

**HENRI LEFEBVRE LA VIDA  
COTIDIANA EN EL MUNDO  
MODERNO ALIANZA EDITORIAL**

9 X 72

METRO - 176

UTILIZACION  
SEGUN CARINAS

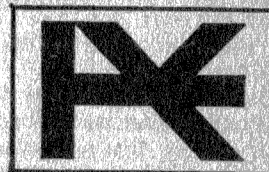
UNDA Y VUELTA  
QUINTANA

1968

Sección: Humanidades

Henri Lefebvre:  
La vida cotidiana en el mundo  
moderno

El Libro de Bolsillo  
Alianza Editorial  
Madrid



®

Titulo original: *La vie quotidienne dans le monde moderne*  
Traductor: Alberto Escudero

Primera edición en "El Libro de Bolsillo": 1972  
Segunda edición en "El Libro de Bolsillo": 1980  
Tercera edición en "El Libro de Bolsillo": 1984

© Editions Gallimard, 1968  
© Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A.  
Madrid, 1972, 1980, 1984  
Calle Milán, 38; ☎ 200 00 45  
ISBN: 84-206-1419-X  
Depósito legal: M. 33.839-1984  
Papel fabricado por Sniace, S. A.  
Impreso en Hijos de E. Minuesa, S. L.  
Ronda de Toledo, 24 - 28005 Madrid  
Printed in Spain

## Hacia la revolución cultural permanente

## 1. Primeras conclusiones

Condensemos primero en unos enunciados (o tesis) lo esencial de la crítica de la vida cotidiana.

a) Llevar hasta el lenguaje, el concepto, el sentido, la producción industrial desde el momento de su aparición, mostrar las nuevas capacidades creadoras que entrañaba la industria naciente, éste fue el papel y el sentido de la teoría marxista. Marx realizó esta misión histórica después de los grandes economistas ingleses (Smith, Ricardo), después de Saint-Simon, utilizando y volviendo contra la filosofía hegeliana su propio método y sus propios conceptos, y, más generalmente, volviendo contra el «mundo del revés» las adquisiciones de este mundo. Señaló las posibilidades de la industria, explicitó sus virtualidades, a saber, el dominio de la naturaleza, la transformación del mundo material y social existente en otro mundo.

b) Un siglo después de la publicación del primer tomo de *El Capital* (1867) es posible hacer el balance, distinguir las adquisiciones del pensamiento marxista y sus límites. Después de poner de relieve el doble aspecto

de la producción (producción de cosas y de relaciones, producción de obras y de productos), Marx hizo hincapié en la producción de productos, es decir, en el aspecto esencial y específico de la producción industrial en el capitalismo. Permitió así (sin autorizarlas, naturalmente) interpretaciones unilaterales de su pensamiento, del conocimiento, de la realidad social. Además, un proceso vinculado a la industrialización, pero diferente y específico, la *urbanización*, se iniciaba en tiempo de Marx. No pudo apreciar ni su importancia ni su relación con la industrialización. No supo y no pudo descubrir en la *producción de lo urbano* la finalidad, el objetivo y el sentido de la *producción industrial*. De ahí una segunda limitación de su pensamiento y una posibilidad reforzada de interpretaciones mutiladoras, ya que se consideró que la industria tenía en sí misma su sentido, su racionalidad, su finalidad. La sociedad actual se cree, se ve, se piensa dinámica. En realidad, se halla estancada en el intermedio, entre la industrialización y la urbanización, apareciendo aún como fines la industria y el crecimiento económico, mientras que se considera la meta real como un accidente, como un resultado contingente.

