Rev. Ciencias Sociales 159: 197-211 / 2018 (I)
ISSN: 0482-5276

COTIDIANIDAD, ENAJENACIÓN Y PRAXIS: ASEVERACIONES EN TORNO A JOSÉ REVUELTAS Y HENRI LEFEBVRE

EVERYDAY, ALIENATION AND PRAXIS: ASSEVERATIONS REVOLVING AROUND TO JOSÉ REVUELTAS AND HENRI LEFEBVRE

Osvaldo Montero Salas*

RESUMEN

El objetivo del artículo es el examen de lo que constituye, en José Revueltas y Henri Lefebvre, el despliegue del método dialéctico en el análisis de la realidad social, a sabiendas de que, para ambos autores, el movimiento dialéctico de la negatividad (la crítica) representa un momento esencial en sus planteamientos. Para lo anterior, se tomará como ruta de ingreso a sus proyectos, el análisis de tres categorías que se consideran transversales e íntimamente ligadas en sus obras, a saber: cotidianidad, enajenación y praxis.

PALABRAS CLAVE: VIDA COTIDIANA * DIALÉCTICA * MARXISMO * NEGATIVIDAD

ABSTRACT

The article aim is the examination of what constitutes, in José Revueltas and Henri Lefebvre, the deployment of the dialectical method in the analysis of social reality, knowing that for both authors, the dialectical movement of negativity (the critique) represents an essential moment in their theoretical approaches. To accomplish it, the analysis of three categories, considered transversal and closely linked in their works, will be taken as route of entry to the authors' projects, namely: everyday, alienation and praxis.

KEYWORDS: EVERYDAY LIFE * DIALECTICS * MARXISM * NEGATIVITY

* Universidad de Costa Rica.
omontero77@hotmail.com

INTRODUCCIÓN

En el contexto social e histórico del consenso cotidiano, la conciencia y el conocimiento críticos representan siempre la minoría perseguida, despreciada, calumniada. Es así como la conciencia y el conocimiento críticos aparecen desde el primer momento como el anticonsenso más implacable, enérgico, violento e irreconciliable del status quo.
José Revueltas (2016, p.116)

El pensamiento es crítico o no es (no es más que discurso).
Si el concepto tiene límites, el pensamiento crítico no los acepta; se enfrenta a lo que existe, incluso lo que es considerado sagrado, intocable, definitivo: el Estado, el partido, los dioses, el líder.
¡Que lo que pueda resistir resista!
Henri Lefebvre (2005, p.22)

José Revueltas (1914-1976) y Henri Lefebvre (1901-1991), dos pensadores que, en distintas partes del mundo, vivieron en carne propia el desgarramiento y la censura del imperio de los dogmas. Atentos de sus épocas, personalidades inquietas y en constante cambio, representan, sin duda, expresiones genuinas del pensamiento crítico. Los momentos de encuentro entre ambos pensadores resultan peculiarmente llamativos, siendo que sus vidas coinciden en puntos vitales necesarios para la comprensión de sus propuestas, en este sentido, sobresale su tenaz militancia desde jóvenes, el compromiso permanente con los diversos movimientos estudiantiles y artísticos de posguerra, la versatilidad intelectual, donde áreas como el cine, la novela y la arquitectura forman parte de sus ámbitos de trabajo y finalmente, la condena y expulsión que ambos sufren de sus respectivos partidos comunistas, por sus ideas críticas e insumisas, que no titubearon poner en entredicho la autoridad y el accionar del propio Partido Comunista[1].

El objetivo del presente trabajo se centrará en el estudio de lo que constituye, en ambos autores, el despliegue del método dialéctico en el análisis de la realidad social, a sabiendas de que, para ambos, el movimiento dialéctico de la negatividad (la crítica) constituye un momento esencial en sus planteamientos. Para lo anterior, se tomará como ruta de ingreso a sus proyectos, el examen de tres categorías que se consideran transversales e íntimamente ligadas en sus obras, procurando examinar cada categoría en su peculiaridad (no en su aislamiento, pues se considera que únicamente mediante su articulación al conjunto, las categorías adquieren concreción y determinación).

El pensamiento crítico negativo desplegado por ambos autores no se subsume a una nihilista y petrificada negación sin más de lo existente, sino que su dialéctica negativa incorpora la unidad (inestable) que "supera" la *Aufhebung*. En este sentido, no es una negación que se agota en sí misma, como pura actitud negativa ante la realidad factual, que termina declinando a la dimensión pragmática e inmediata de las recetas que se presentan como soluciones y que transforman este ejercicio crítico en bloqueos de su propia dinamicidad. La *Aufhebung*, para los autores, siguiendo a Hegel, quiere decir al mismo tiempo negación o eliminación y conservación, pero en un nivel superior, siendo que, al ser negado y elevado a un nivel y significado, que no se poseía antes, el movimiento dialéctico de la negación enriquece en el nuevo nivel, aquello que ha sido conservado en la nueva inestable afirmación[2].

1 Para profundizar estos y otros puntos de la vida de José Revueltas, véase Crespi (1979), la cual es una biografía intelectual breve en que se incluye la historia de las múltiples expulsiones de Revueltas del Partido Comunista Mexicano y Musacchio, Mejía, Escobar, González y Bartra (2017). Para más detalles sobre la vida de Henri Lefebvre puede revisarse su testimonio autobiográfico Lefebvre (1976) y Martínez (2011).

2 Explicando este famoso concepto *Aufhebung*, Hegel sostiene: "La palabra Aufheben tiene en el idioma [alemán] un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, mantener, como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, poner fin. El mismo conservar ya incluye en sí el aspecto negativo, en cuanto que se saca algo de su inmediación y por lo tanto de una existencia abierta a las acciones exteriores, a fin de mantenerlo. —De este modo lo que se ha superado es a la vez algo conservado, que ha perdido solo su inmediación, pero que no por esto se halla anulado—" (1976, pp. 97-98).

Lo superado resulta ser así "un momento" del desarrollo, pues, al decir de Hegel, "algo es superado solo en cuanto que ha llegado a ponerse en la unidad con su opuesto; en esta determinación, más exacta que algo reflejado, puede con razón ser llamado un *momento*" (1976, p. 98). El pensamiento de Revueltas y Lefebvre se desarrollará constantemente apoyado en las formulaciones de esta dialéctica negativa, resultando fundamental para la crítica el término *Aufhebung*, esencial para advertir el *modus operandi* desplegado en su especificidad por los autores mediante las categorías analizadas a continuación, procedimiento este de pensar las cosas y fenómenos en su negación constitutiva.

Las categorías por analizar son momentos interpretativos —histórica y materialmente determinados— de la sociedad actual[3], que no se reducen a simples conceptos de museo, sino que se encuentran inmersas en una realidad dinámica y en un proyecto de transformación social. No podría ser de otra manera, pues ambos autores comprendieron cabalmente la importancia de la actuación "críticopráctica" manifestada por Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*. Cotidianidad, enajenación y praxis: tres categorías inmersas en el esfuerzo crítico de los autores por generar prácticas que desmantelen el actual orden social. El acercamiento propuesto no se pretende cerrado (lo que se demuestra a simple vista en la bibliografía empleada, que no agota —ni pretende agotar— a los autores), tampoco se acomete una especie de develación del auténtico y absoluto significado de las categorías. La lectura se presume representativa de los planteamientos de los autores y procura traer a discusión tales categorías, con la aspiración de rescatar sus contenidos y alcances más significativos para un discernimiento crítico del presente[4].

