

## O URBANO COMO ATUALIZAÇÃO DA VERDADEIRA DEMOCRACIA E DA CIDADE LIVRE

Fabiana Furtado

Instituto de Geociências da Universidade Federal de Minas Gerais - IGC / UFMG

[fafurtado@ig.com.br](mailto:fafurtado@ig.com.br)

### Introdução

Quando se mencionam espaços insurgentes, um autor bastante lembrado é Henri Lefebvre que, ao propor o conceito de *Urbano*, vislumbrava a vida transformada e reapropriada. Embora tenha sido intensamente criticado por marxistas de sua época, que o viam como distanciado do pensamento de Marx, consideramos que Lefebvre foi um dos autores que atualizou o pensamento marxiano, trazendo o significado do conceito para o momento presente, sem perder sua radicalidade. De fato, analisando o modo como um conceito se desenvolve, percebemos que o pensamento de Lefebvre contribuiu para que o conceito desenvolvido por Marx não ficasse estagnado ou na repetição do mesmo.

Hegel (1992) afirmava que só no conceito a verdade tem o elemento de sua existência. E a verdade não é estática, mas fluida e composta por momentos que substituem progressivamente uns aos outros, se autodeterminando sem se contradizerem; ao contrário, são igualmente necessários para a vida do todo. Ou seja, a verdade não se mostra totalmente em seu fim, mas também em sua atualização: o todo efetivo corresponde ao resultado juntamente com seu vir-a-ser. O conceito é então, o movimento do nascer interior, transitar para o exterior e depois retornar a si mesmo, com uma forma diferente da sua inicial. E quando chega a esse resultado, o fim torna-se de novo começo. É um processo cíclico e dinâmico.

Nesse entendimento, consideramos o *Urbano*, proposto por Lefebvre, como uma atualização do conceito de *Verdadeira Democracia*, na perspectiva de Marx, que, por sua vez, atualiza o conceito de *Cidade Livre*, desenvolvido por Espinosa. Cada um dos termos (*Cidade Livre – Verdadeira Democracia – Urbano*) forma uma sucessão, uma superação do anterior, sem perder a essência ou a riqueza dos momentos que o antecederam.

Espinosa vivia um tempo em que a Modernidade já começava a se anunciar, mas não tinha ainda se efetivado. Nessa época (por volta dos séculos XVI – XVII), a cidade que pouco antes era “uma ilha urbana num oceano camponês” (Lefebvre, 2008c, p.21) já

começava a dominar o campo<sup>1</sup>. Associada ao crescimento do capital comercial, a cidade comercial passava a se sobrepôr à cidade política. Marx, vivendo já a Modernidade, no período da “cidade industrial”, pôde verificar o desenvolvimento do conceito de Espinosa e demonstrar sua atualização. E Lefebvre, vivendo o momento por ele denominado de zona crítica, no período compreendido entre a “cidade industrial” e a “cidade urbana”, imprimiu nova figuração ao conceito trazido por Espinosa e atualizado por Marx, chamado agora de *Urbano*.

Apresentaremos, então, alguns elementos que demonstram a atualização do conceito da nova sociedade contemplada por Espinosa, Marx e Lefebvre, ou seja, a *Cidade Livre*, a *Verdadeira Democracia* e o *Urbano*.

### **O momento da nova sociedade ainda não efetivada**

Espinosa (de acordo com Chauí, 2006) apresenta-nos a ideia de *conatus*, potência existente em cada ser humano, mas não no sentido de ser uma tendência virtual, uma possibilidade, e sim uma força em ação no presente. É a potência de agir singular e finita, um esforço de autopreservação na existência, no sentido de regenerar-se continuamente, transformar-se e realizar-se. Essa transformação só ocorre em contato com os outros seres humanos, porque o corpo humano é relacional (ele se transforma na relação com os outros corpos e participa da transformação desses). Assim, essa potência pode aumentar ou diminuir dependendo de como cada singularidade se relaciona com outras em seu trabalho de autopreservação. A força singular diminui se a singularidade se tornar dependente das outras e aumenta se ela não perder independência e autonomia em suas relações.

No momento da *Cidade Livre* ainda não efetivada, os seres humanos, em estado de natureza, são comandados pelas paixões (afetos e desejos) e são contrários uns aos outros, por imaginarem que sua vida depende da posse exclusiva de coisas exteriores. Acreditam que precisam conseguir o poder, sozinhos, ainda que isso leve à morte dos outros. Assim, todos os outros seres são considerados como uma ameaça, vivendo os homens em estado constante de medo e de violência. Nesse estado, “todos os homens desejam governar e nenhum deseja ser governado” (Espinosa, 1977 *apud* Chauí, 2006, p.128<sup>2</sup>). Por isso surge a lei, o Direito Civil, que coloca limites aos desejos dos seres humanos, na tentativa de diminuir essa violência

<sup>1</sup> Lefebvre divide a “história” da sociedade em três períodos principais: o agrário, o industrial e o urbano, que apresentam simultaneidades, interações e desigualdades de desenvolvimento (Lefebvre, 2008c).

