

## O URBANO COMO PROJETO, COMO CRISE E COMO PROMESSA EMANCIPATÓRIA

João Antônio de Paula  
CEDEPLAR / FACE / UFMG

**Resumo:** Trata-se de artigo que busca surpreender a centralidade da cidade na história, desde sua forma antiga, tal como estudada por Fustel de Coulange, até sua presentificação contemporânea, apreendida pelo conceito de urbano formulado por Henri Lefebvre. No essencial, o artigo busca mostrar que a disputa pela cidade, pelo seu controle, sempre foi, e é, um dos capítulos centrais do processo histórico.

**Palavras-chave:** Cidade, polis, capitalismo, urbano, Lefebvre.

**Abstract:** This article discusses the central role played by the city in history, from its old form such as that studied by Fustel de Coulange, to its contemporary form, as apprehended by Henri Lefebvre's concept of the "urban". This article demonstrates that the dispute for the city and for its control has always been (and still is) one of the central aspects of the historical process itself.

**Key words:** City, polis, capitalism, urban, Lefebvre.

**P**ermita-se uma ousadia: a cidade é a maior e a mais autenticamente emancipatória invenção da humanidade. Ao dizer isto não se está ignorando o muito de barbárie e exclusão, que tanto hoje, quanto no passado, a cidade tem experimentado. É que os processos regressivos que têm marcado a sua história, variados e recorrentes, também têm encontrado nela seus mais permanentes críticos e antídotos, de tal modo que se é o caso de acreditar na possibilidade de superação das crônicas mazelas da cidade, que se veja esse processo como decorrência do potencial emancipatório decorrente dela própria em sua inexcedível capacidade de emular a interação, a cooperação, a construção de identidades coletivas.

A cidade é a matriz do **logos**, como é a matriz do **ethos**. Produziu as condições tanto para a vida saudável, quanto para a vida justa. Matriz das melhores virtudes, da **phronesis**, a cidade é também possibilitadora da **poiesis**, da criação técnica e artística, como, também, sempre conheceu a **hybris**, a violência.

Realidade totalizante, a cidade, viu-a assim Werner Jaeger – “Só na cidade (polis) é possível falar daquilo que abraça todas as esferas da vida espiritual e humana e determina de um modo decisivo a forma de sua construção.” (...) “Descrever a cidade grega é descobrir a vida dos gregos em sua totalidade.”(JAEGER, 1957, 84-85)

Em que pese diferenças radicais entre a cidade antiga – a de Platão e Aristóteles —, e a cidade contemporânea, das multidões e do capital, esta, como aquela, a cidade continua, ainda, a abraçar todas as esferas da vida social e mais, decisivamente, continua a ser, como a grande arte, promessa de felicidade, **malgré tout**.

Este texto pretende considerar certos aspectos centrais da trajetória da cidade, desde sua **forma antiga**, até sua atual presentificação, sob a **forma do urbano**, que Henri Lefebvre vai surpreender tanto como sendo o lugar da expressão dos conflitos, como o lugar do desejo, como espaço político, quanto como possibilidade de emancipação, como “virtualidade em marcha”.

## **1. A cidade antiga**

Fustel de Coulanges, em 1864, fez reviver a cidade antiga, recriou-a, e assim fazendo mostrou-nos o quanto tanto as nossas cidades, quanto as dele, no século XIX, na França, distinguem-se da **polis**, da **civitas**, greco-romana. Jacques Le Goff insistiu em dizer que se há razões para continuarmos a usar a mesma palavra para designar a **cidade** antiga e a **cidade** contemporânea, não nos esqueçamos de reconhecer as diferenças abissais entre as duas realidades. (LE GOFF, 1998). Ao mesmo tempo Le Goff chamou a atenção para o muito de semelhante existente entre a cidade medi-

eval e a cidade contemporânea. Muralhas e torres, que definiam a fisionomia das cidades medievais, também se apresentam hoje, mesmo que como “muralhas ocas” que é como Le Goff vê as grandes avenidas perimetrais, que costumam cercar as grandes cidades de hoje.

O vocabulário que se usa hoje para designar o fenômeno urbano remonta às matrizes clássicas greco-romanas e tem três acepções básicas. Do grego vem a palavra **polis**, que remete a dois sentidos: a **polis** é tanto a fortaleza, o espaço material do poder da cidade, quanto é o conjunto de pessoas, cidadãos, corpo coletivo da cidade, que se caracterizaria por congregar os que cultuavam os mesmos deuses. Da matriz latina vêm as duas outras acepções: a **civitas**, que é a reunião dos concidadãos, uma associação política e religiosa; e a **urbs**, que é o lugar da reunião, o espaço da realização do encontro dos cidadãos. (COULANGES, 1945).

Numa época muito marcada pela perspectiva romântica a historiografia de Fustel de Coulanges se destaca por sua sobriedade, que interditou impulsos mitificantes típicos do período. Sua visão da cidade antiga é realista e buscou efetivo rigor ao mostrar que a universalidade da cultura clássica, sua decisiva contribuição filosófica e artística, não deve obscurecer o quão distantes de nós estão as instituições do mundo antigo. Assim, ao se reconhecer que é na Grécia, é em Atenas, que são criados valores fundamentais da civilização, como a democracia, reconheçam-se, também, as diferenças entre a democracia tal como a Grécia era capaz de conceber e praticar, e sua realidade contemporânea.

Fustel de Coulanges vai insistir que a instituição fundante da cidade antiga é a **religião**. Religião que evoluiu do culto de deuses domésticos, aos deuses de conjuntos de famílias e de tribos, que, unificados, serão os deuses das cidades.

Foi a religião a instituição cimentadora da integração da cidade. É a partir da religião que se estabeleceram os laços de solidariedade e respeito recíprocos, que são essenciais para a existência da **polis**. Nesse sentido, a religião foi a matriz primeira da sociabilidade. Instituição ao mesmo tempo sagrada e política, a religião estabeleceu as condições de possibilidade de existência da interação social ao estabelecer os limites da conduta aceitável. Uma das acepções da palavra **ética**, remete ao vocábulo grego **ethos**, que significa **hábitos, costumes** a que todos estariam sujeitos com vistas a garantir o bem comum, o bem da **polis**.

Com Sócrates, Platão e Aristóteles a filosofia grega clássica vai estabelecer a inextricável relação entre o bem, o racional e o belo, entre a ética, o conhecimento e a estética, todas essas realidades consideradas como decorrências, como possibilidades pela existência e desenvolvimento da **polis**.

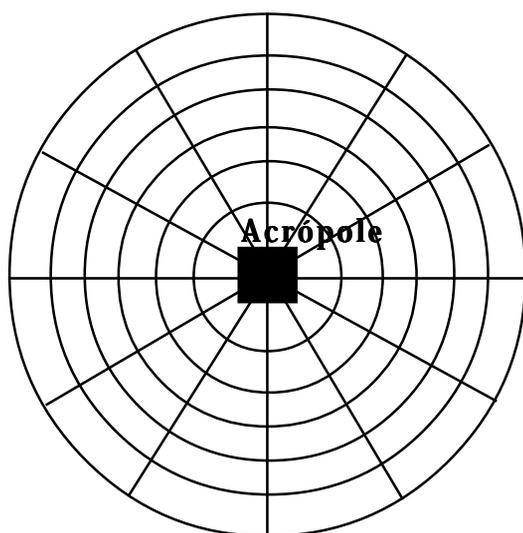
Em última instância é a dimensão religiosa, é o respeito aos deuses da **polis** os condicionantes intransponíveis da conduta na **polis**. Foi a acusa-

ção de desrespeito aos deuses da **polis** o decisivo elemento da condenação de Sócrates.