COTIDIANIDAD

La problematización y examen sobre la vida cotidiana posee una larga tradición. Así, en la línea marxista, desde Marx y Engels, puede decirse que es una noción que recorre implícitamente a través de sus obras (García, 2005). La vida cotidiana aparece como un determinado conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los individuos particulares, quienes a la vez, hacen posible la reproducción social (Heller, 1994)[5].

3 Los autores ubican la discusión en torno al modo capitalista de producción como totalidad social estructurada, jerarquizada y en constante desarrollo y movimiento. En este sentido, a pesar de las peculiaridades y singularidades propias de cada región con las que cada autor tiene contacto y de las que se nutren y reflexionan (México y Francia), peculiaridades variables en cuanto a su historia, influencia económica, realidades presentes, cultural, política, entre otras; ambos lograron comprender que, como sostiene Ayala, "la realidad de cada país o región, en su relativa autonomía, no puede ser adecuadamente comprendida al margen de sus relaciones, siempre crecientemente estrechas, con el sistema social mundial, con el cual mantienen relaciones recíprocas de afectación" (2016b, p. 12). En este sentido, constantemente ambos autores utilizan denominaciones como sociedad global, sociedad mundo, escala global, totalidad social, entre otras, lo que permitiría ver sus categorías inmersas en el análisis de esa totalidad social (como ambos la denominan o como irónicamente sostiene Lefebvre, en *el mundo que deviene mundial*, 1976, p. 253). Esta manera de proceder resulta problemática, pues las categorías aparecen, surgen, se desarrollan en determinados momentos del devenir histórico social, momentos en los que se despliegan coyunturalmente y aparecen constantemente formándose y desarrollándose. Dicho de otro modo, en los autores, las tres categorías no aparecen como un todo ya acabado y concebido homogéneamente, sino que se desarrollan en circunstancias específicas. No obstante, se realizará un esfuerzo por analizar las tres categorías como momentos de práctica teórica en las que los autores proyectan la crítica al capitalismo como totalidad social.

Cabe apuntar que, a pesar de abiertamente dedicarse el estudio a estas tres categorías, se tornará necesario realizar algunas reflexiones en torno a otras categorías que indefectiblemente aparecen en la discusión, y a las que los autores también brindan singular importancia en sus proyectos, a saber: totalidad (*es*), conciencia, ideología, mistificación y experiencia.

4 Recientemente, Ayala (2016a) ha publicado en esta revista una contribución importante en torno a la temática aquí abordada. Se recomienda su lectura y detenido análisis. *Cfr.* referencias.

5 En el plano metodológico-analítico, el marxismo emplea dos niveles de análisis: macro y microprocesos (Ayala, 2016b) o histórico-estructural e histórico-empírico (Solano, citado por García,

Debe tenerse presente que Revueltas no escribió un tratado sobre la cotidianidad (o vida cotidiana)[6], ni enfatizó en ninguna de sus obras sobre la especificidad del tema. En este sentido, no se encuentra en Revueltas al consumado pensador expelido al estudio sistemático de lo cotidiano. Sin embargo, no es posible pensar en su obra sin este componente, que transita y deambula en sus novelas, crónicas y ensayos[7]. El desarrollo de lo cotidiano en Revueltas, exhibe una notable influencia de los planteamientos del filósofo checo Karel Kosík. Puede fácilmente constatarse este influjo en su texto póstumo *Dialéctica de la conciencia*, donde las referencias a Kosík son profusas. En su libro *Dialéctica de lo concreto,* Kosík sostiene que:

> En la cotidianidad, la actividad y el modo de vivir *se transforman* en un instintivo (subconsciente e inconsciente) e irreflexivo *mecanismo* de acción y de vida. Las cosas, los hombres, los movimientos, las acciones, los objetos circundantes, el mundo, no son intuidos en su originalidad y autenticidad; no son examinados ni se manifiestan; son, *simplemente*, y se aceptan como un inventario, como parte de un todo *conocido* (1979, p. 93).

Este fragmento (que no se encuentra referenciado en la obra de Revueltas), sintetiza sobremanera la concepción que el duranguense tenía sobre la cotidianidad. En efecto, este punto de mira se logra advertir en varias partes de su obra, como por ejemplo en *México 68: juventud y revolución* (compilado de textos), donde se observa cómo el mexicano concibe que "la conciencia colectiva como consenso cotidiano, como *status*, no es sino la forma más vulgar en que la conciencia y el conocimiento críticos más elevados de su tiempo, son negados y pisoteados por la irracionalidad" (2016, p. 116). Es decir, el carácter de irreflexibilidad y acriticidad puesto de manifiesto por Kosík, es asumido por Revueltas como característica distintiva de lo cotidiano.

> Para el hombre cotidiano —sostiene en *Dialéctica de la conciencia*— el "mundo de los hombres" se reduce al mundo de sus relaciones inmediatas y fácticas y él tampoco se detiene a explicarse las relaciones abstractas con las que entra en diario contacto, si no hay una exigencia utilitaria para ello (1982, p. 26).

2005), donde lo macro o estructural (objetivo) se despliega estableciendo límites y posibilidades de acción, marcando el movimiento social más general respecto al modo concreto de producción y lo micro o empírico (subjetivo), donde los sujetos realmente actuantes definen y redirigen el curso de la historia. Los dos autores estudiados reflexionan y desarrollan sus puntos de vista realizando constantes saltos (dialécticos) entre uno y otro nivel, exhibiendo un continuo movimiento entre uno y otro aspecto de la totalidad social.

6 Al respecto, vale aclarar, que Lefebvre desarrolla una distinción conceptual entre cotidianidad (*quotidienneté*) y vida cotidiana (*vie quotidienne*). Así, por una parte, la "cotidianidad" es lo que se da por supuesto, aquello cuyas partes y fragmentos se encadenan en un empleo del tiempo, las repeticiones, vendría a ser el espacio social y suelo —nivel— donde se despliegan las prácticas enajenantes del modo capitalista burgués de producción (el consumo organizado, la pasividad receptora de los discursos por parte de los sujetos, las ideologías, etc.), es decir, haría referencia a los aspectos enajenantes de la vida cotidiana, su falso espesor y la "vida cotidiana", por otra parte, representaría las cosas, las gentes, sus gestos, sus palabras, la realidad humana, con sus posibilidades, riquezas y pobrezas, donde se establecen límites y posibilidades para una liberación/transformación de lo cotidiano, siendo en la vida cotidiana, en suma, donde se sitúa el núcleo racional, el centro de la "praxis", donde se realizan las verdaderas creaciones (Lefebvre, 1972 y 2002; García, 2001). José Revueltas no realiza esta distinción analítica entre las dos categorías, sino que su análisis se sitúa en el plano de la cotidianidad. Evidentemente, aunque no se encuentre explícito, Revueltas pretende con su actividad restituir la vida cotidiana, resignificarla, en tanto, se propone que "lo cotidiano se convierta en revolución y la revolución se haga cotidiana" (1982, p. 22). Así, en el desarrollo del artículo, será fundamental tener presente esta aclaración.

7 A propósito de sus novelas, Corono considera a Revueltas como un "cronista de lo cotidiano [al que] no le gusta disfrazar la realidad con ropas de ensueño, sino presentar la vida de los hombres en las toscas condiciones de su cotidianidad" (2016, pp. 149-150).