<sup>2</sup> Espinosa, B. (1977). *Tratado Político*, Lisboa, Ed. Estampa.

recíproca. Mas a igualdade imaginária, presente na lei, produz, na verdade, a desigualdade absoluta. No estado de natureza, como as partes são tidas como iguais, já que não conseguiram alcançar a singularidade determinada, tudo passa a ser comum a todos e tudo é também cobiçado por todos. Dessa forma, a lei precisa sempre se alterar para mediar os conflitos entre os indivíduos (Chauí, 2006).

Marx (de acordo com Pogrebinski, 2009), atualizando esse momento em que os seres humanos encontram-se em estado de natureza, constata que a Revolução Francesa substituiu os princípios de uma classe dominante, a nobreza, pelos interesses de outra classe, a burguesia. Assim, os fundamentos instituídos por essa revolução, apesar de serem tomados como universais, são baseados em uma lógica que visa a garantir os interesses particulares dessa classe específica. Formou-se, então, uma sociedade liberal, junção de indivíduos isolados e egoístas, que se importam somente com seus interesses privados, deslocados das aspirações e necessidades da comunidade a que pertencem. Um dos principais fundamentos da Declaração de 1789, a liberdade, corresponde à liberdade individual e, para que se realize, necessita de um ente para mediar as relações entre os indivíduos e delimitar a liberdade de cada um. O Estado, por meio do direito, garante, assim, que a liberdade individual (da classe burguesa) seja protegida.

Outro princípio fundador da sociedade moderna, a igualdade, corresponde a uma igualdade abstrata, baseada em parâmetros que são regulados pelas trocas mercantis e pela propriedade privada. Isso porque, sendo as pessoas necessariamente diferentes, uma igualdade universal somente pode ser atingida considerando-se os indivíduos a partir de um único parâmetro e sendo desconsideradas todas as suas demais singularidades. Nessa concepção, a propriedade privada corresponde à aplicação prática do direito de liberdade, em que cada indivíduo pode desfrutar de seu patrimônio de forma independente da sociedade e da coletividade em que está inserido. Sendo as relações sociais organizadas por meio de contratos, as pessoas acreditam ser realmente livres e possuidoras dos mesmos direitos, sem que o acesso à propriedade privada seja de fato existente para todos. O Estado, separado da sociedade civil por meio da divisão do trabalho, passou a ser o ente que concede garantia e proteção à propriedade privada.

Ao instituir uma força externa ao ser humano para regular sua própria liberdade, tomou-se uma parte (o Estado) pelo todo e emancipou-se a sociedade civil em relação à política. A vida política teve, assim, sua essência diminuída, tornando-se apenas meio para possibilitar a vida da sociedade civil burguesa moderna. Separou-se a vida pública da vida

privada, o indivíduo egoísta e “livre” da sociedade civil do cidadão abstrato e “igual” do Estado. Os seres humanos passaram a ser concebidos como meros cidadãos privados e a sociedade civil tornou-se nada mais que as classes por eles compostas.

No entanto, a emancipação política gerou contradições na emancipação social, sendo o Estado fonte de alienação e de estranhamento do homem consigo mesmo. O ser humano, considerado somente como ser individual e ainda dividido entre sua vida pessoal, social e política, perdeu sua referência como ser genérico, como representante do gênero humano. Seu trabalho, ao perder a condição de socialização, ou seja, função de atendimento a uma necessidade social concreta, passando a ser mero meio para a realização de sua vida pessoal, tornou-se também um modo de estranhamento do homem consigo mesmo, com sua atividade, com sua vida prática, com o outro e com a sociedade em que vive. Assim, quando os homens foram exteriorizados de si mesmos, da atividade que os permitia se encontrar com sua essência genérica, sendo divididos entre seres individuais e genéricos, entre seres privados e sociais, estranhos se tornaram para eles os outros homens e a comunidade. Os indivíduos foram separados de sua essência política e social e, dessa forma, separaram-se também de sua realidade empírica. Esse processo acarretou a perda de sentido de comunidade, tanto no aspecto coletivo quanto no individual, e a perda da identificação do ser humano com seus semelhantes (Pogrebinschi, 2009).

