión interna del conjunto, de ahí su carácter inductivo. No obstante, así sean el producto de la repetición, todas esas diferencias no son idénticas entre sí, sino que cada una de ellas es diferente respecto del resto.

De ahí que pueda sostenerse que lo cualitativamente diferente surge de lo cuantitativo mismo y, a la vez, lo cuantitativamente diferente surge de la cualidad de eso cuantificado.

Con todo esto, Lefebvre quiere poner de relieve que las diferencias *producidas* —a diferencia de las *inducidas*— tienen un carácter productivo de posibilidades trascendentes que, paradójicamente, son inmanentes al sistema mismo. Consciente de que no toda diferencia es en sí misma emancipadora, Lefebvre hace notar la coexistencia, en el curso de la historia y de los modos de reproducción de la vida social, de diferencias inducidas —que no ponen en cuestión los modos de opresión— y diferencias producidas —que, una vez que se han acumulado suficientemente, impulsan al modo de producción hacia su fin—. Sobre esto, nos dice Lefebvre:

Así se acumularon, en el curso mismo del proceso de acumulación, las diferencias que anuncian un nuevo modo de producción, al interior de la sociedad medieval, para provocar una tumultuosa transición y finalmente el estallido de las sociedades y del modo de producción existentes (en el Occidente europeo). (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 429)

De esta manera, Lefebvre deja asentado que las diferencias mínimas o los cambios graduales, en términos cuantitativos, tienen la posibilidad de gestar saltos cualitativos o diferencias máximas. Pero, el problema sigue siendo el demostrar —incluso según casuística— cómo y cuándo puede ocurrir esto.

Ahora bien, para Lefebvre, las *particularidades* corresponden a la *naturaleza primera*, a los lugares, a los recursos o a la riqueza en un sentido amplio, es decir, pertenecen a aquello que ya ha adquirido una cierta concreción (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 430). Esto quiere decir que lo particular nos remite simplemente a lo que *forma parte* o es *contenido de*

algo general y previamente dado, esto es, lo particular *depende* de la relación concreta que guarda con lo universalmente presente (Henri Lefebvre, 1947/1969, p. XXXVII). En cambio, las *diferencias* se definen o se producen en relación con la identidad —que puede ser abstracta, al reducir los contenidos, o concreta— y, ulteriormente, ellas son percibidas, concebidas y experimentadas como tales, es decir, como *formas* en y del mundo concreto de la vida. En este sentido, la diferencia es la relación recíproca y en acto —comprensiva o incomprensiva— que se establece entre las particularidades (Henri Lefebvre, 1970b, pp. 64–65).¹⁵²

La particularidad es, pues, esa materia natural —no la naturaleza abstracta o *en sí* de la filosofía convencional— que conserva siempre la posibilidad de ser *formada*, modelada o superada en su particularidad, adoptando así un aspecto propio y concreto —por ello mismo, *original*— de las fuerzas que la han formado. Por esta razón, ningún lugar puede reducirse a la particularidad de la naturaleza, pues ahí mismo se presenta o difiere todo a la vez, el contenido y la forma, la particularidad y aquello que la ha formado y vuelto diferente —sean fuerzas naturales en general o, sobre todo, aquellas propiamente humanas—. La diferencia es, en pocas palabras, la *forma* de aquello que *difiere* (Henri Lefebvre, 1970b, pp. 127, 131–132).

Para Lefebvre, este problema representa algo decisivo, pues el movimiento y, sobre todo, los actos humanos que permiten discurrir entre la particularidad y la diferencia constituyen la posibilidad de *lo nuevo* o, dicho de otro modo, la capacidad de *diferir* o de *llevar* lo dado o lo producido aún *más lejos*. La particularidad o la diferencia pueden ser, en cada caso o alternadamente, el punto de partida o el fin, el origen o el sentido del actuar humano mismo. De tal suerte que la particularidad y la diferencia, en su refluir entre *contenido* y *forma* que

¹⁵² Sobre la relación de inmanencia entre lo universal, lo particular, lo concreto y lo diferente, nos reitera Lefebvre:

En la comunidad humana universal, el ser humano total [*homme total*] será plenamente realizado. Hasta entonces, las naciones están destinadas a ser superadas, primero en cuanto escenarios [*cadres*] de la opresión de clase, de la coerción estatal sobre los pueblos; en cuanto entidades políticas y económicas cerradas. [...] Pero ellas están igualmente destinadas a realizarse [*s'épanouir*] en cuanto diferencias concretas en lo universal. La cultura plenamente nacional ha de ser el fundamento del nuevo humanismo. Lo universal ha de ser concreto. Ahí no puede haber oposición, sino una unidad en la multiplicidad, entre lo universal y lo particular, por lo tanto, entre lo humano y lo nacional. La humanidad no está por encima de las naciones, como en el viejo esquema liberal. Ella no se superpone abstractamente a la nación. Ella nace en el corazón mismo de las naciones, en aquello que ellas tienen de más secretamente personal y consumado. Es siendo verdadera y profundamente integrante de la comunidad nacional popular que se es humano. Y es en esta comunidad que el individuo formal puede hacerse concreto, es decir, una *persona*, en una vasta alianza de humanos por la vida y contra la muerte. Tal es el esquema del nuevo humanismo. (Henri Lefebvre, 1937/1988, pp. 184–185)

tiende hacia lo posible, van tornándose cada vez más concretamente humanas (Henri Lefebvre, 1970b, pp. 68–69).

Por lo demás —nos advierte Lefebvre—, precisamente porque las *diferencias* que subyacen a las particularidades de la naturaleza definen el nivel de concreción en juego, cuando éstas son ignoradas o subestimadas concitan y complican la confrontación entre las clases, escalando las *diferencias* hacia el nivel o la escala de las naciones o de los pueblos (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 430).

De tal manera, pese a su interrelación, *particularidad* no es un término idéntico ni reducible a *diferencia*. Hacer esta distinción —que nos remite a aquello que condiciona la identidad y la diversidad— nos puede librar de metáforas espurias y peligrosas que confunden estos conceptos con nociones como *especificidad* o *autenticidad*, es decir, con aquello que es propio de la especie o, presuntamente, de los “auténticos”.

En suma, como podemos observar, la *teoría de la diferencia* guarda una vinculación esencial con la *teoría lefebvriana de los momentos*, pues —a decir de Remi Hess—, en términos ontológicos, ésta se perfila como una *filosofía de la presencia* y, dada su perspectiva sobre la totalidad social, se sitúa en el nivel de una *teoría de la civilización* o de una *teoría de las formas* —tanto en lo que se refiere a la formación de la persona como a las denominadas formaciones histórico-sociales— (Hess, 2009, p. 182).

De modo que —según asienta Lefebvre— la *teoría formal de la diferencia*, en tanto *apertura* hacia la realización de lo posible, se vuelca hacia la exploración o el descubrimiento de lo ignorado y lo desconocido —o lo olvidado, diríamos—: los ritmos, la energética y la vida del *cuerpo*, ese primer campo diferencial o terreno de la gestación, la concordia y la discordia de aquellas *repeticiones* y *diferencias* que logran sostener todas nuestras formas de vida (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 430).

2. Lo diferente, lo residual y lo periférico

Para Lefebvre, las diferencias se gestan y se mantienen al margen del *proceso* de homogeneización —que progresivamente va abstrayendo al espacio social, según las exigencias de la reproducción capitalista—, ya sea como *resistencias* o como *exterioridades* respecto a dicho trance (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 430).

Lefebvre denomina a este conjunto de diferencias y resistencias como lo lateral, lo *heterotópico* o lo *heterológico*.¹⁵³ Con esto, confiere a lo diferencial un carácter marginal y lindante —posición un tanto cercana a la de Marcuse—, sin embargo, esta *localización* adyacente o externa no se determinaría en relación con el espacio abstracto en su conjunto —lo que escamotearía la capacidad diferencial *inmanente* a todo espacio social—, sino respecto del *proceso* de sometimiento y dominación capitalistas.

Consideremos que Lefebvre reconoce que el capitalismo ha adquirido la capacidad de intervenir el espacio de manera planetaria, de modo que, con el tiempo, es cada vez menos factible que haya algo efectivamente *externo* al sometimiento formal o real de la reproducción social por parte del capital. Así pues, al definir lo diferencial como algo que se gesta y se preserva al margen del *proceso de sometimiento capitalista* —el cual, huelga decir, concentra y acumula su poder al *centralizarse* y reproducir la polarización, como podemos constatarlo en la llamada relación centro-periferia, en todas las escalas del espacio social—, Lefebvre implica dos problemas importantes.

En primer lugar, como decíamos, las diferencias o las fuerzas de la diferenciación no constituyen una realidad externa al espacio abstracto en cuanto tal, sino que se trata de algo que se consume dentro de los confines de la sociedad burguesa. Además del proceso básico de diferenciación, que estructura a todo espacio social, la abstracción sistemática del capital

¹⁵³ Recordemos que, para Lefebvre, la *historia del espacio* permite revelar la manera en que los *momentos* de la producción del espacio se van sedimentando en el curso de la propia historia. En este sentido, el sedimento o la capa del *espacio diferencial* —el cual, como hemos ya hecho mención, se habría gestado con el desarrollo de la industrialización capitalista y, ulteriormente, desplegaría sus mayores potencialidades con la *sociedad urbana*— está entreverada y en interacción constante con las capas históricamente sedimentadas de la *sociedad rural* —conformada durante la *antehistoria* y cuyo espacio es fundamentalmente cualitativo, localizado y colmado de particularidades— y de la denominada *sociedad industrial* —producto paradigmático de la *historia* y caracterizado por su espacio esencialmente homogéneo, cuantitativo, cuantificable, isotrópico y, añadiríamos, con tendencias a la ubicuidad—. El espacio diferencial sería, de esta manera, una suerte de síntesis resultante de una historia compleja de conflictos y procesos sociales que se concretaría en un espacio heterogéneo, cualitativo, aunque no aislado o con escasas conexiones y vinculaciones —como en la sociedad rural—, sino localizado y a la vez con una riqueza de articulaciones con el conjunto de lugares —fenómeno posibilitado o abierto por la sociedad industrial—, pero prescindiendo de la homogeneización alienante y destructiva— (Henri Lefebvre, 1969, pp. 113–114).

Por estas razones, Lefebvre distinguía al espacio diferencial, más que como realidad localizada, como realidad social tópica o, mejor dicho, como *topos* concreto, enriquecido y diferenciado. De ahí que, según su teoría, la estructura del espacio diferencial comprenda necesariamente las *isotopías*, las *heterotopías* y las *utopías*. A este respecto, Lefebvre hacía notar con insistencia que todo *espacio urbano* —y con más razón aquel propio de la *sociedad urbana*— “ha tenido por centro una utopía”, es decir, una presencia que, a la vez que nos cohesiona, nos remite claramente a algo cuya dignidad no está realmente presente o no lo está todavía —así sea lo divino, el poder, la fiesta, la libertad, la felicidad, la paz—, pero realmente la anhelamos o la procuramos (Henri Lefebvre, 1969, p. 115).

suscita diferencias específicas que se presentan como *lo residual* o *lo excluido* para el proceso de explotación y alienación capitalistas: favelas, barrios y ciudades miseria; focos guerrilleros; espacios de fiesta y juegos prohibidos, etcétera (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 430).

Recordemos que, para Lefebvre, toda actividad que se autonomiza y todo proceso o procedimiento *sistemático* —trátase de sistemas de pensamiento o de sistemas sociales— producen necesariamente *residuos*. A Lefebvre estos residuos le resultan inapreciables por cuanto constituyen una fuente histórica de *nuevos posibles*, pues conservan en sí mismos la potencia de constituirse en “mundo”, a partir de principios humanamente afirmativos, vitales e irreductibles (Henri Lefebvre, 1965b, pp. 17–18).

En segundo lugar, el espacio abstracto no es, ni puede llegar a ser, un absoluto y, por tanto, algo completamente homogéneo, sin relictos ni residuos, sino que —siendo el espacio social algo en curso, es decir, una *procesualidad* en cuanto tal— consiste en una *tendencia* sistemática a la abstracción y la homogeneización, unas veces de manera gradual y otras de forma súbita. De tal suerte que, como ya hemos advertido, aún con el mayor grado de abstracción y alienación sociales y ante el más desafiante y avasallante poder del capital, persiste siempre algo *irreductible* en el mismo espacio abstracto, algo esencial —residual— que, pese a todo, ya no puede ser abstraído, manteniendo, además, un poder regenerativo y creativo, *poiético* y diferencial (Henri Lefebvre, 1965b, pp. 309–313).

En este sentido, el *residuo* o lo humanamente *irreductible* del poder de la religión sería, de acuerdo con Lefebvre, la *vitalidad espontánea*; o la *libertad* lo sería respecto del Estado y su poder; el *tiempo*, la *historia* y el *movimiento* en lo que concierne a toda estructura social —incluida la del espacio—; la *necesidad*, el *deseo* y lo *imaginario* para con la técnica; el *estilo* y la *creatividad* en relación con el arte; la *palabra* con respecto a la lengua; y la *poiésis* y lo *cotidiano* para con la filosofía. En suma, lo irreductible, en última instancia y frente a la gran amenaza y peligro de aniquilar la vida en el planeta —por medio de la guerra nuclear, por ejemplo—, sería una suerte de ánimo de vivir e inmortalizarnos en la mayor medida de lo posible.¹⁵⁴

¹⁵⁴ El anhelo, la utopía, el proyecto o, mejor aún, la invitación a *inmortalizarnos* (*athanatízein, áthanatízeiv*) en la *medida* de lo posible o tanto como sea posible (*eph' hóson endéchetai, éph' óson éndéchetai*) es una concepción ética fundamental de Aristóteles (Aristóteles, c. 328–323a. C./2009, p. X, 1177b30) —quien, junto con

CONTINÚA LA NOTA...

Como vemos, *lo residual e irreductible* es ese “fondo común y general sobre el que se desprenden las formas” (Henri Lefebvre, 1965b, p. 309) y que —en un sentido distinto al que se consigna en la tradición crítica decimonónica de la filosofía de la historia— se aproxima o apunta a lo que reconocemos como *lo transhistórico*.¹⁵⁵

Ya se puede entender, entonces, por qué Lefebvre atribuye a las diferencias producidas por el espacio social la cualidad heterónoma —en su *lógos* o en su *topos*— respecto del mundo de la abstracción, pues se trata de dos aspectos de la realidad social que se han vuelto progresivamente ajenos y en contradicción: la ley de la vida frente a la ley de valorización.

De modo que la génesis y presencia permanentes de resistencias en aquello que —Lefebvre u otros pensadores— llaman lo periférico del sistema nos indica que, por una parte, el alcance del sometimiento capitalista es cada vez más amplio y profundo, al grado de implicar a sectores y dimensiones de la humanidad y de la naturaleza otrora inusitados. En términos sociológicos o demográficos, esto significa una ampliación de la base social en curso de proletarización y, por tanto, mayor heterogeneidad en la composición del proletariado y de sus expresiones sociales.

Por otra parte —como el propio Lefebvre reconoce—, esta lateralidad o marginalidad de la *diferencialidad*, que resiste a ser integrada a la abstracción capitalista, expresa el extremo dominio y la gran presión que ejerce el capital en las centralidades donde concentra su poder.

Para Marcuse, por ejemplo, este carácter *marginal* y *minoritario* de los grupos que resisten o se oponen a la dominación no se debe a una simple localización o desplazamiento práctico de la posibilidad de la revolución, sino al reforzamiento y a la masificación de la represión y del control *al interior* de la sociedad burguesa y a la simultánea *contracción* y *dispersión* de las fuerzas emancipadoras o de oposición a este dominio (Marcuse, 1969, pp. 52–53).

De esta manera, la estructura de dominación y la base social de los sojuzgados por el capitalismo se han renovado y ampliado al máximo, dejando en suspenso —diferida— la posibilidad de la revolución.

Platón, puede ser considerado como uno de los grandes pensadores clásicos de *lo posible*— y que resuena en la idea lefebvriana de “la vida posible más allá de [lo que permiten] las puertas de la muerte” (Henri Lefebvre, 1965b, pp. 18–19, 278).