Revueltas utiliza como modelo explicativo de la cotidianidad, la categoría de fetichismo de la mercancía (Revueltas, 1982). Como valor de uso epistemológico, la mercancía le permite sostener que lo cotidiano, lo inmediato, no puede ser asumido por una mera reflexión representativa, en tanto simple reflejo de la realidad, del mundo objetivo, sobre la subjetividad del cerebro humano, tal y como mucho tiempo sostuvo el marxismo dogmático. En lo cotidiano, por el contrario, se disimula, oculta, obscurece la esencia de lo real. Empero, a pesar de que se observa en la vida social individuos sumidos en una cotidianidad "pseudoconcreta", donde se tienden a reproducir ciertas prácticas inconscientemente, exhibiendo formas de pensamiento inercial, rutinario y pasivo con los patrones recibidos, asumiendo la realidad inmediata como incuestionable y con toda naturalidad, es también lo cotidiano el lugar de despliegue y puesta en movimiento de la experiencia[8].

Precisamente, es en lo cotidiano donde se abre paso, donde surge la conciencia[9] y el acto teórico, en el cual se autoreflexiona y se realiza el movimiento de crítica que desgaja toda apariencia social. En lo cotidiano, la experiencia o vida reflexionada, criticada y autocriticada, se delinea o se forma. Es precisamente de lo cotidiano de donde extrae sus conocimientos y verdades, logrando posicionarse críticamente[10] con respecto a lo real. Pero el autor percibe que por poseer el carácter fetichizado, lo cotidiano no logra transformarse en experiencia y en conciencia, porque el sujeto no se pertenece a sí mismo.

Por otra parte, Henri Lefebvre sí logró consolidar el análisis y estudio de lo cotidiano como un "programa", desarrollado a lo largo de su obra, siendo fundamentales, en este sentido, sus tres tomos de la *Critique de la vie quotidienne*, publicados en 1947, 1962 y 1981, respectivamente. El método con el que Lefebvre procede sobre los conceptos o categorías es siempre dialéctico. Para el autor, los conceptos no pueden inmovilizarse y cerrarse, son dinámicos. Un concepto que no dé cuenta de la realidad, ha de ser rechazado y sustituido por otro que ayude a interpelar la dinámica de lo real, que asista a construir objetivos virtuales próximos a partir de los datos experimentales, que vaya de lo real (dado) a "lo posible" (virtual)[11]. De esta manera, Lefebvre sostiene que:

> el estudio (crítico) de la vida cotidiana se presta particularmente bien a esta confrontación entre los hechos y los conceptos […] si resisten a esta prueba, toman un lugar entre los conceptos que permiten dominar el cúmulo de hechos empíricos y superar las investigaciones parciales (2002, p. 26).

8 La "experiencia" posee un lugar fundamental en el planteamiento revueltiano, tal y como acertadamente lo ha desarrollado Ortega Esquivel (2016).

9 Por lo pronto, puede sostenerse que la conciencia en José Revueltas viene a ser una "forma superior" de la experiencia, su relevo "teórico" y como tal, la antítesis de la "enajenación". Debe ser entendida como "proceso", en tanto el suceder no puede percibirse en términos lineales o unidireccionales, pues, el desarrollo de la conciencia, según Revueltas, es un desarrollo desigual (1982). En este sentido, la conciencia debe continuamente, ganarse, construirse, siendo de naturaleza fugaz y efímera. En sentido estricto, es un continuo movimiento.

10 Este momento crítico en el devenir histórico de lo real, se torna fundamental en la concepción revueltiana. Según Revueltas, "en su aceptación no vulgar, la *crítica* es el movimiento de la cosa, su *inquietud*, su forma de no estar quieta y de transformase, de autotransformarse, al margen de lo que el uso común y corriente concede al verbo cuando confunde criticar con censurar" (1982, p. 206).

11 Lefebvre apela a la transformación del proceder y la instrumentación intelectuales habituales, apostando por una nueva perspectiva epistemológica y metodológica en relación al análisis de lo dado, comprendiendo la realidad por los hechos y sus "posibilidades", a través de: a) la "transducción", que construye y elabora un objeto teórico, un objeto "posible"; y b) la "utopía experimental", donde lo utópico no tiene nada en común con lo imaginario abstracto, sino con la consideración experimental de la misma, estudiando sobre el terreno sus implicaciones y consecuencias (1978). Hay aquí un permanente movimiento dialéctico que se presenta como relación entre ciencia-fuerza política, teoría-práctica y positividad-negatividad crítica.

La cotidianidad, en este sentido, es focalizada por Lefebvre desde esta óptica, señalando que en este movimiento dialéctico, el conocimiento positivo se constituye en el seno del momento negativo: la crítica. El "programa" lefebvriano se constituye así, entre otras cosas, en una crítica de la vida cotidiana, a sabiendas de que esta crítica no significa denigrarla y rebajarla, sino, por el contrario, desentrañar lo que en esta es riqueza substancial y lo que actualmente es empobrecimiento.

Para Lefebvre, la crítica resulta central, en diversos momentos y en diversos niveles. Se torna necesario concebir el mundo como una totalidad dialéctica de realidad y apariencia, para que partiendo de acá, poder discernir las diferencias y contornos entre una y otra. La crítica de la vida cotidiana implicaría concepciones y apreciaciones a escala de la totalidad social (1972). No hay conocimiento de la cotidianidad sin comprensión de la sociedad entera, "No existe un conocimiento de la vida cotidiana, ni de la sociedad, ni de la situación de la primera en la segunda, ni de sus interacciones, sin una crítica radical de la una y de la otra, de la una por la otra y viceversa" (Lefebvre, 2002, p. 11).

Para Lefebvre, el acercamiento a la vida cotidiana (evaluando sus posibilidades y límites) exige y demanda una conciencia crítica y autocrítica más elevada que aquella que ejecuta una simple elección ocasional (1991). En este sentido, la categoría de cotidianidad, requiere constantemente ser profundizada, modificada, en función de las nuevas realidades que se presentan a esa conciencia crítica. Es decir, es un concepto que se sitúa y se resitúa en la sociedad global, en el devenir del modo capitalista. Reconocer que el concepto está sujeto a modificación, significa para el autor, reconocer que constantemente se confirma y se refuerza (1972). La crítica de la vida cotidiana, tomada como "programa", implicaría un estudio de lo que puede y debe cambiar y transformarse en la vida de las personas, se trata, de "decir en forma crítica cómo viven o mejor dicho, cómo no viven, o viven mal" (Lefebvre, 2002, p. 19).

En la vida cotidiana y a partir de esta es que se realizan las verdaderas creaciones, las que producen lo humano y las producidas por los individuos en el curso de su humanización. Las actividades "superiores" (el arte, la filosofía, la política, etc.) tienen sus gérmenes en lo contenido en la práctica cotidiana. En la vida cotidiana, precisamente, es donde, según el autor, los movimientos dialécticos más concretos se observan: necesidad y deseo, goce y no goce, satisfacción y privación (o frustración), realizaciones y lagunas (*ibid*). Al mismo tiempo, la parte repetitiva y la creadora de la cotidianidad se entremezclan, en un circuito continuamente reproducido, de manera que solo el análisis dialéctico puede separar analíticamente la una de la otra.