En el *El Capital*, Marx analizaba dialécticamente (de forma crítica) el modo de producción capitalista. Revelaba (tras Smith y Ricardo, pero yendo más al fondo y más lejos) la *forma* del valor de cambio y de la mercancía como piedra angular, fundamento teórico y base histórica de ese modo de producción. Volviendo sobre unas tesis anteriores, Marx denunciaba el riesgo de una extensión prácticamente ilimitada del valor de cambio, del dinero, de su poder real. Descubriendo en la mercancía una forma, una lógica, un lenguaje, un mundo, mostraba a la vez su poder destructor y creador, sus graves consecuencias, sus virtualidades, por una parte, y, por otra, la fuerza social capaz de limitar ese temible poder, de dominar el mercado y sus leyes, de subordinar la dominación sobre la naturaleza a la *apropiación* por el ser humano de su propio ser natural y social.

c) La advertencia de Marx no ha sido bien compren-



dida, en particular por los movimientos políticos que invocan su teoría. El pensamiento marxista se ha escindido en interpretaciones y versiones que lo han disociado (*economicismo*, por una parte, es decir, prioridad de la organización, de la planificación, de la racionalidad industriales; *politicismo*, por otra, es decir, prioridad del activismo, de las instituciones, de las ideologías, so capa ambos de un *filosofismo* de la historia o de la naturaleza material). La teoría del mercado, del valor y sus leyes, de su superación, ha quedado en la sombra; se ha disociado entre un izquierdismo utópico (que querría trascender el cambio y la ley del valor por un acto revolucionario absoluto) y un oportunismo de derecha, que concede al economicismo la mayoría de sus tesis. Como consecuencia, el concepto de *apropiación* ha desaparecido literalmente del pensamiento marxista. La misión esencial de la clase obrera es considerada política (cambio de las instituciones del Estado) o económica (crecimiento de la producción con extensión del mercado), subestimando las limitaciones que hay que imponer al mundo de la mercancía, sin concebir ni el método ni el ámbito social y mental de esta limitación. Se ha extraviado, por así decirlo, una indicación central de Marx y de *El Capital*, apartándose de la conciencia social, fuera de la ideología y de la teoría.

d) Aprovechando estos fallos teóricos, favorecidos por una coyuntura histórica, con un coste social incalculable (dos guerras mundiales, una tercera en perspectiva), sobre la base de transformaciones técnicas aceleradas, las relaciones de producción capitalistas no han desaparecido. Se han adaptado y consolidado (momentáneamente) en una parte del mundo, sin dejar de gravitar sobre la otra parte. En estas circunstancias se ha operado una gigantesca *desviación* de la capacidad creadora. La clase obrera debía y podía asumir este despliegue de virtualidades inmanentes a la producción industrial. No ha cumplido (hasta nueva orden) esta misión. Razones y causas: se han producido sustituciones, desplazamientos, reemplazos y derivaciones. Proceso complejo

que reclama métodos y procedimientos intelectuales nuevos para su análisis crítico. A falta de semejante análisis, se ha podido pretender que existen estructuras ocultas, incognoscibles, de esta sociedad y de toda sociedad. Si bien es cierto que el proceso no puede imputarse a un «sujeto», el análisis descubre, sin embargo, en él una estrategia de clase. A la actividad creadora de obras se sustituye una pasividad contemplativa, un consumo devorador de signos, espectáculos, productos, pero también de obras, las del pasado. Consumo ingrato: viviendo de la historia, de las obras y de los estilos, niega la historia, no comprende las obras, rechaza y refuta sus condiciones. La *reducción* ha sido primero práctica antes de recibir una consagración ideológica. Las ideologías contemporáneas son reductoras, incluidas aquellas que pretenden constituirse en ciencia operativa. Sancionan una *praxis* mutiladora, disimulada bajo las apariencias y las ilusiones de una realización final. Las ideologías transforman el hecho en derecho y la reducción efectiva en «cientificidad».

e) Así se establece, consolida y programa la *cotidianidad*, espacio social y suelo del consumo organizado, de la pasividad sostenida por el terrorismo. Este espacio social se describe. El análisis descubre una irracionalidad latente bajo el racionalismo manifiesto, una incoherencia bajo la ideología de la coherencia. Muestra subsistemas, espacios dispares, pero unidos por el discurso. Responde también a la pregunta: «¿Cómo puede funcionar esa sociedad? ¿Por qué no cae hecha pedazos?» Respuesta: «Por el lenguaje y el metalenguaje, por la palabra que se mantiene viva bajo el discurso en primero y segundo grado, bajo las avalanchas de escritos.» El suelo, en apariencia sólido, no es inquebrantable. Ni mucho menos. Marx nunca concibió lo económico como determinante o como determinismo, sino el capitalismo como modo de producción en que predomina lo económico. En consecuencia, designó lo económico como nivel al que referirse. Hoy ese papel lo juega la cotidianidad. Domina, es fruto de una estrategia global (econó-

mica, política, cultural) de clase. Es a este nivel al que hay que referirse lanzando consignas, las de una revolución cultural con implicaciones económicas y políticas.