Trata-se, no caso cidade antiga greco-romana, como também, e ainda mais fortemente, em Bizâncio, de ver a **polis** como submetida a uma **centralidade religiosa-política**. Nem sempre essa dupla centralidade manifestou-se sob a mesma forma. Na Roma anterior a César o poder político, efetivamente, foi exercido pelo Senado, que não exercia tutela sobre o culto religioso. É com os césares que são unificados, na pessoa do imperador, as funções de mando político, militar e religioso. Mais tarde, durante a longa dominação bizantina, a dupla dominação política e religiosa será magnificada com a instituição do **cesaropapismo**.

Essa centralidade dual, religiosa-política, tinha na cidade antiga uma materialização espacial. A **acrópole** era tanto o centro físico quanto o centro político-ideológico da **polis**. Quando em seu livro **Leis**, escrito em 357 a. C., Platão se propuser a estabelecer sua derradeira teoria da cidade ideal, seu centro será a **Acrópole**. Em torno dela se espraíaria a cidade, em círculos concêntricos, até que a área total comportasse 5040 cidadãos, número mágico obtido pelo fatorial de 7, resíduo da filiação pitagórica de Platão. A cidade, tendo como centro a **Acrópole**, a partir da qual se desdobraria em círculos concêntricos, seria dividida em 12 segmentos-comunidades, partindo do centro, os quais cultuariam os 12 deuses principais de Atenas.

**Figura I**  
**A polis ideal do Livro Leis de Platão**

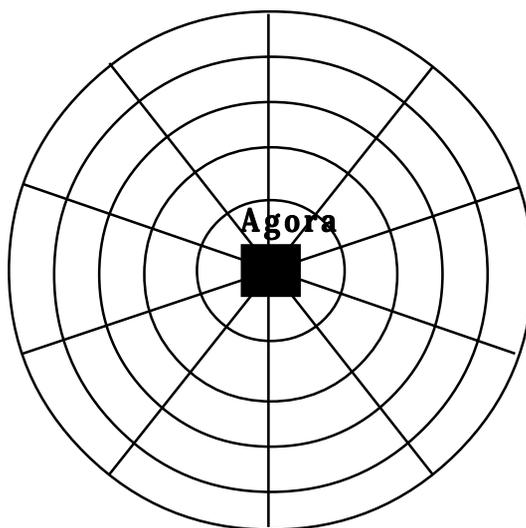


**Século IV a.C.**

Platão escreveu **Leis** num tempo em que a democracia ateniense estava em crise. O período de auge da democracia ateniense esteve ligado às reformas estabelecidas por Clístenes e que marcaram a história da cidade entre 510 e 404 a.C. É desse período a governação de Péricles, entre 443-429 a.C., que tanto vai valorizar a democracia, as festas, a vida amena, “a beleza sem extravagância”, a “filosofia sem indolência”, quanto vai desqualificar os **idiotes**, os que só se interessavam pelos negócios privados. A cidade de Clístenes tinha como seu centro a **Ágora**, a praça onde se reunia a Assembléia e era dividida em 10 partes, cada qual representando uma das dez tribos principais que, unificadas, vieram a formar Atenas. Clístenes, assim como Psístrato e Sólon, antes dele, faz parte de uma série de reformadores da vida da **polis**, que buscaram dar poder ao povo mediante medidas concretas no referente à distribuição da terra. A cidade que nasceu da ação desses reformadores, até Péricles, será marcada pela perspectiva democrática. A partir daí, seja com a derrota de Atenas para Esparta na Guerra do Peloponeso, 431-404 a.C., seja, mais decisivamente, com a imposição da dominação macedônia, em 348 a.C., a democracia em Atenas será, sobretudo, um nome e uma promessa.

Comparada com a cidade de Platão, cujo centro é a **Acrópolis**, a cidade de Clístenes, centrada na **Ágora**, é o lado laico daquela centralidade dual, que caracterizou a cidade antiga.

**Figura II**  
**A polis democrática de Clístenes**



**Século VI a.C.**

Muitos historiadores mostraram a crise que a democracia grega experimentou a partir da derrota de Atenas, na Guerra do Peloponeso, em 404 a.C. Essa crise das instituições democráticas expressou-se, sobretudo, como crise da **polis**, da sua capacidade de congregar, reunir, fomentar as virtudes públicas e a vida ética. Simbólica e materialmente a crise da **polis** manifestou-se na substituição do centro da cidade da **Ágora**, como em Clístenes, para a **Acrópole**, como vai propor Platão, até o **Jardim**, que na época de Epicuro, em plena dominação macedônia, era o espaço possível para o exercício da filosofia, já que interditas foram as liberdades públicas.

Atrófiada como espaço democrático, dominada pelo invasor macedônio, a cidade grega deixou-nos, sobretudo, um incancelável sonho de emancipação.

Há no fato de o **Jardim** ter se tornado o espaço da prática da filosofia de Epicuro um duplo significado. De um lado, a escolha do **Jardim** é uma imposição da dominação macedônia, que interditou a filosofia nos espaços públicos. Obrigada a recolher-se à intimidade do **Jardim**, a filosofia perdeu sua centralidade como principal instrumento da **paideia** grega. Ao mesmo tempo, o recolhimento e a intimidade forçados pelo bloqueio da função pública da filosofia, foram decisivos para o desenvolvimento, a partir de Epicuro, de uma perspectiva que prenuncia o humanismo em seu sentido moderno. Isto é, a filosofia de Epicuro é a primeira manifestação concreta de uma perspectiva que valoriza, como objetos dignos de ocupação filosófica, o conjunto de circunstâncias que conforma a subjetividade humana – o sentimento da amizade, a busca do prazer e da felicidade íntimos, o cuidado com o corpo e com o outro tomado em sua irreduzível singularidade. O **Jardim**, nesse sentido, é também uma metáfora da filosofia epicuréia em sua descoberta e valorização da intimidade do sujeito. (PESSANHA, 1980). Por outro lado, a circunscrição da filosofia ao espaço do **Jardim** segue uma tendência que vai se afirmar ainda mais no mundo antigo com a crise da república romana e que se expressou como esvaziamento do espaço público. Diz Oskar Negt – “Durante toda a república romana predominou o **ager publicus**, isto é, o domínio territorial comunitário, e os gregos sempre lutaram pela conservação de um pedaço desse terreno comunitário. Depois vem o **ager privatus** – a privatização. Gostaria de lembrar também a riqueza do termo “privado”, que é derivado do verbo **privare**, que significa roubar. Roubar de quem? Originalmente se rouba da comunidade suspendendo o seu direito. Na origem não está o privado e sim o comunitário.” (NEGT, 2002, 23)

É como promessa, como possibilidade, que se deve ver a tese de Aristóteles sobre a essência social, isto é, associativa e interagente do ser humano, tese que ele enuncia no momento mesmo em que Atenas se despe de suas

liberdades e prerrogativas. Diz o padre Vaz – “Aristóteles fita os traços do **zōon politikón** no momento em que a **pólis** se encaminha para o seu declínio...” (VAZ, 1988, p. 138)

Há na tese de Aristóteles mais que nostalgia de uma época de ouro em que a cidade fora a plena realização da liberdade. Na verdade, se Aristóteles não pode se entregar às utopias platônicas e suas cidades ideais, seu realismo não pode deixar de ter um compromisso profundo com o destino da cidade e com o sentido **formativo, pedagógico** da filosofia. Afirmar o caráter **social** do ser humano é, assim, afirmar a centralidade da **polis** como instrumento da realização do humano, mesmo que a cidade estivesse sob a tutela de um poder opressor.

Depois houve a dominação macedônia e a cidade foi atrofiada como espaço da palavra pública e democrática. A palavra obrigada a buscar o refúgio do **Jardim**, como em Epicuro, obrigada a se circunscrever aos espaços restritos da casa, da intimidade e da família.

Essa desqualificação da cidade como espaço da liberdade manteve-se e mesmo aprofundou-se com a crise do Império Romano do ocidente. Se Roma foi a culminância da fusão da tradição clássica, greco-latina, com a tradição cristã, pós-Constantino, sua queda definitiva, como capital imperial, no século V, marca a crise agônica da cidade antiga.