En lo cotidiano es donde las enajenaciones, los fetichismos, las reificaciones, producen todos sus efectos. Es el lugar donde los deseos encuentran los bienes y se los apropian, es en suma, donde se desenvuelve el movimiento de enajenación-desenajenación-nueva enajenación. En este sentido, "la cotidianidad no solamente es un concepto, sino que puede tomarse tal concepto como hilo conductor para conocer «la sociedad»" (Lefebvre, 1972, p. 41). Pero esta cotidianidad tiene el poder de obstruir el pensamiento crítico, integrándolo y absorbiéndolo en sus redes organizadas. La experiencia se torna huidiza, pues, en la cotidianidad, la gente rehúye creer en su propia experiencia y contar con esta, "Nada se lo prohíbe, sino que se lo prohíben a sí mismos […] la experiencia cotidiana no se acumula, a pesar de que se atribuye a las personas mayores una «experiencia» que no es más que la del desencanto y de la aceptación" (*ibid*, p. 227).

El hombre cotidiano percibe transparencias donde hay velos y espesores, donde no hay más que apariencia. Actúan sobre él fuerzas y representaciones mentales colectivas e individuales de las que le es difícil desligarse. Lo cotidiano se organiza, se programa, se estructura y se funcionaliza. Hay así, una constante imposibilidad de los seres humanos, manifiesta en la cotidianidad, por apropiarse de sus condiciones de existencia fundamentales.

ENAJENACIÓN

La enajenación o alienación representa una de las teorías más notables y discutidas del siglo XX, y la concepción elaborada por

Marx ocupa un rol cardinal en el ámbito de las discusiones desarrolladas sobre el tema. Este concepto posee una larga historia, atravesando el discurso teológico, las teorías del contrato social y la economía política inglesa (Musto, 2015). Sin embargo, en términos filosóficos, el concepto aparece sistemáticamente desarrollado y empleado por Hegel (en 1807 con la *Fenomenología de espíritu*) y Feuerbach (1841 en *La esencia del cristianismo*).

A pesar del desarrollo espiritual y abstracto al que es sometido este concepto por uno y otro, Marx parte de estos pero historizándolos. Una de las principales obras en las que Marx realiza sus primeras aproximaciones a la categoría es los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (*Manuscritos,* en adelante), sin embargo, a diferencia de lo que muchos marxistas sostuvieron (y sostienen), su concepción no se reduce a este escrito juvenil, sino que se prolonga, evoluciona y se enriquece a lo largo de su producción intelectual, siendo que, en escritos como los *Grundrisse* y *El Capital* persiste la categoría (Musto, 2015; Sánchez, 2013 y Mészáros, 1978)[12]. Tanto Revueltas como Lefebvre su ubican en esta posición, rechazando, ambos, supuestos cortes o discontinuidades en la obra de Marx y asumiendo críticamente, tanto las obras juveniles como las de madurez.

Con respecto a la enajenación, Revueltas desarrolla cuantiosamente sus puntos de vista. En opinión de Cortés del Moral, el problema de la enajenación resulta, para Revueltas, "el problema crucial que aguarda a la reflexión crítica" (2016, p. 77), no siendo casual que las categorías de enajenación y desenajenación sean centrales en su planteamiento. Revueltas leyó atentamente los *Manuscritos*, texto que como demuestra Fuentes (2000), ejerció una notable influencia en él, a tal punto que, la lectura de esta obra de Marx, le ayudó a articular los niveles macro/estructural ("objetivo") del empobrecimiento del hombre en el capitalismo y el micro/empírico ("subjetivo") pauperizado sistemáticamente por la violencia sutil del poder dinerario.

El mexicano realiza un movimiento dialéctico entre lo particular y lo general, entre lo abstracto y lo concreto, al analizar la enajenación como condición ontológica primaria del ser humano y como particularidad determinada en diversos aspectos de lo real. La enajenación aparece, inicialmente, como la primera escasez del ser humano, como la escasez de sí.

> Esta es la enajenación inmediata en el otro; enajenación originaria y primaria a la vez. Enajenación de ningún modo transitoria, sino genética y permanente. Esta es la determinación sustancial por cuanto no es *esencia divina*, sino histórica, e historia que él hace, desde sus comienzos como enajenación (Revueltas, 1982, p. 108).

Esta enajenación se manifiesta como una constante ontológica, subyaciendo a toda experiencia y quehacer humano, siendo así algo que debe ser reconocido y enfrentado en cada caso, en cada nueva circunstancia, sin importar los modos en los que antes se ha superado, superación esta que no deja de ser parcial, fugitiva y transitoria. Cortés del Moral (2016) sostendrá que, la enajenación, según Revueltas, "no se asemeja a una etapa o a un obstáculo que se pueda dejar atrás en el camino, es más equiparable con la tierra o la grava de que está hecho el camino" (p. 79).

Tal punto de vista parecería borrar cualquier posibilidad de emancipación y autoconciencia del ser humano, reflejando un pesimismo y ambiente trágico que el sujeto se encontraría aplastante e irremediablemente destinado a padecer (no sin razón se han dado calificativos como marxismo trágico, dialéctica desgarrada

12 Puede observarse en Marx un movimiento y un desarrollo de la teoría de la enajenación desde el nivel micro o empírico (subjetivo) en los escritos juveniles, a una concepción de la misma en el nivel macro o estructural (objetivo) en los escritos de madurez, siendo que, con Sánchez, se torna necesario sostener que "entre una y otra concepción no puede establecerse una discontinuidad radical [pues] sin el concepto de trabajo enajenado no habría podido llegar Marx a los conceptos clave de "producción social", "relaciones de producción", "fuerzas productivas", "mercancía", "capital", etc., que le permitieron descubrir el carácter fetichista de la objetivación de ciertas relaciones sociales" (2013, p. 518).

o dialéctica de la desesperanza, al planteamiento revueltiano). Sin embargo, tal y como se verá, Revueltas traza opciones y alternativas por medio de las cuales podría replantearse y resignificarse el sentido creador y transformador del ser humano, aún bajo esta perspectiva. Por lo pronto, interesa resaltar el plano radical con el que el autor plantea el tema.

En su despliegue y acaecer histórico, la enajenación se manifiesta de diversas maneras. Revueltas (1987) sostiene que la conciencia desenajenada, aun cuando todavía no consiga realizarse de manera objetiva en el mundo como la reapropiación del ser humano, como su desenajenación acabada, "constituye un fenómeno universal cuyo conocimiento debe abordarse, entonces, a partir de la situación objetiva en que actualmente se encuentra como conciencia en vías de desenajenarse" (p. 50).

Concretamente, el autor centra su atención en diversas situaciones en las que el sujeto actualmente se ve acosado por la enajenación. Así, se dedica pormenorizadamente a analizar, siguiendo muy de cerca a los planteamientos de los *Manuscritos*, la enajenación producto de la propiedad privada, es decir, la económica. Este fenómeno posee como causa fundamental el dominio del capital sobre la fuerza de trabajo, de tal modo que la conciencia genérica del ser humano se enajena en su objeto, puesto que dicho objeto se sustrae al disfrute social por medio del dominio que de tal disfrute ejerce la propiedad privada de este (Revueltas, 1982).