¹⁵⁵ Para Lefebvre, lo residual es —en términos positivos, transhistóricos o más allá de su carácter negativo respecto de lo sistemático— lo *creativo* de la propia *praxis*, es decir, aquello que impide que ésta pueda llegar a cerrarse sobre sí misma y, más bien, la mantiene como una apertura o un permanente inacabamiento que invita a completarse. Precisamente, de lo *poiético* de la *praxis* depende su carácter teleológico *stricto sensu* o el que su coherencia consista en la incompletud.

En todo caso, para Lefebvre, a diferencia de Marcuse, el *catalizador* de la fuerza revolucionaria no está en la periferia como tal, sino en todo el espacio social por cuanto está estructurado por fuerzas diferenciales. El que las resistencias o las diferencias sociales se manifiesten en la periferia no se debe a la ausencia de “catalizadores” en el interior del espacio abstracto —o en las centralidades de éste—, sino a que las fuerzas de la abstracción homogeneizante aún no son del todo formidables en los márgenes.

Tarde o temprano, advierte Lefebvre, las potencias o fuerzas homogeneizantes absorben a las diferencias producidas, siempre y cuando éstas se mantengan simplemente a la defensiva. Cuando hay fuerzas a la ofensiva, que transgreden o contraatacan, se pueden mostrar los límites de la centralidad y de sus fuerzas de integración, recuperación o aniquilación de las diferencias.



CONCLUSIONES O APERTURAS

¿Tendré yo el tiempo?

El tiempo de llevarlo a cabo
aquello que puedo y aquello que debo hacer
y el tiempo de decirlo
aquello que he descubierto
y que cada día voy a descubrir
ese tiempo lo preciso. ¿Acaso lo tendré yo?

(Henri Lefebvre, 1952–1956/2007, p. 53)

A lo largo de esta disertación, hemos podido constatar cómo es que la teoría lefebvriana de la *producción del espacio* constituye una *teoría de la revolución*.

Ya sea como exposición de la *poiética* de *momentos* y *formantes* sociales o como elucidación del movimiento lógico dialéctico que, en el decurso histórico, abre y se abre a lo posible —al producir espacios de *catástrofe* o de *transformación* en aquello que temporalmente se ha estabilizado—, la *espaciología* crítica lefebvriana ha sido concebida y enderezada para demostrar la *posibilidad* de la revolución, mas no su *predestinación*.

A tal efecto, la teoría lefebvriana de la *producción del espacio* ha dado curso a una indagación denodada en torno a la posibilidad de la revolución —*urbana* o *comunista*— desde una extraordinaria variedad de perspectivas. Así, habiendo sondado la realidad que se revela *en y desde* toda suerte de discursos, artes, técnicas o ciencias parcelarias, y no necesariamente críticos —por ejemplo: la sociología, la antropología, la etnología, la historiografía, la geografía, la economía política, la filosofía, la lógica, las matemáticas, el cálculo, la lingüística, la semiótica, la historia del arte, la arquitectura, la literatura, la poesía, la musicología y demás—, el diagnóstico resultante es por lo demás unánime: la *revolución* ha sido y sigue siendo hoy en definitiva posible.¹⁵⁶

Su posibilidad efectiva —insistimos, con Lefebvre y, desde luego, con Marx— no excluye su redireccionamiento histórico, su desviación o su contravención. La alienación de las fuerzas de *lo urbano*, en escala y dimensiones análogas a su potencia, es evidencia de que, en el curso de la historia, otros poderes también pueden abrirse paso.

De ahí que la fundamentación de la posibilidad de la revolución en la disposición *momentarizada* de nuestra acción *poiética* y de su decurso histórico —produciendo un *sentido* o, mejor dicho, diferentes *sentidos* en la historia, a menudo contradictorios y unos con más

¹⁵⁶ Al final de su vida, incluso habiendo manifestado cierta desazón tras el derrumbe del así llamado “socialismo realmente existente”, Lefebvre seguía manteniendo esa misma idea firme. Sostenía, por ejemplo:

En profundidad, lo que motivó el pensamiento de Marx (y de muchos otros después de él) es la idea de la producción —o de la creación— de nuevas relaciones sociales que no fuesen relaciones de poder, de dominación. En este sentido, el proyecto revolucionario es eterno... o, más bien, inmortal. (Henri Lefebvre et al., 1991, p. 16)

fuerza que otros— no puede hacer de dicha revolución un sino, una realidad ineluctable o simplemente deducible.

De esta suerte, los *momentos* —en cuanto manifestación de nuestra existencia *ontopraxeo-lógica*— constituyen una *condición necesaria* para poder producir la forma social de una revolución emancipadora —*urbana* o *comunista*—, pero esta forma peculiar de la revolución en sí misma no es *ni puede ser un desenlace necesario* de la historia.

Estando atravesado el mundo social por el azar y la libertad, la lógica dialéctica inherente a la producción del espacio social y su devenir histórico no son condición *suficiente* de tal revolución.

Las posibilidades o ambigüedades dispuestas por esta historia mundializada y, por ende, en común —y con tantos aspectos producidos como inducidos o impuestos— hacen de la *espaciología* crítica lefebvriana precisamente una indagación abierta, de manera deliberada, a su consecución. Por consiguiente, no podemos sentenciar o concluir sobre la historia de la sociedad burguesa cuando las posibilidades y los mayores alcances de su historicidad todavía están por definirse y decantarse.

En efecto, podríamos presenciar en un futuro, tal vez cercano, el último fulgor de la vida humana en este planeta, quizá hasta de la vida en general. Hemos llegado al momento en que, al decir de Fredric Jameson, “es más fácil imaginar el fin del mundo que imaginar el fin del capitalismo” (Jameson, 2003, p. 76). Pero ello, de hacerse realidad, no significaría que esto último no haya sido posible en absoluto.

Si, al final, las fuerzas de la *abstracción negativa* del capitalismo terminan por prevalecer y aletargar la historicidad de nuestra época —esa distopía posthistórica de la que advierte Lefebvre—, entonces, en vista de que no logramos ganarles la partida, al menos, en nuestra condena a lo repetitivo, no nos quedará más que molestarles por siempre.

En todo caso, antes de finalizar, cabe hacer algunas advertencias teóricas, metodológicas y políticas con el fin de asumir la teoría lefebvriana de la producción del espacio como un desarrollo del discurso crítico comunista de Marx y especialmente del proyecto aún pendiente de Crítica de la economía política.

Momento —ese volver sobre sí para poder ir más allá de sí mismo— es otra forma de nombrar el *movimiento* y particularmente aquel que realmente nos pertenece porque lo producimos, esto es, el movimiento de nuestro devenir como personas y, sobre todo, como sociedad. Cuando Lefebvre, en la exposición de su *espaciología* crítica, quiere destacar la dimensión *temporal* de este *movimiento*, él nos habla propiamente de *momentos*, mientras que cuando se propone enfatizar su dimensión *espacial*, se refiere a ello como *formantes*.

Los momentos constituyen, pues, la forma *específicamente humana* del movimiento, tanto en el tiempo (momento) como en el espacio (formante). Si bien la naturaleza —al decir de Lefebvre— tiene una presencia de cierto modo *momentarizada*, ahí no hay en realidad un *por qué*, mientras que en el momento específicamente humano, además de esa gratuidad, hay siempre cierta intencionalidad o una franca proposición de fines, los cuales nos impulsan a ir más allá de lo dado (Henri Lefebvre, 1959b, pp. 641–642, 650–651).

Sobre la estructura *momentarizada* de la vida misma y sus formas de expresión y realización, nos dice Lefebvre, por ejemplo, con gran elocuencia:

La vida biológica y la vida social prefiguran el pensamiento en el sentido de que se reemprenden sin cesar, regresan a sí mismas para un nuevo impulso, de suerte que la singularidad de los individuos y la acción de las constricciones [*contraintes*] no impiden ni la creación perpetua ni la emanación de posibles ni la decadencia. Lo otro, eso es también lo nuevo, la emergencia, lo histórico. Las tríadas “alteridad-alteración-alienación [—entendida esta última como transferencia de la posesión de algo a *otra* persona—], procreación-producción-creación” no se disocian sino en el curso del devenir, dramáticamente, de manera a la vez imprevista para los actores y predecible con posterioridad. Tanto la vida biológica como la práctica social y el pensamiento individual presentan siempre una totalidad, pero en devenir, yendo siempre más allá (meta) de sí misma, a pesar de la coherencia a la vez formal, funcional y estructural que exige la existencia práctica. Así es como la organicidad coherente y la lógica sistémica estallan tarde o temprano, abriéndose así al sentido (dirección y orientación). (Henri Lefebvre, 1981, pp. 166–167)

Ahora bien, en las dos aproximaciones analíticas (sincrónica y diacrónica o estructural y genética) a aquella *triplidad* de momentos y formantes que, de acuerdo con Lefebvre, constituye tanto al *proceso* de producción social del espacio como a su *resultado* —la configu-

ración del espacio social en cuanto tal— está en juego la unidad de *presente, pasado y futuro*, pues se trata aquí de la disposición misma de la *espiral* del devenir.

Dicho de otro modo, la producción del espacio y el espacio producido tienen ese triple carácter porque, para Lefebvre, toda producción social *presenta* y *presentifica* esos tres momentos del devenir. A tal efecto, la única manera como podemos presentificar lo acaecido y el porvenir es, desde luego, a partir de *representaciones* de distinto orden.¹⁵⁷

En este sentido, la teoría lefebvriana de la producción del espacio y del tiempo sociales indaga cómo la *praxis* o la acción *poiética* nos arraiga en el presente, nos adhiere sensiblemente a él, en la justa medida en que en él se presentifican y se envuelven el pasado (elaborado a través de *lo concebido*) y aquello que de suyo tiende al porvenir (*lo vivido*). Esto último, como decíamos, se conforma a través de dos procesos de *representación* coligados, pero que se realizan en ordenes distintos, los cuales consiguen, a la postre, que aquellas trazas de lo pretérito y esos indicios del porvenir pasen a formar parte de *lo percibido* o de *lo presente*. Al respecto, matiza brillantemente Lefebvre:

El espacio, primero que todo, físico, constatado y vivido en su prodigiosa e insospechable diversidad —la naturaleza—, se elabora en un doble juego de representaciones: las representaciones *mentales* del espacio (incluyendo elementos de técnica y de saber, desembocando en la geometría) y los espacios de representaciones *sociales* (la cosmología, los espacios figurados en las obras de arte, las visiones sobrenaturales del cielo, etc., terminando con los espacios de ficción). Esta doble elaboración afecta al cuerpo y a lo vivido, pero dejando una zona de penumbra, donde lo *percibido* se asienta mal que bien y se mantiene en el nivel de lo inmediato. (Henri Lefebvre, 1977, p. 63)

Por consiguiente, los momentos de la producción del espacio constituyen un presentar y representar, siempre *en el presente*, pero consolidado éste desde el pasado y proyectado asimismo hacia el futuro, hacia el porvenir.

Así pues, producción de momentos, producción social de nuestro espacio-tiempo, presentificación a través del propio presente y de nuestras representaciones, esa es la forma social de nuestro devenir, una suerte de “círculo de círculos [*Kreis von Kreisen*]” —al decir de Hegel— o *momento de momentos*, cada uno de los cuales traspasa sus límites para fundar una totalidad de mayor envergadura (Hegel, 1817–1830/1989, p. 60).

¹⁵⁷ Toda *presentificación* es, por consiguiente, una (*re*)*pre-sentación*, esto es, un proceso de hacer *presente*, en la práctica y la consciencia, aquello que ya lo ha sido efectivamente o que está en ciernes o en curso de serlo.

Esta *espiral* de lo *autopoiético* —al decir de Lefebvre—

se vuelve hacia el más acá de lo cotidiano en el tiempo y el espacio, hacia el origen y la historia, hacia el pasado-sobrepasado [*dépassé*]; pero mira también hacia el más allá de lo actual, hacia lo posible y lo imposible. (Henri Lefebvre, 1981, p. 162)

Cada momento consiste así en una morfología jerárquica o estratificada, esto es, en una *espiral* que implica al resto de momentos, pero cuyo centro o núcleo es, en cada caso, lo percibido, lo concebido o lo vivido. Este núcleo es lo que moviliza y totaliza al resto de momentos y, por tanto, al proceso de producción del espacio-tiempo social, llevándolo a una escala o confiriéndole un alcance cada vez mayor (del orden cercano, proxémico, al orden más lejano posible).

Se trata, por tanto, de una “sutil dialéctica de la centralidad que se busca [—dentro y fuera de nosotros—] y de la periferia que huye” (Henri Lefebvre, 1978, p. 329). El espacio social describe, de este modo, una realidad envolvente —del campo y la ciudad, de lo práctico-social y lo mental, de lo local y lo planetario y, dado el caso, de lo extraplanetario—, una totalidad parcial y abierta y, por ende, *formante* de totalidades más vastas (Henri Lefebvre, 1978, p. 270).

Por lo demás, en el espacio social no puede haber momento sin *lugar* ni lugar sin personas, con su correspondiente entramado de relaciones sociales. El espacio social constituye, a este respecto, una matriz de *momentos* localizados, es decir, una concreción constante de sentidos que soportan y encaminan la conformación misma de la persona, de los grupos sociales y de la sociedad en su conjunto, comprendiendo en ello su riqueza de toda naturaleza.

La producción de momentos, en cuanto producción del espacio-tiempo social, entraña, pese a sus formas históricas en mayor o menor medida alienadas, una cierta *apropiación social* de la riqueza en la práctica inmediata (existencia física), en la consciencia (existencia mental) y en la experiencia elaborada de manera ética y estética (existencia social) (Henri Lefebvre, 1977, p. 70).

La articulación de todo aquello que involucra dicha producción —sus momentos y formantes, con sus niveles y contradicciones intrínsecas— implica, en las condiciones de las sociedades de escasez, la emergencia necesaria de la ruptura o la *catástrofe* —en el sentido thomiano— en ciertos momentos del desarrollo histórico.

En este sentido, todo momento propone, en lo inmediato, un *terminus ad quem*, es decir, un *limite hasta el cual* podemos o, en su caso, nos proponemos llegar —así se trate de un *ideal* al que sólo nos podemos aproximar—, el cual, una vez alcanzado, se vuelve a replantear. En esto consiste la dialéctica de lo posible y lo imposible que, de acuerdo con Lefebvre, encauza la historia.

Entonces ¿qué posibilidades ha abierto o ha de abrir el desarrollo de la sociedad burguesa? ¿Qué expectativas podemos tener de cara al capitalismo contemporáneo y sus crecientes fuerzas destructivas? ¿Revolución; estancamiento de la historia o, más aún, de la historicidad; decadencia?

Independientemente de lo que nos depare el porvenir, la *revolución* como transformación radical de la sociedad se nos presenta, ahora, evidentemente, como *mundialidad* en movimiento (Henri Lefebvre, 1978, p. 440). Querer lo imposible —en todos los ámbitos— es hoy condición necesaria para realizar lo posible. En cualquier caso, toda revolución deviene lo que ella ya era virtualmente, transformándose en el mismo curso de su paulatina realización (descubriendo, creando). Con estas reservas, propias de un realismo *utopiano*, mas no utopista (Henri Lefebvre, 1972/2000, pp. 137–138, 157), asienta Lefebvre:

La concepción de una vida ascendente, de una evolución que pasa a través de revoluciones para ir hacia formas más logradas [*réussies*], provoca más de una objeción y múltiples preguntas a las que no se ha respondido. ¿Hasta dónde llega la entropía? ¿Hay acaso surgimientos de posibilidad, haces de posibles y emanaciones de energía que, en la vida y en la sociedad, combatan la degradación? Esta hipótesis de una degradación perpetua, combatida a través de irrupciones, puede encontrar argumentos por todos lados. (Henri Lefebvre, 1981, p. 167)

Con todo, el capitalismo o la sociedad burguesa ha logrado sobrevivir no sólo produciendo espacio, sino sometiendo sus formas sociales y sus contenidos materiales concretos. No obstante, la certeza sobre el eventual advenimiento del momento de *catástrofe* no puede eximirnos de un tipo de intervención, individual y social, que le dote de un sentido realmente humano, libre en la medida de lo posible, y, asimismo, de una cierta actitud consecuente.

