



A construção do conceito de direito à cidade: uma proposta reflexiva

Autores:

Wilson Levy Braga da Silva Neto - UNINOVE - wilsonlevy@gmail.com

Resumo:

O direito à cidade é um dos temas mais palpitantes da contemporaneidade. Para além de sua força semântica, importante para articular movimentos sociais que lutam por uma urbanização mais justa, é necessário definir parâmetros conceituais mínimos, que mantenham seu conteúdo, inclusive, alinhado com os elementos informadores que o constituem, de forma interdisciplinar, desde a obra homônima de Henri Lefebvre. Este é o objetivo deste trabalho, que buscará trabalhar os pressupostos conceituais do direito à cidade. A metodologia adotada é a pesquisa bibliográfica, baseada em textos de Lefebvre e de autores e comentadores da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, com ênfase em Jürgen Habermas. Espera-se como resultado colaborar com o desenvolvimento do conceito de direito à cidade, de modo a fortalecer a sua posição como elemento articulador de um conjunto amplos de direitos.

A construção do conceito de direito à cidade:

Uma proposta reflexiva

INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é oferecer uma proposta de construção do conceito de direito à cidade. Ele tem, portanto, a missão de oferecer os subsídios necessários para que as diversas vertentes epistemológicas que serão aqui abordadas guardem entre si um patamar mínimo de coesão, articulados de maneira sistemática.

A hipótese que se pretende perseguir é a de conferir substância à ideia que o direito à cidade corresponde a uma forma de vida emancipada no território urbanizado. Dito isso, parece certo que discorrer sobre o conceito de direito à cidade representa um desafio intelectual de gigantesca dimensão. Tal desiderato ganha decisivo incremento de dificuldade diante do peculiar descompasso que há entre sua crescente associação a contextos situacionais cada vez mais variados e complexos e o incipiente repertório teórico disponível a respeito do tema.

Trata-se de algo paradoxal, na medida em que as grandes metrópoles mundiais experimentaram, nas últimas décadas, os efeitos deletérios do fracasso dos principais padrões de urbanização. Esses efeitos, mais sentidos nos países periféricos por razões já exploradas à exaustão em inúmeros estudos, seriam capazes de fornecer o ponto de partida para diagnósticos que, a um só tempo, apresentassem um panorama dos condicionantes históricos e estruturais desses modelos, presentes tanto em suas feições teóricas quanto nos desdobramentos práticos, e propiciassem uma compreensão reflexiva dos caminhos a serem percorridos para sua superação, culminando num arcabouço conceitual atualizado e completo.

E como chegar a um arcabouço conceitual adequado a esse desafio? O primeiro atributo pode ser obtido na própria interpretação do tempo presente, capaz de desvendar as aporias de época e também evidenciar as condições de possibilidade para sua superação. O segundo se revela como tributário de uma investigação que leve em consideração o amplo feixe de saberes teóricos que, de algum modo, fornecem versões parciais e, portanto, incompletas (e, por que não dizer, frequentemente deturpadas) - embora por certo indispensáveis, dentro de cada especialidade - de um conceito de direito à cidade.

Por trás desse movimento, de maneira imanente, deve estar presente uma finalidade que torne o trabalho intelectual algo a mais do que simples interpretação reflexiva. Defende-se, nesse sentido, que o eixo orientador de uma análise conceitual tenha por fundamento a

intenção de normatizar os requisitos de uma existência humana emancipada nas cidades. Afinal elas, antes de tudo, se apresentam como espaços de realização prática de integração e da interação social. Sem contar que incorporaram, há muito, a dimensão concreta da esfera pública enquanto arena destinada ao desenvolvimento de um projeto político democrático.

Descrito dessa forma, o problema da conceituação do direito à cidade alcança um novo patamar, que impõe um tratamento investigativo diferenciado. Não é, nesse sentido, mera expressão de uma somatória de saberes coletados de maneira ao mesmo tempo eclética e arbitrária. Tampouco simples articulação textual produto da inventividade do legislador. Compreendida como produto da relação indissociável entre teoria e práxis, pode se converter em importante componente de crítica e de orientação normativa.

Para tanto, recorrer-se-á à obra do filósofo alemão Jürgen Habermas, e, em especial, a fragmentos dos textos *Conhecimento e Interesse* e *Teoria e Práxis*. Tais livros se propuseram a executar trabalho semelhante no plano da teoria do conhecimento. Identificadas suas premissas, a tarefa será verificar a viabilidade de aplicá-las, em escala e nível menores, aos estudos urbanísticos.

