O DIREITO À CIDADE NA CONSTELAÇÃO DO PENSAMENTO LEFEBVRIANO

THE RIGHT TO THE CITY IN THE CONSTELLATION OF LEFREBVRIAN THOUGHT

EL DERECHO A LA CIUDAD EN LA CONSTELACIÓN DEL PENSAMIENTO LEFEBVRIANO

FREDERICO RODRIGUES BONIFÁCIO
Doutorando em Geografia – Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte/MG
E-mail: fredericorbonifacio@gmail.com

Resumo: O presente texto visa articular alguns conceitos fundamentais da obra do pensador francês Henri Lefebvre que se comunicam à *noção* de direito à cidade. Tal articulação se fará por meio de um trânsito na obra do autor desde a *Crítica da Vida Cotidiana* até seus textos finais; remontando ainda à própria materialidade do mundo contemporâneo tendo em vista o caráter essencialmente aporético da práxis tecnocrática e estatal no que concerne à promessa sempre inconclusa da emancipação humana. Nessa constelação se faz necessário o diálogo com seus textos de vulgarização do marxismo (como o próprio Lefebvre chamou outrora), com suas elaborações na *Metafilosofia*, bem como com a *démarche* diferencialista, e a experiência do Maio de 1968, em rica associação com os membros da Internacional Situacionista, especialmente Guy Debord.

Palavras-chave: direito à cidade, sociedade urbana, metafilosofia, vida cotidiana, irrupção.

Abstract: The present text aims to articulate some fundamental concepts of the French thinker Henri Lefebvre that revolves around the *notion* of right to the city. This articulation will be made through a transit in the work of the author since the *Critique of Everyday Life* to his final texts; going back to the very materiality of the contemporary world in view of the essentially aporetic character of the technocratic and state praxis in what concerns the always unfinished promise of human emancipation. In this constellation, we dialogue with his vulgarization texts of marxism (as Lefebvre himself once called), with his elaborations of *Metaphilosophy*, as well as with the differentialist *démarche*, and the May 1968 experience in rich association with members of the International Situationist, especially Guy Debord.

Keywords: right to the city, urban society, metaphilosophy, everyday life, irruption.

Resumen: El presente texto pretende articular algunos conceptos fundamentales de la obra del pensador francés Henri Lefebvre que giran en torno a la *noción* de derecho a la ciudad. Tal articulación se hará por medio de un tránsito en la obra del autor desde la *Crítica de la Vida cotidiana* hasta sus textos finales; remontando aún a la propia materialidad del mundo contemporáneo teniendo en vista el carácter esencialmente aporético de la praxis tecnocrática y estatal en lo que concierne a la promesa siempre inconclusa de la emancipación humana. En esta constelación se hace necesario el diálogo con sus textos de vulgarización del marxismo (como el propio Lefebvre llamó otrora), con sus elaboraciones en la *Metafilosafía*, así como con la *démarche* diferencialista, y la experiencia del Mayo de 1968 en rica asociación con los miembros de la Internacional Situacionista, especialmente Guy Debord.

Palabras clave: derecho a la ciudad, sociedad urbana, metafilosofía, vida cotidiana, irrupción.

Introdução

A noção de direito à cidade remonta evidentemente à obra do pensador francês Henri Lefebvre. Tratar aqui o direito à cidade como uma noção e não propriamente como um conceito ou categoria

não é ocasional, mas, como buscaremos demonstrar, uma defesa de que tal referência remonta a um projeto filosófico mais amplo que tem em vista a totalidade da reprodução social, compreendida como uma totalidade aberta, portanto antisistemática.

A defesa desse entendimento passa necessariamente por um trânsito na obra de Lefebvre. Trânsito esse que transcende às obras, por assim dizer, mais detidas à cidade e ao urbano, e nos obriga a um movimento mais amplo que é próprio do pensamento lefebvriano. Assim, o debate metafilosófico, a crítica da vida cotidiana, as questões concernentes ao Estado e à modernidade, as obras de vulgarização do marxismo[1], têm de ser trazidas à baila. A ideia não é de reconstituir um sistema de pensamento propriamente lefebvriano (o que, aliás, seria uma contradição com o esforço do próprio autor), mas compreender que a obra de Lefebvre constitui uma espécie de todo artístico, que é, ao fim e ao cabo, o sentido mais profundo de Obra, e é o que nos permitiria dizer sobre a Obra lefebrviana[2]. Nesse todo artístico a noção de direito à cidade não ocupa lugar de uma espécie de centro gravitacional para o qual os outros conceitos, categorias e noções convergem, mas aparecem como parte do Todo[3].

Precisamente por isso, o pensamento constelatório ganha centralidade em nossa elaboração. A ideia de constelação remete à

[1] Como insiste o próprio Lefebvre (1959, p.527-8), "quem desdenha da vulgarização deveria desdenhar da pedagogia", pois "as obras de vulgarização me obrigaram a pensar clara e distintamente um certo número de questões".

[2] Algo parecido com o que reconhecia Karl Marx sobre sua própria Obra. Em uma carta enviada a Engels antes da publicação do livro primeiro de *O Capital*, Marx escreve que "quaisquer que fossem as limitações de seus escritos, eles tinham o mérito de constituir um todo artístico". Em uma carta posterior "diz que seu livro é uma obra de arte' e menciona suas considerações artísticas ao explicar porque está demorando para termina-lo." (WILSON, 1986, p.275).

[3] "Se se trata de ter em vista distintas partes do todo, não se trata de entender como os fragmentos conformam esse *todo*, mas como este último se manifesta em cada parte, superando-as, portanto." (BONIFÁCIO, 2018, p.31).

filosofia de Walter Benjamin, para quem, esclarece Rita Velloso, constelação designa:

> a relação entre os componentes – as estrelas – de um conjunto – as linhas imaginárias que desenham um agrupamento constelar –, relação essa que se define não apenas pela proximidade entre as estrelas, mas também pela possibilidade de significado que o conjunto adquire, o sentido que lhe pode ser atribuído. A constelação é uma imagem na qual cada estrela, um singular, marca um extremo de linha que a liga a outra estrela, outro extremo singular. Nesse traçado de linhas imaginárias que delimita uma forma, uma configuração, não há um centro – com o que, tem-se, no centro da constelação sempre está o vazio. Essa imagem benjaminiana é bastante profícua quando se trata de imaginar um caminho ou a construção mesma do pensamento (VELLOSO, 2018, p.101-2).

O pensamento constelar compreende precisamente a démarche aqui empreendida, pois, para nós, se trata menos de se demorar sobre cada texto ou conceito de Henri Lefebvre que de compreender as linhas de força existente entre eles. Trata-se, assim, menos da tentativa de compreender Lefebvre à luz de dado campo disciplinar, conforme suas leis e formas, menos, portanto, do empreendimento próprio do especialista lefebvrólogo, que de compreender sua obra em movimento, movimento este que não poderia ser de todo distinto do momento histórico que a demanda e a torna possível. Pois, por mais que reconheçamos as vastas contribuições lefebvrianas para distintos campos do saber e da prática, podemos dizer que não é a nenhum desses campos de maneira parcelar que Lefebvre endereçava sua obra. Precisamente por isso, os momentos da obra de Lefebvre aqui retomados são

tomados uns no interior dos outros, invés de cindidos ou reificados em si mesmos. Senão vejamos por quais descaminhos.

Nossa breve elaboração parte do retorno ao debate de Lefebvre sobre a superação da filosofia e de seu berço de mármore – a cidade –, na *Metafilosofia*. Demonstrado de onde parte a preocupação lefebvriana com a cidade, buscamos atrela-la ao debate mais amplo sobre o cotidiano e cotidianidade no mundo moderno tendo em vista os processos de insurreição ocorridos no Maio de 1968 na França, que desvelavam a virtualidade da sociedade urbana como utopia concreta para o pensador francês. Por fim, se articula a esperança frustrada de 1968 com o recrudescimento dos partidos comunistas, dos movimentos estudantis, a crescente burocratização tecnocrática do Estado e a desesperança de Lefebvre *quando a cidade se perde numa metamorfose planetária*.

