

H. Lefebvre: Palabras dichas sobre lo urbano y el tiempo

Confirmación de la hipótesis de la postciudad

Alfredo Rubio Díaz. Departamento de Geografía de la Universidad de Málaga. Universidad Libre y Experimental.

Espacio Público // Mayo 2008

Introducción: sobre el valor de la memoria

Nos convocamos para hablar de “los sucesos” de mayo de 1.986 en París. Se interpretan de las mas diversas formas: un tiempo que finalizaba o el inicio de un nuevo tiempo. Resulta curioso que no tengamos recursos suficientes para establecer fronteras nítidas: ¿fue final o supone el principio de algo nuevo? Deduzco que esa pregunta es errónea: no somos mas que proceso. Establecer fronteras es siempre un acto violento, aunque didáctico. Sin embargo, creo que con aquellos sucesos emergió algo en el proceso que merece consideración.

Algunos hablan y escriben de algo parecido a “oublier le 68”. Instan a olvidarlo y hasta a hacerlo con urgencia. Otros, dan vueltas sobre su participación activa en las múltiples conmemoraciones, dudan, probablemente la mejor posición.

La derecha española (Aznar, la Fundación Faes, Gabriel Albiac o incluso las páginas webs de la ultraderecha) claman por el olvido y, también, se refieren a aquellos acontecimientos como origen y suelo de la disolución de esto o aquello, en general de [sus] valores eternos. Por su parte, el presidente francés N. Sarkozy adopta un tono mas agresivo y dice: “hay que liquidar el *mayo del 68*”. Oscilamos entre la animadversión y la loa beatifica de aquellos sucesos. Entre los opuestos, todos coinciden en su rechazo aunque por razones distintas. Sin embargo, fue la primera vez en mucho tiempo que la alegría estallaba en las calles parisinas sin que nadie lo hubiera ordenado, lo cual ya sería mas que suficiente para dedicarle alguna atención. Mas que los relatos de todos los que aseguran haber estado allí lo que nos emociona son precisamente las imágenes de los jóvenes huelguistas obreros y obreras, algunas con aquellos peinados “lacados” imposibles, o aquella chica con minifalda que se pasea displicente delante de una hilera de guardias republicanos que parecen bomberos mas que policías; o las calles levantadas y los carteles y affiches en las paredes. O los estudiantes pulcros, con sus chaquetas y corbatas en las manifestaciones. Impresiona que tanta gente “vulgar” se sumara a los acontecimientos. Hablan, ríen, se tocan. Tal vez sin saberlo han creado una atmósfera

H. Lefebvre: Palabras dichas sobre lo urbano y el tiempo

que se llama nosotros. Cuerpo a cuerpo [1].

No voy a pedir disculpa alguna por estar aquí; tampoco por parecer nostálgico -o serlo efectivamente-. Tengo la convicción de que nada celebramos, que, como otras tantas veces, nos reunimos para hablar, escuchar, discutir, es decir, que volvemos a poner en práctica la plaza pública que todos los días nos congrega. Pero también me doy cuenta de que con esta afirmación no resuelvo exactamente este volver hacia atrás la mirada. Re-memorar lo que sucedió en el epicentro de una gran conmoción es apelar a la memoria; un pensar lo memorable, lo que puede volver a ser traído a un primer plano mediante una negatividad activa que quiere proceder desde una conciencia crítica, acaso lúcida, pero esa atribución no me corresponde. Se limita a presentarse como tal y hace el necesario ejercicio selectivo. No pretende agregar nada más a lo sucedido, menos aún proporcionar un sentido a este reunirnos para hablar sobre algo acontecido hace cuarenta años, pues lo tiene en sí mismo.

Me preguntó las razones que subyacen en “oublier le 68” como imperativo. En octubre de aquel año **Michel de Certeau**, un jesuita bien informado [2], publicó algo sobre los sucesos donde expresó su temor sobre el olvido de lo que acababa de ocurrir [3], es decir, que sucediera el cierre del paréntesis como clausura de un derrumbamiento que había sido tan fuerte que ya no podía ser removido ni vuelto a reconstruir. Le preocupaba que aquellos “acontecimientos” quedaran sepultados por el olvido, cuando aún sus efectos estaban lejos de agotarse. Se estaba ya planteando su inscripción semántica, darles un sentido, calificarlos, dotarlos de un lugar oportuno en el depósito de la memoria, codificarlos en suma. Y afirmó: “es imposible olvidar”. Le preocupaba que una limpieza, adecuadamente precisa, borrara los recuerdos; que, finalmente, se adoptara una actitud final del tipo de “como si nada hubiera pasado”.

Para **M. de Certeau** mayo fue una revolución simbólica. Siguió con proximidad los acontecimientos con informaciones de primera mano de los jesuitas estudiantes en la Sorbona, algunos de ellos directamente implicados en los acontecimientos, y confirma una sospecha: mayo fue una revolución simbólica más por lo que significa que por aquello que efectúa [su hacer efectivo]. Pero, ¡cuidado!, lo deja claramente dicho: fue una revolución política pues, como no puede ser de otro modo, en el pueblo siempre hay un saber político [que incluye condición, memoria y experiencia]. Mayo del 68 es una revolución porque se confronta con las realidades sociales y, más aún, se confronta realmente oponiéndose directamente a la cosificación del hombre presente entonces no sólo en el plano real sino también en el de las Ciencias sociales. Para él lo esencial es aquella dialéctica de lo imaginario, del gesto y del lugar.

Mayo de 1.968 no parece lo mismo que **la masacre de la plaza de Ciudad de Méjico**. Creo que no obedece a los mismos patrones de la efervescencia de algunos campus norteamericanos. Tampoco parece ser igual que lo ocurrido en Checoslovaquia ni en

H. Lefebvre: Palabras dichas sobre lo urbano y el tiempo

cientos de otros sucesos dispersos en la geografía posible. Mayo de 1.968 parece un acontecer puro, tal y como precisan **G. Deleuze** y **F. Guattari** [4], sin que por ello neguemos posibles relaciones, paralelismos, préstamos o resonancias de algún tipo con los casos anteriores a partir de aquella onda que supuestamente recorrió el mundo. La atmósfera y el suelo que condujeron a aquella explosión no estaban en ningún otro lugar que no fuera Francia. Dar cuenta de este hecho puede parecer tautológico: algo así sólo ocurrió en Francia y con mas intensidad, como epicentro, en París, aunque haya una geografía francesa más amplia. Sin embargo, este hecho se olvida.