f) La idea de revolución e incluso de revolución total permanece intacta. Más aún: la revolución no puede concebirse sino *total*. Si el concepto de revolución se ha oscurecido, ha sido a consecuencia de las *reducciones* aceptadas sin crítica y sin contestación y luego dogmatizadas. Restituida en su totalidad, la idea de la revolución presenta tres niveles:

*En el nivel económico*, la estrategia de la revolución explicita su objetivo. El crecimiento de la producción industrial, su planificación, si bien necesarias, no basta. La meta, el sentido (es decir, la orientación y la finalidad), se determinan así: realización de la economía de abundancia, producción industrial en crecimiento por medio de la automatización completa, en función de las necesidades sociales (y no de las necesidades individuales programadas), necesidades sociales que se detectan en tanto que demandas de la sociedad urbana en gestación. La automatización de la producción no puede tener como meta y sentido la automatización de los consumidores. Esta sustitución revela una colosal estafa. En el nivel económico, considerado aisladamente, el acto revolucionario se atasca, pierde de vista el objetivo.

*En el nivel político*: el objetivo de la estrategia revolucionaria no ha cambiado desde hace un siglo. Sobre este punto, no hay razón alguna para modificar, revisar o completar el pensamiento de Marx. *La desaparición progresiva del Estado* sigue siendo la meta y el sentido. Tomado aisladamente el nivel político, la revolución ha dado el stalinismo: la idolatría del Estado, el medio tomado como fin. Ninguna estructura estatal y política tiene derecho a invocar el marxismo, a menos que esa meta y ese sentido estén expresamente formulados, insertos en la práctica social, no sólo a título de meta estratégica, sino en el plano táctico. Si no, está prohibido (teóricamente: por la teoría) hablar de revolución, de pensamiento

marxista, de estrategia y de acción destinadas a cambiar el mundo, la vida y la sociedad. Por lo demás, es evidente que en la proximidad de esta cima, el poder del Estado, la dialéctica parece perder sus derechos. Todo ocurre como si el poder pudiera aplastar el movimiento, todo movimiento; como si pudiera no resolver, sino marginar las contradicciones. Y, no obstante, el movimiento continúa: la historia, aunque el poder afirma que continúa porque él la hace.

*En el nivel cultural*. Las interpretaciones economicistas, politizantes y filosofantes del pensamiento marxista han cegado esta perspectiva. Se suponía que la acción revolucionaria atacaba la base económica y a las superestructuras políticas y que el resto vendría después: ideologías, instituciones diversas; en una palabra, cultura. Ahora bien, este nivel ha recuperado, reconquistado o conquistado su especificidad<sup>1</sup>. Ha sido reconocido con ocasión de las dificultades y el retroceso de la revolución en los otros planos. Poco después de la toma del poder, en los alrededores de 1920, Lenin constataba la urgencia de una transformación «cultural» de la clase obrera soviética, que la hiciera capaz de administrar el país, regir la industria, dominar la técnica, asimilar la ciencia y la racionalidad occidentales superándolas. Hoy, la especificidad reconocida del nivel (plano) *cultural* autoriza la elaboración de proyectos a este nivel. ¿En qué medida se puede soslayar el Estado y sus instituciones? ¿Es posible desviar las instituciones «culturales» de sus metas terroristas? Tal vez, en la medida en que hay abiertamente, si no oficialmente, crisis de la cultura, de las ideologías, de las mismas instituciones, en la medida en que el terror no logre cerrar este microcosmos. ¿Es posible eludir las coacciones procedentes del economicismo, de la racionalidad económica, de la planificación, de la racionalidad limitada que se cree total? Tal vez, en la medida en que estas coacciones no lleguen a completar el círculo, a cerrar los circuitos según su programación, a sistematizar el conjunto de la sociedad. De ahí el interés, por una parte, de las fisuras del edificio, y por otra,



de las exigencias imprevistas de la «realidad» en marcha ascendente e imperiosa: la realidad urbana.