Lefebvre<sup>3</sup> atualizou o pensamento de Marx ao perceber que, no processo de desenvolvimento da sociedade moderna, a urbanização tem papel central e não secundário, como considerado por Marx. Para Lefebvre, urbanização e industrialização formam um binômio inseparável, um duplo processo em que um não ocorre sem o outro. E a urbanização não é simplesmente um produto da industrialização, mas, ao contrário, seu fim: a produção e a industrialização têm como finalidade produzir a urbanização não somente no sentido do espaço construído e adensado típico das cidades, mas também no intuito de produzir um modo de vida, que chamaremos neste trabalho de “vida urbanizada”.

Assim, no início do capitalismo, a produção ocorria ao acaso, para atender às necessidades de um mercado aleatório. Gradativamente, essa relação foi se invertendo, de modo que a produção passou a definir as necessidades do mercado (de consumo), que variam ao longo do tempo e dos ciclos da acumulação do capital. Da mesma forma como as necessidades passaram a ser definidas pela produção, a vida cotidiana como um todo foi sendo determinada por esse sistema, deixando de estar relacionada à espontaneidade e à

---

<sup>3</sup> Consideramos, neste trabalho, Lefebvre (1990, 2008a, 2008b, 1968, 1989, 2006, 2008c, 1986 e 1991).

predominância do valor de uso, para ser gradativamente moldada e programada pelo valor de troca. A “vida cotidiana” passou a ser o “cotidiano”, a vida dominada, pré-determinada e reduzida à “cotidianidade”, ou seja, a repetições<sup>4</sup>.

A vida urbanizada é, então, caracterizada pela generalização do valor de troca e pela dominação da vida, em seus vários aspectos, pelo processo de reprodução ampliada do capital. Ou seja, as necessidades do desenvolvimento do capitalismo passam a definir não somente a forma de produção, mas também o que deve ser produzido e consumido, o modo de morar, de agir, de pensar, de lidar com o corpo, com o espaço, com o tempo, com o outro. Para tudo há um motivo, um destino, uma função, um espaço e um tempo determinados: a vida passa a ser linear. O tempo e o espaço têm funções definidas, pré-determinadas: trabalho, transporte, vida privada, lazeres.

Para essa dominação, o espaço também foi instrumentalizado: por meio da sua ordenação, definem-se os locais de moradia para cada uma das classes ou frações da sociedade e também os locais destinados a cada função da vida. Os locais de moradia de cada classe tendem para a homogeneização, para a padronização das formas de morar e de viver. Ao mesmo tempo, produzem-se os espaços da heterotopia, distintos dessa massa uniforme, que proporcionam uma hierarquização. Os centros das cidades, antes políticos ou comerciais, tornaram-se centros de consumo, de decisão e de dominação da periferia que os cerca. As distâncias entraram também no mercado financeiro: a partir desses centros, das distâncias a eles, definem-se, artificialmente, os valores de cada lugar. Consequentemente, por meio do espaço, estabelece-se a segregação das classes sociais não dominantes; definem-se o lugar e o tempo destinados a cada classe – o tempo gasto para se chegar a cada local, o tempo “morto” nos deslocamentos, o tempo livre; e definem-se as possibilidades de acesso que cada fração de classe tem aos centros, aos diversos locais e funções da vida urbanizada. Assim, o espaço não tem importância para o desenvolvimento do capitalismo somente no sentido de organizar e promover a produção. Ele é importante também para o desenvolvimento da segregação, da fragmentação e da hierarquização, fundamentais para a produção da vida urbanizada.

Esse processo, gradual, desenvolve-se tendencialmente para o global, para a urbanização generalizada. Global no sentido de atingir todo o território mundial e também de dominar todos os aspectos da vida. Essa dominação só ocorre porque a produção do cotidiano

---

<sup>4</sup> Lefebvre explica assim esses termos: “quanto à vida cotidiana, digamos apenas que ela sempre existiu, porém impregnada de valores, de ritos, de mitos. A palavra ‘cotidiano’ designa a entrada dessa vida cotidiana na modernidade: o cotidiano enquanto objeto de uma programação cujo desenrolar é comandado pelo mercado, pelo sistema de equivalências, pelo marketing e a publicidade. Quanto ao conceito de ‘cotidianidade’, ele ressalta o que é homogêneo, repetitivo, fragmentário na vida cotidiana: os mesmos gestos, os mesmos trajetos...” (Lefebvre, 1989, p.133-134).

gera uma alienação profunda, necessária ao funcionamento desse sistema. Ela cria uma lógica própria, uma linguagem, um mundo. E isso só é possível porque o imaginário também é um fato social. Na ideologia do consumo e no consumo em si, os signos têm um papel cada vez mais importante: embutidos nos objetos, são consumidos signos da felicidade, da satisfação, do poder, da riqueza. A ideologia tem, então, o papel de mediação entre a produção e o consumo. Ela pode ser considerada uma maneira de produzir, no sentido amplo do termo: por meio dela se produzem necessidades e relações sociais e se define como repartir os recursos da sociedade. Sem a ideologia, a burguesia dominante, vitoriosa, não conseguiria manter afastada a possibilidade das revoltas e das revoluções das outras classes; ela possibilita que ocorram as alterações das relações de produção que, de tempos em tempos, se fazem necessárias para a manutenção dos privilégios e do poder das classes dominantes.