É esse o sentido essencial daquele absoluto abandono da cidade, seu esvaziamento político, moral e religioso, representado pela obra de Santo Agostinho. **A Cidade de Deus**, de Santo Agostinho, é a explicitação máxima de uma civilização que tendo nascido na cidade, que tendo tido o melhor de seus frutos decorrentes da cidade, sucumbe diante da irrupção de povos que, não-urbanos, num primeiro momento, só enxergaram a cidade como possibilidade de pilhagem e de rapina.

Devastada, destituída de sua condição de centro do poder político, a cidade viverá um longo declínio, um tempo que a historiografia tem caracterizado como de ruralização da sociedade européia, longa crise da dominação urbana, que, restrita e apequenada, não será nem sombra do que fora.

Esse longo processo de ruralização, que teria marcado grande parte da Idade Média, até o século XI, segundo Henri Pirenne, não deve ser visto como absoluto, como ausência total de cidades, já que elas continuaram a existir, ainda que enfraquecidas e diminuídas em suas centralidades.

Assim, sejam vistas com restrição as teses que absolutizam a ruralização medieval.

De qualquer modo, a cidade antiga, em sua versão romana, conservará os traços básicos, já mencionados, de sua centralidade político-religiosa. Roma

é, como seus imperadores encarnaram, a um só tempo, centro político e religioso. Essa ligação será ainda mais intensificada a partir de Constantino, que, convertendo-se ao cristianismo, credenciou o Império, definitivamente, ao mais ousado projeto de universalização de seu poder.

Nem mesmo a separação entre poder temporal, exercido pelo imperador, e poder espiritual, exercido pelo papa, ocorrido na Idade Média, vai modificar o essencial do processo. As duas espadas, a temporal e a espiritual, empunhadas por dois senhores – o imperador e o papa – afinal serviam a um único e mesmo propósito: a manutenção do poder do **senhoriato** que foi chamado em certo tempo de **patriciado**, e depois de **nobreza feudal**.

Essa “duplicidade de poderes” não existiu no Império Bizantino. Ali, predominou o **cesaropapismo**, isto é, a efetiva manutenção das velhas práticas do Império Romano em que o Imperador era também o sumo Sacerdote. No contexto de um Império Romano cristianizado – o Imperador Bizantino não outorgou seus privilégios como chefe da Igreja e chefe de estado – daí falar-se em **cesaropapismo**, daí que Bizâncio, talvez seja, a mais acabada manifestação da cidade antiga.

As grandes invasões das tribos germânicas, ou as grandes migrações dos povos, como os historiadores alemães chamam esse processo, não desarticularam o Império Romano do Oriente. Bizâncio só cairá em 1453 com a expansão turco-otomana.

No ocidente, depois das grandes ondas migratórias das tribos germânicas, que varreram a Europa e o norte da África, entre os séculos, IV e V, haverá, entre os séculos VIII e X, um segundo grande ciclo de migrações – a dos sarracenos, húngaros e normandos. Só depois de acomodados estes movimentos traumáticos, e que redefiniram a geopolítica européia, é que as cidades **ressurgiram**. Ressurgimento, renascimento que significaram, na verdade, uma transformação profunda da cidade. Foi Jacques Le Goff quem disse que são tantas as diferenças entre a **cidade antiga** e a **cidade moderna**, a que ressurgiu na Europa a partir do século XI, que só por certo atavismo se explica que se continue a usar a mesma palavra, cidade, para designar aquelas realidades tão díspares.

## 2. A cidade moderna

É o mesmo Le Goff que dirá que se quase nada, se há alguma coisa, a aproximar a cidade antiga da cidade contemporânea, no referente à relação entre a cidade moderna e a cidade do nosso tempo é preciso falar de importantes homologias, de contigüidades formais, de uma certa conver-

gência fisionômica. É o que se descobre, com surpresa e encantamento, lendo o belo livro de Le Goff – **Por Amor às Cidades**, que nos convida a admirar as sintonias de volumes e formas, que a **longa duração** conservou na cidade.

Trata-se, é claro, de uma proximidade plástica, formal, que muitas são as diferenças profundas que a cidade moderna experimentou até se tornar no que é hoje – transformações tecnológicas, sociais, políticas, econômicas e culturais.

Para manter a possibilidade de uma apresentação gráfica da trajetória da cidade pode se dizer que a forma da cidade moderna deve ser representada como sendo a disputa entre três centralidades: 1) a centralidade da Igreja, dos Bispos, que fizeram da cidade **sede episcopal**; 2) a **centralidade dos poderes feudais**, 3) a **centralidade dos organismos e instituições autônomas da comuna** – de suas corporações de ofício, de seus grêmios, de suas ordens terceiras, de suas ordens mendicantes, de suas confrarias, de suas estruturas governativas comunitárias, de suas universidades etc.

Nem sempre essas três centralidades estiveram presentes em todas as cidades, ou em todos os momentos. Em algumas cidades foi sempre forte e efetiva a autonomia das estruturas comunais, seja em relação aos bispos, seja em relação aos poderes feudais – são os casos clássicos de Florença e Veneza, por exemplo. Em outras cidades tenderam a prevalecer fosse a hegemonia imperial, fosse a da nobreza feudal, fosse o poder episcopal. Uma tipologia das cidades modernas classifica-as em três grupos — a) as **cidades livres**, que, na verdade, são as menos livres dentre as cidades modernas já que continuaram a pesar sobre elas certa ingerência dos poderes feudais; b) as **comunas**, que, efetivamente, eram cidades autônomas; c) as **cidades consulares**, que ao lado de serem autônomas desenvolveram formas republicanas de governo. (CASTRO, 1977)

A possibilidade da emergência e consolidação dessas experiências de autonomia das cidades tem relação direta com o enfraquecimento dos poderes feudais. Nesse sentido, é legítimo afirmar que o processo de desenvolvimento urbano foi tanto mais dinâmico quanto mais enfraquecidos estavam os dois grandes poderes feudais – o papado e o Império.

Trata-se, nesse sentido, de um longo e complexo processo, que teve início no século XII, atravessou todo o século XIII, tendo seu desenlace no século XIV, com um resultado final que foi o enfraquecimento dos dois grandes poderes feudais – império e papado – e o fortalecimento tanto da monarquia francesa, quanto das cidades do norte da Itália.

Num dos pólos desse movimentado processo atuou a monarquia francesa, de Felipe Augusto, no início do século XIII, até seu descendente, Felipe, o

belo, no início do século XIV, que tomaram a peito e conseguiram desmoralizar a instituição do papado.

O enfraquecimento do papado e o fortalecimento da monarquia francesa criaram um novo quadro geopolítico de que vão se aproveitar as cidades do Norte da Itália. Num primeiro momento as cidades italianas vão se confrontar com o Império, entre os séculos XI e XIII, depois será a vez do confronto com o papado, entre os séculos XIII e XIV. A autonomização das cidades do domínio imperial não significou, na maior parte dos casos, maiores liberdades, que surgiram os déspotas e empalmaram o poder nas cidades. Assim, se as cidades ficaram livres – Pisa em 1085; Milão em 1097; Arezzo em 1098; Lucca, Bolonha e Siena em 1125 – esta autonomia foi substituída pelo despotismo que vai dominar Ferrara em 1264; Mântua em 1270; Rimini em 1280; Ravena em 1286. É o tempo das tiranias – Martino della Scala em Verona; Gerardo de Cannino em Treviso; o Conde Ugolino em Pisa; Ghiberti da Coreggio em Parma; Alberto Scotti em Piacenza, Guido da Polenta em Ravena; os Malatesta em Rimini; os Visconti em Milão. (SKINNER, 1996, cap. 1)

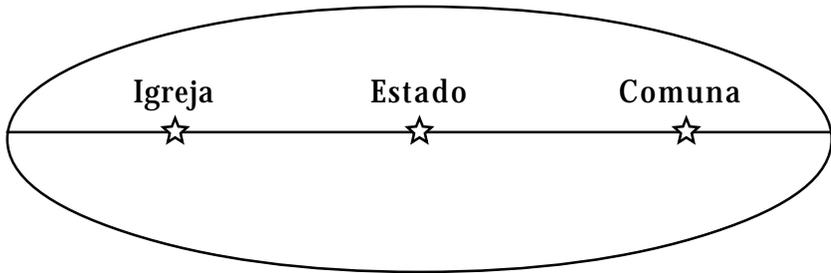
Jogo complexo esse. As cidades, num primeiro momento, buscaram apoio no papa para combater o Império, depois procuraram apoio da França para combater o papa, manobra e movimentação permanente num quadro marcado pela instabilidade, pela fragilidade das alianças pela precariedade e pela insegurança.