A tal efecto, y testificando sobre el talante de su obra y de su propia *vida como obra*, nos revela Lefebvre el sentido profundo de su aventura:

Sin embargo, en contraste, quizá, yo amo fuertemente la vida, la vida presente, aquello que hay de ferviente y de poderoso en la vida presente. Y por ese motivo la filosofía que yo “presento” o que

yo “represento” —en la medida en que se trate aún de filosofía— consistiría en una teoría integral (total) del presente y de la adhesión al presente, encrucijada [*croisement*] del pasado y de lo posible. Por la fuerte adherencia al presente, yo me siento un optimista. Me refiero a que, en el conflicto entre el “pesimismo” y el “optimismo” (entre la ansiedad y la alegría de vivir), prevalece este último término, a veces a costa de una sobrecarga impuesta, verbal o imaginaria, que incrementa su peso en la balanza. En términos más simples, yo me fuerzo al optimismo. ¿Acaso seré yo el único? (Henri Lefebvre, 1959a, p. 293)

DE CÓMO LA *ESPACIOLOGÍA* NO ES

NI PUEDE ASUMIRSE COMO UN SISTEMA

Las ciencias parceladas o especializadas —ecología, economía, geografía, demografía, sociología, etc.— se desviven en lograr describir todos los efectos posibles de la abstracción del espacio social producida por el capitalismo, todo ello sin llegar a esclarecer las causas reales. Empero, esto último sólo podría conseguirse con el desarrollo de una teoría crítica de la producción del espacio en la escala —siempre cambiante, según el momento— que exige aquello que Marx denominase el *mercado mundial* que realmente corresponde al capitalismo (Marx, 1894/2004, p. 247). Esta tentativa, desde luego, tendría que partir de un ímpetu unitario, pero sin entregarse a un eclecticismo ingenuo, con el ánimo de sobreponernos de la parcelación disciplinar y de los considerables efectos adversos de la especialización.

Una teoría unitaria y crítica de la producción del espacio no significaría, en tal sentido, entremezclar y confundir —en nombre de una visión fetichista de “complejidad”, argucia tan socorrida en estos tiempos— razones y consecuencias, causas y efectos (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 474–475).

La presencia simultánea, de apariencia inmóvil y apacible, la yuxtaposición y la coexistencia de todo tipo de formas sociales en el espacio puede generar innumerables confusiones y hasta pretensiones de erigir la *espaciología* como una suerte de gran ciencia de ciencias, totalidad acabada y cerrada, en suma, un nuevo “sistema”. Ello, sin duda, sería un modo equivocado de asumir el proyecto lefebvriano.

Haciendo esta advertencia, podemos explicitar la consideración teórica y metodológica fundamental: la *espaciología* crítica se dispone hacia la vinculación de los elementos de la realidad social que han sido disociados —en el espacio, en el tiempo y en la conciencia—,

discerniendo además las múltiples confusiones —entre sus elementos, momentos y formantes— que fetichizan el espacio social. De suerte que la *espaciología* congregaría todo aquello que fue injustamente dissociado —los productores del espacio social y, asimismo, tantas teorías que, desde diversos ángulos, han tratado de develar la verdad de este espacio— y analizaría críticamente lo que ha sido arbitrariamente mezclado —incluyendo teorías, conceptos y discursos que, confundidos, reproducen la disociación y justifican o son indiferentes ante la alienación múltiple que induce el capitalismo—.

Como vemos, el proyecto lefebvriano de crítica del espacio social, por sí mismo, no justifica la deriva unilateral y tergiversada que caracteriza al “espacialismo” y al “espaciocentrismo” en boga, ideología dosificada por distintos especialistas —geógrafos, sociólogos, antropólogos urbanos, arquitectos, urbanistas, ecólogos, economistas, ingenieros, tecnólogos, etc.— que están convencidos de que, para “resolver” o “mejorar” la “situación social”, bastaría con modificaciones y ordenamientos espaciales o territoriales que fuesen suficientemente “audaces”, “ecológicos” y “participativos”. Evidentemente, este *espacialismo pragmático* no resuelve la verdadera cuestión social —la que concierne al dominio capitalista—, pues se limita a inventariar e intervenir —a lo sumo, de manera formalmente “democrática” y “participativa”— en el campo de los efectos y síntomas locales de la “degradación social y ambiental” y no en las causas reales —que la producen y reproducen sistemáticamente, desde un orden distante que se localiza de manera muy versátil— ni en su alcance e implicación social y espacial en escala global (Garnier, 2001; Garnier & Pulgar, 2016, p. 22).

Nada más contrario a la perspectiva lefebvriana y su teoría de los momentos que hacer del espacio un absoluto, esto es, una renovada ideología que, sobre la base de un tipo de formalismo huero, “formula todos los problemas de la sociedad en cuestiones de espacio y traspone en términos espaciales todo lo que viene de la historia, de la conciencia” (Henri Lefebvre, 1968/2016, p. 41).

Si bien la sociedad burguesa, como cualquier sociedad, no puede existir sin producir un espacio y tiempo propios, no puede concluirse, a partir de ello, que la causa de todos los males y alienaciones sociales se resume en el espacio en cuanto tal y, por tanto, que la solución final sería la simple producción —o, peor aún, construcción, en el sentido de edificación— de otro espacio, sin definir de qué tipo de producción se trata, sobre qué tipo de relaciones sociales se funda y qué tipo de contenidos técnicos y de valor de uso lo constituyen.

DE LA CONFUSIÓN ENTRE *ESPACIO MENTAL* (REPRESENTACIONES DEL ESPACIO)
Y *ESPACIO SOCIAL* (PRÁCTICA ESPACIAL)

Cabe advertir también —conforme al planteamiento lefebvriano— la diferencia que hay entre la formulación *teórico-crítica* de las múltiples problemáticas del *espacio social* y la *práctica social*, cuya crítica en acto, sólo puede efectivizarse transformando realmente las diversas alienaciones del espacio específico del capitalismo.

Las tentativas críticas a menudo confunden estos dos planos, teórico y práctico, deviniendo con frecuencia en un *activismo* despolitizado o en un *teoricismo* sin compromiso práctico alguno en las luchas sociales, antinomia que termina por condescender al dominio capitalista que se pretende confrontar (Garnier, 2017).

Así, por una parte, individuos, grupos y organizaciones de distinto cuño —campesinos, territoriales, independentistas, autonomistas, “socioambientales”, urbanos, populares, ciudadanos, vecinales, etc.— se lanzan al activismo sin perspectivas políticas, amplias y de largo aliento, de emancipación común respecto del dominio capitalista. A menudo, la resistencia o la lucha queda neutralizada en un dispositivo de conflicto-negociación-compromiso, sin llevar sus demandas más allá de cierta adaptación y “participación” en las formas consentidas de la vida pública y política (Garnier, 2017).

Mientras, por otra parte, las arengas del discurso teórico radical, por intensas que sean, no tienen impacto en la realidad social mientras su actividad se reserve a lo puramente académico, desconectado de todo movimiento social real. El “radicalismo de campus” —cuando no tiene ningún arraigo en la crítica práctica— se vuelve no sólo un *teoricismo*, sino toda una *logología*, es decir, un discurso que se toma a sí mismo por objeto y sujeto, esto es, de manera meramente autorreferencial (Garnier, 2017; Henri Lefebvre, 1976a, p. 328).

El problema no es, pues, la falta de radicalidad en las propuestas del discurso —puesto que también las reformas pueden tener un sentido revolucionario, cuando éstas se inscriben en la lucha global contra el capitalismo—, sino la vinculación efectiva y pertinente que la teoría pueda mantener con la práctica social y con los problemas que constantemente la menoscaban y alienan (Garnier, 2017).

Por este motivo, no es casual que, según observa Lefebvre,

[...] los *intelectuales*, entre los cuales se puede contar con mentes críticas y teóricos que no retroceden ante el descaro, se encuentran a menudo en guetos: protegidos, neutralizados. Si bien es

cierto que la más mínima investigación, la más mínima revelación de lo que sucede en la sociedad, nos conduce hacia el Estado, el poder político, en los así llamados países democráticos, se las arregla para que los intelectuales digan lo que piensan y que eso no sirva para nada. (Henri Lefebvre, 1976a, p. 308)

Como vemos, en términos teóricos, tendríamos que estar pendientes de la frecuente confusión —que redundaba en una contradicción en los hechos— entre *espacio social* (práctica espacial) y *espacio mental* (representaciones del espacio), así como de la comprensión insuficiente sobre su relación e influencia mutua o sobre sus vínculos respectivos con la naturaleza y con la lógica y las formas del pensamiento (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 475).

En lo que respecta a la práctica espacial, es insoslayable apercibirse de que hay un gran desconocimiento sobre la especificidad y los límites que impone el dominio capitalista en el quehacer de la arquitectura, del urbanismo, del ordenamiento espacial y territorial y de la geografía en su conjunto, y lo mismo podemos decir sobre los efectos de sus intervenciones, así contextualizadas, en la vida cotidiana y en la realidad de *lo urbano* —la cual, insistimos, no se restringe a la ciudad, pues ella misma no sólo se ha gestado en el campo, sino que vuelve a él constantemente—.

FINALMENTE, SOBRE LA PRIORIDAD DEL TIEMPO

O LA PRIORIDAD DEL ESPACIO PARA NOSOTROS

El conocimiento social se ha desarrollado, en buena parte de su historia, sobre la base de la prioridad conferida al tiempo sobre el espacio, ya sea poniendo de relieve la *transtemporalidad* metafísica de aquello *sustancial* o *esencial* y cuya verdad se expresaría en los conceptos o —sobre todo, a partir de la intervención de Hegel— enfatizando el *devenir histórico* o el carácter *dialéctico* y *relativo* de la realidad y, en algunos casos, la preponderancia de la *duración* psíquica en todo trance humano —por ejemplo, en la obra de Bergson— (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, p. 475).

No obstante, también ha habido varios intentos —de suyo insostenibles— de reivindicar la prioridad del espacio sobre el tiempo y la historia social, apelando a todo tipo de determinismos geográficos, demográficos, ecológicos, climáticos, étnicos, etcétera.

Así pues, ha habido en la historia del pensamiento una confrontación teórica franca entre lo espacial y lo temporal, pugnando por una hegemonía que ha llevado a crisis al propio discurso científico y al saber en general.

Este impasse nos hace reconsiderar las relaciones entre el saber y el poder político dominante, pues nuestra impotencia frente a las determinaciones opresivas del espacio abstracto es más que evidente (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 475–476).

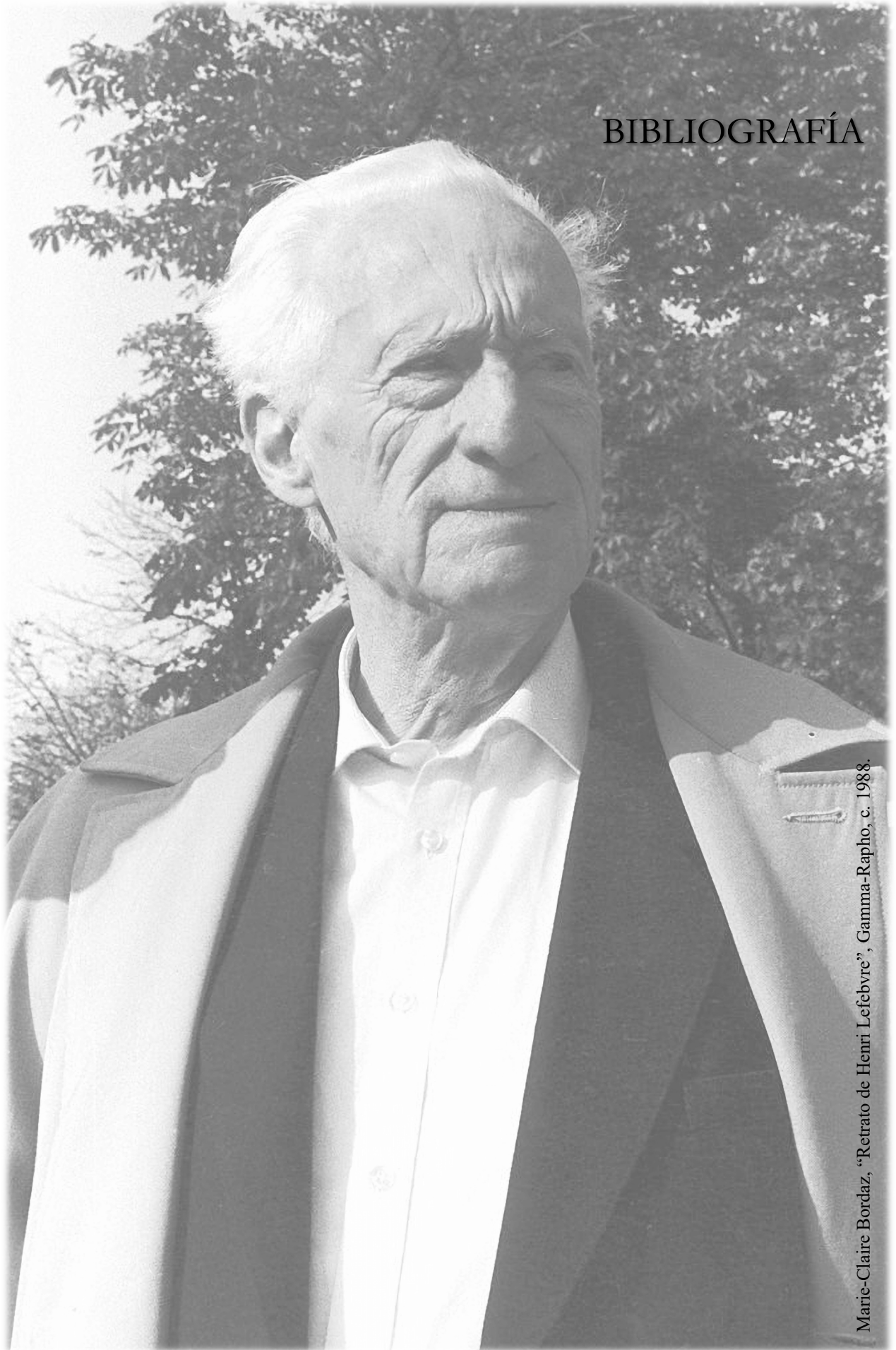
El proyecto lefebvriano de *espaciología* crítica representa, en este sentido, una tentativa de restitución de la *unidad* del espacio y el tiempo sociales concretos, sin enfrentar lo uno con lo otro. Habida cuenta de la casuística, una de estas dimensiones de nuestro devenir puede adquirir prioridad o relevancia en términos vitales y en situaciones concretas.

El espacio —nos dice Lefebvre— *envuelve* al tiempo, es decir, el tiempo es consustancial con el espacio, de ahí que aquel constituya el *valor de uso* fundamental de éste, de tal manera que el consumo del espacio se nos presenta, esencialmente, como *inscripción* de nuestro tiempo de vida *en* el espacio, mientras su movimiento *perdure*. Nuestro tiempo es, pues, duración *en* el espacio. Cuando el espacio se abstrae, el tiempo se aleja, se aliena; el espacio y el tiempo quedan entonces escindidos, autonomizados en su mutua alienación. No obstante, el tiempo —al decir de Lefebvre— constituye el *residuo* del espacio, es decir, aquello *irreductible*, que siempre permanece, pese a su creciente abstracción (Henri Lefebvre, 1974–1986/2000, pp. 391–392).

En esta consustancialidad se funda el que el *tiempo social* se produzca y reproduzca *a través* del espacio, haciendo perdurar de este modo sus rasgos y determinaciones generales: repeticiones, ritmos, ciclos y actividades.

Ahora bien, todo en la naturaleza, en su devenir, se *espacializa* en el tiempo —o, en su caso, se realiza *espacializando* su tiempo—, pero sólo los seres humanos podemos *temporalizar* el espacio, volviéndolo, a la vez, *histórico*, y justo de este mismo modo procedemos parar con el tiempo. Por esta razón, la producción de momentos constituye un atributo específico del espacio social y, por tanto, de su proceso de producción. De ahí que Lefebvre no vacile en aseverar, de manera lacónica: “[...] el ser es en el tiempo, [...] el tiempo viene del ser y sale de él, [...] él se apega [*s’attache*] al ser y retorna a él en el reconocimiento y la repetición [...]” (Henri Lefebvre, 1959a, p. 236).

BIBLIOGRAFÍA



Marie-Claire Bordaz, "Retrato de Henri Lefebvre", Gamma-Rapho, c. 1988.