Abordamos aqui o sentido “negativo” do conceito, ou seja, a não efetivação da nova sociedade, considerada realizada somente na forma imaginária da lei; os homens vivendo em seu estado de natureza, em que todos querem governar sem ser governados, e que necessitam da lei (ou do Estado) para intermediar seus desejos. É a impossibilidade de realização da nova sociedade. Para Espinosa, o impossível não é somente o que não pode existir por essência, mas também aquilo que, existindo em uma essência determinada, produz sua autodestruição. É o caso, por exemplo, da tirania que, apesar de existir, produz a morte da vida política, ainda que os que fazem parte da primeira tenham a ilusão de viver a segunda (Chauí, 2006).

### **O movimento para a nova sociedade**

As mesmas condições que definem as impossibilidades de realização da nova sociedade são as que abrem espaço para as possibilidades de sua realização. Assim, se, por um lado, o *conatus* desconhece valores (o bem e o mal), por outro está submetido a uma lei natural e é sempre determinado por ela: a do útil, que é auxiliar à autoconservação. Em estado de natureza, o útil gera dois reconhecimentos nos seres humanos: que a guerra de todos contra todos enfraquece a todos, pois vivendo sob o medo, ninguém é senhor de si e livre; e que, para sobreviver, cada um precisa de muitas coisas que não se consegue sozinho.

Quando, então, os seres humanos têm o conhecimento racional e reflexivo, que os leva a conhecer a gênese das coisas, são guiados pela razão, que dá origem à ação. Os homens tomam consciência das noções comuns, percebem que podem concordar e ser úteis uns aos

outros e descobrem como conviver em paz, segurança e liberdade. Se assim não for, seus desejos nunca serão satisfeitos, a não ser de forma precária (Chauí, 2006).

Marx (de acordo com Pogrebinski, 2009) atualiza e define melhor o modo como ocorre essa passagem do estado de natureza para o estado racional. Assim, diferencia a política do político. A primeira corresponde à política moderna, surgida com a Revolução Francesa; é a política institucionalizada, que ocorre no âmbito do Estado, que divide o Estado da sociedade civil, o homem do cidadão. Já o político não está pronto, ele é um vir-a-ser que nascerá da experiência humana, do ser humano inteiro, quando ficar evidente não mais se poder realizar essas divisões. Marx considera que dois extremos reais não podem ser mediados, mas a negação da negação desses dois extremos origina uma afirmação, uma nova unidade. Sendo sociedade civil e Estado termos antagônicos, o político só existe, então, como negação da política, sua transcendência, sua superação. Ele surge por um processo que se constitui de um duplo movimento simultâneo, em que o Estado ao mesmo tempo define-se e é abolido: ele desvanece. E, juntamente com o Estado, desvanece também a sociedade civil.

Esse processo de substituição da política pelo político corresponde à revolução, processo político que propicia o fim da contradição entre o político e o civil, da divisão e da dominação de classes, da divisão do trabalho, além da propriedade privada. As condições para que essa revolução aconteça surgem por dentro do próprio capitalismo, a partir de suas contradições: a dominação do capital e a competição inerente ao modo de produção capitalista geram uma “massa” de pessoas em uma mesma situação. São pessoas que não aparecem como indivíduos, mas como membros de uma classe e, assim, são indivíduos pela metade, que vivem unicamente sob as condições de existência dessa classe, mesmo sem terem a consciência de assim viverem. Esses indivíduos às vezes se organizam em coalizões para reivindicar direitos ou melhorias (de trabalho, por exemplo). No entanto, em algum momento, esses grupos podem perceber que a sua união não tem uma causa econômica, mas sim um objetivo político, quando então ganham consciência como classe social. A partir dessa consciência, o proletariado (entendido como sujeito histórico contingente, ser humano genérico) ganha condições para assumir o poder da burguesia, mas não para mantê-lo; pelo contrário, para torná-lo um não poder e pôr fim à divisão de classes em geral e, em particular, à sua própria constituição como classe. O proletariado precisa, assim, se apropriar das divisões geradas e camufladas pelo atual sistema produtivo para, a partir dessa apropriação, acabar com tais divisões.