Apesar das inúmeras objeções feitas pelo autor e por seus comentadores, em especial à primeira obra, no tocante às suas premissas específicas, não se afigura correto - e muito menos desejável - desqualificá-la para a finalidade a que se destina este trabalho. Elas serão expostas e, na medida do possível, afastadas, com a consciência, porém, que “apenas posições que se expõem abertamente tornam possíveis ataques e defesas discursivas, isto é, uma argumentação substancial” (HABERMAS, 2013).

Uma vez cumprida essa etapa, caberá analisar se esse olhar é, de fato, universalizável a todas as dimensões teóricas que compõem o direito à cidade. Vale dizer, se suas linhas gerais são aplicáveis como método de investigação de áreas do conhecimento afeitas ao pensamento urbanístico, com o fim de se chegar a um conceito de direito à cidade alicerçado na expectativa emancipatória. Esse desiderato será cumprido mediante a análise de referências específicas, oriundas das diversas áreas do saber humano que têm a cidade como um foco de preocupação teórica.

Espera-se como resultado obter o instrumental metodológico necessário à construção do conceito de direito à cidade.

CONHECIMENTO E INTERESSE

A relação entre conhecimento e interesse foi objeto de estudo de uma obra homônima de Habermas (no original, *Erkenntnis und Interesse*), publicada em 1968. O texto recebeu um posfácio na edição de 1973, ao qual se somou um artigo com amplas revisões críticas e objeções, intitulado *Depois de Trinta Anos – Notas acerca de Conhecimento e Interesse* (no original, *Nach dreißig Jahren: Bemerkungen zu Erkenntnis und Interesse*).

Para compreender sua inserção na tradição de pensamento na qual ela se insere, todavia, é indispensável recordar, em breve análise, que o interesse emancipatório teve sua

feição moderna extraída dos escritos de Immanuel Kant e, em especial, do texto *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?* (no original, *Antwort auf die Frage: Was ist Aufklärung?*). De acordo com o autor, o esclarecimento é o pressuposto da emancipação humana, ou seja, “a saída do homem de sua minoridade, pela qual ele próprio é culpado” (KANT, 2016, p. 1), através do uso público da razão e do discernimento – o elemento que nos distingue das demais formas de vida – num contexto de homens livres e iguais.

O esclarecimento pode ser visto como o principal pilar do projeto filosófico da modernidade. Inaugurado sob os presságios da Revolução Francesa, no século XVIII, pretendia eliminar todas as formas de arbítrio e tutela exterior que condicionavam a humanidade a um estado de permanente minoridade. Libertado dos grilhões impostos pelas explicações mágicas dos fenômenos da natureza e da correição divina impostos pela Igreja Católica, de um lado, e de uma estratificação engessada da sociedade derivada dos regimes monárquicos, estaria o homem livre para submeter a si próprio e à natureza exterior aos ditames da razão.

A noção moderna de ciência é uma consequência desse período. Ao lançar a razão como forma de enfrentar o desafio de compreender os fenômenos naturais, explicá-los e controlá-los, a modernidade impôs ao cientista o dever de se livrar de toda forma de subjetividade que pudesse interferir nos resultados de seus experimentos. A isso se somava a visão de que o objeto de análise só seria integralmente conhecido pelo *cogito* do estudioso se fosse dividido em tantas partes quantas forem necessárias a esse acesso.

Mesmo as ciências sociais foram fortemente influenciadas pela visão positivista, fazendo concessões a uma visão fragmentária e tributária de uma epistemologia típica das ciências naturais. A contemporaneidade revelou, contudo, o caráter fantasioso ou, no mínimo, limitado, dessa forma de produzir ciência. Afinal, o cientista é um ser historicamente situado e dotado de caracteres subjetivos impossíveis de serem extirpados. Os componentes escamoteados que dirigem o discernimento do sujeito são somados a isso, dentre os quais se situa o elemento do poder, inato à existência intersubjetiva.

Os bloqueios estruturais da razão enquanto expressão dessa forma de análise foram identificados com clareza pela primeira geração da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt. Fonte de prolífica e ainda atual abordagem, essa corrente de pensamento originada no Instituto de Pesquisa Social (*Institut für Sozialforschung*) na segunda década do século XX e representada por nomes como Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, além de Herbert Marcuse, Friederich Pollock e Walter Benjamin, dirigia-se à compreensão do esgotamento do projeto revolucionário contido nos escritos marxistas, por meio da ambiciosa perspectiva do materialismo interdisciplinar.