- Aesop. (1952). *Aesopica. A Series of Texts Relating to Aesop or Ascribed to Him or Closely Connected with the Literary Tradition That Bears His Name: Vol. I. Greek and Latin Texts* (Ben Edwin Perry, Ed.). University of Illinois Press-Urbana.
- Alessandri, Ana Fani, Mamigonian, Armen, Ronchesel, José Antonio, Ferraz, Maria Alice, Rego, Myrna, & Nakashima, Paulo. (1977). Editorial. *Boletim Paulista de Geografia*, 54, 3.
- Alexander, Christopher. (1973). *Notes on the Synthesis of Form*. Harvard University Press. (Registro original: 1964)
- Alexander, Christopher (Ed.). (1975). *The Oregon Experiment*. Oxford University Press.
- Alexander, Christopher. (1979). *The Timeless Way of Building*. Oxford University Press.
- Alexander, Christopher. (2015). *A City is Not a Tree. 50th Anniversary Edition* (Michael West Mehaffy, Ed.). Sustasis Press-Center for Environmental Structure. (Registro original: 1965)
- Alexander, Christopher, Ishikawa, Sara, & Silverstein, Murray. (1977). *A Pattern Language. Towns, Buildings, Construction*. Oxford University Press.
- Analyse et Traitement Informatique de la Langue Française. (2009). *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales. Outils et Ressources pour un Traitement Optimisé de la LANGUE (ORTOLANG)*; Université de Lorraine. <https://hdl.handle.net/11403/cnrtl/v1>
- Andrews, Ethan Allen. (1879). *A Latin Dictionary. Founded on Andrews' edition of Freund's Latin Dictionary* (Charlton Thomas Lewis & Charles Short, Eds.). Clarendon Press.
- Aristóteles. (1998). *Αριστοτέλους Τά μετά τά Φυσικά. Aristotelis Metaphysica. Metafísica de Aristóteles* (Valentín García Yebra, Ed.). Gredos. (Registro original: c. 332–327a. C.)
- Aristóteles. (1999). *Αριστοτέλους Περί ποιητικῆς. Aristotelis Ars Poetica. Poética de Aristóteles* (Valentín García Yebra, Ed.). Gredos. (Registro original: c. 335–333a. C.)
- Aristóteles. (2009). *Ética a Nicómaco. Edición bilingüe* (Julián Marías, Ed.; María Araujo, Trad.). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. (Registro original: c. 328–323a. C.)
- Aronoff, Mark, & Volpe, Mark. (2006). Morpheme. En Keith Brown (Ed.), *Encyclopedia of Language and Linguistics* (Vol. 8, pp. 274–276). Elsevier.
- Arseneault, Madeleine. (2006). Metaphor: Philosophical Theories. En Keith Brown (Ed.), *Encyclopedia of Language and Linguistics* (Vol. 8, pp. 40–43). Elsevier.
- Ashdowne, Richard, Howlett, David Robert, & Latham, Ronald Edward (Eds.). (2018). *Dictionary of Medieval Latin from British Sources* (Vol. 1–3). Oxford University Press–British Academy.
- Augustinus, Aurelius. (1958a). *Obras de San Agustín. Edición bilingüe: Vol. XVI. La ciudad de Dios (1º)* (José Morán, Ed.). Bibliotecas de Autores Cristianos. (Registro original: 413-426)
- Augustinus, Aurelius. (1958b). *Obras de San Agustín. Edición bilingüe: Vol. XVII. La ciudad de Dios (2º)* (José Morán, Ed.). Bibliotecas de Autores Cristianos. (Registro original: 413-426)
- Augustinus, Aurelius. (1965). *Obras de San Agustín. Edición bilingüe: Vol. XIV. Tratados sobre el Evangelio de San Juan (36-124)* (Vicente Rabanal, Ed.). Biblioteca de Autores Cristianos. (Registro original: 414d. C.)
- Augustinus, Aurelius. (1979). *Obras de San Agustín. Edición bilingüe: Vol. II. Las Confesiones* (Ángel Custodio Vega, Ed.). Biblioteca de Autores Cristianos. (Registro original: 397-401)

- Augustinus, Aurelius. (1983). *Obras de San Agustín. Edición bilingüe: Vol. X. Sermones (2º) 51-116. Sobre los Evangelios Sinópticos* (Lope Cilleruelo, Moisés María Campelo, Carlos Morán, & Pío de Luis Vizcaíno, Trads.). Biblioteca de Autores Cristianos. (Registro original: 397-401)
- Augusto, Roberto. (2008). La genealogía del tiempo y del espacio en *Die Weltalter* de Schelling. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 64(241), 499–509.
- Bach, Emmon. (1961). ‘In Lieblicher Bläue’: Hölderlin or Waiblinger? *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory*, 36(1), 27–34.
- Bachelard, Gaston. (1961). *La poétique de l’espace*. Presses universitaires de France. (Registro original: 1957)
- Bachelard, Gaston. (1963). *La dialectique de la durée*. Presses universitaires de France. (Registro original: 1936)
- Bailly, Anatole, Egger, Emile, Gréco, Gérard, Charbonnet, André, de Wilde, Mark, & Maréchal, Bernard. (2022). *Bailly 2020—Hugo Chávez*. Antoine Boquet, Benjamin Georges. <https://bailly.app/> (Registro original: 1895)
- Barancy, Olivier. (2017). *Misère de l’espace moderne. La production de Le Corbusier et ses conséquences*. Agone.
- Barreda, Andrés. (1985). La sociología de Durkheim contra el materialismo histórico. *Ítaca*, 2, 54–64.
- Barreda, Andrés. (1995). El espacio geográfico como fuerza productiva estratégica en *El capital* de Marx. En Ana Esther Ceceña (Ed.), *La internacionalización del capital y sus fronteras tecnológicas* (pp. 129–179). Ediciones El Caballito.
- Barthes, Roland. (1961). Le message photographique. *Communications*, 1, 127–138.
- Barthes, Roland. (1980). *La chambre claire. Note sur la photographie*. Éditions de l’Étoile–Gallimard–Le Seuil.
- Bataille, Georges. (1970). [Articles (Acéphale)]. En *Œuvres complètes: Vol. I. Premiers Écrits 1922-1940* (pp. 442–490). Éditions Gallimard. (Registro original: 1936–1939)
- Bataille, Georges. (1970). Dossier de l’œil pinéal. En *Œuvres complètes: Vol. II. Écrits posthumes 1922-1940* (pp. 11–47). Éditions Gallimard. (Registro original: 1927–1930)
- Baudrillard, Jean. (1985). *Le miroir de la production ou l’illusion critique du matérialisme historique*. Éditions Galilée. (Registro original: 1973)
- Bergson, Henri. (1889). *Essai sur les données immédiates de la conscience. Thèse pour le doctorat présentée à la Faculté des lettres de Paris*. Félix Alcan.
- Bergson, Henri. (1907). *L’évolution créatrice*. Félix Alcan.
- Bergson, Henri. (1922). *Durée et simultanéité. À propos de la théorie d’Einstein*. Félix Alcan.
- Bergson, Henri. (1934). *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*. Félix Alcan.
- Bergson, Henri. (1990). *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l’esprit*. Presses universitaires de France. (Registro original: 1896)
- Berque, Augustin. (2012). La *chôra* chez Platon. En Thierry Paquot & Chris Younès (Eds.), *Espace et lieu dans la pensée occidentale. De Platon à Nietzsche* (pp. 13–27). La Découverte.
- Berruecos, Bernardo. (2020). Parmenides and Heraclitus revisited. Palintropic Metaphysics, Polymathy and Multiple Experience. *Anais de Filosofia Clássica*, 14(27), 37–70.
- Besançon, Julien. (2007). *Les murs ont la parole. Journal mural, mai 68. Sorbonne, Odéon, Nanterre, etc.* Tchou. (Registro original: 1968)

- Besnier, Jean-Michel. (2012). L'espace dans la *Critique de la raison pure* de Kant. En Thierry Paquot & Chris Younès (Eds.), *Espace et lieu dans la pensée occidentale. De Platon à Nietzsche* (pp. 219–230). La Découverte.
- Bloch, Ernst. (1952). *Avicenna und die aristotelische Linke*. Rütten & Loening.
- Bloch, Ernst. (1977). *Werkausgabe: Vol. 12. Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte. Aus Leipziger Vorlesungen*. Suhrkamp Verlag. (Registro original: 1950–1963)
- Bloch, Ernst. (1985). *Werkausgabe: Vol. 4. Erbschaft dieser Zeit. Erweiterte Ausgabe*. Suhrkamp Verlag. (Registro original: 1935–1962)
- Bourseiller, Christophe. (1999). *Vie et mort de Guy Debord: 1931-1994*. Plon.
- Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. (2003). *Das Wortauskunftssystem zur deutschen Sprache in Geschichte und Gegenwart*. Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache (DWDS); Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. <https://www.dwds.de>
- Braudel, Fernand. (1958). Histoire et Sciences sociales. La longue durée. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 13(4), 725–753.
- Braudel, Fernand. (1969). *Écrits sur l'histoire* (Vol. 1). Flammarion.
- Braudel, Fernand. (1969). L'histoire des civilisations: Le passé explique le présent. En *Écrits sur l'histoire* (Vol. 1, pp. 255–314). Flammarion. (Registro original: 1959)
- Braudel, Fernand. (2017a). *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II: Vol. 1. La part du milieu*. Armand Colin. (Registro original: 1949–1979)
- Braudel, Fernand. (2017b). *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II: Vol. 2. Destins collectifs et mouvements d'ensemble*. Armand Colin. (Registro original: 1949–1979)
- Braudel, Fernand. (2017c). *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II: Vol. 3. Les événements, la politique et les hommes*. Armand Colin. (Registro original: 1949–1979)
- Braudel, Fernand. (2022). *Civilisation matérielle, économie et capitalisme: Vol. 1. Les structures du quotidien: le possible et l'impossible*. Armand Colin. (Registro original: 1967–1979)
- Braudel, Fernand. (2022a). *Civilisation matérielle, économie et capitalisme: Vol. 2. Les jeux de l'échange*. Armand Colin. (Registro original: 1979)
- Braudel, Fernand. (2022b). *Civilisation matérielle, économie et capitalisme: Vol. 3. Le temps du monde*. Armand Colin. (Registro original: 1979)
- Briand, Christophe. (2006). Les enjeux environnementaux du complexe industriel de Lacq (1957-2005). *Flux. Cahiers scientifiques internationaux Réseaux et territoires*, 63–64(1–2), 20–31.
- Brott, Simone. (2017). The Le Corbusier scandal, or, was Le Corbusier a Fascist? *Fascism. Journal of Comparative Fascist Studies*, 6(2), 196–227.
- Busquet, Grégory, & Garnier, Jean-Pierre. (2011). Un pensamiento urbano todavía contemporáneo. Las vicisitudes de la herencia lefebvriana. *Urban. Revista del Departamento de Urbanística y Ordenación del Territorio*, 2, 41–57.
- Cabañas, Leticia. (2022). La sustancia compuesta y el vínculo sustancial en Leibniz. En Juan Antonio Nicolás (Ed.), *Guía Comares de Leibniz (Monadología)*. Comares.
- Cabrera, Isabel. (1994). El espacio kantiano: Interpretaciones recientes. *Revista de filosofía Diánoia*, 40(40), 143–176.
- Cantor, Georg. (1874). Ueber eine Eigenschaft des Inbegriffs aller reellen algebraischen Zahlen. *Journal für die reine und angewandte Mathematik*, 77, 258–262.

- Cantor, Georg, & Dedekind, Richard. (1932). *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts. Mit erläuternden Anmerkungen sowie mit Ergänzungen aus dem Briefwechsel Cantor-Dedekind* (Ernst Zermelo, Ed.). Verlag von Julius Springer.
- Chaslin, François. (2015). *Un Corbusier*. Éditions du Seuil.
- Châtelet, François. (1970). *La philosophie des professeurs*. Grasset.
- Châtelet, François. (1976). Hegel et la géographie. *Hérodote. Stratégies, géographies, idéologies*, 2, 77–93.
- Cherniavsky, Axel. (2008). La expresión de la durée en la filosofía de Bergson. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 34(1), 93–123.
- Chomsky, Noam. (1970). *Current Issues in Linguistic Theory*. Mouton. (Registro original: 1964)
- Chomsky, Noam. (1983). *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought*. University Press of America. (Registro original: 1966)
- Chomsky, Noam. (2000). *New Horizons in the Study of Language and Mind*. Cambridge University Press.
- Chomsky, Noam. (2015). *Aspects of the Theory of Syntax. 50th Anniversary Edition*. The MIT Press. (Registro original: 1965)
- Chtcheglov, Ivan. (1958). Formulaire pour un urbanisme nouveau. *Internationale situationniste. Bulletin centrale édité par les sections de l'Internationale situationniste*, 1, 15–20.
- Cicero, Marcus Tullius. (1967). *De oratore, I-II: Vol. III*. William Heinemann–Harvard University Press. (Registro original: 55a. C.)
- Clarke, Samuel. (1717). *A Collection of Papers, Which Passed Between the Late Learned Mr. Leibnitz, and Dr. Clarke, in the Years 1715 and 1716. Relating to the Principles of Natural Philosophy and Religion*. James Knapton.
- Conrads, Ulrich (Ed.). (2014). *Programme und Manifeste zur Architektur des 20. Jahrhunderts*. Birkhäuser.
- Cordero, Néstor Luis. (2020). *La invención de la filosofía. Una introducción a la filosofía antigua*. Biblos.
- Cornish, Francis. (2006). Discourse Anaphora. En Keith Brown (Ed.), *Encyclopedia of Language and Linguistics* (Vol. 3, pp. 631–638). Elsevier.
- Coulson, Seana. (2006). Metaphor and Conceptual Blending. En Keith Brown (Ed.), *Encyclopedia of Language and Linguistics* (Vol. 8, pp. 32–39). Elsevier.
- Crystal, David. (2008). *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*. Blackwell Publishing.
- da Fiore, Gioacchino. (1527). *Expositio magni prophete Abbatis Ioachim in Apocalipsim* (Ottaviano Scoto, Ed.; Calcographia Francisci Bindoni ac Maphei Pasini). (Registro original: c. 1199)
- Dällenbach, Lucien. (1977). *Le récit spéculaire. Essai sur la mise en abyme*. Seuil.
- Dauben, Joseph Warren. (1990). *Georg Cantor. His Mathematics and Philosophy of the Infinite*. Princeton University Press. (Registro original: 1979)
- de Jarcy, Xavier. (2015). *Le Corbusier, un fascisme français*. Albin Michel.
- de Santiago, Luis Enrique. (2000). Introducción. El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica. En Friedrich Nietzsche, *Escritos sobre retórica* (pp. 9–77). Trotta.
- de Vaan, Michiel. (2008). *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*. Brill.
- Debord, Guy. (1967). *La société du spectacle*. Buchet-Chastel.
- Délégation Générale à la Langue Française et aux Langues de France. (2018). *FranceTerme*. FranceTerme; Ministère de la Culture. <http://www.culture.fr/franceterme>

- Derrida, Jacques. (1982). *L'oreille de l'autre (otobiographies, transferts, traductions). Textes et débats avec Jacques Derrida*. VLB éditeur.
- Derrida, Jacques. (1994). L'oreille de Heidegger. Philopolémologie (Geschlecht IV). En *Politiques de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger* (pp. 341–419). Galilée. (Registro original: 1989)
- Derrida, Jacques. (2000). *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Galilée.
- Diderot, Denis. (1749). *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voyent*.
- Diels, Hermann, & Kranz, Walther. (1959). *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch* (Vol. 2). Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Diels, Hermann, & Kranz, Walther. (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch* (Vol. 1). Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Ducrot, Oswald, & Todorov, Tzvetan. (1972). *Dictionnaire encyclopedique des sciences du langage*. Éditions du Seuil.
- Duque, Félix. (1998). *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Ediciones Akal.
- Echeverría, Bolívar. (1974). *Apuntes para un comentario de las Tesis sobre Feuerbach* [Tesis de Licenciatura en Filosofía]. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Echeverría, Bolívar. (1975). La revolución teórica comunista en las Tesis sobre Feuerbach. *Historia y Sociedad*, 2(6), 45–63.
- Echeverría, Bolívar. (2011). *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución. En torno a las tesis sobre Feuerbach, de Karl Marx*. Editorial Itaca.
- Echeverría, Bolívar. (2017). *El discurso crítico de Marx*. Fondo de Cultura Económica. (Registro original: 1986)
- Edschmid, Kasimir (Ed.). (1920). Paul Klee. En *Tribüne der Kunst und der Zeit. Eine Schriftensammlung: Vol. 13. Schöpferische Konfession* (pp. 28–40). Erich Reiss Verlag.
- Ellul, Jacques. (1981). *La parole humiliée*. Éditions du Seuil.
- Engels, Friedrich. (1967). *Karl Marx-Friedrich Engels Werke: Vol. 37. Friedrich Engels Briefe. Januar 1888-Dezember 1890* (Institut für Marxismus-Leninismus, Ed.). Dietz Verlag. (Registro original: 1890)
- Escudero, Jesús Adrián. (2009). *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Herder.
- Espinosa, Rolando. (2015). Aproximaciones para una geografía crítica del conflicto: Henri Lefebvre y *La producción del espacio*. *Memoria del XV Encuentro de Geógrafos de América Latina. Teoría, historia y metodología de la geografía*, 420–430.
- Espinosa, Rolando. (2020). El proyecto de *espaciología* de Henri Lefebvre. *Cuadernos de Geografía. Revista Colombiana de Geografía*, 29(2), 505–525. <https://doi.org/10.15446/rcdg.v29n2.80702>
- Espinosa, Rolando. (2022). *Moments et formants de la production de l'espace social*. *La Pensée*, 410(2), 82–93. <http://dx.doi.org/10.3917/lp.410.0082>
- Fernandez, Alexandre. (2018). Un yacimiento de gas natural en el origen de la formación de una región industrial del suroeste de Francia: Lacq-Mourenx (1957-2013). *Revista de Historia Industrial*, 27(71).
- Ferreirós, José. (2007). *Labyrinth of Thought. A History of Set Theory and its Role in Modern Mathematics*. Birkhäuser.
- Fischbach, Franck. (2009). Comment le capital capture le temps. En Franck Fischbach (Ed.), *Marx. Relire Le Capital* (pp. 101–138). Presses universitaires de France.
- Fischbach, Franck. (2011). *La privation de monde. Temps, espace et capital*. Librairie philosophique J. Vrin.