La Historia sólo puede explicar lo sustantivo cuando ha ocurrido efectivamente, Entonces despliega todo un arsenal de instrumentos: referencias y regularidades; pone ante nuestros ojos series causales. La Historia dispone los antecedentes, siempre selecciona algunos entre otros posibles. Literalmente: “restaura retrospectivamente las causas” (**Deleuze, G.**, 2.007: 213). Su funcionamiento es doble: fracasa en orden a una explicación [comprensión] de lo sucedido pero, como temía **M. de Certeau**, consigue su objetivo verdadero de inscripción semántica de lo sucedido. Crea un relato, a veces con muchas versiones, pero con idéntica matriz lógica.

Así, mayo de 1.968 puede ser relatado como una cuestión de estudiantes que querían dormir juntos y mezclados. Pero aquello se expandió por fábricas y oficinas, pero nadie nos explica de qué modo pudo ocurrir y por qué ocurrió. Creo que no se puede reconstruir el proceso precisamente porque adquirió el funcionamiento de lo caótico [que no del caos entendido en su sentido mas popular]. En lo fundamental, fue una anomalía. La anomalía consistió precisamente en un no querer seguir viviendo así y, tal vez, en no saber exactamente lo que se quería decir con aquello que se decía. Una negativa relativamente generalizada a seguir así. En cierto modo, se trataba de conseguir sentido frente a vivir una vida mediocre. Los políticos partidarios, los aparatos políticos y sus funcionarios, los sindicalistas, los intelectuales y los grupúsculos políticos saltaron literalmente por los aires, incluso siendo agentes activos, y al menos durante algunos días, fueron incapaces de entender nada de aquel fluido que superaba literalmente todos los antagonismos clásicos [todas las salidas de lenguaje]. Después, todos penetraron -y penetramos- literalmente en el campo ciego.

Mayo de 1.968 no puede reconstruirse cabalmente como proceso precisamente por esa anomalía que hacía transparente todo y, al hacerlo, lo ponía en evidencia. Su [re]construcción sería un asunto idéntico al del mapa chino. Un mapa escala 1:1 que nos permitiera dar cuenta de todas las trayectorias, las colisiones, los préstamos, las invenciones, los libros leídos, los poemas recitados, las canciones amadas, las películas vistas o pensadas, los lugares y las situaciones vividas. Los deseos, los anhelos y los sueños concretos estaban en calles y fábricas. Un fluido social sin libro de instrucciones para hacer la revolución por la vida, pero descreído de cualquiera de los existentes, con una carga política que superaba y supera a los creadores de sentido. Por eso ahora sólo

H. Lefebvre: Palabras dichas sobre lo urbano y el tiempo

puede ser convertido en algún producto de las industrias culturales: una mercancía que no resuelve pero que instala el olvido ocultante de su fondo profundo.

De todo esto, deducimos que, hoy precisamente, su centro neurálgico y problemático es la memoria -y todas las posibilidades de su manipulación cínica, interesada o desorientada. El asunto y el problema central de mayo del 68, y de su memoria, es justamente el de su carga política: la presencia de lo imaginario, aunque aquí no lo empleemos exactamente en el sentido de **C. Castoriadis**. Se abrió la caja de pandora de lo asensato ante la sorpresa de todos.

Por aquellos días ya conocía algunos textos de H. Lefebvre, que habían llegado a mis manos por los caminos más diversos. No puedo calibrar con exactitud la importancia de H. Lefebvre en los acontecimientos de mayo [5], pero me consta su influencia en el **Grupo Cobra**, sobre **Constant** y **G. Debord** que asistía a sus seminarios [6]; también su vieja apuesta por poner en un primer plano el mundo de la vida cotidiana.

Como he dicho, desconozco su influencia real en aquellos sucesos. Lo que me interesa en esta ocasión tampoco es dar cuenta de su obra, siquiera del esbozo de una posible teoría de lo urbano. Mas bien deseo referirme a algunas cuestiones que me siguen pareciendo fundamentales para entender el mundo de hoy, el que tengo ante los ojos y del que debo dar cuenta. Por tanto, mi horizonte es su transformación con la invención, es decir, la posibilidad del puro surgir de una nueva anomalía.

Primero. Dialéctica y estructuras

Cuestión de método: H. Lefebvre pensó al margen del estructuralismo hegemónico en la mayoría de los campos y, aún más, en lo que se refiere al territorio y el urbanismo [7]. Por entonces, se asistía al despliegue de las estructuras, superestructuras e infraestructuras y a la sobredeterminación de lo económico. Su lugar es el pensar como un dialéctico pero, también, el pensamiento pulido desde su inicial dedicación a la sociología rural. Cuenta que descubrió la ciudad durante un viaje a Nueva York relativamente temprano. La realidad la entendería siempre como coproducción, más allá del determinismo de cualquier estructura, menos aún del economicismo. De ahí su optimismo en la posibilidad del hombre total, aunque ese enfoque no es exactamente un humanismo aunque sí un cierto tipo de historicismo, tan denostado por los “estructuralistas”.

¿Qué método? No se trata de poner a H. Lefebvre frente a los estructuralistas. Y no se trata de eso por varias razones: en primer lugar, por la confusión que rodea esa etiqueta, que incluye el rechazo de muchos de ellos a su inclusión; en segundo, por la importancia de las estructuras en el método de H. Lefebvre y, en tercer lugar, por no

H. Lefebvre: Palabras dichas sobre lo urbano y el tiempo

incluirme en los debates desautorizadores que tienden a reducir la complejidad de los distintos vectores presentes. En lo fundamental, H. Lefebvre parte del marxismo, depurado de su economicismo, sustentado en ciertas categorías del primer **Marx**, y lo digo así por pura descripción, y, sin duda, todo ello se soporta en una raíz dialéctica que algunos entendieron y entienden como **hegelianismo** o neohegelianismo. Las categorías e instrumentos de su análisis forman triadas o casi triadas: dimensiones materiales, mentales y sociales, entendidas y desarrolladas como niveles en interacción. Una segunda secuencia: función, forma y estructura y tiempo.