A competição inerente ao capitalismo cria, então, as condições para que os indivíduos saiam do isolamento propiciado por ela mesma e comecem a associar-se para que, por meio de uma “revolução política”, cheguem à “evolução social”, que culmina no estabelecimento de uma nova sociedade (a *Verdadeira Democracia*) em que o poder é substituído pela potência (coletiva). Nesse processo, os movimentos acontecem concomitantemente: o fim do Estado e a eliminação da dominação de classes, da divisão do trabalho e da propriedade privada, elementos que dão sustentação ao Estado. Ou seja, o Estado, a sociedade civil e o sistema capitalista desvanecem ao mesmo tempo; a transformação é total e concomitante: política, social e econômica. A Revolução é, então, a autoemancipação da humanidade, a emancipação de todos os aspectos da vida do povo: emancipando-se a si mesmo, o homem genérico emancipa toda a humanidade. A emancipação humana corresponde ao encontro do ser humano consigo mesmo como ser político e social (Pogrebinski, 2009), embora seja o movimento político que propicie a ressignificação do social, afinal,

longe, pois, de pensar que o advento da *societas* torna inútil, obsoleta a *civitas*, é pelo acesso à *civitas* que se produz a emergência da *societas*. Ou ainda, não é porque o homem é um *animal socialis* que ele se dá uma constituição; mas é antes porque ele se dá uma constituição, porque ele é um *Zóon politikon*, que ele se revela ser efetivamente ‘o homem socializado’. Convém ir ainda mais longe. A essência política, o homem socializado, quando observado de perto, mostra, na realidade, a essência do homem tal como pode se manifestar, na medida em que ela se liberte, que se torne livre, precisamente dos limites da família e da sociedade civil e das determinadas que dela decorrem (Abensour, 1998, p.79-80, grifos do autor).

Na formação dessa nova sociedade, deve ocorrer o processo de “redução”, que consiste em não mais fazer de uma parte o todo, mas, ao contrário, que cada momento seja apenas um momento da vida do povo. Dessa forma, o Estado é reduzido às suas atividades administrativas, ao suporte do político, deixando de ser um conteúdo particular que se passa por um universal abstrato. E o político se reduz também a um momento, essencial, mas só um momento. Essa redução do político permite, por sua vez, que as outras esferas da vida do povo sejam liberadas e também reduzidas a seus momentos. O social pode, então, reencontrar sua espontaneidade (Abensour, 1998).

Assim como Marx considerava que as possibilidades de superação do capitalismo adviriam de suas próprias contradições, também ocorre com a atualização do conceito realizada por Lefebvre. Segundo esse autor, no momento atual, em que o espaço e a vida encontram-se dominados pelo capital, há também a virtualidade do *Urbano*, do espaço diferencial, que surge das contradições e das fissuras do espaço abstrato. Isso acontece porque



“efetivamente, mesmo o neo-capitalismo ou capitalismo de organizações, mesmo os planejadores e programadores tecnocráticos não produzem um espaço com pleno e inteiro conhecimento das causas, efeitos, razões e implicações” (Lefebvre, 2006, p.64). A dominação completa não consegue de fato se realizar, porque surgem sempre novas contradições do espaço. Há, por exemplo, a contradição entre a capacidade técnica de tratar o espaço globalmente e a repartição do espaço para a venda e a troca. Há também a contradição entre o efêmero e os fluxos, de um lado, e as fixidades e as estabilidades (as instituições, a burocracia, os centros, a propriedade do solo) de outro.

Para que o *Urbano* possa ocorrer, são importantes os movimentos que visam à tomada de poder pelo povo, que precisam passar pelo espaço do planeta inteiro. É necessário que ocorra a Revolução, agora a Revolução Urbana. Essa corresponde ao

conjunto das transformações que a sociedade contemporânea atravessa para passar do período em que predominam as questões de crescimento e de industrialização (modelo, planificação, programação) ao período no qual a problemática urbana prevalecerá decisivamente, em que a busca das soluções e das modalidades próprias à *sociedade urbana* passará ao primeiro plano (Lefebvre, 2008c, p.16-17, grifos do autor).

Esse processo de transição para o *Urbano* não deve ter como foco interromper o crescimento econômico ou repartir melhor seus produtos, nem deve significar a volta à sociedade das penúrias ou a manutenção da sociedade produtivista. Ao contrário, deve orientar a produção em direção ao desenvolvimento social qualitativo e o crescimento em direção à sociedade urbana. Ou seja, deve orientar a produção para o atendimento das necessidades da sociedade urbana, a serem definidas gradualmente, ao longo do processo. Assim,

essa crítica ‘pela esquerda’ [do urbanismo] vai muito além de uma recusa do liberalismo ou neoliberalismo fazendo a crítica da empresa privada ao Estado, da iniciativa individual ao paternalismo político. Uma tal crítica só alcança o radicalismo recusando o Estado, o papel do Estado, a estratégia do Estado, a política do espaço. Mostrando, por conseguinte, que a *promoção do urbano* liga-se, ao mesmo tempo, à recusa do crescimento econômico (quantitativo) tomado como fim em si, como à orientação da produção para outros fins, à primazia do desenvolvimento (qualitativo) sobre o crescimento, à redução do Estado (esse redutor por excelência) a uma função subordinada, em suma, à crítica radical do Estado e da política (Lefebvre, 2008c, p.147, grifos do autor).