É esse quadro, dramático e angustiante, que explica a recorrente tentativa dos florentinos, de Dante a Maquiavel, de buscarem uma forma de governo capaz de garantir paz e segurança. Para Dante, esse estado seria a restauração, em toda a sua plenitude, do Império universal cristão. Para Maquiavel, na linha da tradição do humanismo cívico, o estado necessário para por fim à insegurança daqueles tempos, teria que levar em conta a experiência da autonomia das cidades-repúblicas italianas.

A partir do século XII, as tentativas dos sucessivos imperadores alemães de buscarem dominar as cidades prósperas e rebeldes do norte da Itália vão resultar numa espécie de guerra permanente em que vão se defrontar encarniçadamente **guelfos** (partidários do papa) e **gibelinos** (partidários do imperador).

Trata-se aqui, antes de buscar reconstituir a história dos conflitos políticos entre as cidades italianas, o imperador, o papa e o rei da França, entre os séculos XI e XIV, de reconhecer nesse processo a explicitação dos três grandes poderes que buscaram hegemonizar a cidade moderna. Se se permite uma analogia geométrica espúria veja-se a cidade moderna como representável a partir de uma elipse que, ao contrário da elipse verdadeira, teria três focos – a Igreja, o estado feudal e a complexa estrutura governativa comunitária.

**Figura III**  
**A cidade moderna**



A cidade moderna, representada aqui como essa elipse espúria, pode ser caracterizada por sua permanente disposição para a autonomia e a liberdade. Quando, na Alemanha medieval, cunhou-se a expressão – “o ar da Cidade Liberta”, isso correspondia à uma experiência efetiva e auspiciosa.

A cidade moderna como símbolo e idéia vai se impor, tanto aos poderes do Estado, quanto aos poderes da Igreja. Um capítulo decisivo da história da cidade foi ser matriz da universidade. Quando a universidade surgiu, no final do século XII, ela desafiou a estrutura de ensino que vigorava na cidade. Até então o ensino na cidade era controlado pelos monastérios – a **escola monacal**; pelos bispos – a **escola episcopal**; pela corte a **escola palatina**. A universidade, nascida da iniciativa de corporações de professores e de estudantes, vai significar, na prática, a construção de um novo paradigma reflexivo, uma nova possibilidade de ensino e pesquisa, cujo resultado final, expresso na vitória da Faculdade de Filosofia sobre a Faculdade de Teologia, na Sorbonne, no século XIII, é um dos momentos decisivos da instauração da modernidade, como disse o grande filósofo brasileiro Henrique Cláudio de Lima Vaz. (VAZ, 2002)

Arrastar, e vencer, a ortodoxia da Faculdade de Teologia, reivindicar, e conseguir, a liberdade de pensar, de filosofar é um dos mais decisivos e característicos frutos da cidade moderna na medida em que a universidade é uma sua diletta criação.

Não há propósito em reivindicar da cidade moderna o que ela não pode ser. Nesse sentido, não se a veja como espaço efetivamente democrático, no sentido contemporâneo desse termo. Mesmo a cidade mais fortemente apegada a valores republicanos, como Florença, foi governada, de fato, por suas oligarquias. No tempo de Dante o governo da cidade foi disputado pelas velhas oligarquias – os **magnatas** – e pelos “novos ricos” – os **populani**. Os **magnatas**, partido Negro, tenderam a apoiar o Papa; os **populani**, partido Branco, deram seu apoio ao Imperador. Durante todo o tempo Florença buscou sua autonomia governativa. A principal referência deste projeto é a tradição do **humanismo cívico**, que de Brunetto Latini

a Maquiavel, procurou valorizar tanto a independência política, quanto o auto-governo da cidade. (SKINNER, 1996)

Em sua **História de Florença**, Maquiavel vai exaltar a qualidade das instituições coletivas, que governavam a cidade dizendo – “Foi nessas organizações civis e militares que os florentinos colocaram as fundações de sua liberdade. Nem se poderia imaginar quanta autoridade e força em pouco tempo conseguiu Florença: não somente em capital da Toscana se transformou, mas se colocou entre as maiores cidades da Itália, e a maior grandeza teria chegado se não tivesse sido assolada por várias e freqüentes divisões.” (MAQUIAVEL, 1995, 80)

Maquiavel atribuiu ao caráter “colegiado”, republicano, da governação de Florença, a razão de sua prosperidade e grandeza – uma cidade próspera e forte porque capaz de se auto-governar.

O que se está chamando aqui de **cidade moderna** sofreu transformações formais importantes. Num primeiro momento a cidade moderna ainda reproduziu o espontâneo e o casual da cidade medieval. Com o Renascimento a cidade moderna tornar-se-á espaço-sistema planejado e racional (MURATORE, 1980). Há uma indescartável concomitância entre a construção da cidade renascentista e as múltiplas revoluções que a representação do espaço estava experimentando então. A cidade de Alberti, inspirada em Platão e Vitruvius, é o equivalente, no plano urbano-arquitetônico, de um novo conceito de espaço – a substituição do espaço **agregado** pelo espaço **sistema**, do espaço como **substrato**, pelo espaço como **função**. (MURATORE, 1980, 40)

A cidade concreta de Alberti, em que pese sua adesão à centralidade vitruviana, seu apego às formas mandálicas, procurou refletir as diferenças hierárquicas decorrentes das instituições dominantes na cidade. (MURATORE, 1980, 105)

É o que se vê em Florença no paralelismo forte que estabelece “entre as instituições da **res publica** e seus edifícios” – “El Palacio del Señorío o la Catedral son, más que símbolos, expresiones tangibles de las relaciones de poder”. (MURATORE, 1980, 51)

A cidade moderna, em sua expressão renascentista, é a mais expressiva manifestação daquela elipse espúria, que se quer ver aqui como seu símbolo. A Signoria e a **catedral**, em Florença; a **Catedral**, o palácio do Doge, os prédios do Senado, do Conselho Grande e do Conselho Secreto, em Veneza; são os **locus** concretos de uma estrutura do poder que recusou seja o despotismo da nobreza, seja a imposição da hegemonia clerical. Poder compartilhado, poder dividido entre instituições coletivas que buscaram, tanto quanto puderam, resistir à supressão de suas liberdades e prerrogativas.

Se é assim, é o caso de recusar, como fez Ellen Wood, uma tese bastante difundida, aceita por variadas correntes historiográficas, que quer ver a cidade moderna, a cidade das corporações de ofício e das universidades,

das ordens mendicantes e das confrarias, como cidade que vai gerar o desenvolvimento do capitalismo. A partir de argumentação consistente e informada Ellen Wood mostrou que, na verdade, o capitalismo nasceu no campo, nasceu das transformações que a agricultura vai experimentar a partir dos **cercamentos das terras** e suas repercussões: a generalização do arrendamento; a criação dos mercados de terras e de trabalho, a imposição da necessidade sistemática da introdução de “melhoramentos na agricultura” etc. (WOOD, 2001)

Trata-se, segundo Ellen Wood, de rejeitar, por insubsistentes, as perspectivas que querem ver capitalismo, nas relações corporativas, que predominavam na cidade, quando este não só não estava lá, como mesmo foi ali interdito. Isto é, a cidade moderna, durante séculos, interdito a dominação capitalista, que, de fato, só vai se impor com a Revolução Industrial. Essa tese deve ser considerada como decorrendo tanto da leitura atenta e rigorosa de Marx, quanto da explicitação decisiva dos argumentos que estão na obra de Karl Polanyi – **A Grande Transformação**. (POLANYI, 1980)

Ellen Wood mostrou o equívoco de certas associações indébitas: **capitalismo não é igual a modernidade; cidade não é igual a capitalismo**. Na verdade, a cidade moderna, seja em sua forma **renascentista**, seja em sua forma **barroca**, a cidade-capital dos estados absolutistas e a espetacularização de seus espaços, jamais foi o espaço do capital, jamais se deixou capturar pelo capital que, até a Revolução Industrial, dominou apenas o campo, a produção agrícola.