Su método es regresivo-progresivo: del presente al pasado, producto de su lectura de los *Grundrisse*, a aplicar a la mayoría de las cuestiones. Trata de dar cuenta de las virtualidades, de lo posible. De algún modo, una inversión del método genético. Este método está lleno de dificultades y se ha señalado que “supone una cultura transversal y vertical” [8], con tres dimensiones: complejidad, temporalidad y polisemia disciplinaria. Respecto de esta última, uno de los principales nodos del pensamiento de H. Lefebvre es la ruptura consciente y sistemática de los “saberes parcelarios”, a los que dedicó críticas profundas al entender que no eran ni una consecuencia ni una consecuencia de las demandas de la actividad del pensamiento, que son inabarcables y sin límites, sino expresión de las necesidades en este campo del capitalismo [acaso también del poder] con el objetivo de impedir el acceso a la totalidad. Probablemente en este mismo campo sea posible incluir su crítica de las “disciplinas ilusorias”, especialmente la Urbanística.

En este sentido la noción de estructura tiene validez, tiene un lugar, al igual que las oposiciones estructurales pero, señala, su empleo no dogmático exige su confrontación con las de función y forma. Entendía que ciertos istmos, como los de funcionalismo, estructuralismo y formalismo podían ser considerados como abusos teóricos. Dicho de otro modo, requerían completarse, ponerse en relación y confrontarse, especialmente con la coyuntura (otra de sus nociones esenciales), es decir, con la temporalidad [con las distintas temporalidades].

H. Lefebvre desplegaba el pensamiento de lo posible posible (la transducción) buscando las virtualidades y modelizándolas en el atrás.

Segundo: Aquel día en Budapest

En *La Presencia y la Ausencia* [9], H. Lefebvre da cuenta de un suceso: “Budapest, finales de 1949. En un cine perteneciente al PC, presentación de una película donde aparece Stalin. Todo el mundo se levanta; la imagen se inmoviliza. Aplausos. ¡Unánimes! Se prolongan sin fin. Creo escandalizar al público volviéndome a sentar. Nadie se atreve a dejar de aplaudir. El que se detuviera quedaría marcado. Sensación de grotesco

H. Lefebvre: Palabras dichas sobre lo urbano y el tiempo

enorme, de penosa comicidad. Decisivo” (Lefebvre, H., 1.980: 264).

Dos años antes había sido elegido por el **Partido Comunista de Francia (PCF)** para conseguir para el marxismo la legitimidad filosófica. Suponía que H. Lefebvre era el único filósofo capaz de contrapesar la influencia de **J. P. Sartre**. El marxismo entró en la Sorbona con H. Lefebvre que pronunció una conferencia sobre “l'avenir du capitalismo” (marzo de 1.947), y con un artículo publicado en *La Pensée* [10] aquel mismo año [11].

Hasta entonces y desde su ingreso en el PCF, H. Lefebvre había tenido una posición de marginalidad. En 1.946 había publicado *L'Existentialisme*, lo que permitía atisbar su potencialidad para contrarestarlo y alcanzar una cierta hegemonía cultural. Este enfoque durará poco y sus proyectos no tendrán nunca mas el apoyo del partido. Desde entonces la relación será confusa y hasta cierto punto inexplicable. En una gran medida, diríamos que enfrentan lo húmedo con lo estéril y seco. Para cualquier mirada al pensamiento francés hasta la crisis del 68, y aún después, no es posible desligarse de la experiencia de la guerra europea y del papel de los militantes comunistas en la resistencia. Tras aquella fulgurante presencia como filósofo oficial nada volverá a ser igual e inevitable la expulsión del PCF se producirá a fines de los años cincuenta. Sin embargo, en aquel gesto, pues en todo caso llegó a levantarse, estaba inscrita la prudencia del aun quedarse. Una cierta esperanza rota definitivamente tras la publicación de un artículo sobre el marxismo y el pensamiento francés (1.958) [12]. Había entrado en el PCF en 1.923, junto con otros intelectuales (**Politzer**, Friedman...) y algunos **subrealistas** y **dadaístas**.

Tercero. Un suelo nutrido por la filosofía

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

H. Lefebvre: Palabras dichas sobre lo urbano y el tiempo

según el estructuralismo marxista, fielmente guardado por vigilantes de los libros *ad hoc*. De ahí su perpetuo problema.

Respecto del marxismo ha podido tal vez suponerse, aunque no se haya dicho expresamente, una cierta livianidad de la obra de H. Lefebvre. Creo que es un error. Hay dos facetas bien diferenciadas en la obra de H. Lefebvre: la divulgación del marxismo y su trabajo dentro y con el marxismo. En el primer caso se trata de ponerlo a la vista, lo cual ni era ni es un asunto precisamente fácil. Lo hace mediante algunas obras de referencia en los años cuarenta [13]. Lo segundo es precisamente lo que está impregnado de otros marcos de referencia, trabajados concienzudamente, siguiendo una tradición francesa por la cual ciertos intelectuales, originariamente adscritos a tal o cual disciplina, acaban por auto constituirse en filósofos. Conocemos múltiples casos. Son la expresión de la necesidad de la filosofía cuando las preguntas no se agotan, y lo que es peor, fluyen cada vez más.

El planteamiento de fondo de H. Lefebvre, que como autor fue sin duda original, marginal y heterodoxo, consistió en una reconciliación de marxismo y filosofía. Pero no le interesó tanto dotar al marxismo de un estatuto filosófico como constituirlo como teoría crítica [14]. Sus bases filosóficas serán **Hegel** y los manuscritos de **Marx** y las palabras clave: fetichismo, alienación y mistificación. En realidad, estas palabras definen su intento por superar el fetichismo económico, implícito también en el marxismo.