Con el concepto de *hombre*, con el viejo *humanismo* (el del capitalismo competitivo y la burguesía liberal), la noción de *creación* se ha desacreditado. La revolución cultural tiene por condición y paso previos, por exigencias inicial y fundamental, la rehabilitación plena y entera de estas nociones: obra, creación, libertad, apropiación, estilo, valor (de uso), ser humano. Lo cual no puede llevarse a término sin una severa crítica de la ideología productivista, del racionalismo económico y del economicismo, así como de los mitos y pseudoconceptos de participación, integración, creatividad, incluidas sus aplicaciones prácticas. La revolución cultural requiere una estrategia cultural, de la que pueden ser enunciados algunos principios.

## 2. Filosofía de las coacciones y coacciones de la filosofía

A lo largo de dos mil años, la investigación teórica de un estatuto del ser humano natural y social, en el mundo y en el entorno natural, fue confiada a los filósofos. El pensamiento filosófico presentaba y representaba la creación del ser humano por sus esfuerzos; resumía práctica y conocimientos esparcidos en las actividades diferenciadas. La aparición de la industria modificó de pies a cabeza el estatuto de la filosofía y la situación del filósofo. En esta *praxis* nueva se encuentra depositada y se reconoce por la reflexión la capacidad creadora del ser social que la filosofía comprendía no sin infligirle las limitaciones propias a la especulación, a la contemplación, a la sistematización filosófica. Al filósofo incumbía en otro tiempo la misión de buscar y formular el sentido de las relaciones y de las cosas. Ahora bien, la industria produce sentido, introduce un sentido nuevo: la dominación sobre la naturaleza material (en lugar del conocimiento «desinteresado» de los fenómenos y de las

leyes). A un conocimiento transformado corresponde, pues, el papel que desempeñaba la filosofía. La filosofía como tal acompaña el conflicto de la ciudad y el campo, la aceptación de la «naturaleza» como tal, el predominio de la producción agraria y artesanal, la obsesión de la escasez, la división del trabajo en una sociedad en que las funciones son desiguales, etc. ¿Acaba su papel? ¿Muere la filosofía? ¿Se hace folklórica? En modo alguno. El pensamiento crítico, formado a su vez por la tradición filosófica, refuta la tesis positivista. La filosofía no sobrevive en el recuerdo y la cultura. Entra en una vía nueva, que ya no consiste en la elaboración de sistemas, sino en una incesante confrontación entre la imagen, el concepto, el proyecto del ser humano elaborados por los filósofos, por una parte, y por otra, la «realidad», la práctica. Lo cual implica el conocimiento de la filosofía como totalidad, como trayecto y proyecto, es decir, de todos los filósofos, de las condiciones y contextos históricos de las filosofías, de sus contradicciones, del movimiento que efectúa el conjunto. Reinterpretar las filosofías que interpretaron el mundo, extraer de ellas los instrumentos teóricos de cambio, llevar a término la revolución teórica, tal es el horizonte del pensamiento revolucionario renovado.

Por ello, la tendencia a elaborar sistemas filosóficos nuevos (en apariencia) no carece de peligros. Un sistema filosófico, hoy, corre el riesgo de volver sobre temas, categorías, problemas, ya muy elaborados y sin duda agotados. Además, corre el riesgo de contribuir al terrorismo. ¿Y no es el dogmatismo un aspecto, y no el menor, de ese terrorismo generalizado?

Hoy, han hecho irrupción algunas palabras en el vocabulario de la reflexión que pretende ser filosófica o que elude el problema de la filosofía. Estas palabras cobran valor al ser portadoras de significados privilegiados: normas, coacciones, exigencias, imperativos. No olvidemos la palabra «rigor» y, naturalmente, la palabra «sistema». Estos términos, como se ha visto, son la reflexión o simplemente *reflejan* un racionalismo limitado, el

de la burocracia, de la ideología tecnocrática, de la planificación industrial (que descuida la problemática nueva de lo urbano en beneficio de una sola organización, la del crecimiento industrial, ordenando imperativamente la disposición del territorio y la distribución de la población).