Además, Revueltas se consagra en su *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza* a analizar la enajenación social de la clase trabajadora mexicana, resaltando también la enajenación ideológica producida por el propio partido (esta es lúcidamente mostrada en su novela *Los días terrenales*). La enajenación política propia del Estado no fue inadvertida por Revueltas, también la producida por la religión y el marxismo dogmático[13]. De esta manera, el autor enfatiza la vivencia enajenada de lo cotidiano en el capitalismo y en el otrora llamado "socialismo real", poniendo al descubierto una existencia inmediata que en la cotidianidad, no asombra ni intriga a nadie, siendo asumida como realidad natural, no inquietante, manifestación patente de lo cotidiano enajenado, pues, "la falta de contradicciones es solo una apariencia que se funda, permanece, se sobrevive y se agota en la *utilidad*, como sustancia de toda enajenación social" (*ibid.,* p. 80).

Henri Lefebvre, por su parte, hace de la enajenación una categoría constante en su crítica de la cotidianidad. García (2001) sostiene que la enajenación "es el telón de fondo de toda la teorización de Lefebvre" (p. 209). Durante mucho tiempo, entre los marxistas, Lefebvre fue de los pocos en mantener este concepto, en resolver a su favor, en problematizar y tomarle con seriedad, tal como él señala (1967). Según el autor, esta categoría resulta fundamental para comprender la sociedad, tornándose imposible esta comprensión si se decanta por el no uso de este concepto (*ibid.,* 1991 y 2002)[14]. Lefebvre (1991) enfatiza que, en la sociedad capitalista, con las formas de intercambio y división del trabajo que la gobiernan, no existe relación social —relación con el otro— sin una cierta enajenación.

El autor parte de la idea de que esta categoría debe ser pensada dialécticamente, de manera universal y concreta, es decir, determinándola en su amplitud universal y aprehendiéndola en los detalles de la vida cotidiana. Para Lefebvre (1991), la enajenación es un fenómeno total, envuelve la vida entera, es general, resultando útil su análisis en tanto ayuda a sobrevenir la estructura social en su conjunto y a advertir el movimiento de esa estructura, retornando, de manera constante, hacia y en la vida de cada día. Sin embargo, esta enajenación

13 "Ambas son formas de enajenación, el marxismo dogmático es una forma de enajenación también, todavía más peligrosa que la enajenación religiosa, puesto que deforma la teoría de la libertad, del conocimiento" (Revueltas, 1997, p. 434).

14 Resulta significativo el intento de Rosa (2016) por reintroducir el concepto de enajenación en la teoría crítica contemporánea, realizando una crítica de las estructuras de la modernidad tardía con sus motores en constante aceleración. En la misma línea de los autores estudiados, Rosa considera que cualquier intento por eliminar la enajenación por la vía política o cultural, conduce a formas totalitarias de filosofía, cultura, política y personalidad.

universal no debe tomarse como un bloque, como una entidad. Hay tipos de enajenaciones, múltiples, variadas.

De manera universal, esta enajenación tiene manifestaciones en todos los dominios de la cotidianidad, es constante. Tiende hacia una totalidad (y totalidades)[15] y llega a ser tan eficaz que borra las huellas (la conciencia) de sí misma (Lefebvre, 1972). Como condición del ser humano arrancado de sí, de la naturaleza, de su propia naturaleza, de su conciencia, arrastrado y deshumanizado por sus propios productos sociales (1991), la enajenación es la forma que toma la necesidad dialéctica en el devenir humano, es decir, la manifestación objetiva de la contradicción y el desarrollo suyo. A pesar de esta condición, en cierta medida permanente, hay un continuo movimiento de enajenación-desenajenación-nueva enajenación, donde, en la medida en que esta contradicción marca los momentos de progreso y superación, el ser humano toma reflexión y la asume críticamente. Así, sostendrá Lefebvre: "Lo que realiza es también lo que desrealiza, y recíprocamente: lo que desrealiza —lo que disuelve, lo que destruye, lo que niega— es también lo que realiza al superarse" (*ibid.*, p. 71).

La teoría de la enajenación en Marx, según el autor, se transforma en la teoría del fetichismo (fetichismo de las mercancías, dinero, capital). Las relaciones sociales están encerradas y ocultas dentro de estos objetos económicos (las mercancías). Tomando la apariencia de las cosas, los productos de la actividad social, en efecto, se convierten en cosas invertidas con poder sobre los hombres (1991). Influenciado por la teoría marxista del fetichismo, Lefebvre arriba a la idea del alejamiento progresivo del objeto, concibiendo así que la enajenación no es solamente económica, aparece ligada a la incapacidad de todas las áreas de la vida para captar y pensar el/lo otro[16]. Reducida a la enajenación económica en y por el capitalismo, según el francés, la enajenación debía desaparecer en bloque, de un golpe, por un único acontecimiento histórico: la acción revolucionaria del proletariado. Este, como se sabe, no fue el desarrollo de los acontecimientos históricos.

La enajenación no podría ser reducida a un estado, a un momento, a un lugar determinado. Sin embargo, Lefebvre (1991) enciende la alarma y prevé del peligro de examinarla en sí misma, de examinarla fuera de las situaciones concretas, enajenantes o enajenadas. Tomada de manera aislada —sostiene—, la categoría se adapta a manipulaciones. De este modo, una vez establecida la categoría en su significación más universal, necesita concretarse, pasar a otros dominios definidos, cotejándola con situaciones específicas de la cotidianidad. Debe así, particularizarse, historizarse.

Dentro de las tipologías en las que concretamente la enajenación se manifiesta, Lefebvre (1991) resalta algunas propias de su marco referencial (social), a saber: económica, tal como el "fetiche-dinero", objetivado fuera de los hombres, funcionando por sí mismo, la propiedad privada y la división del trabajo. Esta enajenación económica, es para el autor, parte integrante de la enajenación total, pero no es más que un aspecto suyo. También está la enajenación política, en y por el Estado, que, sin embargo, no puede identificarse con la económica, aunque no carezcan de relación; enajenaciones propias de la cultura, de la ideología, de la moral (Lefebvre, 2002); la del trabajador, que difiere de la de la mujer y de la del niño, la tecnológica, burocrática, urbana, etc. (Lefebvre, 1972). Así, la vida cotidiana resulta literalmente "colonizada", siendo conducida a la extrema enajenación.

El movimiento incesante enajenación-desenajenación-nueva enajenación que concibe Lefebvre, permite "desentrañar y determinar estructuras en situaciones concretas y cambiantes" (2002, p. 207). Para él, la peor enajenación, la absoluta —en tanto esta palabra

15 Lefebvre asevera que "cada totalidad (dispersa, cambiante, parcial) exige un análisis específico, aunque ligado a la metodología dialéctica general. De tal suerte que la noción de Totalidad solo se revela fecundamente a aquel que la considera dialécticamente" (2011, p. 112).

16 "Sin conciencia del otro, toda conciencia se detiene, por ello se bloquea (de manera que en la teoría de la enajenación, la no conciencia del otro se vuelve justamente la enajenación completa, la inmovilidad de la enajenación)" (Lefebvre, 2002, p. 214).

tenga sentido, pues la enajenación y desenajenación absoluta, en su opinión, son inconcebibles— es la detención de este movimiento: el bloqueo, la detención que imposibilita el desarrollo (Lefebvre, 1969 y 2002). El movimiento, los conflictos, como tales, son fecundos. Las contradicciones resultan sumamente valiosas y productivas.