Percebemos, desse modo, que Lefebvre mantém a radicalidade de pensamento de Marx: é necessário o desvanecimento do Estado e a superação do modo de produção capitalista, sendo esses substituídos pela comunidade mundial autogerida e o poder substituído pela potência. O sentido de proletariado é também atualizado: os moradores das

periferias, os excluídos de viverem plenamente as centralidades, podem formar o novo proletariado. Não que as relações de trabalho não sejam importantes na revolução, mas elas estão inseridas na redefinição do uso do espaço e do tempo.

### **As paixões e a liberdade**

Nesse movimento do vir-a-ser do conceito, as paixões são fator determinante. Isso porque, segundo Espinosa, a racionalidade não é uma forma não passional, mas simplesmente faz com que se opte pela melhor entre duas alternativas que provêm do estado natural. A primeira opção corresponde ao risco de se ficar na dependência do poder de outrem e, a segunda, ao risco de se ficar na dependência de um poder comum. Sendo a segunda alternativa a melhor, surge a fundação da Cidade (lugar de realização do político e da vida humana), pois, nessa, a liberdade se determina como aptidão para não cair sob o poder de outrem. Liberdade também compreendida como a identificação, por meio da necessidade interna da essência e da potência, da maneira de existir, ser e agir (Chauí, 2006).

Para Marx, é a liberdade, principal inclinação natural da humanidade, quando transformada em ação, que torna o político possível. Este sentimento, a liberdade, também pode ser descrito como paixão, que faz dos homens seres livres que buscam se associar para realizar sua liberdade, para se autoemancipar. Os seres humanos se associam por serem livres e, nessa associação, “o livre desenvolvimento de cada um seria condição para o livre desenvolvimento de todos” (Pogrebinski, 2009, p.19).

E, para Lefebvre, é no espaço vivido (onde está o cotidiano e o simbólico) que está o germe do espaço diferencial, pois nele permanecem as paixões, o centro afetivo e as experiências vividas, o que pode se tornar ameaçador ao sistema dominante. “Quando as pessoas, numa sociedade (...), não podem mais continuar a viver sua cotidianidade, então começa uma revolução. Só então. Enquanto puderem viver o cotidiano, as antigas relações se reconstituem” (Lefebvre, 1991, p.39).

### **A nova sociedade efetivada**

Quando se atinge, então, o estado da razão, encontra-se a potência coletiva, que não corresponde à soma das potências individuais tomadas isoladamente. Ela é maior, pois não é calculada aritmeticamente, e sim, geometricamente. Dessa forma, uma Cidade é tanto

mais poderosa quanto maior for sua potência comparada à dos indivíduos isolados; e a potência individual dos habitantes dessa Cidade é reduzida, dando lugar à potência coletiva. A potência da Cidade corre perigo quando um ou mais particulares tenta(m) se apropriar da lei. Nesse caso, a Cidade fica dividida e novamente enfraquece sua potência.

A questão fundadora do social e do político refere-se, então, à participação no poder e à distribuição da potência coletiva no interior da sociedade criada. Não se trata, assim, da partilha de bens, porque esta vem como resultado da primeira. A potência individual, que é natural, ganha novo sentido: deixa de fazer parte da Natureza e passa a fazer parte de uma comunidade política, a própria Cidade.

Na *Cidade Livre*, os cidadãos obedecem às leis porque essas foram criadas por todos os agentes políticos e, dessa forma, a obediência à lei corresponde à obediência a si mesmos como cidadãos. A obediência exprime mais a virtude da Cidade que dos cidadãos, pois a Cidade obedecida é aquela que conseguiu propiciar o exercício da liberdade a seus habitantes. Por outro lado, se uma Cidade é impotente para garantir a liberdade a seus cidadãos, se há conflitos entre eles e a lei da Cidade, então, a Cidade ainda não foi verdadeiramente instaurada (Chauí, 2006).