A filosofia, que um dia pareceu ultrapassada, mantém-se viva porque se perdeu o instante de sua realização

O leitor mais atento terá notado que a formulação que dá título a essa seção inicial remonta à obra de um pensador que a um primeiro olhar parece bem distanciado de Henri Lefebvre, trata-se de Theodor Adorno.[4] A célebre frase que dá início à introdução da *Dialética Negativa* (2009, p.11), no entanto, comunica-se a uma espécie de mal-estar generalizado das teorias críticas, ao menos no início da segunda metade do século XX. Mal-estar assim sintetizado por Marcos Nobre: se a alternativa marxista – "socialismo ou

[4] A aproximação de Lefebvre a Adorno pode, em um primeiro momento, transparecer arbitrária ou mesmo descabida. No entanto, um olhar atento às obra dos dois autores pode revelar uma profícua relação entre os pensadores, como, aliás já se atentou Sünker (2014). Dado temário aqui abordado, no entanto, resguardamos a possibilidade de desdobrar com maior ênfase tal aproximação em escritos futuros.

barbárie" – não se realizou, ela carece necessariamente mudar de caráter. O Socialismo Real "não é socialismo, nem a 'barbárie' é pura e simplesmente a [realidade] de uma humanidade que se perde em guerras e ditaduras sem fim." (NOBRE, 1998, p.29). Henri Lefebvre não esteve alheio a esse mal-estar. Na verdade, este sempre acompanhou aquele. Mas certamente o momento da obra lefebvriana em que essa temática veio à tona com maior vigor foi em 1965 quando na *Metafilosofia*. Partindo da percepção de que "só o retorno a Marx pode restituir acuidade e gume aos conceitos rombudos" (LEFEBVRE, 1967, p. 73), o autor dedica-se a fazer uma espécie de inventário da filosofia que ainda não foi superada. Pois, "o fim da velha crítica prescreve como tarefa primordial o inventário crítico dos conceitos filosóficos e seu confronto com a práxis" (Ibidem, p.134). Nessa démarche, conceitos caros ao jovem Marx como práxis e alienação são mobilizados no intento não apenas de compreender a atualidade do mundo a partir de dada filosofia, mas de elevar a filosofia além de si mesma, além de sua própria alienação. Pois, "conceito filosófico, a alienação se volta contra a filosofia e a põe em questão, uma vez que há – entre outras – uma alienação filosófica. A teoria da alienação significa que a filosofia quis dizer o que é e o que pode vir a ser o homem. Significa, igualmente, que a filosofia não conseguiu dizê-lo, ainda menos fazê-lo" (Ibidem, p. 388).

Lefebvre tem aí, como já havia tido em 1947 quando no primeiro volume da *Crítica da vida cotidiana*, a compreensão de que os grandes sistemas filosóficos não poderiam fazer outra coisa senão reporem mimeticamente o mundo, e contribuir para o deperecimento – não necessariamente para a superação – da filosofia. Tratar-se-ia, ao oposto, de uma recusa à totalidade fechada e sistêmica, dos grandes modelos de pensamento em prol de uma filosofia que tivesse

em conta o cotidiano e as aberturas e possibilidade poiéticas gestadas nele e a partir das contradições dele. Nos termos do próprio Lefebvre, "procurei colocar a categoria de totalidade submetida a da negatividade, ou da negação dialética". (Ibidem, p.113). Ora, "a dialética é um ato, ela é ato e ao mesmo tempo ação destruindo o que edificam pacientemente os lógicos e as lógicas. Ela é negativa, subversiva ou não é" (LEFEBVRE, 1980, p.204), arrematariа ele anos mais tarde.

Esbarramos aqui no velho problema filosófico da totalidade, e no risco que esta imprime no que tange aos perigos da sistematização clássica. Pois a tarefa da dialética não deveria ser o de alcançar uma síntese que resulta de seu movimento, mas ser seu movimento mesmo; o que implica que não se trataria de produzir uma identidade abstrata entre sujeito e objeto, entre tese e antítese, mas voltar-se contra si mesma "atendo-se criticamente ao dualismo com o objetivo de tornar evidente a pretensão de totalidade inerente ao pensamento". (BICALHO, 1987, p.38). Se a totalidade absoluta e sistemática "permanece, como princípio abstrato em seus próprios fundamentos, falsa" (BONIFÁCIO, 2018, p.92), cabe ao pensamento aquilo que Lefebvre, consciente das limitações desse pensar, denominou *vontade de totalidade*[5]. Essa vontade, essa pulsão, do pensamento em direção à totalidade já denota seu caráter irrealizável, ao mesmo tempo em que requalifica a própria noção de totalidade que aparece aqui como totalidade aberta e não como totalidade sistemática. Nessas condições, "cada parte ínfima de um

[5] Tal formulação feita por Lefebvre em *La somme et le rest* (1959) remete evidentemente à assertiva de Nietzsche acerca do que o filósofo-poeta alemão denominara vontade de sistema. "Desconfio de todas as pessoas com sistemas e as evito. A vontade de sistema constitui uma falta de lealdade." (NIETZCHE, 2001, p.10). O que Lefebvre, na esteira de Hegel, Marx e Nietzsche, reclama é uma busca pela totalidade que consiga desatar-se da vontade de sistema.

todo constitui uma totalidade complexa, em si mesma. Na escala dessa parte, ela pode aparecer como um sistema, um todo estruturado; noutra escala ela se resolve numa rede de relações mais global" (DAMIANI, 2012, p.267). O móvel de tal pensamento que enseja a totalidade, mas não o sistemático e o totalitário, só poder ser, pois, a negatividade. Tratar-se-ia mesmo de uma dialética negativa, o que conforme Adorno (2009, p.7), por si só, já subverte a tradição. Em que pese às dificuldades impostas ao pensamento e a prática pelo desviar-se do sistemático, é preciso ter em conta, na esteira de Hegel que,

> a vida do espírito só conquista a sua verdade quando ela se encontra a si mesmo no absoluto desgarramento. Ela não é este poder como o positivo que se aparta do negativo, como quando acerca de algo dizemos que não é nada ou que é falso e, feito isto, passamos sem mais a outra coisa; só é este poder quando olha cara a cara o negativo e junto dele permanece (HEGEL, 1992, p. 38).

Não se trata, todavia, de uma espécie de fetichismo do negativo, mas de um modo de proceder que tem em vista não a crítica e a superação de um sistema para suplantá-lo por outro, mas a negação mesma do sistema. Em consonância com Georges Bataille (2005, p.15), o homem "leva consigo a *Negatividade*; e a força, a violência da negatividade o projetam dentro do movimento incessante da história, que o modifica, e que unicamente através do tempo realiza a totalidade do real concreto".

Tal empreendimento filosófico atravessaria a obra de Henri Lefebvre e pode ser captado com clareza em sua *Lógica formal/lógica dialética* onde afirma que "analisar uma noz é quebrá-la; e, reciprocamente, quem quebra uma noz para comê-la começa sua análise", (LEFEBVRE, 1975a, p.117-8). "A análise mata", prossegue

ele. Nesse intento de violência contra o objeto, a ciência cartesiana, ou mesmo a dialética platônica tendeu a reduzir o todo à parte, como se cada uma das partes constituísse uma realidade mais simples, embrionária, que possibilitaria a partir de si a leitura do todo, que por ser mais complexo que as partes não poderia ser compreendido *per se*. De acordo com Lefebvre (1975a, p.121), "a análise dialética hegeliana e materialista renovou a análise clássica (cartesiana) graças à inclusão do espírito concreto, racional, *sintético*", que compreende que o real não deve ser deformado pela operação analítica. No entanto, essa *vontade de síntese*, mesmo imbuída de certa negatividade, ainda poderia reproduzir a violência cega contra objeto, em seu indissociável procedimento de análise, se se buscasse como ponto de chegada a constituição de um sistema.

Para essa percepção muito contribuiria a aproximação de Lefebvre com a Internacional Situacionista, e com a profícua crítica tecida pelos teóricos desta – especialmente Guy Debord – ao surrealismo. Para Debord (2006), jamais seria possível dizer de um situacionismo como há tempos já se tornara possível dizer de um surrealismo. Isto porque, a tarefa Situacionista, por definição, não almejava tornar-se um sistema de pensamento, de ação, ou de linguagem. A estagnação da obra sob a forma de arte retiraria da primeira precisamente sua potência, sua capacidade de dissidência.