- Fitch, Tecumseh. (2006). Production of Vocalizations in Mammals. En Keith Brown (Ed.), *Encyclopedia of Language and Linguistics* (Vol. 10, pp. 115–121). Elsevier.
- Foucault, Michel. (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Éditions Gallimard.
- Foucault, Michel. (1994). La vérité et les formes juridiques. En *Dits et écrits 1954-1988: Vol. II* (pp. 538–646). Éditions Gallimard. (Registro original: 1974)
- Foucault, Michel. (1994). L'œil du pouvoir. En *Dits et écrits 1954-1988: Vol. III* (pp. 190–207). Éditions Gallimard. (Registro original: 1977)
- Gabo, Naum, & Pevsner, Anton. (1920). *Реалистический Манифест*. Berlinische Galerie.
- Gaffiot, Félix, & Flobert, Pierre. (2017). *Le Grand Gaffiot. Dictionnaire latin-français*. Hachette.
- Galen, Claudii. (2005). *De placitis Hippocratis et Platonis. Libri VI-IX. On the Doctrines of Hippocrates and Plato. Second Part: Books VI-IX (Corpus Medicorum Graecorum V 4,1,2,2)* (Phillip de Lacy, Ed.). Akademie Verlag. (Registro original: c.162-176)
- Galparsoro, José Ignacio. (2014). Nietzsche y la cuestión de la primacía de lo visual en el pensamiento occidental. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 19(1), 157–167.
- Gangutia, Elvira, Lara, Dolores, Serrano, Concepción, & Rodríguez, Juan. (1994). *Diccionario griego-español: Vol. IV* (Francisco R. Adrados, Ed.). Instituto de Filología–Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Gangutia, Elvira, Lara, Dolores, Serrano, Concepción, & Rodríguez, Juan. (1997). *Diccionario griego-español: Vol. V* (Francisco R. Adrados, Ed.). Instituto de Filología–Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Gangutia, Elvira, Lara, Dolores, Serrano, Concepción, Rodríguez, Juan, & Berenguer, José Antonio. (2002). *Diccionario griego-español: Vol. VI* (Francisco R. Adrados, Ed.). Instituto de Filología–Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Gangutia, Elvira, Lara, Dolores, Serrano, Concepción, Rodríguez, Juan, & Berenguer, José Antonio. (2008). *Diccionario griego-español* (Francisco Rodríguez Adrados, Ed.; Vol. 1–7). Instituto de Filología–Consejo Superior de Investigaciones Científicas. (Registro original: 1980)
- Gangutia, Elvira, López, Javier, Serrano, Concepción, Bádenas, Pedro, & Lara, Dolores. (1986). *Diccionario griego-español: Vol. II* (Francisco R. Adrados, Ed.). Instituto de Filología–Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- García, George I. (2022). *Karl Marx, Historian of Social Times and Spaces*. Brill.
- Garnier, Jean-Pierre. (1980). Vers la local-démocratie. *Revue internationale d'action communautaire / International Review of Community Development*, 4, 155–159.
- Garnier, Jean-Pierre. (2001). *Urbaniser pour dépolitiser: La rhétorique du spatialisme et du localisme*. Colloque Les discours du politique, Lyon. Lettres et Sciences Humaines–École Normale Supérieure–Canal U.
- Garnier, Jean-Pierre. (2011). Du droit au logement au droit à la ville: De quel(s) droit(s) parle-t-on? *L'Homme et la société*, 182(4), 197–217.
- Garnier, Jean-Pierre. (2017). La reapropiación colectiva del espacio urbano: Entre activismo y teorismo. En Rosa Tello (Ed.), *Jean-Pierre Garnier. Un sociólogo urbano a contracorriente* (pp. 203–225). Icaria.
- Garnier, Jean-Pierre. (2018a). La smart city o la cité radieuse en la era digital. *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, 144, 91–103.
- Garnier, Jean-Pierre. (2018b). L'urbanisme entre le politique et la politique. *Crítica Urbana. Revista de Estudios Urbanos y Territoriales*, 1(3), 15–17.

- Garnier, Jean-Pierre. (2022). Democracia participativa: ¿alternativa o trampa? *Crítica Urbana. Revista de Estudios Urbanos y Territoriales*, 5(24), 13–15.
- Garnier, Jean-Pierre, & Pulgar, Claudio. (2016). Devolverle el sentido revolucionario al derecho a la ciudad. Entrevista a Jean-Pierre Garnier. En Charlotte Mathivet (Ed.), *Develando el derecho a la ciudad. Representaciones, usos e instrumentalización del derecho a la ciudad* (pp. 18–27). Ritimo–Coredem–HIC–AL.
- Gasca, Jorge. (2005). *La ciudad: Pensamiento crítico y teoría*. Instituto Politécnico Nacional.
- Gasca, Jorge. (2007). *Pensar la ciudad: Entre ontología y hombre. Pautas desde hitos de Marx y Heidegger*. Instituto Politécnico Nacional.
- Gaudreau, Louis. (2013). Espace, temps et théorie du capital chez Henri Lefebvre et Marx. *Cahiers de recherche sociologique*, 55, 155–176.
- Georges, Karl Ernst. (1855). *Lateinisch-deutsches und deutsch-lateinisches Handwörterbuch*. Hahn.
- Gerber, Gustav. (1871). *Die Sprache als Kunst. Erster Band* (Vol. 1). Mittler'sche Buchhandlung.
- Gerber, Gustav. (1873). *Die Sprache als Kunst. Zweiter Band. 1. Hälfte: Vol. 2.1*. Mittler'sche Buchhandlung.
- Gerber, Gustav. (1874). *Die Sprache als Kunst. Zweiter Band. 2. Hälfte: Vol. 2.2*. Mittler'sche Buchhandlung.
- Giedion, Sigfried. (1964). *The Eternal Present. A Contribution to Constancy and Change: Vol. 2. The Beginnings of Architecture*. Pantheon Books-Bollingen Foundation. (Registro original: 1963)
- Giedion, Sigfried. (1970). *Mechanization Takes Command. A Contribution to Anonymous History*. Oxford University Press. (Registro original: 1948)
- Giedion, Sigfried. (2008). *Space, Time and Architecture. The Growth of a New Tradition*. Harvard University Press. (Registro original: 1941–1967)
- Glare, Peter Geoffrey William (Ed.). (2012). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford University Press.
- González Insua, Guillermo. (s/f). *Definiciones sobre el origen del léxico castellano o español*. Etimología de la lengua española. <https://etimologia.wordpress.com/>
- Graf, Georg Engelbert. (1919). *Die Landkarte Europas. Gestern und morgen*. Paul Cassirer.
- Graf, Georg Engelbert. (1924). Geographie und materialistische Geschichtsauffassung. En Otto Jansen (Ed.), *Der lebendige Marxismus. Festgabe zum 70. Geburtstag von Karl Kautsky* (pp. 563–587). Thüringer Verlagsanstalt und Druckerei.
- Green, Keith. (2006). Deixis and Anaphora: Pragmatic Approaches. En Keith Brown (Ed.), *Encyclopedia of Language and Linguistics* (Vol. 3, pp. 415–417). Elsevier.
- Gropius, Walter. (1919). *Programm des Staatlichen Bauhauses in Weimar*. Staatliches Bauhaus.
- Große, Jürgen. (2007). *Kritik der Geschichte. Probleme und Formen seit 1800*. Mohr Siebeck Verlag.
- Habraken, Nikolaas John. (1985). *De dragers en de mensen. Het einde van de massawoningbouw*. Stichting Architecten Research. (Registro original: 1961)
- Habraken, Nikolaas John, Boekholt, J. Th., Thijssen, A. P., & Dinjens, P. J. M. (1974). *Denken in varianten. Het methodisch ontwerpen van dragers*. Samsom.
- Harvey, David. (2001). *Spaces of capital. Towards a critical geography*. Routledge.
- Harvey, David. (2003). *The New Imperialism*. Oxford University Press.
- Harvey, David. (2010). *A Companion to Marx's Capital*. Verso.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1986). *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke: Vol. 5. Wissenschaft der Logik I. Erster Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch* (Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel, Eds.). Suhrkamp Verlag. (Registro original: 1812–1816)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1986a). *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke: Vol. 9. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Zweiter Teil. Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen* (Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel, Eds.). Suhrkamp. (Registro original: 1817–1830)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1986b). *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke: Vol. 10. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen* (Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel, Eds.). Suhrkamp. (Registro original: 1817–1830)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1989). *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke: Vol. 3. Phänomenologie des Geistes* (Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel, Eds.). Suhrkamp Verlag. (Registro original: 1807)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1989). *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke: Vol. 8. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen* (Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel, Eds.). Suhrkamp. (Registro original: 1817–1830)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1989). *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke: Vol. 13. Vorlesungen über die Ästhetik I* (Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel, Eds.). Suhrkamp Verlag. (Registro original: 1835–1838)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1990a). *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke: Vol. 14. Vorlesungen über die Ästhetik II* (Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel, Eds.). Suhrkamp Verlag. (Registro original: 1835–1838)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1990b). *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke: Vol. 15. Vorlesungen über die Ästhetik III* (Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel, Eds.). Suhrkamp Verlag. (Registro original: 1835–1838)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (2003). *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke: Vol. 6. Wissenschaft der Logik II. Erster Teil. Die objektive Logik. Zweites Buch. Zweiter Teil. Die subjektive Logik* (Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel, Eds.). Suhrkamp Verlag. (Registro original: 1812–1816)
- Heidegger, Martin. (1976). Vom Wesen der Wahrheit. En Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.), *Martin Heidegger Gesamtausgabe: Vol. 9. Wegmarken* (pp. 177–202). Vittorio Klostermann. (Registro original: 1930)
- Heidegger, Martin. (1977). Die Zeit des Weltbildes. En Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.), *Martin Heidegger Gesamtausgabe: Vol. 5. Holzwege* (pp. 75–113). Vittorio Klostermann. (Registro original: 1938)
- Heidegger, Martin. (1977). *Martin Heidegger Gesamtausgabe: Vol. 2. Sein und Zeit* (Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Ed.). Vittorio Klostermann. (Registro original: 1927)
- Heidegger, Martin. (1977). *Martin Heidegger Gesamtausgabe: Vol. 5. Holzwege* (Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Ed.). Vittorio Klostermann. (Registro original: 1935–1946)
- Heidegger, Martin. (1981). *Martin Heidegger Gesamtausgabe: Vol. 4. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Ed.). Vittorio Klostermann. (Registro original: 1936–1968)
- Heidegger, Martin. (1992). Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung. *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 8, 143–180. (Registro original: 1925)

- Heidegger, Martin. (1997). *Martin Heidegger Gesamtausgabe: Vol. 6.2. Nietzsche. Zweiter Band* (Brigitte Schillbach, Ed.). Vittorio Klostermann. (Registro original: 1939–1946)
- Heidegger, Martin. (1998). *Martin Heidegger Gesamtausgabe: Vol. 69. Die Geschichte des Seyns* (Peter Trawny, Ed.). Vittorio Klostermann. (Registro original: 1938–1940)
- Heidegger, Martin. (2000a). »... Dichterisch wohnt der Mensch...«. En Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.), *Martin Heidegger Gesamtausgabe: Vol. 7. Vorträge und Aufsätze* (pp. 189–208). Vittorio Klostermann. (Registro original: 1951)
- Heidegger, Martin. (2000b). Bauen Wohnen Denken. En Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.), *Martin Heidegger Gesamtausgabe: Vol. 7. Vorträge und Aufsätze* (pp. 145–164). Vittorio Klostermann. (Registro original: 1951)
- Heidegger, Martin. (2000). Das Ding. En Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.), *Martin Heidegger Gesamtausgabe: Vol. 7. Vorträge und Aufsätze* (pp. 165–187). Vittorio Klostermann. (Registro original: 1950)
- Heidegger, Martin. (2000). Die Frage nach der Technik. En Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.), *Martin Heidegger Gesamtausgabe: Vol. 7. Vorträge und Aufsätze* (pp. 5–36). Vittorio Klostermann. (Registro original: 1953)
- Heidegger, Martin. (2004). *Martin Heidegger Gesamtausgabe: Vol. 64. Der Begriff der Zeit* (Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Ed.). Vittorio Klostermann. (Registro original: 1924)
- Heráclito. (1968). *Heraclitus. Editio minor. Texto griego y versión castellana* (Miroslav Marcovich, Ed.). Talleres Gráficos Universitarios.
- Hess, Remi. (1988). *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*. A.M. Métailié.
- Hess, Remi. (2000). Avant-propos à la quatrième édition française. Henri Lefebvre et la pensée de l'espace. En Henri Lefebvre, *La production de l'espace* (4a ed., p. V–XVI). Éditions Anthropos.
- Hess, Remi. (2001a). Note de l'éditeur. En Henri Lefebvre, *La fin de l'histoire. Épilogomènes* (p. V–VII). Éditions Anthropos.
- Hess, Remi. (2001b). Préface à la seconde édition. Henri Lefebvre *philosophe*. En Henri Lefebvre, *L'existentialisme* (2a ed., p. VII–XLVIII). Economica-Anthropos.
- Hess, Remi. (2009). *Henri Lefebvre et la pensée du possible. Théorie des moments et construction de la personne*. Economica-Anthropos.
- Hess, Remi. (2019). Postfacio. ¿Soy “lefebvrano”? ¿Es posible ser lefebvrano hoy? En Henri Lefebvre, *Karl Marx: Una metafísica de la libertad* (pp. 115–143). Editorial Itaca. (Registro original: 2018)
- Hess, Remi, & Hess, Charlotte. (2011). Présentation. En Henri Lefebvre, *Vers un romantisme révolutionnaire* (pp. 7–23). Nouvelles éditions Lignes.
- Hölderlin, Friedrich. (1923). In lieblicher Bläue. En *Hölderlin Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe: Vol. 6. Dichtungen. Jugendarbeiten. Dokumente*. Propyläen. (Registro original: 1822)
- Huang, Yan. (2006). Anaphora, Cataphora, Exophora, Logophoricity. En Keith Brown (Ed.), *Encyclopedia of Language and Linguistics* (Vol. 1, pp. 231–238). Elsevier.
- Hülsz, Enrique. (2011). *Lógos: Heráclito y los orígenes de la filosofía*. Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Husserl, Edmund. (1966). *Husserliana: Vol. 10. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)* (Rudolf Boehm & Husserl-Archiv, Eds.). Martinus Nijhoff. (Registro original: 1928)