Se abría un largo camino que, al menos provisionalmente, entiendo que significó el centro de todo el pensamiento de H. Lefebvre, como si se tratara de unas variaciones musicales sobre el mismo tema: la teoría crítica de aquello que nos constituye como si se tratara de una atmósfera: la vida cotidiana. Todos sus trabajos tuvieron la intención de un desvelar la vida cotidiana: desde *El derecho a la ciudad* a *La producción del espacio*; *Contra los tecnócratas* y hasta *La presencia y la ausencia*, el ritmo análisis y un larguísimo etcétera. Se especificó en *Critique de la vie quotidienne* de 1.947 y llegará hasta el final de sus días con algunos libros temáticos y *La vida cotidiana en el mundo moderno* (1.968) escrito en 1.967 y publicado precisamente en el año de los sucesos de mayo donde, también lo escribo como provisional, alcanza su mayor grado de radicalismo al plantear la noción de sociedad terrorista.

Su *Critique de la vie quotidienne* estuvo precedida de algunos artículos y libros. Entre ellos es importante *La Conscience mystifiée* (1.936), escrito con **N. Guterman**, donde se perfila el problema y la problemática de mistificación y se definirán las condiciones de una crítica marxista de la ideología burguesa.

El concepto de mistificación se entiende como procedimiento generalizado de inversión de la realidad y deriva de una mas que atenta lectura y reelaboración de la alienación

H. Lefebvre: Palabras dichas sobre lo urbano y el tiempo

como “rapport” del hombre en el mundo. Confluyen tanto **Hegel** como el “joven” **Marx**: la conciencia individual no se explica por ella misma; no hay conciencia en sí. En la sociedad burguesa el individuo se cree “familiar” consigo mismo; se concibe a si mismo como “su bien y su propiedad” y cuando esa conciencia se rompe o deshecha el individuo llega a la angustiada conciencia “malhereuse” de **Hegel** al descubrir la distancia que le separa de si mismo. A partir de la teoría marxista del fetichismo se da a la luz a una idea clave: la alienación no es sólo económica, actúa en todos los ámbitos de la vida. Estamos en un campo, como veremos seguidamente, de confluencias, sin que esté claro si nos encontramos ante préstamos o ante trayectorias paralelas que iban abriendo el campo de lo cotidiano. En concreto, se atisba un trabajo paralelo al de **Lukács**, se prefigura la dialéctica negativa de **T. Adorno** y ciertas relaciones, acaso cruzadas, respecto del concepto de *alltäglichkeit*, usado por **Lukács** y de clara presencia en M. Heidegger, que lo emplea para reflejar la existencia inauténtica del *Dasein* (*Ser y tiempo*, 1.927).

Este suelo, que sólo he esbozado para evitar el riesgo de un texto excesivamente académico, es también un recorrido divergente respecto del tipo de marxismo practicado por el PCF. Una trayectoria divergente que llegaba a poner en una situación crítica a la misma organización política puesto que era fácil deducir que ella misma era lugar de la mistificación y, por ende, de una militancia alienada. En una gran medida, desde el marxismo de los Pcs las preguntas estaban agotadas, acaso también el marxismo mismo. Por esa razón, en su momento, algunos vieron en el **maoísmo** la salida a la crisis de representatividad de los partidos comunistas a fines de los años sesenta. Acaso por la misma razón al escribir mayo del 68 lo hacen mediante su representación como lugar maoísta (**G. Albiac**). Un marxismo lejano que espantaba la presencia del marxismo real europeo. Pero los contenidos profundos de aquellos días de mayo de 1.968 en París parecen desdecir la centralidad maoísta en el proceso. Sin duda alguna: la toma de la palabra en las calles y fábricas estuvo mas cerca de lo pensado y lo construido por otros, aunque los superó a todos.

Después de aquel mayo, y en poco más de veinte años (1.989), los partidos comunistas dejaron de tener relevancia política en los países de la Europa Occidental y el proyecto del fin de la filosofía quedó inconcluso por imposible. Sin embargo, al borde de los sucesos de mayo había, escribió: “declaramos la vida cotidiana objeto de la filosofía, precisamente en tanto no filosofía” (Lefebvre, H., 1.968: 27).

Tercero: vivir en poeta

La filosofía atraviesa el trabajo de H. Lefebvre, probablemente como abandono [relativo] de la economía política. Como hemos visto disponía de un método, que sólo hemos esbozado, pero tomó préstamos varios: de M. Heidegger el morar y el lenguaje

H. Lefebvre: Palabras dichas sobre lo urbano y el tiempo

como constitutivos de lo humano. Pero aquí solo quisiera dejarlo enunciado para evitar el aburrimiento de la repetición. Lo propio del hombre, y después lo enlazaremos con el tiempo y el mundo cotidiano, será vivir en poeta en el habitar [o el potencial de serlo efectivamente] como disposición de las cosas, como hacen los poetas con las palabras, los sonidos o el ritmo. Como potencial de coexistencia con las cosas y la naturaleza. Lo propio de lo humano sería la construcción de diferencias.

El muy interesante asunto de las necesidades, tal y como lo plantea en su libro *La vida cotidiana en el mundo moderno* (1.968) [15], me sugiere una ligazón entre el uso expreso de esa noción del como potencial poético en su praxis, también llena de resonancias subrealistas pero con otro sentido, y la **M. Zambrano** de la razón poética como ensanchamiento de la razón.

La poética como forma de pensamiento se distingue nítidamente del resto de las formas del pensar imperantes. Sin embargo, la forma poética de pensamiento ha sido siempre marginal, aunque no ajena al pensamiento filosófico -los casos de M. Heidegger o **María Zambrano** lo demuestran-. “Presenta el estatuto de un saber o conocimiento sometido, marginal o heretodoxo, y del que se supone, como tal que es incapaz de producir verdad, realidad o sentido” (García Rodríguez, J., 1.998: 7). Comprender -y hasta acceder- el mundo a través de la forma poética significa algo muy distinto de comprenderlo a través de la ciencia, la lógica, la filosofía o el sentido común pues la poética reside en otros fundamentos: su carácter afirmativo, su naturaleza creativa y la ausencia de código (la libertad absoluta de su código). Tampoco cabe dudas sobre un cuarto contenido esencial: su carácter subversivo de la realidad y sus valores (principios de diferencia, de contradicción y de excepcionalidad).