O que vale para arte não demora se fazer valer para à cidade na constelação do pensamento lefebvriano. Como nos diria Guilio Argan (1998, p.254), "o que à arte parece como dissolução da noção de obra, não poderia deixar de acompanhar a sociedade em relação à maior de suas obras, a cidade". A transformação paulatina da cidade aberta, em um sistema fechado, do cotidiano em cotidianidade, a redução do habitar ao habitat, desvela a Lefebvre que junto com a

filosofia deperece seu berço de mármore, a cidade. "A cidade, crescendo desmedidamente, projeta para longe, fragmentos e destroços. [...] Durante esse tempo, o coração da cidade se deteriora, se burocratiza, ou simplesmente apodrece" (LEFEBVRE, 1967, p. 174). Contudo, quanto mais avançam no processo de sua putrefação, mais as cidades parecem reaparecer travestidas de beleza e esplendor, ostentando seu próprio passado na forma de monumentos que ocultam – mas também, em alguma medida, desvelam – a barbárie do progresso. A história museificada das cidades[6] não faz coisa outra senão negar, omitir a história em curso, "uma história que vivemos sem disso nos apercebermos." (ibid.) A morte das cidades "relega ao passado formas magníficas, que ainda imaginamos sentir à nossa volta. A imagem magnífica, que serve ilusoriamente para povoar o deserto humano". A cidade, portanto, "morre e deixa lugar a uma ausência no seio da qual os homens se tornam puras e simples coisa: objetos de manipulações múltiplas." (ibid.).

Se a cidade é o berço da civilização e, no mesmo passo, o berço da filosofia e da história, sua morte, no entanto, não é o fim da história, e, não o sendo demanda um projeto filosófico – ou metafilosófico, pois teórico e prático – de compreender os resíduos da cidade explodida, suas virtualidades, sua potência. "A negação da cidade semeia o *urbano*, o centro sempre possível" (DENSKI, 2012, p.63). No entanto, "a industrialização que negou a cidade, nega também a emergência do urbano, mantendo-o apenas como potência" (Ibidem, Ibid.). Daí a clássica afirmação que abre *A revolução urbana* de que "denominaremos sociedade urbana a sociedade que resulta da

[6] De acordo com o próprio Lefebvre, "os monumentos da cidade recebem, condensam e transmitem mensagens, sobretudo pela memória incorporada, pela memorização do tempo em uma permanência objetual." (LEFEBVRE, 1971, p. 266).

urbanização completa, hoje virtual, amanhã real." (LEFEBVRE, 1999, p.15).

Precisamente por isso o termo crise urbana, hipostasiado por muitos, expressa um pleonasmo lógico, senão que um grave equívoco conceitual se o urbano for compreendido *vis a vis* à elaboração lefebvriana. O urbano, tal como se nos apresenta, não é outra coisa senão um mo(vi)mento crítico. Em termos lefebvrianos, uma zona crítica. Se a sociedade urbana, tal como concebe Lefebvre (1986; 1999), persiste como um devir, o presente histórico é o campo de tensões no qual tal u-topia concreta se forma. O urbano é em si o signo de um movimento crítico da forma social. Real e virtual; presente e ausente; possível-impossível, o urbano não expressa outra coisa senão um movimento crítico – dizer de uma crise urbana seria algo tão tautológico como dizer de uma crise crítica. Movimento no qual e pelo qual o espaço, o tempo e a vida cotidiana são arrastados e colonizados pelos ditames do tempo abstrato do trabalho e das instituições. Sem o que – contraditoriamente – a sociedade urbana emancipada também não poderia compor o campo do possível. A compreensão dessa tensão faria Lefebvre colocar o desafio à vida alienada nas cidades explodidas:

> Toma-a como experiência, como laboratório, como pequena prova se tu quiseres, mas não no sentido em que qualquer experimentador inábil maneja ingredientes inertes. Considera-a como o lugar da experiência privilegiado onde os homens devem enfim conquistar e criar sua vida cotidiana, por fracassos e erros corrigidos, por aproximações sucessivas, por abstração ultrapassada para o concreto, via do conhecimento para o previsível e imprevisível da totalidade (LEFEBVRE, 1969a, p. 148).

Para a démarche lefebvriana muito contribuiria o espanto do autor ao se defrontar com as novas cidades francesas no final da década de 1950 e início de 1960. “Em alguns minutos, eu vou da minha casa vetusta até às torres de putrefação, até a cidade sem passado”, narra ele em *Introdução à modernidade* (1969a, p.137). “Toda vez me horrorizo diante dessas ‘máquinas de morar’”, prossegue ele (Ibidem, p.140). Nesse aspecto, a filosofia de Heidegger seria crucial para o entendimento de Lefebvre sobre o empobrecimento da possibilidade do habitar[7]. “Habitar não é uma atividade qualquer ao lado de muitas outras, mas é uma característica essencial do homem que determina a sua relação com o mundo na totalidade” (BOLLNOW, 1969, p. 119). Ou nos termos de Martin Heidegger, a realização do homem enquanto mundo pressupõe um enraizamento no mundo e a totalidade do ser do homem como condição para chegar à plenitude do ser. Em outras palavras, o habitar diz respeito ao “modo como os mortais são e estão na terra” (HEIDEGGER, 2008, p.175). O habitar não apenas é condição de existência, mas repõe os sentidos e conteúdos mais profundos e necessários do próprio existir. A abertura do mundo e para o mundo, oriunda do fenômeno originário do tédio não se realizaria, portanto, apenas enquanto tempo, que é o próprio ser, mas determinaria também construção de um espaço no mundo para esse ser sob a forma do habitar.

Daí Lefebvre (1971, p.154) poder afirmar que o “habitar é um fato antropológico”, e que "a habitação, a casa, o fato de se fixar ao chão (ou de se separar dele), o fato de enraizar (ou desenraizar), o

[7] Embora menos crucial na constelação do pensamento lefebvriano, Walter Benjamin também seria importante para as elaborações do filósofo francês. Em suas *Passagens* (2006) Benjamin é enfático ao afirmar que “habitar implica em deixar rastros”, e o que as cidades modernas fazem inexoravelmente quando não apagar esses rastros é homogeneizá-los.

fato de viver aqui ou ali (e, portanto, o fato de partir, de ir para outra parte), estes fatos e este conjunto de fatos são inerentes ao ser humano". Assim, o habitar traria consigo um conjunto de obras que "carregam a marca; testemunham o estilo (ou ausência de estilo) do conjunto. Tem significação e sentido no conjunto sensível que nos oferece um texto social. Ao mesmo tempo, o habitar se expressa em um conjunto de palavras, de enunciações" (Ibidem, Ibid.).

A vida nas novas cidades, todavia, empobrecia sistematicamente essa condição antropológica do habitar reduzindo-a ao mero habitat, à vida destituída de sentido, onde "o que liga torna-se mais importante que os seres ligados" (LEFEBVRE, 1969a, p.142). Nesse novo mundo, nesse novo espaço que o homem impõe a si, "reina a liberdade e ela é vazia. Aqui o poder magnífico sobre a natureza deixa o homem diante de si mesmo impotente" (Ibidem, p.147). Nos antigos burgos "tudo se mistura e se une: objetivos, funções, formas, prazeres, atividades", a rua "não é nem um deserto nem o único lugar de encontro da felicidade e da infelicidade [...]. Nada do que passa na rua escapa ao olhar das casas e as pessoas olham sem se privarem desse prazer". (Ibidem, p.139). Ao passo que nas novas cidades, as ruas tornam-se "não mais que a transição obrigatória entre o trabalho forçado, os lazeres programados e a habitação como lugar de consumo." (LEFEBVRE, 1999, p.31).

Na cidade funcionalizada onde a troca sobrepõe-se ao uso e nega a apropriação, o muro é figura-símbolo. "O muro, o tapume, a fachada definem ao mesmo tempo uma *cena* (onde algo se passa) e uma *obscena*, o que não pode e não deve advir nesse espaço: o inadmissível, maléfico e interdito, que tem seu espaço oculto, aquém ou além de uma fronteira", (LEFEBVRE, 2013, p.95), ocultando que "o obsceno é uma categoria geral da prática social e não dos processos

significantes como tais: a exclusão da cena se diz silenciosamente pelo espaço" (Ibidem, p. 268).

Aí se lê com certa clareza a tensão que comporta o urbano enquanto conceito-devir. Reino da liberdade sem deixar de ser reino da necessidade. Liberdade vazia, e possibilidade poiética. Necessidade e contingência.

Sucede a *Metafilosofia* e a *Introdução à modernidade,* ao mesmo tempo em que antecede a *Revolução Urbana*, o maio de 1968. Muito do que permitiria a Lefebvre formular a sociedade urbana enquanto u-topia concreta aparecia ao autor como realidade possível-impossível, presente-ausente na irrupção de 1968. É a partir do que compreendera no *hic et nunc* do movimento na França que o autor pôde formular a ideia de uma revolução urbana. Revolução essa que busque uma estratégia urbana que articule "a contestação prática e teórica realizada pelos resíduos, despojando-a de sua aparência fragmentar; [e] inscreve-a, como momento, no processo pelo qual o urbano revoluciona o mundo. Nas revoltas do corpo, na insurreição do uso e no desafio que as diferenças dirigem contra a homogeneização da troca devemos perceber, de acordo com Lefebvre, os primeiros atos de constituição da sociedade urbana." (DENSKI, 2012, p. 64). Senão Vejamos.