A cidade moderna interdito a voragem da competição capitalista, bloqueou o acicate permanente da busca dos “melhoramentos”, bloqueou a imposição das regras e conseqüências da transformação do trabalho em mercadoria. A cidade moderna foi, sobretudo, o espaço da regulação corporativa, da solidariedade corporativa, da interdição da competição e do individualismo. De outro lado, a cidade moderna também foi, em sua apropriação barroca – absolutista, espaço de um poder que, no essencial, se manteve feudal até que as Revoluções Burguesas capturaram e transformaram a cidade num instrumento da hegemonia capitalista e da acumulação de capital.

### ***3. A cidade do capital***

Karl Polanyi mostrou que o capital só conquistou a cidade, só se tornou hegemônico, no processo da **Revolução Industrial**, isto é, no final do século XVIII e início do XIX. Até a Revolução Industrial a cidade moderna – as corporações de ofício, o estado-absolutista, as tradições associativas que tinham feito das cidades refúgios contra a opressão – tinha bloqueado a imposição da lógica capitalista e todas as suas conseqüências. As leis dos pobres, as leis que bloqueavam a vigência plena das regras de mercado no

referente ao trabalho foram instrumentos compensatórios mobilizados contra a violência da imposição das regras do mercado capitalista – o desemprego, a miséria, a fome.

Ao final do século XVIII, com a Revolução Industrial, o dique de proteção social “contra o moinho satânico”, a ordem capitalista, foi rompido e a cheia capitalista inundou, sufocou, fez submergir tudo o que não se rendesse aos seus desígnios. Assim, por diversos aspectos, o século XIX será o tempo do liberalismo praticado em sua máxima potência com todas as conseqüências advindas daí. Entre os resultados da dominação capitalista conte-se a resistência dos trabalhadores, que da radicalização luddita à **Comuna de Paris**, em 1871, vai desafiar o capital e buscar construir regime social alternativo, o socialismo.

Esta época de domínio aberto do capital vai se refletir na cidade, que a partir daí vai ser subsumida a uma centralidade única e exigente. A centralidade do capital buscou mais que dominar a vida econômica. É toda a vida social que o capital quer definir. Seus valores e critérios ele quer ver prevalecer em todas as instâncias da vida social – no campo da cultura, no campo político, no campo da conduta e da ética, no campo das relações pessoais: individualismo e privatismo, competição e interesse individual.

Se se buscar um diagrama capaz de representar a cidade do capital é o caso de reconhecer no **buraco negro**, aquela hipercentralidade, que subtrai até mesmo a luz, que traga e esmaga todo o existente, a forma simbólica da cidade do capital em sua pretensão de eclipsar tudo quanto não se submetam à lei da valorização do capital. A cidade do capital tem sua eficácia no fato de que, como numa circunferência a cidade quer fazer de cada ponto do espaço o seu centro. No caso, trata-se de ver essa metáfora como, na verdade, o essencial do projeto de dominação capitalista que quer fazer com que tudo e todos, em todos os momentos e espaços, se submetam aos interesses do capital, subordinem-se à sua lógica e a seus atributos.

Como circunferência cujo centro é ubíquo, o capital quer que se o veja como universalidade, como superação de todos os particularismos, como realização de uma racionalidade, que, limitada e instrumental, quer anular a existência de uma outra racionalidade, não-manipulatória, aberta à complexidade e à alteridade.

A cidade do capital se impôs com arrogância e violência. No início foi o horror das cidades industriais surpreendidas em sua feiúra e sujeira como denunciadas por Engels em sua **A Situação da classe operária na Inglaterra em 1844**, ou pela descrição dantesca que delas fazem os romances de Charles Dickens.

Multidões segregadas em cortiços e ruelas, famintas, esfarrapadas, doentes. Trabalho estafante e subalimentação, castigos corporais e vigilância estrita contra as “populações perigosas”. Tal quadro não foi alterado, no essencial

durante o século XIX, e quando chegou a vez de Jack, o estripador, na década de 1888, atacar suas vítimas, elas foram recrutadas entre as filhas da pobreza e da degradação que a cidade do capital nunca deixou de produzir.

Pobreza e miséria, sujeira e doença, morte e sofrimento acompanharam a imposição da cidade do capital. Nela os interesses da circulação de pessoas e coisas, a busca da valorização do capital vão redefinir tanto o uso, quanto as funções do espaço.

A renda da terra urbana na cidade do capital decorre, tanto da atuação das leis econômicas, quanto da intervenção do poder público e sua capacidade de sobre ou subvalorizar os espaços. Assim, a cidade do capital será constituída a partir de uma hierarquização absoluta, da segmentação política, econômica e social de seus espaços.

Houve quem se recusasse a aceitar a tese da piora das condições de vida dos trabalhadores com o advento da Revolução Industrial. Os termos deste debate estão sintetizados em alguns trabalhos de Eric Hobsbawm e parecem concludentes em corroborar a visão dos coetâneos, como Malthus, Ricardo e Marx, que reconheceram a efetiva piora das condições de vida dos trabalhadores no contexto da Revolução Industrial. (HOBSBAWM, 1981, caps. 5, 6 e 7)

A cidade do capital também foi a cidade da modernização dos meios de transportes e das comunicações, da sociabilidade e da vida cultural. Se foi a cidade da imposição de uma ordem, que se queria única, também foi a cidade das rebeliões das massas, das revoluções – em 1830, em 1848/49, em 1871 – e das vanguardas artísticas. Assim, a cidade do capital também foi a cidade da luta de classes e da disputa pela hegemonia política e cultural. Num pólo o capital, que num momento de rara franqueza, não hesitou em explicitar o seu poder erguendo, no coração de Paris, da capital do século XIX, como a viu Walter Benjamin, um monumento a si mesma. A Torre Eiffel é, antes de tudo, uma exaltação da grande indústria capitalista, a confirmação de um poderio, que consagrava uma nova estética e uma nova ética. Se os antigos, se os renascentistas buscaram fazer da cidade o espaço da beleza e do sagrado, da democracia e da associação, o capital fê-la um espelho de uma ordem pessoal e desumana. Um dos símbolos mais expressivos dessa ordem é a Torre Eiffel, que com sua estética siderúrgica e agigantada domina a cidade, reconfigurando a sua paisagem pela imposição de uma prótese extravagante e exigente, que faz convergir todos os olhares, que busca admiração, não pela beleza de suas formas, mas pela força do poder que quer exaltar.

Em outros momentos e cidades as torres tiveram outros propósitos e simbolismos. As cordilheiras artificiais, que são as torres das catedrais góticas, em sua profusão, são reiteraões da busca desesperada dos homens daqueles tempos pelo sagrado. Projetada para cima, obsedantemente procurando a morada de Deus e manifestando a Ele a sua obediência, a arquitetura

gótica é teologia em pedra, como foi dito. O campanário do Batistério de Florença, de autoria de Giotto, a Torre de Piza, expressam uma característica essencial da cidade renascentista, que é a sua estrita vinculação à escala do humano. A arte renascentista, sua arquitetura e suas cidades, só querem o monumental enquanto esse for a exaltação da criatividade e da beleza especificamente humanas. Assim, tanto a pintura, quanto a escultura, quanto a arquitetura renascentistas estão submetidas a uma matriz cultural que impõe exigência ética também às artes, à cidade. Tanto a escala quanto a forma da cidade renascentista estão referidas a um projeto rigorosamente humanista.