Pero, claro, cuando nos referimos a la poética, como forma de pensamiento y de praxis, no nos estamos circunscribiendo al pensamiento poético tal y como se expresa y presenta en los poemas, sino a su sentido como forma especial de estar, aprehender, percibir, comprender y explicar la realidad dada. Procuraremos aclararlo sin tener que acudir a planteamientos más prolijos de lo necesario: la actitud poética es una forma de conocimiento que, en su estado más puro y diáfano, no busca conscientemente cambiar la realidad (el mundo); cosa bien distinta es que tenga potencial para hacerlo. Si la forma de conocimiento poética pretendiera cambiar el mundo rompería con su propia posibilidad de ser (pensamiento poético). La actitud poética disuelve la mirada calculadora, aquella que olvida las cualidades y obvia las potencialidades. Por su parte, la praxis poética es aquella capaz de activar los potenciales.

La libertad del hombre no consiste en poder ir, venir y ocuparse a su antojo -eso es lo que mas conviene al animal, como significativamente se dice ahora, “en libertad”, o al turista. La libertad del hombre sería poder darse forma, para realizar la figura que contiene o desea. Ser significa tener la palabra y hablar con el nosotros.

H. Lefebvre: Palabras dichas sobre lo urbano y el tiempo

Cuarto: la vida cotidiana como mundo

Uno de sus principales aportes, y hasta descubrimiento, es la vida cotidiana como lugar del pensamiento y de la investigación. Más tarde, campo específico de dedicación de una filosofía como no filosofía (metafilosofía). A estas alturas pudiera parecer un descubrimiento insignificante pero, en su contexto, y teniendo en cuenta que su primera publicación sobre el tema es de 1.947 quedan pocas dudas sobre su carácter pionero, por más que **G. Debord** pretendiera aquí haber descubierto algún asunto más tarde y denunciara plagio [16]. La vida cotidiana no estuvo fuera de las pretensiones de la filosofía de la vida. También la Fenomenología consideró ante todo la *Lebenswelt* como mundo de la vida práctica [y cotidiana]. El desarrollo de la vida familiar y natal, mundos en constante evolución y transformación. Y de ese mundo, no pueden ser válida la experiencia subjetiva, cotidiana y relativa, como base de las afirmaciones científicas. Sin embargo, **E. Husserl** afirmó que existe una estructura invariante y constante en la vida humana que no es otra cosa que su estilo ontológico. Como ha señalado **S. López Petit** tampoco puede desligarse de su genealogía los planteamientos de subrealistas y dadaístas. Todos confluían en una sospecha: que nuestro vivir no era [ni es] un vivir auténtico.

El discurso crítico hasta fechas recientes no ha asumido la vida; no asume la vida como propiamente la vida sino como vida cotidiana. Antes de H. Lefebvre había existido una cierta crítica de la vida cotidiana y del trabajo, un rechazo del mundo de la producción pero, en todo caso, era una crítica aislada. La cotidianidad emerge como asunto tras la I Guerra Mundial, en coincidencia con la reorganización productiva implícita en el **taylorismo** [17]. La esfera de la producción pasó a ritmar el tiempo diario. Por ello, el concepto de vida cotidiana y la crítica de la vida cotidiana comienzan a la vez.

Una secuencia más corta podría ser la siguiente: M. Heidegger, en *Ser y Tiempo* (1.927), los subrealistas y dadaístas y los primeros trabajos de H. Lefebvre, publicados en 1.947. La cuestión en *Ser y Tiempo* es bastante más profunda que su mención como la caída del ser en una esfera impersonal. Más bien, pero desconozco la influencia del texto que no llegará a Francia hasta la postguerra (II Guerra Mundial), se trata del ser. Por otra parte, y sigo a **López Petit**, los subrealistas encuentran en la poesía la forma de salida o resolución de la vida cotidiana calificada como mediocridad y asentada en tres tipos de límites: de orden lógico (las categorías lógicas y, especialmente el principio de identidad, reducen la multiplicidad al UNO); morales (tabúes sexuales y sociales) y límites del orden del gusto (las convenciones de buen tono ligadas al sentido común). Los subrealistas pretendieron extender el campo de las posibilidades humanas.

En torno a 1.946-1.947, H. Lefebvre comenzó a postular la posibilidad de una vida

H. Lefebvre: Palabras dichas sobre lo urbano y el tiempo

cotidiana distinta de la existente. La vida cotidiana puede cambiarse y en conseguir ese cambio estriba precisamente el hacer la revolución.

¿Pero, qué es la vida cotidiana? La respuesta no es precisamente fácil, no admite una delimitación precisa.

Si procedemos mediante una operación de reducción y excluimos las actividades especializadas surge el problema del resto: ¿qué queda? Para algunos, absolutamente nada (la línea de los positivistas). Según los metafísicos queda absolutamente todo: se pone a la vista lo óptico. Y mucho más lo ontológico.

Por su parte, H. Lefebvre pensará que queda algo: lo que hay de más simple y evidente pero, a la vez, lo más difícil de delimitar y aprehender. Lo informal que desborda las formas (todas las formas). Queda algo pobre y humilde, repetitivo pero que, paradójicamente, es a la vez lo más profundo.

No hay una vida cotidiana auténtica que se oponga a otra inauténtica. En la vida cotidiana autenticidad e inautenticidad se confrontan.