Para Marx, quando os homens são tomados em sua essência, não como mercadores ou proprietários, mas como seres humanos apenas, sua condição genérica permite que eles se reconheçam em si e no outro. Essa essência faz com que qualquer ser humano possa ser considerado representante de si mesmo: do homem individual e genérico. A *Verdadeira Democracia*, lugar do político, é, então, a democracia do homem comum, que se realiza em sua prática cotidiana, baseada no que ele é e faz, sem necessidade de possuir algum conhecimento ou talento especial para participar ou exercer uma tarefa; do homem que se autogoverna e representa, constituindo-se representante da humanidade genérica. Ela é a democracia direta das pessoas, sem representações, e consiste em uma comunidade mundial autogerida. Na comunidade, mais do que deliberar e decidir, o homem participa por meio da interação com outros homens. A produção ganha novo sentido: “produção de subjetividades e, com elas, de contextos sociais e formas de organização política” (Pogrebinschi, 2009, p.235).

E, se a reprodução ampliada do capital tem como finalidade a urbanização, entendida como produção da vida urbanizada, dominada pelo capital, ela também o tem no sentido de produção da vida urbana, reapropriada pelo ser humano, no sentido individual e genérico, com a superação do capitalismo. O *Urbano* corresponde, então, à urbanização completa da sociedade, no sentido de produzir a vida urbana; ele é o

o lugar de uma democracia cada vez mais direta, o cidadão-cidadino-usuário participando de maneira cada vez mais próxima de todos os momentos da realização. Do que? De uma vida social diferente: de uma sociedade civil fundada não em abstrações, mas no espaço e no tempo tais como ‘vividros’ (Lefebvre, 1986, p.12).

## Essência e forma

De acordo com Hegel, para que o movimento do conceito se mostre em toda a sua efetividade, é preciso que haja a união e a igualdade da forma com a essência, que se realiza por meio da atualização progressiva da essência e do desenvolvimento da forma.

Na *Cidade Livre*, a essência é a *multidão*. Essa pode ser compreendida como um novo indivíduo, complexo, composto por infinitos indivíduos: é o sujeito político. Esse sujeito se forma a partir da existência da noção comum, que corresponde ao que é comum ao todo e a todas as partes. A forma da *Cidade Livre* pode ser considerada como a própria Cidade. (Chauí, 2006).

A essência da *Verdadeira Democracia* corresponde à associação, em que os homens se associam sem representações. Isso porque ela não se baseia na vontade nem na necessidade, mas na liberdade. Os seres humanos e a associação formam uma unidade múltipla, mas indivisível. “A potência dos homens associados constitui, assim, a base material da satisfação de suas necessidades” (Pogrebinschi, 2009, p.127). A forma da *Verdadeira Democracia* é a comunidade, lugar onde o social atinge seu pleno significado e o político é organizado por meio dos princípios da autodeterminação (que substitui a soberania da política moderna) e do autogoverno (que substitui a representação).

Mas, como afirmado por Abensour (1998), essa forma não pode ser rígida. A *Verdadeira Democracia* é uma criação contínua, flexível, plástica, não fixa. Ela não pode se petrificar, deve se recriar constantemente, porque a fixidez traz sempre a ameaça da heteronomia. Pogrebinschi (2009) acrescenta que também a substância, a associação, é dinâmica, “constituída como um movimento contínuo entre um todo e suas partes, [que] atualiza-se permanentemente” (Pogrebinschi, 2009, p.116), não podendo assumir nenhuma forma jurídica. Se a política moderna se baseia no contrato social, o político, na comunidade e por meio da associação, afirma a potência da humanidade genérica.

E o *Urbano* também não tem um conteúdo fixo, mas dinâmico, e engloba vários elementos: a apropriação (do tempo e do espaço), a espontaneidade, a obra (em substituição ao produto), a predominância do valor de uso (em substituição ao valor de troca). O *Urbano*

se identifica também com a fruição, que substitui a “necessidade” do período agrário e o “trabalho” do período industrial<sup>5</sup>. As diferenças passam a ser conhecidas e reconhecidas e ganham significados. O espaço-tempo se torna diferencial, em oposição ao espaço-tempo cíclico da era agrária e ao espaço-tempo homogêneo da era industrial. No *Urbano*, o desenvolvimento social prevalece sobre o crescimento econômico e predominam as necessidades sociais, ou seja, socialmente construídas, ao invés das necessidades individuais motivadas pelo consumo.

No entanto, o essencial do *Urbano* reside na centralidade, que pode ocorrer em qualquer ponto. Ela não é uma centralidade fixa, mas provisória. Isso porque, no movimento de realização do *Urbano*, a concentração sempre se enfraquece e se rompe, necessitando de outro centro. “Esse movimento, produzido pelo urbano, produz, por sua vez, o urbano. A criação se interrompe, mas, por sua vez, para criar” (Lefebvre, 2008c, p.109).

Em consonância com a centralidade, essencial e provisória, a forma do conceito é a do encontro, da reunião, da simultaneidade (de todos os elementos da vida social). Ela inclui também os conflitos, opondo-se, dessa maneira, à segregação, que evita os atritos e as divergências. Assim, o *Urbano* não é harmonioso. E essa forma substitui as formas dos momentos anteriores, da cidade produzida pelos modos de produção que precederam o *Urbano*, englobando-as como momentos históricos.