Maio de 1968: a irrupção?

Ainda em 1967, Lefebvre publica um livro que certamente só seria melhor compreendido alguns anos mais tarde – após a quebra de expectativas do maio de 1968 –, trata-se de *Posição: contra os tecnocratas*. Na referida elaboração o autor acerta contas com a tradição estruturalista em seu momento áureo na França. Para Lefebvre, seja o estruturalismo de que devinha da tradição

althusseriana – seja o aparato tecnocrata do Estado, longe estavam de fornecer qualquer alternativa (seja prática ou teórica) às questões que se impunham com a urbanização crescente da sociedade. Para ele o que estava na ordem do dia era um "programa em longo prazo de investimento da técnica na vida cotidiana" (LEFEBVRE, 1969b, p.37), o que só se poria no horizonte do possível por meio de um "urbanismo revolucionário que mobilize os recursos da arte, do conhecimento, da técnica e da imaginação" (Ibidem, Ibid.). Lefebvre voltaria ainda o gume da crítica para o que chama de "utopia de esquerda" que tinha em vista um salto imediato do cotidiano para a festa. Lefebvre não rechaça a utopia, mas entende que "é preciso devolver à utopia o seu realismo", desenvolvendo uma "estratégia do possível" (Ibidem, p.48). O que Lefebvre tinha em conta – e já desde a década de 1940 – é que a possibilidade da festa e do lazer,

> não seria inteiramente ilusória, mas constituiria um 'mundo' por sua vez aparente e real – realidade de aparência e aparência de real –, outro em relação à cotidianidade e, entretanto, largamente aberto e também inserido nela se possível. Trabalha-se assim para ganhar lazeres, e o lazer não tem senão um sentido: sair do trabalho. Círculo infernal (LEFEBVRE, 1958, p. 49).

Pois, no mundo tal como se nos é apresentado,

> O tempo, bem supremo, mercadoria suprema, se vende e se compra: tempo de trabalho, tempo de consumo, de lazer, de percurso, etc. Ele se organiza em função do trabalho produtivo e da reprodução das relações de produção na cotidianidade. O tempo "perdido" não é para todo mundo, pois é preciso pagar caro por ele. O pretenso "tempo livre" é apenas o tempo separado e mantido como tal nos quadros gerais (LEFEBVRE, 2008, p. 50).

Nesse quadro, como manter unidade instável entre utopia e realismo? Como não jogar fora a esperança e ao mesmo tempo se ater às condições objetivas? Lefebvre logo perceberia o que já antecipara Herbert Marcuse (1968, p.210), o fato de que "o próprio real não é mais que um possível". Marx, por ocasião de sua tese sobre filosofia da natureza, já derivara de Lucrécio uma consideração parecida, a de que "a possibilidade arbitrária é precisamente o antípoda da possibilidade real" (MARX, 2018, p.45). Todo esse debate de modo algum era desconhecido a Lefebvre. Mas certamente é da filosofia de Ernst Bloch que Lefebvre mais se aproximaria sua dialética do possível. "O possível se opõe ao real e forma parte integrante do real: de seu movimento. Se o possível se revela hoje como um horizonte indeterminado e sem limites, é porque o real leva em si contradições radicais", nos afirma Lefebvre (2000, p.62), na esteira da tensão entre o que Bloch denominara ainda em 1959 de corrente fria e corrente quente do marxismo. Correntes essas que correspondem respectivamente à "consideração crítica do atingível e a expectativa bem fundada da própria alcançabilidade" (BLOCH, 2005, p. 204). As chaves que abrem as portas da dialética do possível se assentam precisamente sobre a convergência entre essas correntes. Nessa odisseia contra o pássaro de Minerva hegeliano, "a essência não é o que foi, ao contrário: a essência do mundo se situa na linha de frente" (Ibidem, p.26).

É com as lentes do ainda-não consciente blochiano que Lefebvre observa e vive o maio de 1968. Escreveria mais tarde que os eventos de 68 não eram mais que a eclosão necessária da "crise do movimento comunista e a conformação de um pensamento de esquerda alternativo" (LEFEBVRE, 1975b, p.107). Como? Por quais meios e motivos? A redução de expectativas dos estudantes franceses

relegados à condição de material humano de baixo custo frente à crise econômica demandava a reação. A violenta repressão policial que viria como resposta aos primeiros protestos corroboraria o crescimento do movimento. O que incomodaria não só a direita ou a alta burocracia estatal, mas o próprio Partido Comunista Francês. A miséria do movimento estudantil denunciada pela Internacional Situacionista ajuda compreender porque mesmo o PCF mantinha-se hostil ao movimento dos estudantes. "A denúncia teórica e prática do stalinismo sob todas as suas formas deve ser a obviedade de base de todas as futuras organizações revolucionárias" (INTERNACIONAL SITUACIONISTA, 2002, p. 52), dizia o panfleto.

A despeito da hostilidade das instituições (as instituições de esquerda aí incluídas), o movimento que começou com os estudantes logo ganharia também as fábricas, e das fábricas para reporem as ruas. A cidade, enquanto tal, tornava-se não apenas palco, mas objeto de reivindicação, não apenas objeto, mas sujeito histórico (?). "Enquanto lugar das forças produtivas e força produtiva [...] a cidade é sede do poder político que garante a potência econômica do capital, que protege a propriedade (burguesa) dos meios de produção", logo escreveria Lefebvre (1971, p.143). Ninguém compreendera isso melhor que os situacionistas. De acordo com Anselm Jappe (2013, p.313), eles "foram pioneiros quando indicavam um novo terreno central das lutas sociais no urbanismo e na oposição à reestruturação autoritária e mercantil do espaço urbano e ao desaparecimento dos lugares públicos e das trocas diretas entre indivíduos nos espaços que esses lugares permitem". É o que nos termos de Debord (1997) pode ser compreendido como a "proletarização do mundo", onde o próprio acirramento da crise global impõe a violência direta sobre as populações urbanas. Nessa constelação teórica e prática, a revolução

– se real no campo do possível – só poderia ser uma revolução do próprio urbano. Uma revolução urbana. Não mais uma revolução de chão de fábrica, pois a vitória anunciada do sistema econômico já implicava na "proletarização do mundo". Revolução do urbano? Cidade como sujeito-objeto de reivindicação? O que se reivindica? O direito à *cidade* enquanto tal. Por quais meios? Por meio das instituições? As mesmas que negariam a irrupção, a profanação? Certamente não se tratava de se dirigir a algo que não é sujeito como se fosse um sujeito. Reclamar direitos frente às instituições: loucura, delírio. "Dialogar com uma imagem, é possível? Interpelar um símbolo, é conveniente? Se tento conversar com um sinal, eu estou louco, e tristemente. [...] Mesmo que o injurieis, mesmo que o supliqueis, ele não vos prestará atenção: ele continuará funcionando. Ele está lá e é tudo", bem sabia Lefebvre (1969a, p.113). Precisamente por isso, o direito à cidade não é entendido como direito jurídico e formal, mas como cidadania ampla, como livre movimento, como revolução do próprio urbano. "O direito à cidade se manifesta como uma forma superior de direitos: o direito à liberdade, à individualização na socialização, na habitação e na vida. O direito ao trabalho (na empresa participante) e do direito de apropriação (embora distinto do direito à propriedade) estão envolvidos no direito à cidade" (LEFEBVRE, 1968a, p.155).

O próprio Lefebvre logo perceberia que atribuir à revolução do urbano, a insurreição do uso, o caráter de direito imiscuiria a própria possibilidade da irrupção na forma burguesa do direito. Tanto que quando retoma em 1972 o projeto iniciado em 1968, desiste de nomear sua formulação por *Direito à Cidade II*, como originalmente concebera. E a continuação do projeto ganha o nome de *Espaço e Política*. Tratava-se mesmo disso: não apenas da política

no espaço, mas da política do espaço; do espaço como imanentemente político. "O espaço nada tem de inocente, embora tenha a aparência de surgir do solo natural para subsistir como natureza, ele é especulativo, é estratégico, é produzido segundo os interesses de seus 'produtores'". (LEFEBVRE, 2008, p. 144).