- Husserl, Edmund. (1973). *Husserliana: Vol. 13. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920* (Iso Kern & Husserl-Archiv, Eds.). Martinus Nijhoff. (Registro original: 1905–1920)
- Husserl, Edmund. (1973). *Husserliana: Vol. 14. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928* (Iso Kern & Husserl-Archiv, Eds.). Martinus Nijhoff. (Registro original: 1921–1928)
- Husserl, Edmund. (1973). *Husserliana: Vol. 15. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935* (Iso Kern & Husserl-Archiv, Eds.). Martinus Nijhoff. (Registro original: 1929–1935)
- Husserl, Edmund. (1976). *Husserliana: Vol. 3.1. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband. Text der 1.-3. Auflage* (Karl Schuhmann & Husserl-Archiv, Eds.). Martinus Nijhoff. (Registro original: 1913)
- Husserl, Edmund. (1976). *Husserliana: Vol. 6. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Walter Biemel & Husserl-Archiv, Eds.). Martinus Nijhoff. (Registro original: 1936)
- Husserl, Edmund. (1991). *Husserliana: Vol. 1. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Stephan Strasser & Husserl-Archiv, Eds.). Springer. (Registro original: 1929–1931)
- Husserl, Edmund. (2006). *Husserliana: Vol. 8. Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte* (Dieter Lohmar & Husserl-Archiv, Eds.). Springer. (Registro original: 1929–1934)
- Jameson, Fredric. (2003). Future City. *New Left Review*, 21, 65–79.
- Jammer, Max. (1993). *Concepts of Space. The History of Theories of Space in Physics* (3a ed.). Dover Publications. (Registro original: 1954)
- Janssens, Corneille. (1640). *Augustinus. Seu Doctrina S. Augustini de humanæ naturæ sanitate, ægritudine, medicina adversus Pelagianos & Massilienses: Tomus II. In quo genuina sententia S. Augustini de humanæ naturæ stantis, lapsæ, puræ statu & viribus eruitur & explicatur*. Typis Iacobi Zegeri.
- Janssens, Corneille. (1642). *Traduction d'un Discours de la reformation de l'Homme interieur. Où sont établis les veritables fondemens des Vertus Chrestiennes, selon la doctrine de Saint Augustin*. Chez la Veue Jean Camusat.
- Jay, Martin. (1994). *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. University of California Press.
- Jay, Martin. (1996). Returning the Gaze. The American Response to the French Critique of Ocularcentrism. *Définitions de la culture visuelle II: Utopies modernistes – Postformalisme et pureté de la vision / Definitions of Visual Culture II: Modernist Utopias – Postformalism and Pure Visuality*, 29–46.
- Jeanneret-Gris “Le Corbusier”, Charles-Édouard. (1923). *Vers une architecture*. Les Éditions G. Crès et Cie.
- Jeanneret-Gris “Le Corbusier”, Charles-Édouard. (1925). *L'art décoratif d'aujourd'hui*. Éditions Crès.
- Jeanneret-Gris “Le Corbusier”, Charles-Édouard. (1950). *Le modulator. Essai sur une mesure harmonique à l'échelle humaine applicable universellement à l'architecture et à la mécanique*. L'Architecture d'aujourd'hui.
- Jeanneret-Gris “Le Corbusier”, Charles-Édouard. (1955). *Modulor 2. 1954 (la parole est aux usagers), suite de Le modulator 1948*. L'Architecture d'aujourd'hui.

- Jeanneret-Gris “Le Corbusier”, Charles-Édouard. (1991). Fin d’un monde. Les unités d’habitation. En Willy Boesiger (Ed.), *Le Corbusier et son atelier rue de Sèvres 35. Œuvre complète 1957-1965* (pp. 200–219). Les Éditions d’Architecture. (Registro original: 1957–1959)
- Jeanneret-Gris “Le Corbusier”, Charles-Édouard. (1991). Pavillon de l’Esprit Nouveau. En Willy Boesiger & Oscar Stonorov (Eds.), *Le Corbusier et Pierre Jeanneret. Œuvre complète 1910-1929* (pp. 98–108). Les Éditions d’Architecture. (Registro original: 1925)
- Jeanneret-Gris “Le Corbusier”, Charles-Édouard, & Ozenfant “Saugnier”, Amédée. (1921). Des yeux qui ne voient pas... Les paquebots. *L’Esprit Nouveau*, 8, 845–855.
- Kant, Immanuel. (1911). *Kant’s gesammelte Schriften: Vol. 3. Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage 1787* (Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, Ed.). Georg Reimer. (Registro original: 1787)
- Keikhaee, Aidin. (2021). The historical and the transhistorical in Marx’s dialectical method. *Philosophy and Social Criticism*, *Septiembre*, 1–27.
- Kierkegaard, Søren. (2008). Indøvelse i Christendom. En Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Anne Mette Hansen, & Johnny Kondrup (Eds.), *Søren Kierkegaards Skrifter: Vol. 12. Indøvelse i Christendom. En opbyggelig Tale. To Taler ved Altergangen om Fredagen* (pp. 1–254). Søren Kierkegaard Forskningscenteret–Gads Forlag. (Registro original: 1850)
- Kierkegaard, Søren. (2011). Den etiske og den etisk-religieuse Meddelelses Dialektik. En Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Tonny Aagaard Olesen, & Steen Tullberg (Eds.), *Søren Kierkegaards Skrifter: Vol. 27. Løse papirer 1830-55* (pp. 387–434). Søren Kierkegaard Forskningscenteret–Gads Forlag. (Registro original: 1847)
- Kluge, Friedrich. (1960). *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (Walther Mitzka, Ed.). Walter de Gruyter. (Registro original: 1881–1883)
- Köbler, Gerhard (Ed.). (1995). *Etymologisches Rechtswörterbuch*. Mohr Siebeck Verlag.
- Kopp, Anatole. (1967). *Ville et revolution. Architecture et urbanisme soviétique des années vingt*. Éditions Anthropos.
- Kopp, Anatole. (1975). *Changer la vie, changer la ville. De la vie nouvelle aux problèmes urbains. URSS 1917-1932*. Union générale d’éditions.
- Korsch, Karl. (1971). Krise des Marxismus. En *Die Materialistische Geschichtsauffassung* (pp. 167–172). Europäische Verlagsanstalt. (Registro original: 1927–1931)
- Korsch, Karl. (1996). *Karl Korsch Gesamtausgabe: Vol. 5. Krise des Marxismus. Schriften 1928-1935* (Michael Buckmiller, Ed.). Stichting beheer IISG.
- Korsch, Karl. (2010). Zehn Thesen über Marxismus heute. En Michael Buckmiller (Ed.), *Karl Korsch Gesamtausgabe: Vol. 7. Marxism, State and Counterrevolution: Aufsätze und nachgelassene Schriften 1938-1956* (pp. 385–391). Offizin Verlag. (Registro original: 1950)
- Kunkel-Razum, Kathrin (Ed.). (2020). *Duden. Die deutsche Rechtschreibung. Das umfassende Standardwerk auf der Grundlage der aktuellen amtlichen Regeln* (Vol. 1–12). Bibliographisches Institut GmbH-Dudenverlag.
- Lacan, Jacques. (1949). Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, telle qu’elle nous est révélée dans l’expérience psychanalytique. *Revue française de psychanalyse*, 13(4), 449–455.
- Lacan, Jacques. (1956). Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse. *La Psychanalyse*, 1, 81–166.
- Lacoste, Yves. (1973). La géographie. En François Châtelet, *Histoire de la philosophie. Idées, doctrines: Vol. VII. La Philosophie des sciences sociales. De 1860 à nos jours* (pp. 242–302). Éditions Hachette.

- Lacoste, Yves. (1976a). Pourquoi Hérodote? Crise de la géographie et géographie de la crise. *Hérodote. Stratégies, géographies, idéologies, 1*, 8–69.
- Lacoste, Yves. (1976b). Pourquoi Hérodote? Suite des commentaires. *Hérodote. Stratégies, géographies, idéologies, 2*, 127–143.
- Lacoste, Yves. (2012). La géographie, la géopolitique et le raisonnement géographique. *Hérodote. Revue de géographie et de géopolitique, 3–4*(146–147), 14–44.
- Lacoste, Yves. (2014). *La géographie, ça sert, d'abord, à faire la guerre. Édition augmentée. La découverte.* (Registro original: 1976–2012)
- Lacoste, Yves, & Foucault, Michel. (1976). Questions à Michel Foucault sur la géographie. *Hérodote. Stratégies, géographies, idéologies, 1*, 71–85.
- Lapassade, Georges. (1997). *L'entrée dans la vie. Essai sur l'inachèvement de l'homme.* Economica-Anthropos. (Registro original: 1963)
- Lefebvre, Henri. (1924). Critique de la qualité et de l'être: Fragment de la *Philosophie de la conscience. Philosophies, 4*, 413–421.
- Lefebvre, Henri. (1925). Positions d'attaque et de défense du nouveau mysticisme. *Philosophies, 5–6*, 471–506.
- Lefebvre, Henri. (1926). La Pensée et l'Esprit. *L'Esprit, 1*, 21–69.
- Lefebvre, Henri. (1947a). *Descartes.* Éditions Hier et Aujourd'hui.
- Lefebvre, Henri. (1947b). *Marx 1818-1883. Introduction et choix par Henri Lefebvre.* Éditions des Trois Collines-Traits.
- Lefebvre, Henri. (1949). *Pascal. Tome premier.* Éditions Nagel.
- Lefebvre, Henri. (1950, décembre 21). La conscience privée. III. Les métamorphoses de l'individu individualiste [I]. *Parallèle 50*, 4–5.
- Lefebvre, Henri. (1951). Les classes sociales dans les campagnes. La Toscane et la *mezzadria classica. Cahiers internationaux de sociologie, 10*, 70–93.
- Lefebvre, Henri. (1953). Perspectives de la Sociologie Rurale. *Cahiers internationaux de sociologie, 14*, 122–140.
- Lefebvre, Henri. (1954). *Pascal. Tome deux.* Éditions Nagel.
- Lefebvre, Henri. (1955). La notion de totalité dans les sciences sociales. *Cahiers internationaux de sociologie, 18*, 55–77.
- Lefebvre, Henri. (1957). M. Merleau-Ponty et la philosophie de l'ambiguïté. II. *La Pensée. Revue du rationalisme moderne. Arts-sciences-philosophie, 73*, 37–52.
- Lefebvre, Henri. (1958). Besoins et langage. *Cahiers de l'Institut de science économique appliquée, M-3. Recherches et dialogues philosophiques et économiques(75)*, 33–52.
- Lefebvre, Henri. (1958). *Critique de la vie quotidienne: Vol. I. Introduction.* L'Arche Éditeur. (Registro original: 1947)
- Lefebvre, Henri. (1959a). *La somme et le reste* (Vol. 1). La Nef de Paris Éditions.
- Lefebvre, Henri. (1959b). *La somme et le reste* (Vol. 2). La Nef de Paris Éditions.
- Lefebvre, Henri. (1959c). Qu'est-ce que le passé historique? *Les Temps Modernes, 14*(161), 159–169.
- Lefebvre, Henri. (1960). Les nouveaux ensembles urbains (un cas concret: Lacq-Mourenx et les problèmes urbains de la nouvelle classe ouvrière). *Revue française de sociologie, 1*(2), 186–201.
- Lefebvre, Henri. (1961). *Critique de la vie quotidienne: Vol. II. Fondements d'une sociologie de la quotidienneté.* L'Arche Éditeur.
- Lefebvre, Henri. (1962). *Introduction à la modernité. Préludes.* Les Éditions de Minuit.

- Lefebvre, Henri. (1962). [La nouvelle classe ouvrière, ses comportements politiques. Le cas de Lacq-Mourenx]. En Léo Hamon (Ed.), *Les nouveaux comportements politiques de la classe ouvrière. Entretiens de Dijon* (pp. 40–42). Presses universitaires de France–Publications du Centre d’Études des Relations politiques–Université de Dijon. (Registro original: 1960)
- Lefebvre, Henri. (1965a). *La proclamation de la Commune. 26 mars 1871*. Éditions Gallimard.
- Lefebvre, Henri. (1965b). *Métaphilosophie. Prolégomènes*. Les Éditions de Minuit.
- Lefebvre, Henri. (1965c). Mourenx–ville nouvelle. En Direction de la documentation française (Ed.), *15 jours en France* (pp. 207–225). La documentation française.
- Lefebvre, Henri. (1966). *Le langage et la société*. Éditions Gallimard.
- Lefebvre, Henri. (1967). Exposé de Henri Lefebvre. Discussion. Questions posées aux orateurs. *Les Cahiers du centre d’études socialistes, 72-73 L’urbanisme aujourd’hui, mythes et réalités*, 5–10, 27–28, 29–39.
- Lefebvre, Henri. (1968a). *La vie quotidienne dans le monde moderne*. Éditions Gallimard.
- Lefebvre, Henri. (1968b). L’irruption de Nanterre au sommet. *L’Homme et la société. Revue internationale de recherches et de synthèses sociologiques*, 8, 49–99.
- Lefebvre, Henri. (1968). *Sociologie de Marx* (2a ed.). Presses universitaires de France. (Registro original: 1966)
- Lefebvre, Henri. (1969). Espace et idéologie. Debat. En Centre de recherche d’architecture d’urbanisme et de construction (Ed.), *Architecture, mythe et idéologie. Étude des besoins fonctionnels de l’homme en vue de leur projection ultérieure sur le plan architectural. Séminaire n° 3 (8-9 février 1969)* (pp. 110–125). RAUC.
- Lefebvre, Henri. (1969). *Logique formelle, logique dialectique*. Éditions Anthropos. (Registro original: 1947)
- Lefebvre, Henri. (1970a). *La révolution urbaine*. Éditions Gallimard.
- Lefebvre, Henri. (1970b). *Le manifeste différentialiste*. Éditions Gallimard.
- Lefebvre, Henri. (1970). *Problèmes actuels du marxisme* (4a ed.). Presses universitaires de France. (Registro original: 1958)
- Lefebvre, Henri. (1971a). *Au-delà du structuralisme*. Éditions Anthropos.
- Lefebvre, Henri. (1971b). La classe ouvrière est-elle révolutionnaire ? *L’Homme et la société. Revue internationale de recherches et de synthèses sociologiques*, 21, 149–156.
- Lefebvre, Henri. (1971). *Vers le cybernanthrope. Contre les technocrates*. Denoël-Gonthier. (Registro original: 1967)
- Lefebvre, Henri. (1972). Les institutions de la société *post-technologique*. *Espaces et sociétés*, 5, 3–20.
- Lefebvre, Henri. (1973a). *La survie du capitalisme. La re-production des rapports de production*. Éditions Anthropos.
- Lefebvre, Henri. (1973b). Le mondial et le planétaire. *Espaces et sociétés*, 8, 15–22.
- Lefebvre, Henri. (1974). La producción del espacio. *Papers. Revista de Sociologia*, 3, 219–229.
- Lefebvre, Henri. (1975a). *Hegel-Marx-Nietzsche ou Le royaume des ombres*. Casterman.
- Lefebvre, Henri. (1975b). *Le temps des méprises. Entretiens avec Claude Glayman*. Éditions Stock.
- Lefebvre, Henri. (1975c). L’État dans le monde moderne. *L’Homme et la société. Revue internationale de recherches et de synthèses sociologiques*, 37–38, 3–23.
- Lefebvre, Henri. (1976a). *De l’État: Vol. 1. L’État dans le monde moderne*. Union générale d’éditions.