Asistimos, pues, a la formación de un sistema: la filosofía de las coacciones. Los determinismos sociales ya no se conciben como obstáculos a vencer, datos a dominar y a apropiarse por medio de la acción consciente, sino como fundamentos, como constituyentes, determinantes; en otras palabras, como principios coercitivos a observar y respetar. Y eso por razones políticas igualmente denunciadas en otra parte. La filosofía convertida en metalenguaje de la estrategia de clase encubre y justifica esa estrategia. No la presenta como proyecto a escala global ni como proyección de una voluntad política, sino bajo la rúbrica de las necesidades que tienen fuerza de ley. De la filosofía de lo finito y de la finitud se pasa a la aceptación de las cosas tal como son, de la vida tal como es. Sofisma en contradicción con la filosofía.

La tradición filosófica aporta coacciones primero negativas. Prohíbe afirmar ciertas bobadas, enunciar tautologías o incoherencias. Por esta razón, como la lógica, es una *disciplina* insuficiente, pero necesaria. A la filosofía de la aceptación, la tradición filosófica opone la crítica radical, el distanciamiento, la rebeldía y la libertad. A la filosofía de la finitud opone la filosofía del deseo. De estos conflictos nace un pensamiento renovado, que sale del metalenguaje filosófico, que pasa entre dos escollos: el fin de la filosofía clásica y la continuación de la antigua filosofía.

Aquel que pretendiera prescindir del lenguaje filosófico mentiría, y, además, este sofista se serviría de ello para enunciar su pretensión. Es por lo demás cierto que el metalenguaje termina (incluido el metalenguaje de la filosofía y la filosofía como metalenguaje) por condenarse a sí mismo. Para salir de ello, ¿van una filosofía

nueva o un filósofo genial a inventar palabras nuevas y a cambiar los nombres de las cosas? Si hay en alguna parte un proyecto extravagante, es el de cambiar la vida cambiando las palabras. Apenas enunciada, esta proposición se condena. En el *summun* del metalenguaje, el discursista toma su discurso en enésimo grado (¿hay un último grado?) por el mensaje absoluto, por el «*fiat lux*» de nuestra época. Ilusión. Para salir de ello, es preciso recuperar la cotidianidad (y no desmentirla, desampararla, o abstraerse de ella y evadirse), pero recuperarla activamente, contribuyendo a transformarla. Estas operaciones implican la creación de un lenguaje (o más exactamente: una creación de lenguaje). Llevar lo cotidiano al lenguaje es ya transformarlo, esclareciéndolo. Transformar lo cotidiano es producir algo nuevo, que requiere palabras nuevas.

La disciplina filosófica conserva sus metas pedagógicas, didácticas. Con la ciudad y en la ciudad, al lado de los monumentos y de las fiestas, la filosofía fue *obra* por excelencia. Las filosofías no sólo jalonan el tiempo histórico, sino que designan una relación «temporalidad-espacialidad», un espacio sometido al tiempo, marcado por él, inscribiéndose el tiempo en el espacio. Ahora bien, estos temas pasan a constituir lo esencial de la cultura renovada por la preocupación de lo cotidiano, por su crítica y su transformación. Rehabilitar la obra sin por eso depreciar el producto, restituir el tiempo como bien supremo (el tiempo de vivir), forma parte de los objetivos de la revolución cultural. No se trata de suprimir la filosofía de la cultura, sino, por el contrario, de darle un sentido diferente y nuevo, devolviéndole (a ella como al tiempo y a la obra) *valor de uso*.