Ora, mas não havia a cidade (aquela, berço de mármore da filosofia) sucumbido, apodrecido, deteriorado, por fim morrido? Como reivindicá-la? Não seria tão insensato quanto interpelar um símbolo? A u-topia lefebvriana, no entanto, não retira seus rumos da poesia do passado, mas, tal qual o espírito utópico de Bloch, aponta para o futuro. A linha do tempo esquemática do primeiro capítulo de *A revolução Urbana* não é um modelo, uma tentativa de sistema, mas uma seta para o futuro. O urbano (sociedade urbana em gestação) não pode ser negado – nem permite voltar atrás –, apenas pode ser atravessado. Travessia que impõe um nevoeiro. Nessa zona crítica, "o terreno escapa aos pés e ao olhar, ele está minado. Os conceitos antigos não são mais suficientes, mas novos conceitos se formam. Não é apenas a realidade que escapa, mas também o pensamento." (LEFEBVRE, 1999, p.151-2). "A trôpega procura do pensamento especulativo por uma parede ou chão no qual possa ao menos tatear no campo do possível aponta para uma abertura poiética para o Mundo" (BONIFÁCIO, 2018, p.165). O desafio de recriá-lo sobre outras bases. O que demanda uma abertura, um entremeio entre o real e o possível, entre o presente e o ainda ausente, uma espécie de entremear como mais tarde esboçaria o próprio Lefebvre (1985) em *Qu'est-ce que penser?.* Paradoxalmente, a revolução do urbano, a realização da sociedade urbana, sem as quais o direito à cidade não é mais que um álibi à tecnocracia, demanda a superação da própria cidade enquanto tal. A abertura poiética para o Mundo impõe um

calendário de fins, "o fim da filosofia, da ideologia, do Estado, da política, etc. Acrescentemos à lista, já impressionante: o fim do trabalho e o fim da cidade. O fim do trabalho não é o lazer, mas sim o não-trabalho. A cidade não acaba no campo mas sim na superação simultânea do campo e da cidade, o que deixa um vazio para a imaginação" (LEFEBVRE, 1972, p.75). Se à imaginação se impõe um vazio, à prática não menos. Se se tratava – como queria o próprio Lefebvre em *Posição: contra os tecnocratas* – de uma estratégica que tivesse em conta também as técnicas e estas, por sua vez, a vida cotidiana; quais técnicas haveriam de ser mobilizadas? Tratar-se-ia de novas técnicas? De re-criar técnicas? De adaptar as antigas? Sob quais riscos? A mediação entre *techné* e *poiésis* era obscura. E persiste o sendo. A revolta dos corpos e as insurreições do uso, latentes no maio de 1968, tal como o império da razão no iluminismo[8], só podiam habitar o mundo existente. Eis sua potência. Eis sua falência.

Estado, tecnocracia e as portas fechadas do possível

Como anunciado anteriormente, as formulações presentes em *Posição: contra os tecnocratas* só poderiam ser melhor compreendidas alguns anos após sua publicação. A curiosa formulação na parte final do livro sobre o surgimento de uma nova espécie antropológica parece ilustrar bem isso. "Esta espécie não nasce: surge, traspassa, se revela. Sem dúvida já existe desde muito

[8] "Já sabemos, hoje, que esse império da razão não era mais do que o império idealizado pela burguesia; que a justiça eterna tomou corpo na justiça burguesa; que a igualdade se reduziu à igualdade burguesa em face da lei; que como um dos direitos mais essenciais do homem foi proclamada a propriedade burguesa, e que o "Estado da razão", o contrato social de Rousseau, pisou e somente podia pisar o terreno da realidade, convertido na república democrática burguesa". (ENGELS, 1999, p. 57-8).

tempo, ignorada, desconhecida. Formada na penumbra do gênero humano." (LEFEBRVE, 1969b, p. 164). Trata-se do que Lefebvre chamaria de ciberantropo. Uma variação do gênero humano a tal ponto fundada na técnica – subjetiva e objetivamente – que deixa de ser ela mesma. O que por um lado associa-se a própria posição ocupada pela subjetividade em um sociedade burocratizada e voltada para o consumo, e, por outro, às ilusões que a tomada de consciência parecem oferecer à promessa da emancipação humana. Do primeiro prisma, porque "antes de ser outra consciência para o sujeito consciente, o outro ser vivo e humano, é antes de tudo, objeto." (LEFEBVRE, 1977, p. 181). E do segundo porque,

> Por infelicidade, esta consciência histórica da classe operária não existe em nenhuma parte na classe operária; em nenhum indivíduo real, em nenhum grupo real. Ela somente se constrói na cabeça do filósofo, que pensa especulativamente na classe operária. Ela cede, pois, ante a crítica que distingue a consciência *espontânea* (incerta, primitiva) da consciência política (resultado da fusão, na ação do conhecimento conceitual elaborado pelos sábios – logo, os intelectuais – com a consciência *espontânea*). Lukács substitui a Filosofia clássica pela Filosofia do proletariado. Essa filosofia delega o poder filosófico de representar e sistematizar o real a um pensador. Isso perpetua os riscos e perigos da sistematização clássica, sobretudo quando o "pensador" se torna "coletivo"! A teoria lukacsiana da consciência de classe tem o mesmo inconveniente da filosofia da práxis segundo A. Gramsci. Os dois teóricos marxistas conceberam o *fim* da filosofia, sem terem concebido sua *realização*. Engano muito generalizado. (Ibidem, p. 180, grifos do autor).

Os movimentos engendrados no maio de 1968 pisaram – e apenas poderiam pisar – no solo dessa realidade objetiva e subjetivamente mistificada. Armadilha possível já anunciada pelo

próprio Lefebvre no final de década de 1950 quando em *La somme et le rest,* e depois em *Introdução à modernidade,* quando se defronta com o prosaico caso dos sóis crucificados parisienses, uma intervenção artística que almejava denunciar o distanciamento do homem de sua própria essência – sua alienação fundamental, o cerceamento de sua própria luz – que se multiplicou por toda a parte. Mas na medida em que se disseminava enquanto imagem, enquanto mera representação generalizada e de essência desconhecida, tornou-se, regressivamente, mais daquilo que contestava. Tornou-se produto. A crítica tornou-se mercadoria, imagem de crítica: "assim o símbolo da alienação torna-se símbolo da vida. Isto significa que sua alienação torna-se sua vida". (LEFEBVRE, 1969a, p. 115). No mesmo período, Lefebvre publicaria o segundo volume de sua *Crítica da vida cotidiana*, e lá já se apercebera de um recrudescimento de expectativas, bem como uma piora na própria materialidade da vida. Como viria a comentar em *Tempos Equívocos*, "Pouco depois publiquei o segundo volume da *Crítica da vida cotidiana* onde se aponta uma mudança em relação ao primeiro livro posto que a vida cotidiana mesma mudava para pior: uma passividade crescente, um empobrecimento." (LEFEBVRE, 1975, p.109). Se o maio de 1968, em alguma medida, pode ser compreendido como uma espécie de resposta a essa passividade crescente, essa mesma imobilização ajuda entender os conteúdos e sentidos da própria insuficiência do movimento.

Se nas obras que circundam o período de 1968, como *O direito à cidade, A irrupção, A revolução urbana, Manifesto diferencialista* e *Espaço e política*, Lefebvre constrói uma recusa às instituições, e denuncia às ilusões urbanísticas e estatistas que consubstanciam essas instituições, passados dez anos da irrupção

dos estudantes, Lefebvre passa a debruçar-se especificamente sobre a maior das instituições – o Estado. Não que nesse segundo momento o autor tenha passado a conferir possibilidades emancipatórias à forma Estado, mas o que parece estar em jogo é o caráter irredutível deste. E se a aposta na profanação e na espontaneidade mostrava-se agora limitada, tratar-se-ia de melhor compreender o caráter do instituído frente à zona crítica que persistia a obnubilar a emancipação e a mistificar a vida cotidiana, empobrecendo seus conteúdos e sentidos. No final dos anos de 1970, Henri Lefebvre viu-se de frente a uma crise generalizada da forma política, uma descrença quanto à forma partido, e debruçou-se então, na passagem conceitual de uma teoria da crise para uma teoria da catástrofe. No bojo dessa constelação política, Lefebvre produz seus principais escritos sobre o Estado, sua natureza, e seu fim. "Chega-se a se cogitar que a crise é mais um estado que um instante, que esse estado de crise se normaliza, distinguindo-se pouco da não-crise, que, em suma, a crise pode se revelar estimulante ou, justamente ao contrário, durável como um estado normal, e que definitivamente o problema não é revelar uma crise ou crises, mas saber onde, por que e como os momentos críticos cessaram de estimular a invenção", especula Henri Lefebvre (1978, p.212), pouco antes de colocar de maneira decisiva os termos do imbróglio:

> A saída dessa situação, caracterizada pelo *estado crítico e* pela crise? Bloco histórico? O termo não possui maior sentido, pois se trata das ruínas da história. Com qual cimento? A saída não se encontra nem do lado nacional, nem do lado dos partidos. O partido político, como totalidade (proposta, programa, projeto total, ao mesmo tempo econômico e social, ético e estético, ideológico e cultural, sob a égide do político) conheceu seu apogeu no stalinismo. O fracasso,

> hoje reconhecido, leva a uma lenta decadência do partido como tal: de todos os partidos. Esse declínio, lento e certo, se dá, não sem riscos, com o declínio do (da) político(a) como absoluto, com a sua subordinação ao social (à sociedade civil). Aliás, o partido político, como totalidade, implica também a centralidade com sua lógica, sua monumentalidade, sua teatralidade. Querer descentralizar sob a égide de um ou mais partidos é uma impossibilidade análoga ao deperecimento do Estado sob direção estatista. Paradoxo que os iugoslavos conhecem bem. Não é necessário, pelo contrário, dilacerar as superfícies sobre as quais se desenrolam os atos e discursos dos partidos? Os partidos em geral e o partido comunista em particular estão votados a se voltar seja para a direita (nostalgia do passado), seja para a esquerda (ainda ativista). [...] A espontaneidade parece ser a única capaz de tocar, como queria Marx, as cadeias de equivalência e o nó górdio que as interliga: o Estado. Ela parece ser a única capaz de levar ao deperecimento das relações de potência (exploração, opressão, humilhação, mas também participação, integração, instituição, manipulação, publicidade e propaganda), o que a classe trabalhadora organizada não pôde realizar no século XIX e na metade do século XX. Entretanto o recurso à espontaneidade absoluta parece tão irrisório e vão quanto a política absoluta. Esses dois absolutos do mundo moderno estão cara a cara: eles se ameaçam, e talvez se neutralizem um ao outro. A saída só pode se encontrar ao lado das forças sociais novas, tendo um caráter orgânico, ou seja, contendo nelas um princípio interno de organização (que não viria do Estado e não se deixaria apresar por ele). Os movimentos concernentes ao espaço têm este caráter: eles nascem a propósito de um problema concreto. Efêmeros ou duráveis, eles visam à organização ou reorganização de um espaço. Eles são selvagens, mas se distinguem tanto da espontaneidade inculta que Lênin rejeitava quanto da espontaneidade incondicional a que se votam certos esquerdistas anarquizantes. A saída (a solução) do estado crítico não é menos incerta. O que poderia estar acontecendo? Qual cenário para o futuro se pode construir? Pode-se vislumbrar uma consolidação do MPE com a emergência de

> novos centros (imperialistas), uma nova divisão do trabalho e uma nova repartição das forças produtivas. O reforço das multinacionais seria acompanhado de uma reestruturação do espaço mundial, de uma consolidação dos Estados como policiais e gestores de espaços limitados. É possível também vislumbrar a generalização do poder militar, garantindo a potência da burocracia, evitando seu apodrecimento. (Ibidem, p. 253-5).

Essa passagem do *L'Etat* fornece profícuas chaves de desdobramento para a compreensão da *zona crítica* que se apresentava tanto ao urbano, quanto à forma política, quanto à filosofia enquanto tal. Não nos ateremos, todavia, a um desdobramento mais acurado dessas possibilidades. Consideramos fundamentalmente duas proposições de Lefebvre nessa formulação que se comunicam diretamente ao desenvolvimento mais amplo da obra do autor 1) os movimentos concernentes ao espaço; 2) os limites da política e da espontaneidade.

1) A centralidade do espaço, seja para a sobrevivência do capitalismo, seja para a profanação das suas condições de reprodução, é ponto nodal das formulações lefebvrianas, sobretudo a partir da década de 1970. A opção por nomear *Espaço e política* o segundo volume de *O direito à cidade* já indicava isso. O robusto conjunto de formulações que dá corpo à *Produção do Espaço,* em 1974, reafirma essa centralidade; que não seria mais abandonada por Lefebvre. O que – como nos permite notar a própria obra do pensador francês – se deve não a uma mera opção teórico-conceitual, mas ao caráter irredutível assumido pelo espaço e sua inerente produção. "Como conceito e realidade, a re-produção das relações de produção não foi descoberta: descobriu-se", afirma Lefebvre (1973, p.5). E nessa etapa de desenvolvimento da humanidade, "o espaço sai das sombras, como o planeta de um eclipse" (LEFEBVRE, 1976,

p.291). Em outros termos, na premência da capitalização do mundo, seja na ordem distante (do Estado e das demais instituições), seja na ordem próxima (da festa e da vida cotidiana), o capital torna-se automovimento – sujeito automático, como denominara Marx (1986, Livro III)[9]. No bojo desse movimento há uma decisiva ultrapassagem quantitativa e qualitativa da produção no espaço para a produção do espaço enquanto tal. A própria totalidade da vida, inscrita nas distintas práticas e expressas mesmo nos *espaços de representação*, passam a compor os entremeios de uma *sociedade burocrática de consumo dirigido*. Donde o caráter duplicado, sob a forma de representação, assumido pelas coisas e pela vida, deixa de se manifestar apenas enquanto discurso para se tornar diretamente vivido enquanto prática social. "Essa retórica não é apenas verbal, mas material: uma exposição de mercadorias numa rua do bairro de Saint-Honoré, um desfile de alta-costura não devem ser compreendidas como uma retórica das coisas?" (LEFEBVRE, 1991, p. 100). Isso na medida em que, "toda realidade é mais rica do que a representação que se pode ter desta, contudo, a representação não pode ser desvinculada das práticas socais e do contexto no qual se insere" (LEFEBVRE, 1983, p.62).

2) Se a política em sua forma instituída já não compunha desde muito o horizonte do possível para Lefebvre – senão que como ilusão – a espontaneidade também deixa de se manifestar como

[9] Este é, aliás, de acordo com Sérgio Martins "o sentido mais amplo reservado por Marx ao termo capitalização. O capital dissolve relações de produção, transforma-as ao desenvolvê-las subordinadamente às suas tramas reprodutivas, inscrevendo-lhes novos conteúdos e sentidos." (MARTINS, 1999, p.23). Ainda de acordo com Martins, "trata-se, em verdade, do próprio movimento do mundo das mercadorias, no qual e pelo qual o espaço se torna objeto, não apenas de compra e venda, pois isso acompanha a imposição de atividades diversas e parcelares pela sociedade burguesa, mas, sobretudo sua produção se torna objeto das estratégias que visam impulsionar a acumulação de capital e, portanto tende a dominar a prática social" (Ibidem, p.29).

possibilidade real de irrupção para o pensador francês. Algo não muito distinto do que já pudera notar Herbert Marcuse (1982, p.234) ao afirmar que "as tendências totalitárias da sociedade unidimensional tornam ineficaz o processo tradicional do protesto – torna-o talvez até perigoso porque preserva a ilusão da soberania popular". O que tem implicações radicais para o que no *hic et nunc* dos movimentos de 1968 Lefebvre pudera compreender como direito à cidade.

Nos anos finais de sua, vida Lefebvre embrenha-se no que denominaria de projeto ritmanalítico, o que advém da percepção de que "talvez fosse o caso de se pensar na produção de ritmos. O ritmo da criação distingue-se fundamentalmente do ritmo da identificação. O declínio da arte [por exemplo] tem a ver com essa premência do imediato" (BONIFÁCIO, 2018, p.56). Pouco antes de publicar seu último livro, *Rhythmanalysys* (LEFEBVRE, 2004), Lefebvre publica um pequeno e profícuo texto intitulado *Quando a cidade se perde numa metamorfose planetária.* Nele Lefebvre parece abandonar de vez a noção de direito à cidade, porque para o pensador o problema já não se encontrava mais em tais termos. A cidade já se encontraria liquidada.

> O centro urbano não se torna apenas um lugar de consumo, mas é tomado em si mesmo como um valor de consumo. Exportados, ou antes, deportados para os arrabaldes, os produtores tornam-se turistas no centro de que foram despossuídos, expropriados. Vemos hoje as populações periféricas reinvestir nos centros urbanos como lugares de lazer, de tempos vazios e desocupados. *O fenômeno urbano acha-se profundamente modificado*. O centro histórico desapareceu como tal. Resta apenas, de uma parte, como centro de decisão e de poder, e, de outra, como espaços fictícios e artificiais. É verdade que a

> cidade persiste, mas, sob um aspecto, museificada e espetacular (LEFEBVRE, 1989, s.p, grifo nosso).