- Lefebvre, Henri. (1976b). *De l'État: Vol. 2. La théorie "marxiste" de l'État. De Hegel à Mao par Staline*. Union générale d'éditions.
- Lefebvre, Henri. (1976c). Introduction à l'espace urbain. *Metropolis: Urbanisme, planification régionale, environnement*, III(22), 24–31.
- Lefebvre, Henri. (1976d). L'espace, produit social et valeur d'usage. *La nouvelle revue socialiste*, 18, 11–20.
- Lefebvre, Henri. (1977). *De l'État: Vol. 3. Le mode de production étatique*. Union générale d'éditions.
- Lefebvre, Henri. (1978). *De l'État: Vol. 4. Les contradictions de l'État moderne. La dialectique et/de l'État*. Union générale d'éditions.
- Lefebvre, Henri. (1978). *La pensée marxiste et la ville* (3a ed.). Casterman. (Registro original: 1972)
- Lefebvre, Henri. (1980a). *La présence et l'absence. Contribution à la théorie des représentations*. Casterman.
- Lefebvre, Henri. (1980b). Le pays de la valeur d'usage. *Autrement*, 25, 34–35.
- Lefebvre, Henri. (1980c). *Une pensée devenue monde. Faut-il abandonner Marx*. Librairie Arthème Fayard.
- Lefebvre, Henri. (1981). *Critique de la vie quotidienne: Vol. III. De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien)*. L'Arche Éditeur.
- Lefebvre, Henri. (1982a). Habiter: L'éveil et le réveil de la pensée architecturale. En Elisabeth Allain-Dupré & Armelle Lavalou (Eds.), *Construire pour habiter* (p. 18). Éditions l'Equerre-Plan Construction.
- Lefebvre, Henri. (1982b). Lettre à Madeleine Grawitz à propos de *Hélène ou la joie de vivre*. En *Études dédiées à Madeleine Grawitz. Liber amicorum* (pp. 351–356). Dalloz.
- Lefebvre, Henri. (1983). *Diderot ou les Affirmations fondamentales du matérialisme*. L'Arche éditeur. (Registro original: 1949)
- Lefebvre, Henri. (1985a). Fragments d'un discours politique [G-I]. *Révolution*, 264, 46–47.
- Lefebvre, Henri. (1985b). *Qu'est-ce que penser?* Éditions Publisud.
- Lefebvre, Henri. (1986a). *Le retour de la dialectique: 12 mots clefs pour le monde moderne*. Messidor-Éditions Sociales.
- Lefebvre, Henri. (1986). Lettre. En *Marx ou pas? Réflexions sur un centenaire* (pp. 21–25). Études et documentation internationales. (Registro original: 1983)
- Lefebvre, Henri. (1986b). *Lukács 1955*. Aubier-Montaigne.
- Lefebvre, Henri. (1987a). Douze thèses (hypothèses) sur la connaissance. *M. Mensuel, marxisme, mouvement*, 12, 8.
- Lefebvre, Henri. (1987b). Thèses (hypothèses) sur la communication et l'information. *M. Mensuel, marxisme, mouvement*, 8, 16–17.
- Lefebvre, Henri. (1988). *Le nationalisme contre les nations* (2a ed.). Méridiens Klincksieck. (Registro original: 1937)
- Lefebvre, Henri. (1989, mayo 1). Quand la ville se perd dans une métamorphose planétaire. *Le Monde diplomatique*, 16–17.
- Lefebvre, Henri. (2000). *Espace et politique. Le droit à la ville, II* (2a ed.). Economica-Anthropos. (Registro original: 1972)
- Lefebvre, Henri. (2000). *La production de l'espace* (4a ed.). Éditions Anthropos. (Registro original: 1974–1986)
- Lefebvre, Henri. (2001). *Contribution à l'esthétique* (2a ed.). Economica-Anthropos.

- Lefebvre, Henri. (2001a). *Du rural à l'urbain* (3a ed.). Economica-Anthropos. (Registro original: 1970)
- Lefebvre, Henri. (2001b). *La fin de l'histoire. Épilégomènes* (2a ed.). Éditions Anthropos. (Registro original: 1970)
- Lefebvre, Henri. (2001). *L'existentialisme* (2a ed.). Economica-Anthropos. (Registro original: 1946)
- Lefebvre, Henri. (2001). Préface. En Henri Raymond, Nicole Haumont, Marie-Geneviève Dezès, & Antoine Haumont, *L'habitat pavillonnaire* (4a ed., pp. 7–23). L'Harmattan. (Registro original: 1966)
- Lefebvre, Henri. (2003). *Nietzsche*. Éditions Syllepse. (Registro original: 1939)
- Lefebvre, Henri. (2007). *Le cœur ouvert (extraits). Poésies*. Gascogne-Cercle historique de l'Arribère. (Registro original: 1952–1956)
- Lefebvre, Henri. (2016). *Le droit à la ville* (3a ed.). Economica-Anthropos. (Registro original: 1968)
- Lefebvre, Henri, Axelos, Kostas, Beaufret, Jean, & Châtelet, François. (1959). Karl Marx et Heidegger. *France Observateur*, 473, 16–17.
- Lefebvre, Henri, Axelos, Kostas, Beaufret, Jean, & Châtelet, François. (1969). Karl Marx et Heidegger. En Kostas Axelos, *Arguments d'une recherche* (pp. 93–105). Les Éditions de Minuit. (Registro original: 1959)
- Lefebvre, Henri, Burgel, Galia, Burgel, Guy, & Dezes, Marie-Geneviève. (1983). Henri Lefebvre répond à Villes en parallèle. *Villes en parallèle*, 7(1), 51–63.
- Lefebvre, Henri, Burnier, Michel-Antoine, & Rambaud, Patrick. (1972). La dictature de l'œil et du phallus. Entretien avec Henri Lefebvre. *Actuel*, 18, 48–53.
- Lefebvre, Henri, & Guterman, Norbert. (1967). Introduction. En Lénine, *Cahiers sur la dialectique de Hegel* (pp. 7–135). Éditions Gallimard. (Registro original: 1935)
- Lefebvre, Henri, & Guterman, Norbert. (1979). *La conscience mystifiée* (2a ed.). Éditions Le Sycomore. (Registro original: 1936)
- Lefebvre, Henri, & Guterman, Norbert. (1999). *La conscience mystifiée. Suivi de La conscience privée*. Éditions Syllepse. (Registro original: 1936–1979)
- Lefebvre, Henri, Latour, Patricia, & Combes, Francis. (1991). *Conversation avec Henri Lefebvre*. Messidor.
- Lefebvre, Henri, & Régulier, Catherine. (1978). *La révolution n'est plus ce qu'elle était*. Éditions Libres–Hallier.
- Lefebvre, Henri, & Ross, Kristin. (1997). Lefebvre on the Situationists: An interview. *October*, 79, 69–83. (Registro original: 1983)
- Lefebvre, Jean-Luc. (2017). Qu'est-ce que la spatiologie? Ou “conquête spatiale et organisation du savoir”. *ISTE OpenScience*, 1–9.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. (1860). Dynamica. En Carl Immanuel Gerhardt (Ed.), *Leibnizens gesammelte Werke: Vol. 6. Leibnizens mathematische Schriften. Zweite Abtheilung. Die mathematischen Abhandlungen Leibnizens enthaltend* (pp. 1–280). H.W. Schmidt. (Registro original: 1698–1699)
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. (2007). *The Leibniz-Des Bosses correspondence* (Brandon Look & Donald Rutherford, Eds.). Yale University Press. (Registro original: 1706–1716)
- Levinas, Emmanuel. (1990). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité: Vol. 2. Parole et silence et autres conférences inédites*. Kluwer Academic. (Registro original: 1961)

- Levinas, Emmanuel. (2011). L'écrit et l'oral. En *Œuvres: Vol. 2. Parole et silence et autres conférences inédites au Collège philosophique* (pp. 199–229). Grasset & Fasquelle–IMEC Éditeurs. (Registro original: 1952)
- Levinas, Emmanuel. (2011). Parole et silence. En *Œuvres: Vol. 2. Parole et silence et autres conférences inédites au Collège philosophique* (pp. 65–104). Grasset & Fasquelle–IMEC Éditeurs. (Registro original: 1948)
- Lévi-Strauss, Claude. (1962). *La pensée sauvage*. Librairie Plon.
- Lewis, Charlton Thomas (Ed.). (1890). *An Elementary Latin Dictionary*. American Book Company.
- Liddell, Henry George, & Scott, Robert. (1889). *An Intermediate Greek-English Lexicon*. Clarendon Press.
- Liddell, Henry George, & Scott, Robert. (1940). *A Greek-English Lexicon. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie*. Clarendon Press.
- Lopes de Souza, Marcelo José. (1986). Espaciologia: Uma objeção. *Anuário do Instituto de Geociências*, 10, 72–93.
- Lopes de Souza, Marcelo José. (1988). Espaciologia: Uma objeção (Crítica aos prestígiamentos pseudo-críticos do espaço social). *Terra Livre*, 5, 21–45.
- Löwith, Karl. (1965). *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*. Vandenhoeck & Ruprecht. (Registro original: 1953)
- Lukács, Georg. (1962). *Georg Lukács Werke: Vol. 9. Die Zerstörung der Vernunft*. Hermann Luchterhand Verlag. (Registro original: 1954)
- Lukács, Georg. (1977). *Georg Lukács Werke: Vol. 2. Geschichte und Klassenbewusstsein*. Hermann Luchterhand Verlag. (Registro original: 1923–1968)
- Machiavelli, Niccolò. (1971). Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio. En Mario Martelli (Ed.), *Tutte le opere* (pp. 73–254). Sansoni Editore. (Registro original: 1531)
- Mandelbrot, Benoit B. (1980). Fractal aspects of the iteration of $z \mapsto \lambda z(1 - z)$ for complex λ, z . *Annals of the New York Academy of Sciences*, 357(1), 249–259.
- Marcuse, Herbert. (1969). *An Essay on Liberation*. Beacon Press.
- Marx, Karl. (1967). *Fondements de la critique de l'économie politique (Ébauche de 1857-1858)* (Roger Dangeville, Trad.; Vol. 1). Éditions Anthropos. (Registro original: 1857–1858)
- Marx, Karl. (1980). *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe: Vol. 2. Ökonomische Manuskripte und Schriften 1858-1861* (Institut für Marxismus-Leninismus, Ed.). Dietz Verlag. (Registro original: 1858–1861)
- Marx, Karl. (1980). Zur Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Heft. En Institut für Marxismus-Leninismus (Ed.), *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe: Vol. 2. Ökonomische Manuskripte und Schriften 1858-1861* (pp. 95–245). Dietz Verlag. (Registro original: 1859)
- Marx, Karl. (1982). Ökonomisch-philosophische Manuskripte. En Institut für Marxismus-Leninismus (Ed.), *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe: Vol. 2. Werke, Artikel, Entwürfe. März 1843 bis August 1844* (pp. 187–438). Dietz Verlag. (Registro original: 1844)
- Marx, Karl. (1983). *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe: Vol. 5. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1867* (Institut für Marxismus-Leninismus, Ed.). Dietz Verlag. (Registro original: 1867)

- Marx, Karl. (1989). *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe: Vol. 7. Le capital. Paris 1872-1875* (Institut für Marxismus-Leninismus, Ed.). Dietz Verlag. (Registro original: 1872–1875)
- Marx, Karl. (1990). *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe: Vol. 9. Capital. A Critical Analysis of Capitalist Production. London 1887* (Internationale Marx-Engels-Stiftung, Ed.). Dietz Verlag. (Registro original: 1887)
- Marx, Karl. (1991). *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe: Vol. 10. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1890* (Internationale Marx-Engels-Stiftung, Ed.). Dietz Verlag. (Registro original: 1890)
- Marx, Karl. (1992). Value, price and profit. En Institut für Marxismus-Leninismus & Internationale Institut für Sozialgeschichte Amsterdam (Eds.), *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe: Vol. 20. Werke, Artikel, Entwürfe. September 1864 bis September 1867* (pp. 141–186). Dietz Verlag. (Registro original: 1865)
- Marx, Karl. (2004). *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe: Vol. 15. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band. Hamburg 1894* (Internationale Marx-Engels-Stiftung, Ed.). Akademie Verlag. (Registro original: 1894)
- Marx, Karl. (2006). *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe: Vol. 1. Ökonomische Manuskripte 1857/58* (Internationale Marx-Engels-Stiftung, Ed.; 2a ed.). Akademie Verlag. (Registro original: 1857–1858)
- Marx, Karl. (2008). *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe: Vol. 13. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Zweiter Band. Hamburg 1885* (Internationale Marx-Engels-Stiftung, Ed.). Akademie Verlag. (Registro original: 1885)
- Marx, Karl. (2013). *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe: Vol. 3. Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861-1863)* (Internationale Marx-Engels-Stiftung, Ed.; 2a ed.). Akademie Verlag. (Registro original: 1861–1863)
- Marx, Karl, & Engels, Friedrich. (1970). *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe: Vol. 5. Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten, Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. 1845-1846* (Marx-Engels-Lenin-Institut & Vladimir Adoratskij, Eds.). Verlag Detlev Auvermann. (Registro original: 1845–1932)
- Megino, Carlos. (2002). El origen de la idea de vacío en Grecia. *Éndoxa*, 16, 313–332.
- Merleau-Ponty, Maurice. (1964). *Le visible et l'invisible suivi de Notes de travail*. Éditions Gallimard.
- Metz, Christian. (1975). Le signifiant imaginaire. *Communications*, 23, 3–55.
- Metz, Christian. (1977). *Le signifiant imaginaire. Psychanalyse et cinema*. Union générale d'éditions.
- Meyer, Hannes. (1965). *Bauten, Projekte und Schriften. Buildings, Projects and Writings* (Claude Schnaidt & Dennis Quibell Stephenson, Eds.). Niggli.
- Mitterer, Holger, & Cutler, Anne. (2006). Speech Perception. En Keith Brown (Ed.), *Encyclopedia of Language and Linguistics* (Vol. 11, pp. 770–782). Elsevier.
- Mizuoka, Fujio. (1991). Subsumption of space into society. *Hitotsubashi Journal of Economics*, 32(2), 71–89.
- Mizuoka, Fujio. (2008). Subsumption of space into society and alternative spatial strategy. *Geographische Revue*, 10(2), 7–19.
- Morales, José. (2020). Los conceptos de *auctoritas* y *potestas* durante la época moderna. *Bajo Palabra*, 24, 337–358.

- Morris, Rosalind. (2016). *Ursprüngliche Akkumulation: The Secret of an Orignary Mistranslation*. *Boundary 2. An international journal of literature and culture*, 43(3), 29–77.
- Nerlich, Brigitte. (2006). Metonymy. En Keith Brown (Ed.), *Encyclopedia of Language and Linguistics* (Vol. 8, pp. 109–113). Elsevier.
- Nicol, Eduardo. (1955). Los conceptos de espacio y tiempo en la filosofía griega. *Revista de filosofía Diánoia*, 1(1), 137–180.
- Nicol, Eduardo. (1965). *Los principios de la ciencia*. Fondo de Cultura Económica.
- Nicol, Eduardo. (1978). *La primera teoría de la praxis*. Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Nicol, Eduardo. (2001). *Crítica de la razón simbólica. La revolución en la filosofía*. Fondo de Cultura Económica. (Registro original: 1982)
- Nicol, Eduardo. (2003). *Metafísica de la expresión*. Fondo de Cultura Económica. (Registro original: 1957)
- Nietzsche, Friedrich. (1922). *Philosophenbuch*. En Richard Oehler, Max Oehler, & Friedrich Chr. Würzbach (Eds.), *Friedrich Nietzsche Gesammelte Werke: Vol. 6. Philosophenbuch. Unzeitgemässe Betrachtungen, Erstes und Zweites Stück 1872-1875* (pp. 1–119). Musarion Verlag. (Registro original: 1872)
- Nietzsche, Friedrich. (1988). Die Geburt der Tragödie. En Giorgio Colli & Mazzino Montinari (Eds.), *Friedrich Nietzsche-Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe: Vol. 1. Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemässe Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870-1873* (pp. 9–156). Deutscher Taschenbuch Verlag–Walter de Gruyter. (Registro original: 1872–1886)
- Nietzsche, Friedrich. (1988). *Friedrich Nietzsche-Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe: Vol. 7. Nachgelassene Fragmente 1869-1874* (Giorgio Colli & Mazzino Montinari, Eds.). Deutscher Taschenbuch Verlag–Walter de Gruyter. (Registro original: 1872–1873)
- Nietzsche, Friedrich. (1988). Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. En Giorgio Colli & Mazzino Montinari (Eds.), *Friedrich Nietzsche-Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe: Vol. 1. Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemässe Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870-1873* (pp. 873–890). Deutscher Taschenbuch Verlag–Walter de Gruyter. (Registro original: 1873)
- Nietzsche, Friedrich. (1988). Unzeitgemässe Betrachtungen I-IV. En Giorgio Colli & Mazzino Montinari (Eds.), *Friedrich Nietzsche-Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe: Vol. 1. Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemässe Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870-1873* (pp. 157–510). Deutscher Taschenbuch Verlag–Walter de Gruyter. (Registro original: 1873–1876)
- Nietzsche, Friedrich. (1995). Darstellung der antiken Rhetorik. En Fritz Bornmann & Mario Carpitella (Eds.), *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe: Vol. 4. Vorlesungsaufzeichnungen (WS 1871/72-WS 1874/75)* (pp. 413–502). Walter de Gruyter. (Registro original: 1872–1874)
- Nietzsche, Friedrich. (1999). *Friedrich Nietzsche-Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe: Vol. 4. Also sprach Zarathustra I-IV* (Giorgio Colli & Mazzino Montinari, Eds.). Deutscher Taschenbuch Verlag–Walter de Gruyter. (Registro original: 1883–1885)
- Nietzsche, Friedrich. (1999). *Friedrich Nietzsche-Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe: Vol. 12. Nachgelassene Fragmente 1885-1887* (Giorgio Colli & Mazzino Montinari, Eds.). Deutscher Taschenbuch Verlag–Walter de Gruyter. (Registro original: 1885–1887)
- Nieuwenhuys, Constant, & van Eyck, Aldo. (1953). Voor een spatiaal colorisme. *Forum. Maandblad gewijd aan Architectuur en Gebonden Kunsten*, 10, 360–361.