PRAXIS

El concepto praxis posee una larga tradición que podría remontarse hasta la Antigüedad griega, pasando por el Renacimiento y hasta la modernidad, como lo ha puesto de relieve Sánchez (2013). En relación al uso que interesa en el presente, el concepto tiene su trastoque en la década del 40 del siglo XIX, cuando Marx, en diversas obras, le imprime un acento nuevo[17]. Aparecen como claros antecedentes de este trastoque realizado por Marx, tanto Hegel como Feuerbach, como bien lo demuestra el mismo Sánchez (2013) en su exposición. Sin embargo, es precisamente Marx el que le estampa una centralidad y un notable papel.

De manera semejante que con el concepto de enajenación, las principales obras en las que Marx realiza sus aproximaciones a la categoría de praxis, pertenecen a su época juvenil, a saber, las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*[18]. Este motivo ha hecho que muchos intérpretes conciban desdeñosamente sus aseveraciones y planteamientos. La ubicación sobre el papel que debería desempeñar la praxis en el marxismo y las conclusiones que de ahí se derivan, han provocado numerosas discusiones desde finales del siglo XIX, donde pensadores como Bujarin, Lukács, Gramsci y Althusser sobresalen. La discusión sobre el papel e importancia que debería tener este concepto no se considera cerrada (y, ¿de qué otra manera podría ser, si no de esta?). A continuación, se mostrará dos aportes más a la comprensión —sin afán de agotamiento— del rico contenido que sobre esta categoría se cierne.

A pesar de la radical concepción de la enajenación mostrada por Revueltas, que, como se vio, aparenta un trágico devenir humano, hay en el autor una trascendental expectativa de replantear la condición humana, donde la praxis desempeña un papel central. Para Revueltas, la praxis representa la unión dialéctica entre lo teórico (lo real subjetivo) y lo práctico (lo real objetivo). Es el lazo entre el pasado y futuro, entre las posibilidades abiertas y su concreción en el devenir histórico.

Es un acto pensado y que se piensa, como acto que deviene y se autotransforma (Revueltas, 1982). Es el "acto" (la sucesión, correlación e interconexión de actos) en el que el ser humano "se realiza", se hace realidad racional, luego, realidad social e histórica. El ser humano, de este modo, "se hace *en acto*, se hace haciéndose" (*ibid.*, p. 164). El proyecto (la tentativa) del hombre es ese objeto "que tiene que llegar", es decir, que "se encuentra preinserto" en la praxis (lo posible). Es en la praxis donde el concepto deviene realidad y para Revueltas, se expresa en dos relaciones simultáneas: "negatividad de lo dado (siempre como negación de la negación) y *positividad* respecto a lo que *todavía no es*" (*ibid.*, p. 115).

Como posibilidad de transformar lo cotidiano y "superar" (transitoriamente) la enajenación, la praxis, en tanto actividad humana consciente, abre horizontes y posibilidades para que el ser humano se erija como sujeto, a través de su actuar. Este tránsito se realiza dialécticamente, desigualmente, en tanto se supera la conciencia inmediata, racional y se arriba a la conciencia crítica, revolucionaria. Para Revueltas (1982), la conciencia racional no dialéctica se desorienta en el curso de su propia actividad, debido a las mediaciones en que se mistifica la relación de conocimiento entre sujeto-objeto y su praxis, relación mistificada de la que sobreviene la fetichización de esta praxis, donde las condiciones reales se invierten y su enajenación

17 A este respecto, Bermudo (1975) en su libro *El concepto de praxis en el joven Marx,* realiza un detenido estudio de las obras de Marx pertenecientes a este período rastreando, precisamente, el desarrollo de esta categoría. *Cfr.* referencias.

18 Lefebvre sostiene que es precisamente "en *Los manuscritos de 1844*, en las *Tesis sobre Feuerbach*, en *La Sagrada Familia* y en la *Ideología Alemana* donde aparece la noción de *praxis*" (1969, p. 28).

surge como positividad que se afirma y se confirma en lo cotidiano mediante formas jurídicas, morales, religiosas, etc.

La racionalidad crítico-dialéctica es la que no solo "contempla" las relaciones espesas y enajenantes de la cotidianidad, sino que las transforma al sintetizarlas en la unidad (su misma totalidad concreta) donde la negación relativa se niega (se supera, *aufheben*), movimiento en virtud del cual el conjunto se hace concreto y se totaliza, ocurriendo la praxis dialéctico-racional y no ninguna otra praxis (fetichizada) o una práctica cualquiera. Para Revueltas, la praxis resulta dinámica, pues se hace, se deshace y se rehace, "es negatividad, pero siempre como negación de la negación" (1982, p.114), estando asiduamente amenazada por la enajenación permanente que nunca puede considerarse eliminada, sino que constantemente acecha y se manifiesta en diversas circunstancias. Ese proyecto ideal de la razón dialéctica, la identidad sujeto-objeto, no será absoluto, de modo que, revestirá un carácter de momento en el devenir de lo real.

De esta manera, Revueltas restablece la condición humana como una perpetua pugna contra las condiciones objetivas y subjetivas de enajenación, como un continuo "superar" de supuestos determinismos fatalistas, que si bien siempre surge el riesgo de perder lo ganado, permanece abierta la posibilidad y el proyecto para que el ser humano actúe por cuenta propia y sea dueño de sí mismo y sus condiciones. Dirá Revueltas que, no obstante, este escenario de presumido desánimo, "el hombre sigue siendo un salto revolucionario de la naturaleza, así pueda encontrarse en una situación social enajenada. Quiere decir que lo humano de sí mismo, dentro de la enajenación, no es otra cosa que su ser revolucionario" (1987, p. 52).

Para Henri Lefebvre (2002), la categoría de praxis representa una de las más difíciles de dilucidar, siendo a la vez, una categoría simple y compleja, abstracta y concreta. La praxis concebida en toda su amplitud, según el autor, coincide con la totalidad en acto; engloba a la vez a la base y a las superestructuras, así como a las interacciones de las dos. Si se sustituye este concepto amplio de la praxis por una concepción más limitada, esta se dispersa en prácticas parciales: la técnica, la política, etc. La praxis aparece como la unidad (nunca absoluta) entre sujeto y objeto, relación dialéctica entre la naturaleza y el hombre, las cosas y la consciencia (Lefebvre, 1969), englobando a la vez la producción material y espiritual, la producción de los medios y de los fines, de los instrumentos, de los bienes y necesidades (Lefebvre, 2002).

Para este autor, la praxis produce el mundo humano, crea, constituye su naturaleza histórica, ayuda a explorar las posibilidades de lo "posible" y del futuro. "La esencia de lo humano es social y la esencia de la sociedad es la "praxis": acto, acción, interacción" (1969, p. 32). Sin embargo, los resultados de esta praxis enajenan a los seres humanos, no por objetivar las capacidades humanas, sino porque inmovilizan el poder creador y genérico, de tal modo que los productos de los mismos seres humanos se enajenan en ellos, enfrentándoseles.

La verdadera praxis, la creativa, la liberadora, aparece, para Lefebvre (1969), como condición de una teoría real. En este sentido, para el autor, únicamente resulta verdadera la praxis revolucionaria. En esta, el pensamiento recupera la unidad (inestable) con el ser, la conciencia, la naturaleza sensible o material, el espíritu, lo espontáneo, eliminando las condiciones de las representaciones ilusorias, las apariencias, las enajenaciones y las coacciones de lo cotidiano, introduciendo la inteligibilidad concreta-determinada (dialéctica) en las relaciones sociales. Destruye las ideologías. Articula dialécticamente el pensamiento y la acción.