Tratar-se-ia então de abandonar o projeto anunciado em 1968, e decretar a falência da possibilidade do direito à cidade? Para responder esta questão será preciso restituir o fio condutor sobre o qual nos orientamos até aqui, desfetichizando a ideia de direito à cidade como um conceito a ser implantado, por exemplo, por meio de políticas públicas.

Considerações Finais - A noção regredida a conceito e sua pauperização

O pensamento cartesiano sempre tendeu a dar uma maior dignidade filosófica ao conceito que às noções. Assim dizer que uma noção possa regredir à forma do conceito parece um paradoxo, senão que uma heresia. Alguns pensadores ao longo do século XX, no entanto, perceberam que o caminho seria mesmo às avessas caso se quisesse caminhar às avessas da racionalização e reificação completas da vida e da teoria. A aposta na forma ensaio feita pelos teóricos da Escola de Frankfurt, pelos membros da Internacional Situacionista, e pelo próprio Lefebvre denota isso. "A lei formal mais profunda do ensaio é a heresia. Apenas a infração à ortodoxia do pensamento, torna visível, na coisa, aquilo que a finalidade objetiva da ortodoxia procurava, secretamente, manter invisível." (ADORNO, 2003, p.45). Se o conceito tende ao sistema, e como tal a encerrar o mundo em seu círculo mágico, a noção tende ao aberto, ao não sistemático. Sua potência emerge precisamente de permanecer inconclusa. O que pode revelar uma complicação para quem "vê a terminologia filosófica viva desde o ponto de vista de um léxico morto" (ADORNO, 1983, p.39).

O direito à cidade na obra lefebvriana assume muito mais o estatuto de uma noção que propriamente de conceito, em primeiro lugar, por seu caráter aberto e antissistemático. Mas isso não é tudo. Diferentemente do urbano, que, apesar de permanecer como uma *abertura* (real e virtual), assume a forma de conceito, o direito à cidade tem a ver com uma espécie de orientação teórica e prática – a partir do vivido e da vida cotidiana – para o desafio de tomar a própria vida alienada como experiência, como possibilidade de irrupção, de profanação. No inventário dos conceitos e categorias que emergem da filosofia, o testamento desse espólio colocariam a práxis e a alienação lado a lado, "laço e mediação entre práxis e poiésis, entre a repetição e a criação, entre a identidade abstrata e as diferenças concretas, entre o discurso e a palavra" (LEFEBVRE, 1967, p. 365). A possibilidade de resgatar das ruínas da história a cidade como lugar da arte e da filosofia, do pensamento e da política, não poderia ter sua seta apontada para o passado, mas para o futuro, para a superação dialética das aporias postas e impostas no urbano que se interpõem à realização da sociedade urbana enquanto tal. Trata-se mesmo do conceito de *aufhebung*[10], oriundo da filosofia de Hegel, e colocado em nova gramática por Marx. A distinção levada a cabo pelo próprio Lefebvre (1975a) entre conceito e categoria ilumina a compreensão da impossibilidade de conceber o direito à cidade seja como um seja como outro. Se a categoria emerge do próprio vivido, descobre-se mais que é descoberta, enquanto o conceito é, antes do

[10] O termo é aqui trazido em alemão devido à inexistência na língua portuguesa de uma palavra com a mesma potência explicativa. *Aufhebung* é geralmente traduzido para o português como superação – ou, em algumas traduções mais grosseiras como abolição –, no entanto, o termo traduzido não comporta a tensão interna trazida pelo original. Pois trata de uma superação não no sentido da abolição do superado, mas de sua conservação enquanto tal, na medida em que vai além de si mesmo, preservando-o, no entanto, na forma de pressuposto – o movimento dialético e diacrônico de conservação, elevação [a outro patamar] e superação.

mais, concebido, via de entendimento tardio (tal qual o pássaro de Minerva hegeliano) do real; o direito à cidade não é nem um nem outro. Nem se descobriu no real – porque ainda é apenas possível – nem vem a iluminar o mundo já a anoitecer, pois apenas emergiria do próprio desenlace do anoitecer, na forma de resíduos.

Nestes termos, o direito à cidade apenas realizar-se-ia com a superação da própria urbanização, com a realização da sociedade urbana. Almejar o direito à cidade no decurso da própria urbanização apenas poderia se reduzir às sucessivas tentativas frustradas de transpor os projetos técnicos à prática sem superar a contradição entre técnica e invenção, entre mimesis e poiésis.

Para essa confusão teórica e prática, mesmo alguns importantes estudiosos contribuíram largamente. É o caso de David Harvey (2004). Em vários momentos o geógrafo britânico faz parecer que compõe a realização do direito à cidade o acesso, por exemplo, a equipamentos urbanos, transporte público, etc. Algo próximo ao que Holston (2013) poderia conceber como cidadanias insurgentes. Ora, o acesso a serviços básicos e a luta por cidadania por mais legítimos que possam ser, atingem no máximo o que o próprio Lefebvre (1959) chamou de lógica do usuário – em si mesma anti emancipatória. A luta por cidadania é, e apenas pode ser, uma luta por acesso ao mundo danificado, e não a crítica radical a ele. Pois há que se ter em vista que "o cidadão a ser protegido é aquele membro da sociedade civil burguesa, ideologicamente tratado como modelo de ser humano universal. O cidadão a ser protegido é aquele maximizador de utilidade que, consequentemente, exige uma defesa das condições sociais nas quais ele pode atuar, ou seja, a propriedade privada" (MELO, 2014, p.60). Em suma, "dizer sobre a cidadania implica dizer que não é possível ser humano para além de tais critérios"

(BONIFÁCIO, 2018, p.147). O que de antemão nega a própria démarche lefebvriana para quem "o caminho se opõe ao modelo". (LEFEBVRE, 1970, p.39). Ou seja, não se trata de realizar o humano realizando a humanidade segundo a identidade com seu conceito, mas de produzir aberturas no próprio real, fissuras, por meio das quais a vida se realize conforme as categorias da própria existência. Trata-se da démarche diferencialista.

> O pensamento diferencialista apoia as diferenças revolucionárias e as revoluções diferentes. Ele retoma e traz de novo à luz o projeto marxista de uma revolução máxima (total), projeto abandonado no meio do caminho. Ele mostra que sem esta ideia da revolução total (o impossível-possível), não há nenhum projeto, nenhuma conquista, nenhuma reforma. Para obter o mínimo, é preciso pensar e querer o máximo: tudo querer, ou seja, querer mudar a totalidade criando outra totalidade. Neste sentido, o pensamento diferencialista é radicalmente revolucionário (LEFEBVRE, 1970, p. 159).

Mas o mais importante ainda estaria por vir. Pois mesmo o pensamento diferencialista também não padece da vontade de sistema rechaçada por Nietzsche. Ao contrário: abre invés de fechar. Como em Bloch, apega-se no ainda-não, na latência do ainda possível. Nesses termos pensar em uma revolução diferencialista "seria confundir o conteúdo com a forma, a transição com o fim, o sentido com a tática e a estratégia. No mais, a expressão 'revolução marxista', que encontramos às vezes, não faz nenhum sentido. Há teoria marxista da revolução, e não 'revolução marxista'" (Ibidem, Ibid).

Ora, se o direito à cidade não pode se manifestar por uma série de procedimentos jurídicos ou articulação de políticas públicas, mas apenas na transformação radical da sociedade, e, esta implicaria

na igual radicalidade na subversão das condições objetivas, pois que a revolução das necessidades não tem um *sujeito revolucionário*, uma linha de frente apta a combater o inimigo, mas emerge da própria crise, da própria zona crítica, na medida em que se alteram as condições materiais objetivas; a ação, a práxis, não estariam de antemão condenadas? Tratar-se-ia de esperar à beira do abismo que o mundo mude a si mesmo? Certamente não. Apenas a partir da mediação entre a objetividade do mundo e a consciência dessa objetividade seria possível apropriar-se de maneira distinta do mundo tal como se nos apresenta. Trata-se, portanto, não propriamente das possibilidades das quais dispomos conforme nossas faculdades, mas aquilo que Ernst Bloch outrora denominou possível objetal. Isto é, os possíveis que não vivem "das condicionantes insuficientemente *conhecidas*, mas das condicionantes insuficientemente *manifestadas*" (BLOCH, 2005, p.227). Pois "é verdade que a humanidade somente assume tarefas que pode solucionar, entretanto, se o grande momento que se oferece para a solução topa com uma geração mesquinha, então essa realização é tanto mais meramente possível, ou seja, apenas fragilmente possível" (Ibidem, p.229). Assim,

> esta *apropriação,* lenta, difícil, conquistada por meio de conflitos e de combates, implica "outra coisa" além do puro pensamento filosófico, a saber, a prática. *O objeto* e *o sujeito* se definem de outra maneira que não pela abstração especulativa. Implicando a *diferença* entre "ser" e "pensamento", o pensamento se apoia nesta diferença; ela o acentua, mas não é para abandonar o "ser", para renunciar à *natureza* inicial (nativa). O pensamento *metamorfoseia* o ser, e a *metafilosofia* parte desta constatação, enquanto a filosofia reduzia o pensamento ao ser (ou inversamente) (LEFEBVRE, 1970, p. 74).