- Noppen, Pierre-François. (2012). D'un espace à l'autre. Hegel et la conquête de soi. En Thierry Paquot & Chris Younès (Eds.), *Espace et lieu dans la pensée occidentale. De Platon à Nietzsche* (pp. 231–251). La Découverte.
- Pape, Wilhelm. (1959). *Handwörterbuch der griechischen Sprache* (Gustav Eduard Benseler & Maximilian Sengebusch, Eds.; Vol. 1–4). Vieweg Verlag.
- Pascal, Blaise. (1921a). *Œuvres de Blaise Pascal publiées suivant l'ordre chronologique avec documents complémentaires, introductions et notes: Vol. XIII. Pensées (II)* (Léon Brunschvicg, Ed.). Librairie Hachette. (Registro original: 1670)
- Pascal, Blaise. (1921b). *Œuvres de Blaise Pascal publiées suivant l'ordre chronologique avec documents complémentaires, introductions et notes: Vol. XIV. Pensées (III)* (Léon Brunschvicg, Ed.). Librairie Hachette. (Registro original: 1670)
- Pascal, Blaise. (1923). Lettre à la Sérénissime Reyne de Suède. En Léon Brunschvicg & Pierre Boutroux (Eds.), *Œuvres de Blaise Pascal publiées suivant l'ordre chronologique avec documents complémentaires, introductions et notes: Vol. III. Pascal depuis l'entrée de Jacqueline à Port Royal (1652) Jusqu'au Mémorial (1654)* (pp. 29–34). Librairie Hachette. (Registro original: 1652)
- Perelman, Marc. (1986). *Urbs ex machina. Le Corbusier. Le courant froid de l'architecture*. Les Éditions de la passion.
- Perelman, Marc. (2015). *Le Corbusier, une froide vision du monde*. Michalon Éditeur.
- Pfeifer, Wolfgang (Ed.). (1993). *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen* (Vol. 1–3). Akademie Verlag.
- Pinkard, Terry. (1994). *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*. Cambridge University Press.
- Plato. (1902). Πολιτεία. En John Burnet (Ed.), *Platonis Opera: Vol. IV*. Oxford University Press. (Registro original: c. 380–367a. C.)
- Platón. (1901). Φαῖδος. En John Burnet (Ed.), *Platonis Opera: Vol. II*. Oxford University Press. (Registro original: c. 366–360a. C.)
- Plejánov, Gueorgui. (1964). *Obras escogidas* (Vol. 1–2). Editorial Quetzal.
- Плехáнов, Геóргий. (1923a). *Сочинения: Vol. 7. Обоснование и защита марксизма. Часть первая* (Давид Рязанов, Ed.). Институт К. Маркса и Ф. Энгельса-Государственное издательство РСФСР.
- Плехáнов, Геóргий. (1923b). *Сочинения: Vol. 8. Обоснование и защита марксизма. Часть вторая* (Давид Рязанов, Ed.). Институт К. Маркса и Ф. Энгельса-Государственное издательство РСФСР.
- Плехáнов, Геóргий. (1924). *Materialismus militans* (Ответ г. Богданову). En Давид Рязанов (Ed.), *Сочинения: Vol. 17. Против эмпириомонизма и богоискательства* (pp. 1–99). Институт К. Маркса и Ф. Энгельса-Государственное издательство РСФСР. (Registro original: 1908)
- Politzer, Georges. (1967). *La fin d'une parade philosophique: Le bergsonisme*. Jean-Jacques Pauvert. (Registro original: 1929)
- Postone, Moishe. (2003). *Time, Labor and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge University Press. (Registro original: 1993)
- Publius Ovidius Naso. (2004). *P. Ovidi Nasonis. Metamorphoses* (Richard J. Tarrant, Ed.). Oxford University Press. (Registro original: c.1-8)
- Puche, David. (2012). En torno al concepto de “naturaleza humana” en Nietzsche. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 45(0), 269–292.
- Quaini, Massimo. (1974). *Marxismo e geografia*. La Nuova Italia Editrice.

- Quaini, Massimo. (1975). *La costruzione della geografia umana*. La Nuova Italia Editrice.
- Rabiner, Lawrence, & Juang, Biing-Hwang. (2006). History of Automatic Speech Recognition. En Keith Brown (Ed.), *Encyclopedia of Language and Linguistics* (Vol. 11, pp. 806–819). Elsevier.
- Rabouin, David. (2012). Leibniz. En Thierry Paquot & Chris Younès (Eds.), *Espace et lieu dans la pensée occidentale. De Platon à Nietzsche* (pp. 131–146). La découverte.
- Raymond, Henri, Haumont, Nicole, Dezès, Marie-Geneviève, & Haumont, Antoine. (2001). *L'habitat pavillonnaire*. L'Harmattan. (Registro original: 1966)
- Reemes, Dana Michael. (2015). *The Egyptian Ouroboros. An Iconological and Theological Study* [PhD in Near Eastern Languages and Cultures]. University of California.
- Reich, Wilhelm. (1933). *Charakteranalyse. Technik und Grundlagen für Studierende und praktizierende Analytiker*. Wilhelm Reich-Manzsche Buchdruckerei.
- Reich, Wilhelm. (1984). *Character Analysis* (Mary Boyd Higgins & Chester M. Raphael, Eds.). Farrar, Straus and Giroux. (Registro original: 1933–1945)
- Reisigl, Martin. (2006). Rhetorical Tropes in Political Discourse. En Keith Brown (Ed.), *Encyclopedia of Language and Linguistics* (Vol. 10, pp. 597–604). Elsevier.
- Rodero, Sergio. (2011). El vínculo sustancial y las mónadas en Leibniz. *Philosophica. International Journal for the History of Philosophy*, 19(37), 73–83.
- Rose, David. (2006). Metaphors, Grammatical. En Keith Brown (Ed.), *Encyclopedia of Language and Linguistics* (Vol. 8, pp. 66–73). Elsevier.
- Rubel, Maximilien. (2000). *Marx critique du marxisme*. Payot-Rivages. (Registro original: 1974)
- Ruwet, Nicolas. (1968). *Introduction à la grammaire générative*. Librairie Plon.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. (2003). *Filosofía de la praxis*. Siglo XXI editores.
- Sangla, Raoul (Director). (1988). *Henri Lefebvre, ou le fil du siècle*. La Sept-CDN productions.
- Santos, Milton. (1974a). Geography, Marxism and Underdevelopment. *Antipode. A Radical Journal of Geography*, 6(3), 1–9.
- Santos, Milton. (1974b). Sous-développement et pôles de croissance économique et sociale. *Revue Tiers Monde*, 15(58), 271–286.
- Santos, Milton. (1974c). *Time-Space Relations in the Underdeveloped World*. Department of Geography-University of Dar es Salaam.
- Santos, Milton. (2004). *Por uma geografia nova. Da crítica da geografia a uma geografia crítica*. Editora da Universidade de São Paulo. (Registro original: 1978)
- Sartre, Jean-Paul. (1938). *La nausée*. Éditions Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul. (1943). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Éditions Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul. (1960). *Critique de la raison dialectique (précédé de Question de méthode). Tome I. Théorie des ensembles pratiques*. Éditions Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul. (1966). Jean-Paul Sartre répond. *L'Arc*, 30. *Sartre aujourd'hui*, 87–96.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. (1861). *Die Weltalter*. Erstes Buch. Bruchstück (aus dem handschriftlichen Nachlaß). En Karl Friedrich August Schelling (Ed.), *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke: Vol. 8. 1811-1815* (pp. 195–344). J.G. Cotta. (Registro original: 1815)
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. (1946). *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813* (Manfred Schröter, Ed.). Biederstein und Leibniz Verlag. (Registro original: 1811–1813)

- Schmid, Christian. (2008). Henri Lefebvre's Theory of the Production of Space. Towards a Three-Dimensional Dialectic. En Kanishka Goonewardena, Stefan Kipfer, Richard Milgrom, & Christian Schmid (Eds.), *Space, difference, everyday life. Reading Henri Lefebvre* (pp. 27–45). Routledge.
- Schmid, Christian. (2010). *Stadt, Raum und Gesellschaft. Henri Lefebvre und die Theorie der Produktion des Raumes*. Steiner. (Registro original: 2005)
- Schmid, Christian. (2022). *Henri Lefebvre and the Theory of the Production of Space*. Verso.
- Seban, Paul (Director). (1970). Entretien avec Henri Lefebvre. En *Les futurs perdus*.
- Shadle, Christine. (2006). Acoustic Phonetics. En Keith Brown (Ed.), *Encyclopedia of Language and Linguistics* (Vol. 9, pp. 442–460). Elsevier.
- Shakespeare, William. (2016). A Midsummer Night's Dream. En Gary Taylor, John Jowett, Terri Bourus, & Gabriel Egan (Eds.), *The New Oxford Shakespeare. The Complete Works. Modern Critical Edition* (pp. 1079–1134). Oxford University Press. (Registro original: c. 1595–1596)
- Silesii, Johannis Angeli. (1829). *Cherubinischer Wandersmann oder Geistreiche Sinn- und Schlußreime, zur göttlichen Beschaulichkeit anleitende*. Seidel. (Registro original: 1657)
- Soja, Edward. (1996). *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Blackwell Publishers.
- Spinoza, Baruj. (2020). Ética demostrada según el orden geométrico (*edición bilingüe*) (Pedro Lomba, Ed.). Trotta. (Registro original: 1677)
- Steen, Gerard. (2006). Metaphor: Stylistic Approaches. En Keith Brown (Ed.), *Encyclopedia of Language and Linguistics* (Vol. 8, pp. 51–57). Elsevier.
- Thom, René. (1974). *Modèles mathématiques de la morphogénèse. Recueil de textes sur la théorie des catastrophes et ses applications*. Union générale d'éditions.
- Thom, René. (1977). *Stabilité structurelle et morphogénèse. Essai d'une théorie générale des modèles*. InterÉditions. (Registro original: 1972)
- Thom, René. (1983). *Paraboles et catastrophes. Entretiens sur les mathématiques, la science et la philosophie*. Flammarion.
- Trask, Robert Lawrence. (1996). *A Dictionary of Phonetics and Phonology*. Routledge.
- Trebitsch, Michel. (1996). Lefebvre (Henri) 1901-1991. En Jacques Julliard & Michel Winock (Eds.), *Dictionnaire des intellectuels français: Les personnes, les lieux, les moments* (pp. 691–693). Éditions du Seuil.
- Vaneigem, Raoul, & Berréby, Gérard. (2014). *Rien n'est fini, tout commence*. Allia.
- Veraza, Jorge. (1983). *Para la crítica de las Teorías sobre el imperialismo en su aplicación al análisis socioeconómico de México* [Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos]. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Veraza, Jorge. (1987). *Para la crítica a las Teorías del imperialismo*. Editorial Itaca.
- Veraza, Jorge. (1993). *Génesis y estructura del concepto de subordinación real del consumo bajo el capital*. Seminario de El capital de la Facultad de Economía de la UNAM.
- Veraza, Jorge. (2004). *El siglo de la hegemonía mundial de Estados Unidos. Guía para comprender la historia del siglo XX, muy útil para el XXI*. Ítaca.
- Veraza, Jorge. (2007). *Leer El capital hoy. Pasajes selectos y problemas decisivos*. Editorial Itaca.
- Veraza, Jorge. (2008). *Subsunción real del consumo bajo el capital*. Editorial Itaca.
- Veraza, Jorge. (2012). *Karl Marx y la técnica desde la perspectiva de la vida. Para una teoría marxista de las fuerzas productivas*. Editorial Itaca.

- Verdonk, Peter. (2006). Style. En Keith Brown (Ed.), *Encyclopedia of Language and Linguistics* (Vol. 12, pp. 196–210). Elsevier.
- Viallaneix, Nelly. (1977). *Kierkegaard et la parole de Dieu*. Université de Lille III.
- Vico, Giambattista. (1835). De Antiquissima Italorum Sapientia ex linguae latinae originibus eruenda. En Giuseppe Ferrari (Ed.), *Opere di Giambattista Vico: Vol. II. Opera Latina. Tomus I* (pp. 47–146). Società Tipografica de' Classici Italiani. (Registro original: 1710)
- Vico, Giambattista. (1836). *Opere di Giambattista Vico: Vol. V. Principj di Scienza Nuova d'Intorno alla Comune Natura delle Nazioni* (Giuseppe Ferrari, Ed.). Società Tipografica de' Classici Italiani. (Registro original: 1725–1744)
- Vieillard-Baron, Jean-Louis. (2009). Henri Bergson, l'espace urbain et l'espace naturel. En Thierry Paquot & Chris Younès (Eds.), *Le territoire des philosophes* (pp. 81–90). La Découverte.
- Vitruvius. (2013). *Zehn Bücher über Architektur. Lateinisch und deutsch* (Curt Fensterbusch, Trad.). Wissenschaftliche Buchges. (Registro original: 15a. C.)
- Volkman, Maren. (2005). *Das mittelhochdeutsche Verb "tihten": Eine Wortgeschichte*. GRIN Verlag.
- von Fritz, Kurt. (1943). *Nóος and Noein in the Homeric Poems*. *Classical Philology*, 38(2), 79–93.
- von Fritz, Kurt. (1945). *Novσ, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)*. Part I. From the Beginnings to Parmenides. *Classical Philology*, 40(4), 223–242.
- Wahnich, Sophie. (2015). Sartre et la fin de l'histoire dans les années 1960, un débat avec Lévi-Strauss et Foucault. *Écrire l'histoire. Histoire, Littérature, Esthétique*, 15, 208–212.
- Weber, Max. (1904). Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 19(1), 22–87.
- Westcott, Brooke Foss, & Hort, Fenton John Anthony (Eds.). (1881). Ἰωάννου Α'. En *The New Testament in the Original Greek*. Harper & Brothers.
- Wittfogel, Karl. (1929a). Geopolitik, geographischer Materialismus und Marxismus. *Unter dem Banner des Marxismus*, 1, 4, 5, 17–51, 485–522, 698–735.
- Wittfogel, Karl. (1929b). Геополитика, географический материализм и марксизм. *Под знаменем марксизма*, 2–3, 6, 7–8, 16–42, 1–29, 1–28.
- Zelený, Jindřich. (1962). *O logické struktuře Marxova Kapitálu. Příspěvek ke zkoumání základních logických otázek současného marxismu*. Nakladatelství Československé Akademie Ved.
- Zelený, Jindřich. (1968a). *Die Wissenschaftslogik bei Marx und "Das Kapital"*. Akademie Verlag.
- Zelený, Jindřich. (1968b). *Praxe a rozum. Pojetí racionality a překonání tradiční ontologie v Marxově kritice Hegela*. Academia.
- Zevi, Bruno. (1964). *Saper vedere l'architettura. Saggio sull'interpretazione spaziale dell'architettura*. Einaudi. (Registro original: 1948)