Na cidade do capital o que domina é a escala insofreável da busca da valorização, as demasias e a violência da competição, da crise, do desemprego, da destruição, da alienação. A cidade do capital terá seus tipos característicos, comportamentos forjados pelas circunstâncias histórico-materiais capitalistas. Charles Baudelaire (1821-1867) viu surgir na cidade do capital dois tipos emblemáticos – o **dândi**, a expressão mais acabada da valorização da artificialidade da vida burguesa; e a epidêmica disseminação do **spleen**, a melancolia sem causa, que se instalou no coração do homem da cidade do capital. Georges Simmel (1858-1918) reconheceu como típicas da vida da cidade do capital tanto a indiferença, a atitude **blasé**, quanto a **neurastenia**, a fadiga física de origem psíquica.

Na cidade do capital a impessoalidade é a regra. Impessoal é a lei, impessoais são as regras dos contratos, impessoais os espaços e os volumes definidos pela escala monumentalizada do capital e do poder concentrado do estado.

Hipercentralizada, “buraco negro de poder”, a cidade do capital tanto atrai, tanto seduz, quanto corrompe, aliena, destrói. É essa uma das tensões centrais do romance realista do século XIX. Tanto em Balzac, quanto em Stendhal, quanto em Dostoiévsky a grande cidade, as luzes, as fantasias do poder e da glória, funcionam como armadilhas, que atraindo ambições e aspirações legítimas, acabam sempre por impor desilusões e fracassos. Julien Sorel, Lucien de Rubempré, Raskolnikov, heróis problemáticos, como os viu Lukács, foram atraídos e derrotados pela cidade grande, que no caso do romance realista é uma recorrente metáfora do encantatório e corruptor do poder e do dinheiro.

Paris ou São Petersburgo, Viena ou Berlim, são como vórtices atraindo e seduzindo, porque promessas de sucesso e glória. É esta féerie, maravilha de luzes, de elegância e refinamento, que o narrador da **Recherche**, de Proust, fixou, e que durante tanto tempo o fascinou até o êxtase.

A grande cidade é como a enciclopédia de todos os prazeres e de todos os vícios, da futilidade extrema e da derrição. Mas, a cidade grande, em sua condição enciclopédica, também abrigou as gentes miúdas, os moços-de-frete, os pequenos escriturários, como o Bernardo Soares, de Fernando Pessoa, aquelas multidões inesgotáveis de personagens da cidade que Edgar

Allan Poe – Baudelaire – Constantin Guys valorizaram no transitório, efêmero, contingente, precário da cidade grande – “A beleza do tumulto da liberdade humana”.

Assim, a cidade grande, cidade do capital, nunca foi homogênea, nunca foi apenas a realização do poder e do dinheiro. É na cidade grande, na segunda metade do século XIX, que surgem decisivas manifestações de contestações à síntese burguesa, a longa dominação liberal, às instituições fundamentais da ordem burguesa. É a mesma cidade do capital que viu surgir a contestação socialista, a revolução e a rebeldia. É a mesma cidade do capital que fomentou as diversas manifestações disruptivas no campo estético, científico e psicológico. É a cidade do capital que vai gerar as várias revoluções artístico-científicas, que vão romper: seja com as formas tradicionais de representação (fauvismo, cubismo, dadaísmo, surrealismo, abstracionismo, suprematismo etc.), seja com a física clássica e o determinismo (relatividade, física quântica, física probabilística); seja com a imagem de uma psique unitária e harmônica pela emergência da psicanálise e a descoberta do “imenso e poderoso” continente do **inconsciente**.

Síntese dessas tensões e promessas é o **modernismo**, talvez, o filho mais genuinamente característico, e por isso mesmo mais conflituado, da cidade do capital. O modernismo, Perry Anderson o mostrou bem, palavra criada no século XIX, em 1890, por um poeta da Nicarágua, Ruben Darío, expressou a irrupção da reivindicação da periferia, a emergência de um outro, a periferia do sistema comandado pelo grande capital, e sua petição radicalmente inovadora seja no campo cultural, seja no campo político. É da “periferia” que vem o mais ousado e revolucionário daquele tempo – Stravinsky, Kafka, Chagall, Picasso, Kandinsky, Malévith, Miró, Joyce, Freud, Eisenstein, Dziga Vertov, Buñel, a **Revolução Mexicana, Revolução Russa...**

A cidade do capital, a **coketown**, como foi conhecida e rejeitada, será a exata contraposição dos diversos projetos de regeneração da cidade que vão se dar nos séculos XIX e XX: “a **cidade jardim**” de Ebenézer Howard; “a **cidade-religião**” de Patrick Geddes e Lewis Mumford; “a **cidade culturalista**” de William Morris e John Ruskin; “as **idades cooperativas**” de Charles Fourier e Robert Owen. (MUMFORD, 1965)

Desse esforço de restaurar a cidade, de salvá-la do capital, houve quem buscasse transformá-la em um “ersatz” dos organismos vivos – como Gandhi – houve quem a quisesse uma máquina perfeita, **máquina de morar**, como Le Corbusier. Reconstruir a cidade, reconstitui-la segundo a escala da solidariedade e da cooperação passou a ser um dos motivos centrais das utopias do nosso tempo.

É o que se vê nestes versos de William Morris, de 1868 –

“Esquecei seus condados na fumaça afundados  
Esquecei o bufar do vapor e o rebater do êmbolo  
Esquecei a cidade que se alastra, medonha

Pensai, sim, na alvenaria e postos na colina  
E sonhai com Londres, pequena, branca, limpa  
Bordando o Tâmisia com seus verdes jardins.”

Há, no caso dos projetos que recusam a cidade do capital, um conjunto de motivações, efetivamente, emancipatórias. É o caso das teses de John Ruskin (1819-1900), quando afirma a necessidade de estabelecer-se integração entre desenho e execução, como base para a restauração das artes populares e do sentimento artístico entre o povo. É o caso das propostas de Patrick Geddes, Piotr Kropotkin, Elisée Réclus, que apontam na direção de pensar a cidade no contexto de sua região, e pensar a cidade como parte organizadora da religião, tese tão decisiva, quanto necessária e atual.

Na verdade a trajetória da cidade do capital foi marcada por constante tensão. No início foi a denúncia da cidade industrial, da **coketown**, cidade da violência e da miséria, feita pelo romantismo. Inspirados em Rousseau houve quem visse na cidade grande a raiz principal de todos os vícios. Depois foi a afirmação da cidade monumental, a cidade do grande capital, confiante em seu poder e sua técnica – de construir um palácio de vidro e aço para a Exposição Universal de Londres, em 1851; a Paris monumentalizada de Haussmann e Eiffel. Contra essa cidade-monumento ao grande capital, se insurgiram diversas correntes e movimentos: os anarquistas, os socialistas, os cooperativistas, os culturalistas em diversos registros e níveis de radicalidade, de tal modo, que é o caso de reconhecer que a cidade do capital, mesmo em seus momentos de maior poder, sempre esteve em disputa.

## **4. O urbano**

Durante certo tempo, o da IIª Internacional e do Stalinismo, o marxismo foi entendido e praticado como uma sorte de escolástica positivista. Transformado em sociologia mecanicista, o marxismo foi quase sempre tão inócua como instrumento de produção de conhecimento novo, quanto decepcionante como instrumento efetivamente emancipatório.

Entre os nomes decisivos da renovação do marxismo é o caso de sublinhar o de Henri Lefebvre, que durante sua longa vida (1901-1991), realizou uma obra tão diversificada em seus temas, quanto instigante na presentificação de um marxismo permanentemente atualizado e sintonizado com o nosso tempo.