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

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

Quinto: lo urbano como horizonte y la desaparición de la ciudad

Lo urbano es la hipótesis central de su libro *La revolución urbana* (1.970). Había construido un eje de 0 a 100 donde se concretaban y definían los sucesivos procesos de cambio o mutación de la ciudad: la ciudad nuclear destruida e implosionada por la

H. Lefebvre: Palabras dichas sobre lo urbano y el tiempo

revolución industrial. A principios de los años setenta del pasado siglo con el concepto de revolución urbana aludía “al conjunto de transformaciones que se producen en la sociedad contemporánea para marcar el paso desde el período en los que predominaban los problemas de crecimiento y de la industrialización (modelo, programación, planificación) a aquel otro en el predominará ante todo la problemática urbana y donde la búsqueda de soluciones y modelos propios a la sociedad urbana pasará a un primer plano” (Lefebvre, H., 1.972: 11-12). Pretendía prospectar el futuro y para ello se servía de tres conceptos interrelacionados:

- **Sociedad urbana:** concepto teórico que aludía a lo posible (aquello que, por entonces aparecía en el horizonte de la realidad pero que aún no había alcanzado a concretarse), es decir, a un momento de predominio o hegemonía de lo urbano sobre el territorio.

- **Revolución urbana:** se refiere a la explosión de la ciudad nuclear, la superación de la sociedad industrial y, finalmente, al predominio de la problemática urbana.

- **Tejido urbano:** “por tejido -escribía- no se entiende de manera estrecha la parte construida de las ciudades, sino el conjunto de manifestaciones de predominio de la ciudad sobre el campo” (Lefebvre, H., 1.972: 10).

Creo que la hipótesis de H. Lefebvre se ha confirmado plenamente y, de acuerdo con los conceptos que hemos sintetizado, lo urbano sería hoy la atmósfera que nos envuelve, algo parecido a lo que V. Verdú ha calificado como “estilo del mundo”, y se refiere a unos comportamientos sociales asociados a la postindustrialización que, tras romper cualquier límite o frontera de las ciudades, se expande y hegemoniza el territorio en su totalidad, manifestándose en el mismo tanto en términos de infraestructuras como de comportamientos sociales. Dicho de un modo muy sintético, lo urbano sería una región conceptual que incluiría tanto los estilos de vida actuales como sus consecuencias asociadas en la producción, las pautas de consumo, la organización social del territorio y, por tanto, a la organización social del tiempo.

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

Los diversos territorios urbanos acotados, componentes de lo que seguimos llamando

H. Lefebvre: Palabras dichas sobre lo urbano y el tiempo

ciudad, donde ésta desaparece (como ciudad imaginada, recordada, soñada o sentida) forman parte de un espacio abstracto ordenado alfanuméricamente y sólo definible por señales e iconos (Pardo, J. L., 1.992: 22), de modo que podemos hablar de una suplantación del espacio físico por un espacio lógico de los símbolos y las señales (una especie de proceso de sustitución ocultante), es decir, una proliferación de no-lugares (Augé, M., 1.993 y 1.995).

La coherencia (social), es decir, la necesaria referencia a una globalidad, que ya no es posible deducir o percibir directamente por los ciudadanos, se consigue a través de las “terminales de anuncios a domicilio” y la sustitución de la ciudad por ciertos fragmentos recualificados e ironizados (por ejemplo, determinados hitos, el centro histórico, etcétera).

Sexto: La investigación del tiempo

La ciudad es un dispositivo de ritmar tiempos, siempre lo ha sido y esa es una nota característica de su devenir. Probablemente su crisis actual consista en su incapacidad de ritmar tiempos o, al menos, vive un tiempo de tanteo de regímenes alternativos. A esto se superpone una dialéctica nueva resultado de la desterritorialización virtualizada de la ciudad por su necesaria o menos pertenencia a la red de lo global. Ello ha plegado la temporalidad misma en su desarrollo máximo, afectando tanto modos de vida, como dispositivos de producción como experiencia existencial.

Las perspectivas se dibujan con alguna claridad como adopción de las pautas de la ciudad postindustrial: “en la ciudad postindustrial la crisis de la habitabilidad se ha visto acentuada por el aumento desmesurado de los extraradios, por la degradación de los cascos urbanos históricos, por la estructuración compleja del tiempo, articulado por un centenar de horarios que la innovación tecnológica altera cada vez mas hasta el punto de que se superan las barreras espaciales y se enfrenta uno directamente a tiempos lejanos y distintos, mientras aparecen nuevas tipologías de trabajo, flexibles y reducidas, que exige se lleven a cabo nuevas reflexiones sobre la recomposición del tiempo de las vivencias, a partir del tiempo liberado” (Boccia, T., 2.003). Por tanto, se trata de evitar que el principio que rige el funcionamiento de la ciudad, es decir, la monofuncionalidad se inscriba como subdivisión de su territorio en zonas monofuncionales.

Pero la introducción del tiempo lento que es el único horizonte posible (la *slow city*) no es un puro argumento filosófico, implica la consideración del tiempo -o de los tiempos como un asunto político. Dicho de otro modo, es posible plasmar políticas sobre el tiempo -los tiempos- de la ciudad a través de los planos reguladores del tiempo y de los horarios, que expresan investigaciones sobre cronousos (relaciones temporales entre los

H. Lefebvre: Palabras dichas sobre lo urbano y el tiempo

espacios reales y su uso por la población), también llamados análisis cronotópicos resueltos en planos cronográficos. Si hablamos de horarios es porque nos estamos refiriendo a implementaciones de flexibilidad en ámbitos tanto públicos (servicios) como privados (comercios, por ejemplo) y mucho más.

¿Qué es ese mucho más al que aludo? Lo mejor será responder que lo ignoro, aunque tenga intuiciones. Sin duda, es una de las herencias de las últimas investigaciones de Lefebvre. Lo hablaremos.