La comprensión de la obra a partir de la filosofía legitima una crítica radical de la estética y el esteticismo como metalenguaje. Ahora bien, el esteticismo parodia hoy la metamorfosis de lo cotidiano, utilizando técnicas de modo inmediato (saltándose la mediación del arte como apropiación). Cuerpos móviles que giran y cantan, muros que se colorean según sus pasos o sus palabras, un pasillo mu-



sical, un paseo trucado como un decorado de ópera, todo este esteticismo anuncia posibilidades y no las realiza. Depende aun del consumo de signos, del metalenguaje. La restitución de la *obra* hará justicia a estas ridiculeces «modernas».

### 3. Nuestra revolución cultural

La «revolución cultural», como hemos intentado mostrar, es un *concepto*. Se encuentra implícito en el pensamiento de Marx, explícito en las obras de Lenin y Trotski. En China, Mao Tse-tung la ha recogido en condiciones específicas. En tanto que concepto se vincula a la problemática marxista. ¿Cuáles son las relaciones entre base, estructura y superestructura? ¿Entre teoría y práctica? ¿Entre ideología, conocimiento, acción estratégica? ¿Son estas relaciones estables o cambiantes? ¿Estructurales o coyunturales?

¿Se trata de tomar la revolución cultural china como modelo? En modo alguno. Su interés, su importancia, es haber sacado el concepto de la sombra, haberlo llevado a la luz del lenguaje «moderno». ¿Cómo concebir un esquema idéntico para un país con predominio agrario y para un país altamente industrializado? ¿Cómo trasladar un esquema así? Sólo teóricos marcados por los extraños procesos anteriormente analizados (desplazamientos, sustituciones, reemplazamientos) pueden plantearse la posibilidad de esta transposición.

Nuestra revolución cultural no puede pretender ser ascética. No es la revolución a partir de una cultura, y menos aún por y para la cultura. No puede pretender encarnar en lo real y en la práctica social una cultura, mientras que *nuestra* cultura se fragmenta, se desmigaja, se descompone en el moralismo y el esteticismo y la ideología de la técnica. La disolución se manifestaría mejor si la «cultura» no tuviese una función terrorista bien definida. En esta cultura, sólo la filosofía se sostiene aún a condición de que se la mantenga dándole un sentido.

Nuestra revolución cultural tiene como meta y sentido la creación de una cultura que no sea institución, sino estilo de vida. Se define primero por la realización de la filosofía en el espíritu de la filosofía. La crítica radical de la cultura, del prestigio y de las ilusiones vinculadas a esta palabra, de su institucionalización, conduce a restituir plenamente la filosofía y su importancia teórica y práctica, pedagógica y vital, mental y social. ¿De qué filosofía hablamos? De la filosofía occidental, la que va de Platón a Hegel. No se trata ni del pragmatismo americano ni de Confucio o Buda. En Estados Unidos (¿quién lo ignora?), la cultura sufre cruelmente de falta de filosofía. En la U. R. S. S., la cultura oficial ha creído conveniente constituir una filosofía con el pensamiento de Marx, cuando lo que este pensamiento pretendía era la realización del proyecto filosófico. Finalmente, Oriente tiene sus filosofías propias y nosotros nos guardaremos de pronunciarnos sobre ellas. *La realización de la filosofía define la revolución teórica mediante la cual comienza la revolución cultural.*

La restitución de la obra y del sentido de la obra no tiene un objetivo «cultural», sino práctico. En efecto, nuestra revolución cultural no puede tener metas simplemente «culturales». Orienta la cultura hacia una práctica: la cotidianidad transformada. La revolución cambia la vida y no solamente el Estado o las relaciones de propiedad. ¡No tomemos los medios por el fin! Cosa que se enuncia de esta manera: «¡Que lo cotidiano se convierta en obra! ¡Que toda la técnica sirva a esta transformación de lo cotidiano!» Mentalmente, el término «obra» ya no designa un objeto artístico, sino una actividad que se conoce, que se concibe, que re-produce sus propias condiciones, que se apropia estas condiciones y su naturaleza (cuerpo, deseo, tiempo, espacio), que llega a ser *su obra*. Socialmente, el término designa la actividad de un grupo que se apodera y se hace cargo de su papel y destino social; dicho de otro modo, una *autogestión*. Observadores superficiales ponen de relieve la distancia que separa Pekín de Belgrado; pueden ope-

ner autogestión y revolución cultural. En el plano de los conceptos y de las significaciones, esta oposición política desaparece. La autogestión revela a su escala un cierto número de contradicciones, incluidas las contradicciones «culturales». Forma parte de la revolución cultural en lugar de refutarla. Lo que no resuelve los problemas que plantea la autogestión, pero permite formularlos en toda su amplitud.