No centro desse marxismo que se recusou à petrificação, que é a obra de Lefebvre, a sua teoria do urbano, a sua compreensão da cidade como o espaço, material e simbólico, em que se trava hoje, um capítulo decisivo da

luta de classes, a luta pela restauração da cidade como espaço da liberdade, rigorosamente anti-capitalista e decididamente emancipatório.

É a revolução social contemporânea, que reivindica a cidade. É a perspectiva da revolução, que a cidade vislumbra, entre as muitas dobras do manto de chumbo do domínio autocrático do capital. O brilho incancelável da cidade como promessa de felicidade. Foi a revolução, foi aquele extraordinário 1968, que redescobriu – “sous les pavés la plage” – e fez a cidade, de novo, ter a espessura do desejo e da imaginação. É como presentificação contemporânea da revolução, que se deve ler os textos escritos por Henri Lefebvre sobre a revolução urbana. É a revolução urbana o que dá inteligibilidade àquela desassombrada reivindicação: direito à cidade, libertação e felicidade, poesia e imaginação.

Lefebvre, mais de uma vez, disse que a crise do nosso tempo é a crise da realidade urbana. Assim, pensar a cidade, pensar o urbano é tocar no essencial das contradições do nosso tempo.

Leia-se a cidade, acompanhe-se Lefebvre em sua jornada: a problemática urbana deslocou a problemática industrial; existe uma racionalidade urbana que discrepa da racionalidade empresarial industrial; a sociedade urbana está em formação – houve a era agrária, e a sua cidade, houve a era industrial e a sua cidade, estamos vivendo a era de instauração da sociedade urbana, este continente recém descoberto; a cidade distingue-se do rural porque são distintas as relações de produção que vigoram em cada um desses espaços; a cidade é uma realidade complexa, resultado da coexistência de diversas dimensões – a econômica, a política, a demográfica, etc.; não se perca de vista que a cidade é também obra de arte. O urbano ergue-se a partir da cidade, sustenta-se em seus ombros, distingue-se da cidade porque se essa é a ordem do **sucessivo**, o urbano reclama o simultâneo.

O espaço da era agrária deu-se por **justaposição** – na aglomeração de marcas-manchas que só muito superficialmente feriram a terra. O espaço da era industrial foi o da homogeneidade, da uniformidade, da continuidade. A era urbana inaugura uma nova ordem espaço-temporal – era da complexidade, da simultaneidade, da superposição, da imbricação. Sobre-tudo, o urbano é o lugar da expressão dos **conflitos**, o lugar do desejo (LEFEBVRE, 1999, 160), ou ainda – “No puede existir realidade urbana alguna si no existe un centro, tanto si se trata del centro comercial (que reúne productos y cosas), como do centro simbólico (que reúne y torna simultáneos determinadas significaciones), como del centro de información y de decisión, etc. Ahora bien, todo centro se destruye a si mismo. Se destruye por saturación; se destruye porque remite a outra centralización; se destruye en la medida que suscita la acción de aquellos a quienes exclue y a los que expulsa hacia las zonas periféricas.” (LEFEBVRE, 1976, 69)

A era rural, marcada pela **necessidade**, foi o tempo da hegemonia da magia e da religião, submetidas ao imediato de uma **natureza** incoercível.

A era industrial, foi marcada pela centralidade do **trabalho**, foi o tempo da hegemonia da lei, da razão, das autoridades, da técnica, do Estado, das classes sociais, foi o tempo de **racionalização instrumental**, tal como apreendido por Max Weber. A era urbana, reivindica a **fruição**, dá início à irrupção da complexidade, da simultaneidade, da possibilidade, é o tempo da emergência das lutas sociais que questionam a centralidade autocrática do capital, que inventa novas centralidades. Diz Lefebvre – “A contradição principal se desloca e se situa no interior do fenômeno urbano: entre a centralidade do poder e as outras formas de centralidade, entre o centro “riqueza-poder” e as periferias, entre a integração e a segregação.” (LEFEBVRE, 1999, 155)

Entre os marxistas, Henri Lefebvre ocupa um lugar especialíssimo. Sua obra, atravessou todo o asfixiante da dominação stalinista sem estiolar-se, seja pela ousadia temática, seja pela acuidade com que utilizou o método dialético merecendo de Sartre, um elogio enfático em sua **Crítica da Razão Dialética**. Tendo aderido ao Partido Comunista Francês, em 1928, Lefebvre conseguiu uma tal independência intelectual, e espírito crítico, que o vacinaram contra a degeneração stalinista. Coragem intelectual, imaginação, criatividade e lucidez foram atributos que Lefebvre mobilizou e que o levaram a freqüentar temas complexos e desafiadores. Foi assim, na década de 1930, quando ele ousou denunciar a pretensão nazista de se apropriar de Nietzsche, foi assim ao longo de sua longa carreira e vida política, quando capacitou o marxismo a enfrentar temas decisivos do mundo contemporâneo como as mudanças na esfera do modo de vida e na da sociabilidade decorrentes do modo de produção capitalista. Mais característico ainda de sua obra serão seus vários e inovadores trabalhos sobre a realidade urbana.

Traçando seu próprio itinerário teórico-filosófico Henri Lefebvre identificará a sequência : 1) uma etapa rigorosamente filosófica em que é central o estudo de Marx, Hegel e Nietzsche; 2) também é este um período de militância política, de engajamento na luta comunista, na resistência contra a ocupação nazista; 3) no pós-guerra, a partir de 1948, sob a influência de Georges Gurvitch Lefebvre transitará – “de la filosofía “pura” al estudio de la práctica social y la cotidianidad”. (LEFEBVRE, 1978, 7), são dessa etapa os estudos sobre o desenvolvimento desigual do capitalismo em escala mundial e os estudos sobre a realidade do trabalho rural, sobre a renda da terra e reforma agrária; 4) a quarta etapa é a busca das especificidades da vida cotidiana e da sociedade urbana, como instâncias que não se reduzem a simples “**superestruturas, expressões das relações de produção capitalistas**”, na medida em que – “Son esta superestructura, pero también algo más y distinto que las instituciones e ideologías, pese a tener algunos rasgos de las ideologías y de las instituciones”. (LEFEBVRE, 1978, 10).

Lefebvre, como todo o marxismo crítico no século XX, foi impactado e reagiu à enormidade da crise do “socialismo de caserna”. Sua resposta

àquela crise tem a marca do melhor que o marxismo é capaz de ser, isto é, reconhecendo a sua amplitude e contundência, identificando seus determinantes e sujeitos, buscar uma alternativa rigorosamente marxista e revolucionária.

Sob o impacto de uma tragédia histórica de grandes proporções, como a representada pelo stalinismo, houve quem se desesperasse, houve quem se rendesse, houve quem, como Adorno, tenha congelado a dialética em sua posição negativa, desacreditando de toda possibilidade de emancipação. Lefebvre, diante do mesmo complexo e exigente desafio, reinventou a idéia de revolução, reconvocou a inteligência livre, a crítica apaixonada e assim atualizou as possibilidades emancipatórias a partir das promessas do urbano.

O urbano, segundo Lefebvre, é a liberdade de produzir diferenças, é a possibilidade de criar situações e gestos tanto ou mais que criar objetos. O urbano quer refundar a sociabilidade: 1) quer substituir o contrato pelo costume; 2) quer a reapropriação, pelo ser humano, de suas condições no tempo, no espaço e nos objetos; 3) quer a autogestão da produção, das empresas e do território. (LEFEBVRE, 1999, 162-163)

O urbano é o espaço em construção da revolução social, é a abertura para o novo, é a materialização de uma nova **ética**, no sentido de um novo **costume**, de um novo conjunto de **hábitos**, nascidos da interdição de todos os privilégios, de toda a opressão, de toda a desigualdade social, econômica e política.

Assim, o urbano é o corpo em construção de uma sociabilidade radicalmente humanizada, porque realização de relações sociais fundadas na redignificação dos indivíduos, todos nós, considerados e valorizados como sujeitos autônomos e desejantes, na medida em que formos capazes de fazer do espaço da vida, do urbano como projeto, o **locus** da autoemancipação da humanidade.