### Considerações Finais

Percebemos, assim, que cada um dos elementos *Cidade Livre – Verdadeira Democracia – Urbano* foi atualizando o elemento anterior, dando maior especificidade a ele, em consonância com o momento vivido e o desenvolvimento do próprio conceito.

Em todos eles encontramos o caráter utópico do conceito, a presença do vir-a-ser, que demonstra as possibilidades ainda não exploradas e talvez ainda não visualizadas em nosso tempo: o conceito não mostra ainda tudo, ele é uma tendência e uma problemática. Ele encontra-se ainda em germe, “será preciso todo um período ‘histórico’ para desfazer e refazer o que o capitalismo desencadeado, delirante, ilusoriamente racional produziu” (Lefebvre, 1986, p.12). Essa normatividade do conceito refere-se a “uma fusão do dever ser com o ser,

---

<sup>5</sup> A cada um dos períodos da sociedade anteriormente mencionados (ver nota 1), Lefebvre atribui uma definição. Assim, no período agrário, predomina a noção de necessidade, por esse corresponder a um momento de “produção limitada, submetida à ‘natureza’, atravessado por catástrofes e fome, domínio da escassez”. O período industrial é caracterizado pelo trabalho, ou seja, é um momento “produtivo até fetichizar a produtividade, devastando a natureza, inclusive aquela que vive ou sobrevive no ‘ser humano’”. Já a sociedade urbana seria caracterizada pela fruição (Lefebvre, 2008c, p.38).

das expectativas futuras com as condições presentes, da projeção de um devir em constante formação e atualização de si mesmo” (Pogrebinschi, 2009, p. 100).

Se o conceito precisa se atualizar constantemente, não pode perder a riqueza dos momentos anteriores. Assim, na atualização do conceito da nova sociedade, é mantida sua radicalidade: ele não trata de melhorar a vida, mas sim de transformá-la. Se as possibilidades para essa transformação surgem das contradições e das fissuras do sistema, elas devem ter como foco a superação do modo de produção vigente.

### Referências Bibliográficas

ABENSOUR, M. 1998. *A Democracia contra o Estado: Marx e o momento maquiaveliano*, Belo Horizonte, Ed. UFMG.

CHAUÍ, M. Espinosa: poder e liberdade. In: BORON, A.A. 2006. *Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx*. [livro eletrônico] São Paulo: USP, p.113-143. Disponível em: [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/filopolmpt/06\\_chauir.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/filopolmpt/06_chauir.pdf), [Consult. 21 nov. 2013].

FURTADO, F. 2014. *O processo de institucionalização do Direito à Cidade no Brasil: a contribuição do significado atribuído a um conceito na definição das possibilidades e limitações à sua realização*. [Dissertação de Mestrado em Geografia]. Belo Horizonte: Instituto de Geociências, Universidade Federal de Minas Gerais.

HEGEL, G.W.F. 1992. *Fenomenologia do Espírito*, Petrópolis, Ed. Vozes, p.21-73.

LEFEBVRE, H. 1990. Conversa com Henri Lefebvre, *Espaço & Debates*, n.30, p.61-69, entrevista concedida a Viles en Parallèle.

LEFEBVRE, H. 2008a. *O Direito à Cidade*, São Paulo, Centauro Editora.

LEFEBVRE, H. 2008b. *Espaço e política*, Belo Horizonte, Ed. UFMG.

LEFEBVRE, H. 1968. *A irrupção. A revolta dos jovens na sociedade industrial: causas e efeitos*, São Paulo, Ed. Documentos.

LEFEBVRE, H. 1989. LE MONDE, *Idéias Contemporâneas*, São Paulo, Ed. Ática, p.131-137, entrevista concedida a Olivier Corpet e Thierry Paquot.

LEFEBVRE, H. 2006. *A produção do espaço*. Tradução de Doralice Pereira e Sérgio Martins. [Primeira versão]. Título original: *La production de l'espace*. (4e éd. Paris: Éditions Anthropos, 2000). Não publicado.

LEFEBVRE, H. 2008c. *A revolução urbana*, Belo Horizonte, Ed. UFMG.

LEFEBVRE, H. 1986. *O urbano*. Tradução de Margarida de Andrade. [Versão Preliminar]. Título original: *Le retour de la dialectique: 12 mots clef pour le monde moderne*. (Paris: Messidor: Éditions Sociales, p.159-173). Não publicado.

LEFEBVRE, H. 1991. *A vida cotidiana no mundo moderno*, São Paulo, Ed. Ática.

POGREBINSCHI, T. 2009. *O enigma do político: Marx contra a política moderna*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.