Final

La elaboración de este texto, que considero provisional, debiera reflejar una paradoja: lo inicié interesado por mostrar ciertos fragmentos del trabajo de H. Lefebvre con algún contenido de actualidad, aunque consciente de estar en otro contexto y con otros textos [han pasado muchas cosas y poseemos un mayor depósito de experiencias] y lo finalizó más interesado que nunca por la anomalía del mayo del 68 francés. Respecto de H. Lefebvre faltan eslabones, textos, contextos e interpretaciones más atinadas. Pido disculpas por ello. Sobre la anomalía necesito ampliar conocimientos. No se puede reducir su complejidad mayúscula, justamente el lugar donde se sitúan la mayoría de los discursos que conozco. Ayer, en un programa de nuestra TV autonómica sobre mayo del 68 todo fue confusión: en el mismo barco “hippis”, “haz el amor y no la guerra”, **Bob Dylan**, el botellón, la sexualidad, la crisis de valores, el individualismo, la contracultura y demás etcéteras habituales. Todo mezclado. Gran ruido. Lo que **Amador Fernández Savater** ha calificado con penetración como “censura por sobresaturación de ruido”. Al final quedaba todo encuadrado como un asunto de jóvenes.

Lo político queda disuelto y, si aparece, es para enfrentar viejas y nuevas posiciones entre aquellos que deseamos una transformación radical. Buenos y malos izquierdistas incapaces de reconocer que todos [y todo] fueron superados por la entrada en escena de la energía social. De ahí que lo llame anomalía. La reflexión ha de estar más allá del “quien puso más”, “quien se equivocó menos” o “quien tenía el dispositivo perfecto y no fue oído”. Su ética ha de ser el estar atenta precisamente a la imposibilidad del olvido que subyace. No es exactamente cierto que, tras mayo del 68, como escribe G. Albiac, el mundo apareciera como siempre irreparable. Sabemos que no hay origen ni destino, solo potencia. La nuestra. Que no hay progreso [aunque pudiera haberlo]. Que somos sujetados por nosotros mismos. Que hay proceso, sólo proceso, para hacernos juntos y que nosotros tenemos la potencia. Por tanto, más allá del nihilismo, seguir el proceso y los procedimientos para nuestra autocreación con otro tiempo.

H. Lefebvre: Palabras dichas sobre lo urbano y el tiempo

Bibliografía y referencias documentales

Albiac, G., 2.008: "Mayo del 68: el crepúsculo de una ilusión", en *Cuadernos de Pensamiento Político*, núm. 17, págs. 223-237, Fundación para el análisis y los Estudios Sociales (Faes), Madrid.

Augé, M., 1.993 (1.992): *Los "no lugares". Espacios del anonimato*, editorial Gedisa, Barcelona.

Augé, M., 1.995 (1.994): *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, editorial Gedisa, Barcelona.

Breton, A. 1.985: *Manifestes du surréalisme*, París.

Certeau, M. de, 1.968: "Prende la parole", en *Études*, junio-julio, París.

Certeau, M. de, 1.994: *La Prise de parole et autres écrits politiques*, éditions Seuil, París.

Debord, G., 1.991: "Perspectivas de modificación consciente de la vida cotidiana", en *Internationale Situationiste*, núm. 6, agosto de 1.961.

Deleuze, G., 2.007 (2.003): *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1.979-1.995)*, págs. 213-215, editorial Pretextos, Valencia.

Elden, S., 2.004: *Understanding Henri Lefebvre*, Continuum, London, New-York.

Guterman, N. y Lefebvre, H., 1.936: *La Conscience mystifiée*, Gallimard, París.

Hess, R., 1.991 (y 2.004): "La méthode d'Henri Lefebvre", en *Multitudes web*.

Kanapa, J., 1.947: "Henri Lefebvre ou la philosophie vivante", en *La Pensée*, núm. 15, novembre-décembre 1.947, pág. 2.

Lefebvre, H., 1.947: *L'apport du marxisme á l'enseignement philosophique*, La Pensée, París.

Lefebvre, H., 1.947: *Critique de la vie quotidienne*, editorial L'Arche, París.

Lefebvre, H., 1.949: "Autocritique. Contribution à l'effort d'eclaircissement ideologique", en *La Nouvelle Critique*, núm. 4, págs. 41-57, París.

H. Lefebvre: Palabras dichas sobre lo urbano y el tiempo

Lefebvre, H., 1.951: "Lettre sur Hegel", en *La Nouvelle Critique*, núm, 22, París.

Lefebvre, H., 1.959: *La somme et le reste*, Le Nef de París, París.

Lefebvre, H., 1.958: "Le marxisme et la pensée française", en *Les Temps Modernes*, núm. 137-138, París.

Lefebvre, H., 1.963: *Critique de la vie quotidienne*, editorial L'Arche, París.

Lefebvre, H., 1.968: *La vie quotidienne dans le monde moderne*, editions Gallimard, París (traducción castellana: Alianza editorial, Madrid, 1.972).

Lefebvre, H., 1.972 (1.970): *La revolución urbana*, Alianza editorial, Madrid.

Lefebvre, H., 1.980: *La présence et l'absence. Contribution à la théorie des représentations*, ed. Casterman, París (Existe traducción castellana: Fondo de Cultura Económica, México, 1.983).

Lefebvre, H., 1.981: *De la modernité du modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidienne)*, L'Arché, París.

Lefebvre, H., 1.994: *La production de l'espace*, editions Anthropos, París.

López Petit, S., 2.006: "Más allá de la crítica de la vida cotidiana", en *Espai en Blanc* (19 de diciembre de 2.006). (Puede consultarse en: <http://www.espaienblanc.net>);.

Pardo, J. L., 1.991: *Sobre los espacios, pintar, escribir, pensar*, ediciones del Serbal, Barcelona.

Pardo, J. L., 1.992: *Las formas de la exterioridad*, editorial Pretextos, Valencia.

Pardo, J. L., 1.998: "A cualquier cosa llaman arte", en Castro, I., *Informes sobre el estado del lugar*, Caja de Asturias, Gijón.

Rubio Díaz, A., 1.980: "Dialéctica y estructuras en la comprensión marxista del espacio", en *II Coloquio Ibérico de Geografía*, Comunicaciones, Vol. II, págs. 113-122, Lisboa.