La praxis creadora o revolucionaria, incluye la teoría a la cual vivifica y verifica. "Incluye tanto la decisión teórica como la decisión de la acción. Supone táctica y estrategia. No hay actividad sin proyecto; no hay acto sin programa; no hay *praxis* política sin exploración de lo posible y del futuro" (*ibid*, p. 50). Sin posibilidad, no hay actividad, no hay realidad, sino muerte como en la cosa aislada, de forma que los posibles se descubren y se inventan constantemente; las contradicciones en lo real se profundizan o se eluden. Hay aquí una historia, un devenir dialéctico (Lefebvre, 2002). La praxis, así, no puede considerarse como cerrada. Realidad y

conceptos permanecen siempre abiertos, implican siempre apertura hacia lo posible. La praxis aprehende la complejidad de los fenómenos humanos y por permanecer abierta, no se pierde en lo indeterminado, sino que esta apertura representa su determinación dialéctica (donde determinación no significa determinismo). La praxis humana es creadora, al mismo tiempo que es profundamente negadora de lo realizado, elevándolo de nivel y transformándolo profundamente, "superándolo" (*Aufhebung*).

> Lo negativo, que incluye lo positivo, niega el pasado en nombre de lo posible y lo manifiesta así como totalidad. Toda *praxis* se sitúa en la historia de una manera doble: por relación a lo realizado, y por relación a lo futuro sobre el cual se abre y que va a crear (Lefebvre, 1969, p. 50).

Para el autor, no existe realidad que no origine también apariencias; no hay "praxis" que no genere ilusiones y que no pretenda inmovilizar su poder creador, impidiendo la *aufheben*. En lo cotidiano, los espesores forman parte de la realidad y las ilusiones de la "praxis". De este modo, se torna una tarea permanente el despliegue del pensamiento crítico y de la razón dialéctica, aprehendiendo en lo cotidiano las posibilidades que hagan asequible la resignificación de la vida cotidiana tras subvertir las condiciones objetivas y subjetivas de la enajenación que impiden la apropiación de aquella por y para los sujetos.

CONSIDERACIONES FINALES

Más allá de las afinidades y cercanías intelectuales entre estos dos pensadores[19], resultan imprescindibles sus intentos por retornar a Hegel y desentrañar de él todo lo vital y dinámico de su planteamiento, en una época en la que se mostraba desaire en gran parte de los "marxistas" por la obra del filósofo alemán. Además, tanto Revueltas como Lefebvre, representan claros intentos por asumir la obra de Marx (desde los escritos llamados juveniles hasta obras de madurez como los *Grundrisse* y *El Capital*) sin ningún tipo de prejuicio y sin caer, tanto en el "mito del joven Marx", como lo ha llamado Musto[20], cuanto en el cientificismo paralizante. Representan intentos por desmitificar la dialéctica y su contenido crítico, que había sido cercenado por el "marxismo oficial" y por los dogmatismos de turno.

Se ha inquirido la metodología de ambos autores en el análisis y comprensión de lo real concreto, mostrándose que, a pesar de presentarse divergencias e improntas desiguales en sus planteamientos, existen formulaciones y análisis que los emparentan y los ubican en una

19 Revueltas fue un asiduo lector de Lefebvre, pues a partir de las notas y documentos, puede constatarse que leyó del pensador francés obras como *Sociología de Marx*, *La vida cotidiana en el mundo moderno*, *Lógica formal, lógica dialéctica*, *Manifiesto diferencialista*, *Ideología y Verdad* y *El derecho a la ciudad*, manteniendo siempre su referencia como punto álgido. Por otra parte, Lefebvre, con respecto a la obra de Revueltas, llegó a sostener en el prólogo al texto *Dialéctica de la conciencia* que "su intento se inscribe al lado de otras tentativas análogas, por ejemplo la de Adorno. Por instantes, la búsqueda de Revueltas se aproxima a la "dialéctica negativa" de Adorno […] la obra de José Revueltas merece la misma reputación que los trabajos que van en este sentido, particularmente los de la escuela de Frankfurt y las demás escuelas "marxistas" europeas" (1982, p. 14). En otro sentido, es lamentable que en el documentado y valioso estudio de Bosteels (2016), donde en sus capítulos II y III se efectúa un detenido examen sobre algunos rasgos del pensamiento del duranguense, se muestre una serie de cercanías entre Revueltas y pensadores como Fanon, Althusser, Rozitchner, Badiou, Benjamin, entre otros, y no se profundice la cercanía con los planteamientos de Lefebvre, dedicándole a esta relación algunas reflexiones más bien fugaces.

20 A través del recuento de las vicisitudes con las que se enfrentó la acogida de los *Manuscritos* de Marx, Musto resalta que en Francia, "Henri Lefebvre fue uno de los pocos autores que asumió una actitud más equilibrada con respecto a los *Manuscritos*, y que supo utilizar su contenido, a la luz de su carácter inconcluso" (2016, p. 47). Se coincide con esta idea, realizando las mismas aseveraciones en torno a la actitud de Revueltas en México. Lo anterior es ampliamente demostrado por Fuentes (2002), quién documenta la originalidad y actitud creativa con que Revueltas acoge los *Manuscritos* a partir de 1938.

clara línea del empleo y despliegue del método dialéctico y del pensamiento crítico. Este método se encuentra y restituye en la profundización y toma de conciencia de todos los momentos y aspectos en que se ha empleado, asumiendo y trascendiendo estos en el devenir, es decir, analizando la serie temporal de su despliegue.

Para ambos autores, esta metodología representa la posibilidad de discernir, desobstaculizar, penetrar y organizar la conciencia de la forma del movimiento. Su aplicación no se reduce a la acción política o al análisis socioeconómico, sino que se torna aplicable en el arte, la ciencia, lo cotidiano, la conciencia, etc, representando la posibilidad de encontrar estabilidades y equilibrios (transitorios) en lo móvil y constantemente cambiante, indagando tendencias del movimiento, sin detenerlo u obstaculizarlo. Este método "pretende aprehender el enlace, la unidad, el movimiento que engendra a los contradictorios, los opone, los hace chocar, los rompe o los supera" (Lefebvre, 2012, p. 276).

La razón dialéctica, para los autores, capta la unidad a través de las contradicciones, comprende las categorías en su desarrollo histórico real y sus conexiones. Se define por el movimiento crítico de esas categorías. Relativiza estas para aprehender mejor el absoluto que contienen (Lefebvre, 1991). Concibe la totalidad concreta en movimiento, que nunca llega a ser un acto consumado, ya que "se mueve en la infinitud, en oposición a ella y por esta oposición, sin la cual la totalidad resulta incomprensible e inconcebible" (Revueltas, 2016, p. 177).

La razón dialéctica, de este modo, no puede convertirse en tal razón dialéctica sino en virtud de que "niega tal negatividad histórica y actúa como motor generador de una nueva realidad racional" (Revueltas, 1982, p. 71). El momento de la negación (la crítica) ataca a todas las enajenaciones, apelando por la transformación y la metamorfosis revolucionaria de la cotidianidad, por la abolición de sus ritmos, regularidades y espacios. Disuelve ya lo cotidiano, teóricamente, mostrando que no es una sustancia inmutable. Reivindica un doble movimiento en una praxis unitaria: que la cotidianidad retome lo "posible" y que los procesos que se alejan de esta vuelvan a reinvestirse en la misma (Lefebvre, 2002).