Enumeremos ahora algunos aspectos o elementos del proceso revolucionario:

a) *Reforma y revolución sexual*. El cambio a realizar no concierne solamente las relaciones «femenino-masculino», la igualdad jurídica y política de las partes contratantes y contrayentes, la desfeudalización de las relaciones de sexo a sexo y su democratización. La transformación debería modificar las relaciones (afectivas e ideológicas) entre la sexualidad y la sociedad. La sociedad represiva y el terrorismo sexual deben ser vencidos en toda línea y abatidos por todos los medios de la teoría y de la *praxis*. La represión sexual no debe ser asunto (y asunto esencial) de instituciones. Debe cesar. Tanto más cuanto la represión y el terror exceden considerablemente al control de la vida sexual, se extienden a todas las potencias y capacidades del ser humano: ¿Se trata de suprimir todo control de la vida sexual? Ciertamente, no. La ausencia de control correría el riesgo de degradar y destruir el deseo, que se reduciría a una necesidad en lo inmediato. No hay deseo sin control, aunque la represión construida sobre el control suprima el deseo o lo desvíe. El control debe corresponder a los interesados, no a instituciones, aún menos al orden moral y al terrorismo unidos.

b) *Reforma y revolución urbanas*. No cabe confusión alguna sobre este punto. La revolución hará «lo urbano» y no lo urbano la revolución, aun cuando la vida urbana y sobre todo la lucha por la ciudad (por su conservación y renovación, por el *derecho a la ciudad*) pudieran proporcionar marco y objetivos a más de una acción revolucionaria. Sin una metamorfosis de la racionalidad en la planificación industrial, sin una gestión diferente de la

industria, la producción no tendrá por finalidad y sentido la vida urbana, ni las necesidades sociales de la sociedad urbana en cuanto tal. Es, pues, sobre el plano de la producción, a este nivel, donde se juega la partida y la estrategia designa sus objetivos. La realización efectiva de la sociedad urbana implica a la vez un programa político (concerniente al conjunto de la sociedad, al territorio entero) y el dominio de lo económico.

Sin embargo, la *reforma urbana* puede hoy tener el papel y la importancia que tuvo por espacio de medio siglo la *reforma agraria* (y que aquí y allí conserva). Como reforma revolucionaria, quebranta las estructuras de la propiedad, del derecho y de la ideología neocapitalistas. Detener en la vía de la degradación la vida urbana todavía existente, inventar formas nuevas, permitir a estas formas desarrollarse, abrir camino a los gérmenes de la sociedad urbana, son objetivos que desbordan las posibilidades del neocapitalismo y de la sociedad de consumo dirigida. La burguesía más cultivada apenas puede concebir lo lúdico como obra, la ciudad lúdica, y menos aún realizar sus condiciones espacio-temporales.

c) *La fiesta reencontrada*, amplificada, superando la oposición «cotidianidad-festividad», y teniendo lugar este paso de lo cotidiano a la fiesta en y por la sociedad urbana, tal es la formulación del artículo final del proyecto. Al regresar al punto de partida, recogemos de nuevo el concepto de *apropiación* para colocarlo en su sitio: por encima de los conceptos de *dominación* (sobre la naturaleza material) y de *praxis* en la acepción habitual.

Saint-Just decía que la idea de felicidad era nueva en Francia y en el mundo. Otro tanto podría decirse de la idea de desgracia. La conciencia de la desgracia supone la posibilidad de algo distinto (de una vida distinta) de la existencia desgraciada. Tal vez hoy el conflicto «felicidad-desgracia» (o mejor: conciencia de la felicidad posible-conciencia de la desgracia real) sustituya y suplante la antigua idea de destino. ¿No sería éste el secreto del malestar generalizado?