Rubio Díaz, A., 1.999: "La ciudad actual como objeto de reflexión y análisis", en Domínguez Rodríguez, R. (coord.), *La ciudad. Tamaño y crecimiento*, págs. 455-470, Universidad de Málaga, Departamento de Geografía y Asociación de Geógrafos Españoles (AGE-Grupo de Geografía Urbana), Málaga.

H. Lefebvre: Palabras dichas sobre lo urbano y el tiempo

Stewart, L., 1.995: "Bodies, visions, and spatial politics: a review essay on Henri Lefebvre's", en *The Production of Space, Society and Space*, vol. 13. págs. 609-618

Trebitsch, M., 1.990: "Philosophie et marxisme dans les années trente: le marxisme critique d'Henri Lefebvre", en *Actes del Colloque "L'engagement des intellectuels dans la France des années trente"*, CERAT, Université du Québec à Montreal.

Notas al pie de página

[1] Las fotografías que comento fueron realizadas por Jean Claude Seine y se pueden encontrar en <http://www.photos-mai68>.

[2] Aún en pleno mayo, pero en junio, **M. de Certeau** publicó un artículo sobre los acontecimiento: "Prende la parole", en *Études*, junio-julio, París.

[3] Más tarde reeditado en **Certeau, M. de**, 1.994: *La Prise de parole et autres écrits politiques*, editions Seuil, París.

[4] Véase **Deleuze, G.** y **Guattari, F.**, 1.984: "Mayo del 68 nunca ocurrió", en *Les Nouvelles Littéraires*, 3-9 de marzo de 1.984, págs. 75-76. El texto está recopilado en **Deleuze, G.**, 2.007 (2.003): *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1.979-1.995)*, págs. 213-215, editorial Pretextos, Valencia.

[5] *Le Monde* publicó el 10 de mayo, justamente un día antes de la noche de las barricadas, un artículo firmado por **Sartre, Blanchot, Gorz, Klossowski, Lacan**, Naden y H. Lefebvre, en defensa de las reivindicaciones de los estudiantes, subrayando el alcance de su rebelión contra la sociedad del bienestar. A pesar de mis esfuerzos no lo he podido encontrar en el archivo digital del periódico.

[6] Asistió a las sesiones del Grupo de Investigaciones sobre la vida cotidiana en el Centre d'Etudes Sociologiques del CNRS. Probablemente su brillante texto "Perspectivas de modificación consciente de la vida cotidiana" fuera leído (a través de un magnetofón) el 17 de mayo de 1.961. Dicho texto fue publicado en *Internationale Situationiste*, núm. 6, agosto de 1.961. Cuando **G. Debord** asistió a estas sesiones H. Lefebvre ya había publicado, al margen de otros artículos previos relacionados, el primer volumen de su *Critique de la vie quotidienne* (L'Arche, 1.947), seguido por el aparecido en 1.963, en la misma editorial, y , cerrando este primer ciclo, un volumen de síntesis y puesta al día aparecido en 1.968 con el título de *La vida cotidiana en el mundo moderno*.

H. Lefebvre: Palabras dichas sobre lo urbano y el tiempo

[7] Aunque el debate fue real no voy a desarrollarlo pues, en realidad, no se refiere tanto al real o supuesto estructuralismo de **L. Althusser** como a sus consecuencias en ese campo concreto. Al respecto, Rubio Díaz, A., 1.980: "Dialéctica y estructuras en la comprensión marxista del espacio", en II Coloquio Ibérico de Geografía, Comunicaciones, Vol. II, págs. 113-122, Lisboa.

[8] Véase, Hess, R., 1.991 (y 2.004): "La méthode d'Henri Lefebvre", pág. 7, en *Multitudes web*.

[9] Véase: *Presencia y ausencia. Contribución a la teoría de las representaciones*. Este libro, publicado originalmente en 1.980, doce años después de los sucesos de mayo del 68, es uno de los más complejos de los escritos por H. Lefebvre y, probablemente, dedicado a dos potencias que carecen de poder, tal y como es sabido por la poesía. Se intenta dar cuenta de las relaciones entre ideología y representación. La edición en castellano apareció en 1.983 (Fondo de Cultura Económica, Mexico).

[10] *La Pensée* se titulaba significativamente "revue du rationalisme moderne". El artículo de H. Lefebvre se titulaba "L'apport du marxisme à l'enseignement philosophique".

[11] Todo aquello fue muy celebrado por el aparato del partido comunista y uno de sus jóvenes intelectuales orgánicos publicó un artículo laudatorio. Véase, Kanapa, J.: "Henri Lefebvre ou la philosophie vivante", en *La Pensée*, núm. 15, novembre-décembre 1.947, pág. 2. Más tarde, en 1.949, tuvo que proceder a una autocrítica como teorista y neohegeliano. La hará en *La Nouvelle Critique* con la publicación de un artículo cuyo título no dejaba lugar a dudas: "Autocritique. Contribution à l'effort d'éclaircissement idéologique", en *La Nouvelle Critique*, núm. 4, págs. 41-57, París. Años más tarde, en la misma revista, con "Lettre sur Hegel", núm, 22, 1.951. Su versión de muchas de estas circunstancias las recoge en *La Somme et le reste* (París, 1.959).

[12] Véase: "Le marxisme et la pensée française" en *Les Temps Modernes*, núm. 137-138, París.

[13] Véase *Pour connaître la pensée de Karl Marx* (1.948) y *Le Marxisme* (1.948), publicado en la colección "Que sais je?", que fue un auténtico *best seller* en la época.

[14] Me parece obvio que este enfoque suponía entenderlo como filosofía y como superación de la filosofía. Al respecto, Trebitsch, M., 1.990: "Philosophie et marxisme dans les années trente: le marxisme critique d'Henri Lefebvre", en *Actes del Colloque "L'engagement des intellectuels dans la France des années trente"*, CERAT, Université du Québec à Montreal.

[15] Publicado en 1.968 pero escrito entre 1.966 y 1.968 como síntesis y puesta al día de trabajos anteriores.

H. Lefebvre: Palabras dichas sobre lo urbano y el tiempo

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

[17] Lo sintetizo más de lo oportuno para evitar un texto de mayor amplitud de lo deseable.