A redução da noção de direito à cidade – em sua potência de u-topia concreta – ao conceito – abstrato e concebido –, e a pauperização deste na forma de projetos técnicos reduzidos ao direito burguês e ao acesso à cidadania, obnubilaram seguidamente a possibilidade da irrupção, e compõem o quadro de motivos pelos quais o próprio Lefebvre desacreditaria da realização de tal u-topia.[11] A nova tecnocracia com seu discurso antitecnocrata e sua tecnocracia participativa obscurecem que a própria transposição dos projetos técnicos à prática é em si mesma vitória do "mundo separado", da "proletarização do mundo", a derrota do diferencial, a busca de que o mundo se realize conforme seu conceito.

O direito à cidade – precisamente porque não-conceitual – emerge como potência, porém, reduzido ao conceito e encapsulado à prática perde – tal como a filosofia – o instante de sua realização.

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor. *Terminología filosófica*. Madrid: Taurus, 1983.

_____. *O ensaio como forma*. In: *Notas* de *literatura I*. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2003.

_____. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ARGAN, Giulio. *História da arte como história da cidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BATAILLE, Georges. *Escritos sobre Hegel*. Madri: Arena, 2005.

[11] "O urbano, [...], está em processo de deterioração e talvez de desaparição [...] As cidades tiveram um crescimento extraordinário, suscitando muitas esperanças. Mas, na realidade, a vida na cidade não deu lugar a relações sociais inteiramente novas" (LEFEBVRE, 1989, s.p), nos diria ele em seu texto derradeiro sobre a problemática urbana.

BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte, UFMG, 2006.

BICALHO, Francisco. *Theodor Adorno: ideologia e linguagem – os limites da reflexão no mundo administrado*. In: *Kriterion 79/80*, UFMG, 1987.

BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança. Volume I.* Rio de Janeiro, RJ: Contraponto: EDUERJ, 2005.

BOLLNOW, Otto Friedrich. *Hombre y Espacio*. Barcelona: Editorial Labor, 1969.

BONIFÁCIO, Frederico Rodrigues. *Deus e o diabo na terra do sol: crise, conservadorismo e necessidade do mal no Brasil contemporâneo*. Dissertação de mestrado em Geografia, UFMG, 2018.

DAMIANI, Amélia. *Introdução a elementos da obra de Henri Lefebvre e a Geografia*. In*: Revista do Departamento de Geografia* – USP, Volume Especial 30 Anos, 2012.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

_____. *Oeuvres.* Paris, Gallimard, 2006.

DENSKI, Pedro. *O mais intenso deleite que proporciona o homem a si mesmo – Metafilosofia e abertura poiética para o mundo na obra de Henri Lefebvre*. Dissertação de Mestrado em Geografia, UFMG, 2012.

ENGELS, Friedrich. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. Edição Ridendo Catigat Mores. EbooksBrasil.com, 1999.

HARVEY, David. *Cidades rebeldes: do direito à cidade à revolução urbana*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

HEGEL, Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *Batir, Habiter, Penser* In: *Essais et Conférences*. Paris: Gallimard, 2008.

HOLSTON, James. *Cidadania Insurgente: disjunções da democracia e da modernidade no Brasil*. Cia das Letras, 2013.

INTERNACIONAL SITUACIONISTA. *A miséria do movimento estudantil*. In: *Teoria e prática da revolução*. São Paulo: Conrad, 2002.

JAPPE, Anselm. *Luta na rua contra o espetáculo?* In: *Revista brasileira de estudos de cinema e audiovisual: ano 2, número 3*. São Paulo, 2013.

LEFEBVRE, Henri. *Critique de la vie quotidienne 1*. Paris: L'Arche Éditeur, 1958.

_____. *La somme et le rest*. Paris: PUF, 1959.

_____. *Metafilosofia: prolegômenos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

_____. *Le Droit à la ville*, Paris: Anthropos, 1968a.

_____. *A irrupção*. São Paulo: Editora Documentos, 1968b.

_____. *Introdução à modernidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra: 1969a.

_____. *Posição: contra os tecnocratas*. São Paulo. Editora documentos, 1969b.

_____. *Le Manifeste Différentialiste*. Paris: Gallimard, 1970.

_____. *De lo rural a lo urbano*. Barcelona: Edições Península, 1971.

_____. *O pensamento marxista e a cidade*. São Paulo: Ulisseia, 1972.

_____. *A re-produção das relações de produção*. Porto: Escorpião, 1973.

_____. *Lógica formal/lógica dialética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975a.

_____. *Tiempos equívocos*. Barcelona, Kairos, 1975b.

_____. *Hegel, Marx e Nietzsche*. – Siglo XXI de España, Madrid, 1976.

_____. *A "práxis": relação social como processo*. In: *Sociologia e sociedade: Leituras de introdução à sociologia.* Rio de Janeiro: LTC S/A, 1977.

_____. *L'État – Tome IV: Les Contradictions de l'État Moderne*. Paris, 1978.

_____. *Une pensé devenue monde – fuaul-il abandoner Marx ?*. Paris : Fayard, 1980.

_____. *La Presencia Y la Ausencia. Contribución a la Teoria de las Representaciones*. México. Fondo de Cultura Económica. 1983.

_____. *Qu'est-ce que penser ?*. Paris: Publisud, 1985.

_____. *Le retour de la dialectique: 12 mots clef pour le monde moderne.* Paris: Messidor/Editions Sociales. 1986.

_____. *Quand la ville se perd dans une métamorphose planétaire*. In: *Le Monde Diplomatique. Le temps des ruptures*. Paris, 1989.

_____. *A vida cotidiana no mundo moderno*. São Paulo: Ática, 1991.

_____. *A revolução urbana*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

_____. *Más alla del estructuralismo*. Ediciones elaleph.com, 2000.

_____. *Espaço e política*. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

_____. *La producción del espacio*. Madrid: Alcobendas, 2013.

MARCUSE, Herbert. *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. Barcelona: Martínez Roca, 1968.

_____. *A ideologia da sociedade industrial*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política.* São Paulo: Nova Cultural, 1986.

_____. *Diferença da filosofia da natureza de Demócrito e Epicuro*. São Paulo: Boitempo, 2018.

MARTINS, Sérgio. *Crítica à economia política do espaço*. In: DAMINI, Amélia; CARLOS, Ana Fani; SEABRA, Odette (Orgs.) *O espaço no fim do século*: a nova raridade. São Paulo: Contexto, 1999.

MELO, Marcos. *Democracia, Estado e espaço: elementos para uma crítica materialista do planejamento urbano*. Dissertação de Mestrado em Geografia, UFMG, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *O crepúsculo dos ídolos ou a filosofia a golpes de martelo*. Curitiba: Hemus Livraria, 2001.

NOBRE, Marcos. *A Dialética Negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras/ FAPESP, 1998.

SÜNKER, Heinz. *On the Critique of Everyday Life to Metaphilosophy: Henri Lefebvre's philosophical-political legacy of the cultural revolution. In: Policy Futures in Education Volume 12 Number 2 2014, p.323-339.*

VELLOSO, Rita. *Pensar por constelações*. In: BERENSTEIN, Paola & Pereira, Margareth (Orgs.). *Nebulosas do pensamento urbanístico. Tomo I*, p.98-121. Salvador: EDUFBA, 2018.

WILSON, Edmund. *Rumo à Estação Finlândia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

Submetido em: 26 de abril de 2019.

Devolvido para revisão em: 07 de maio de 2019.

Aprovado em: 07 de julho de 2019.

Como citar este artigo:

BONIFÁCIO, Frederico Rodrigues. O direito à cidade na constelações do pensamento lefebvriano. **Terra Livre**, v. 1, n. 52, p. 126-162, jan.-jun./2019.