Pensadores de la crítica superadora, crítica como acción, como praxis, Revueltas y Lefebvre comprendieron que el pensamiento dialéctico, al captar lo que existe por su lado efímero, comprende el principio revolucionario, esencialmente crítico (negativo), que se aplica a la restitución de la vida cotidiana y a la subversión de todas las coacciones y sujeciones que le impiden al ser humano su libre desarrollo. Para ambos, el pensamiento crítico carece de alcance y de sentido si no ayuda a interpelar lo real, si no asiste, por la acción práctica, a transformarlo y metamorfosearlo perennemente.

REFERENCIAS

Ayala, R. (2016a). Marxismo y sociología hoy. *Revista de Ciencias Sociales, 3* (153), 121-146.

Ayala, R. (2016b). *Marxismo y globalización capitalista*. San José, Costa Rica: Perro Azul.

Bermudo, J. M. (1975). *El concepto de praxis en el joven Marx*. Barcelona, España: Península.

Bosteels, B. (2016). *Marx y Freud en América Latina. Política, psicoanálisis y religión en tiempos de terror*. (Trad. Simone Pinet). Madrid, España: Akal.

Corono , J. (2016). José Revueltas: la negatividad de la conciencia. *Los usos de la dialéctica: el pensamiento filosófico de José Revueltas* (pp. 107-159). México: Universidad de Guanajuato/Miguel Ángel Porrúa editor.

Cortés del Moral, R. (2016). La dialéctica que no se desvaneció en la trivialidad el desierto posmoderno. *Los usos de la dialéctica: el pensamiento filosófico de José Revueltas* (pp. 57-106). México: Universidad de Guanajuato/Miguel Ángel Porrúa editor.

Crespi, R. S. (1979). José Revueltas (1914-1976): a Political Biography. *Latin American Perspectives, 6* (3), 93-113. DOI: https://doi.org/10.1177/0094582X7900600308

Fuentes, J. (2000). Revueltas y el joven Marx. La filosofía de la enajenación. *Polis, 1* (00), 169-192.

Fuentes, J. (2002). Sobre la historia de la difusión de Manuscritos económico-filosóficos de 1844. *Polis, 2* (02), 189-220.

García, G. I. (2001). *Las sombras de la modernidad. La crítica de Henri Lefebvre a la cotidianidad moderna*. San José, Costa Rica: Arlekín.

García, G. I. (2005). *La producción de la vida diaria. Temas y teorías de lo cotidiano en Marx y Husserl.* San José, Costa Rica: Perro Azul.

Hegel, G. W. F. (1976). *Ciencia de la lógica*. (Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo). (4ª ed.). Buenos Aires, Argentina: Ediciones Solar/ Librería Hachette.

Heller, Á. (1994). *Sociología de la vida cotidiana*. (Trad. J. F. Yvars). (4ª ed.). Barcelona, España: Península.

Kosík, K. (1979). *Dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo*. (Trad. Adolfo Sánchez Vázquez). (5ª reimpr.). México: Grijalbo.

Lefebvre, H. (1967). *El marxismo sin mitos I y II.* (Trad. Germán Sánchez). Buenos Aires, Argentona: A. Peña Lillo Editor.

Lefebvre, H. (1969). *Sociología de Marx*. (Trad. Juan-Ramón Capela). Barcelona, España: Península.

Lefebvre, H. (1972). *La vida cotidiana en el mundo moderno*. (Trad. Alberto Escudero). Madrid, España: Alianza.

Lefebvre, H. (1976). *Tiempos equívocos.* (Trad. J. Francisco Ivars y J. Isturiz Izco). Barcelona, España: Kairós.

Lefebvre, H. (1978). *El derecho a la ciudad*. (Trad. J. González-Pueyo). (4ª ed.). Barcelona, España: Península.

Lefebvre, H. (1982). Prólogo. *Dialéctica de la conciencia* (pp. 11-14). México: Era.

Lefebvre, H. (1991). *Critique of Everyday Life. Volume I. Introduction*. (Trad. John Moore). Londres, Inglaterra-Nueva York, EEUU: Verso.

Lefebvre, H. (2002). *Critique of Everyday Life. Volume II. Fundations for a Sociology of the Everyday.* (Trad. John Moore). Londres, Inglaterra-Nueva York: Verso.

Lefebvre, H. (2005). *Critique of Everyday Life. Volume III. From Modernity to Modernism.* (Trad. G. Elliott). Londres, Inglaterra-Nueva York: Verso.

Lefebvre, H. (2011). La noción de totalidad en las ciencias sociales. (Trad. Roy Alfaro). *Telos, 13* (1), 105-124.

Lefebvre, H. (2012). *Lógica formal, lógica dialéctica.* (Trad. Mª Esther Benítez). (21ª reimpr.). México: Siglo XXI.

Martínez, E. (2011). Breve biografía y bibliografía de Henri Lefebvre. *Urban, 0* (02), 7-13.

Mészáros, I. (1978). *La teoría de la enajenación en Marx*. (Trad. Ana María Palos). México: Era.

Musacchio, H., Mejía Madrid, F., Escobar Toledo, S., González Gómez, F. y Bartra, A. (2017). *MÁS REVUELTAS. Cinco aproximaciones a la vida de Pepe*. México: Para Leer en Libertad AC/Rosa Luxemburg Stiftung.

Musto, M. (2015). Revisitando la concepción de la alienación en Marx. En Musto, M. (ed.). *De regreso a Marx: nuevas lecturas y vigencias en el mundo actual* (pp. 171-208). (Trad. Francisco T. Sobrino). Buenos Aires, Argentina: Editorial Octubre.

Musto, M. (2016). El mito del "joven Marx" en las interpretaciones de los Manuscritos económico-filosóficos de 1844. En Concheiro, E. y Gandarilla, J. (coords.). *Marx revisitado: posiciones encontradas* (pp. 33-70). México: UNAM/CEIICH.

Ortega Esquivel, A. (2016). José Revueltas: experiencia y dialéctica. *Los usos de la dialéctica: el pensamiento filosófico de José Revueltas* (pp. 5-56). México: Universidad de Guanajuato, Miguel Ángel Porrúa editor.

Revueltas, J. (1982). *Dialéctica de la conciencia.* México: Era.

Revueltas, J. (1987). *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*. (4ª reimpr.). México: Era.

Revueltas, J. (1997). *Los días terrenales*. (Edición crítica). (Coord. Evodio

Escalante). (2ª ed.). Madrid, España; París, Francia; México DF, México; Buenos Aires, Argentina; São Paulo, Brasil; Lima, Perú; Guatemala, Guatemala; San José, Costa Rica; Santiago, Chile: ALLCA XX.

Revueltas, J. (2016). *México 68: juventud y revolución.* (14ª reimpr.). México: Era.

Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía.* (Trad. CEIICH y UNAM). Madrid, España: Katz editores.

Sánchez Vázquez, A. (2013). *Filosofía de la praxis.* (3ª reimpr.). México: Siglo XXI.

Fecha de ingreso: 07/03/2017
Fecha de aprobación: 26/07/2017