Se o **espaço é poder**, como disse Lefebvre, então a luta contra o poder do capital é a luta contra as formas concretas como ele organiza, controla e disciplina o espaço, é a luta contra a pedagogia e a gramática alienantes do espaço criadas pelo capital, contra a lógica e a linguagem do mundo das mercadorias. (LEFEBVRE, 1978, 10).

O urbano, diz Lefebvre, “define-se portanto não como realidade acabada, situada, em relação à realidade atual, de maneira recuada no tempo, mas, ao contrário, como horizonte, como virtualidade iluminadora.” (LEFEBVRE, 1999, 28)

Trata-se, então, de reconhecer essas “virtualidades iluminadoras” como aquilo que, em outro contexto, Lefebvre chamou de “agrupamento de resíduos”, que se contrapõem ao **sistema ao poder**. Diz ele – “Terminare-

mos pela decisão fundadora de uma ação, de uma estratégia: o agrupamento de “resíduos”, sua coalisão para criar **poieticamente** na **praxis**, um universo mais real e mais verdadeiro (mais universal) que os mundos dos poderes especializados.

<b>Poder</b>	<b>Resíduos</b>
A religião	A vitalidade (material, carnal)
A filosofia	O não-filosófico (o cotidiano, o lúdico)
O político	A vida privada (a privação de tudo o que é tomado pelo político)
O Estado e o estatal	O singular e as singularidades. A liberdade
A centralização	As descentralizações (étnicas, nacionais, regionais, locais)
As matemáticas, o número e a medida	O drama
A estrutura	O tempo. A história. O movimento dialético. O trágico.
A técnica e a tecnocracia	O “insólito”. O imaginário
A cibernética	O desejo. A subjetividade
A arte (tornada cultura, alimento para o consumo de massa)	A “criatividade”. O estilo. (O domínio do cotidiano e sua metamorfose)
A burocracia	O individual
A organização	O desviante. O original. Os momentos e as situações
A Razão e a racionalidade (técnica ou pragmática)	O “irracional”. O natural
A adaptação. A noção de normal	O caráter. O não-mimético
A “mimesis”	A capacidade poética
A linguagem e o discurso	A palavra. O indizível e o não dito
A significação (signo, significante, significado)	O insignificante
O perigo nuclear	O estado de sobrevivência. A vida possível além das portas da morte

(LEFEBVRE, 1967, 68, 69)

E avança – “Apostar nos resíduos por um ato **polético** inaugural, reuni-los em seguida na praxis, erguê-los contra os sistemas e as formas adquiridas, tirar deles novas formas, é o grande desafio. É a luva lançada em rosto dos poderes e do estabelecido”. (LEFEBVRE, 1967, 378)

“Apostar nos resíduos”, apostar nas “virtualidades iluminadoras do urbano”, reunir num **ato polético** a **praxis** capaz de transformar o mundo, eis este outro “instantâneo da inteligência européia” que se recusou a morrer. Em 1929, Walter Benjamin viu o surrealismo como “último instantâneo da inteligência européia” – disse: “No momento, os surrealistas são os únicos que conseguiram compreender as palavras de ordem que o **Manifesto** (comunista) nos transmite hoje. Cada um deles troca a mera gesticulação pelo quadrante de um despertador, que soa durante sessenta segundos, cada minuto.” (BENJAMIN, 1986, 35)

Nesse sentido, veja-se a obra de Henri Lefebvre como presentificação daquela pulsão libertária dos surrealistas, pulsão que se vê na obra de Joan Miró irremissivelmente condenada ao movimento, à liberdade e à alegria. Miró deu forma aos “resíduos” que Lefebvre quer ver como anunciadores do novo. Em Miró tanto contam as cores, os volumes, as figuras, quanto as palavras – “Mulher junto a um lago cuja superfície se tornou iridescente pela passagem de um cisne”; “crepúsculo róseo acariciando os genitais de uma mulher, e pássaros”; “une étoile caresse le suif d’une négresse”...

Pintura e poesia, como se vê também em Kandinsky e suas abstrações biomórficas, que povoando alguns quadros são, cada uma daquelas pequenas figuras singulares, irrepetíveis, as representações do urbano inventado por Lefebvre. Cada uma daquelas pequenas pinturas que flutuam em certos quadros de Kandinsky, como cada uma daquelas formas criadas por Miró, parece saída de um mesmo mar primordial matriz de todas as formas, de todas as cores, de todo o movimento. Em sua infinita multiplicidade, em sua infinita liberdade, cada uma daquelas formas, as inumeráveis centralidades que anunciam são as representações possíveis do urbano – atrações e repulsões, poesia e luta – “A esperança vem a nós quando as constelações fogem”, “o céu entreaberto restitui-nos a esperança”; “mulher lutando para alcançar o inacessível”... (Miró apud PENROSE, 1972; DÜCHTING, 1994)

O urbano é um espaço político, disse Lefebvre, no sentido em que o **político** é o espaço possível da liberdade. O urbano é a promessa de superações da divisão social do trabalho, é a abertura para a desalienação. Com o urbano a sociedade humana habilitar-se-ia para a eticização do conjunto das relações sociais; para a criação de uma formação econômico-social-espacial baseada na liberdade e na solidariedade.

Janeiro de 2005

## **Bibliografia**

BENJAMIN, Walter. “O surrealismo, o último instantâneo da inteligência europeia.” *In Obras Escolhidas*, vol. 1, trad. port., 2ª edição, São Paulo: Brasiliense, 1986.

CASTRO, José Olegário Ribeiro de. *História e Teoria Política – Ensaios*. Belo Horizonte: Interlivros, 1977, cap. IV.

COULANGES, Fustel de. *A Cidade Antiga*. trad. port., 6ª edição, 2 vols, Lisboa: Livraria Clássica, 1945.

DÜCHTING, Hajo. *Wassily Kandinsky (1866-1944). A Revolução da Pintura*. trad. port., Köln, Taschen, 1994.

HOBBSAWM, Eric. *Os Trabalhadores*. trad. port., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1981.

JAEGER, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. trad. esp., F.C.E., 1957.

LEFEBVRE, Henri. *Metafilosofia*. trad. port., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LEFEBVRE, Henri. *Espacio y Política. El Derecho a la Ciudad, II*. trad. esp., Barcelona: Península, 1976.

LEFEBVRE, Henri. *De lo Rural a lo Urbano*. trad. esp., 4ª edição, Barcelona: Península, 1978.

LEFEBVRE, Henri. *A Revolução Urbana*. trad. port., 2ª ed., cap, Belo Horizonte: EUFMG, 1999.

LE GOFF, Jacques. *Por Amor à Cidade*. trad. port., São Paulo: EUNESP, 1998

MAQUIAVEL, Nicolau. *História de Florença*. trad. port., São Paulo: Musa, 1995.

MUMFORD, Lewis. *A cidade na História*. trad. port., Belo Horizonte: Itatiaia, 1965, 2 vols.

MURATORE, Giorgio. *La Ciudad Renascentista*. trad. esp., Madrid: Instituto de Estudios de Administración Local, 1980.

NEGT, Oskar. “Espaço público e experiência” in PALLAMIN, Vera (org.) *Cidade e Cultura*. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

PENROSE, Roland. *Miró*. trad. port., Lisboa: Editorial Verso, 1972.

PESSANHA, José Américo Motta. *Introdução à vida e obra de Epicuro*. Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1980.

POLANYI, Karl. *A grande transformação*. trad. port., Rio de Janeiro: Campus, 1980.

SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. trad. port., São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos Filosóficos II. Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1988.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos Filosóficos VII. Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

WOOD, Ellen Meiksins. *A origem do capitalismo*. trad. port., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

Endereço do Autor:  
Rua Curitiba, 832 / 922 - 9º andar - Centro  
30170-120 Belo Horizonte — MG