O tema não será, por evidente, aprofundado neste breve estudo. É importante retomar, porém, a detalhada reflexão de Max Horkheimer a respeito dos papéis da filosofia social, que renunciam à introspecção que a unidade do indivíduo racional de Kant (2016) provoca. Com ele:

“A relação entre as disciplinas filosóficas e cada disciplina científica individual correspondente não pode ser entendida no sentido de que a filosofia trata os problemas decisivos e constrói teorias não contestáveis

pelas ciências experimentais, sendo seus próprios conceitos de realidade sistemas que abarcam a totalidade, enquanto, ao contrário, a pesquisa empírica recolhe os seus dados particulares através de um trabalho longo e tedioso, que se fragmenta em milhares de problemas parciais, para não chegar senão ao caos da especialização. Essa concepção, segundo a qual o pesquisador deve considerar a filosofia talvez como um belo exercício, mas cientificamente infrutífero, porque inverificável, enquanto o filósofo deve se emancipar da pesquisa particular, acreditando que mesmo as mais importantes decisões não podem esperar os seus resultados, está superada atualmente pela ideia de uma contínua interpenetração e desenvolvimento dialéticos entre a teoria filosófica e a prática da ciência particular” (HORKEIMER, 1999, p. 128).

A perspectiva, à sua época, contrastava com a visão darwinista do social, típica de um materialismo mecanicista, que enxergava na revolução enquanto acontecimento inserido numa linha evolucionista e irremediável. Incorporava aspectos de outras especialidades, que contribuíam para a proposta de promover um diagnóstico do tempo presente com vistas ao desenho de enunciados crítico-normativos. Temas como a teoria da cultura, a psicanálise (de matriz freudiana) e outros passaram a somar esforços com os clássicos da filosofia social.

Os entraves teóricos encontrados pela primeira geração de autores da Escola de Frankfurt foram de enorme magnitude e conduziram a uma leitura pessimista acerca de uma possível superação de um "capitalismo administrado" que asfixiava os fins últimos do socialismo, furtando-lhe o caráter inexorável impresso pelos estudos marxistas originais. É a leitura que se extrai da obra *Dialética do Esclarecimento (Dialektik der Aufklärung)*, escrita por Adorno e Horkheimer em 1947.

Habermas, herdeiro da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, se depara exatamente com esse desafio: ressignificar o pensamento crítico peculiar do *Institut für Sozialforschung*. Seu programa de estudos é extenso e as obras indicadas na introdução pertencem a uma origem que, como se sabe, não poupou mudanças de visão. Tal programa de estudos, que busca resgatar os potenciais adormecidos da modernidade e recuperar o traço emancipatório da razão, superando o beco sem saída que seus antecessores, notadamente Adorno e Horkheimer, imprimiram a filosofia social na obra "Dialética do Esclarecimento" (*Dialektik der Aufklärung*, de 1947).

Essa é a missão da autorreflexão das ciências sociais proposta por Habermas. Ela é levada a cabo mediante a releitura de uma série de autores que se debruçaram, cada qual a partir de uma tradição específica de pensamento, a elaborar esquemas teóricos capazes de fornecer um quadro explicativo para fenômenos sociais de seu tempo. Nesse percurso, feito de maneira retrospectiva, Habermas apontará a existência de lacunas no interior de cada abordagem e promoverá sua reconstrução reflexiva, recorrendo, para tanto, ao método histórico-hermenêutico.

Nesse percurso, o autor procurou resgatar a unidade entre conhecimento e interesse. A análise feita pelo autor explora a sucessão encadeada das discussões operadas no interior

dos textos de Kant, Hegel e Marx para promover uma crítica do conhecimento que faz imergir sua própria dependência das aquisições conceituais pretéritas.

Não se trata de um exercício diletante de crítica. O propósito da obra de efetuar uma autorreflexão das ciências sociais parte do acoplamento do conhecimento ao único interesse que o autor entende imanente da humanidade: o interesse emancipatório. De acordo com Barbara Freitag,

“Habermas não permanece na reconstituição reflexiva. Essa contém, segundo ele, um interesse prático: o da elaboração do conhecimento, de forma tal, que experiências do passado possam contribuir para a definição dos passos a serem seguidos – conscientemente – no futuro. A hermenêutica não só transmite experiências de contextos anteriores para um contexto novo; ela também traduz, a partir do interesse do contexto atual, os elementos úteis de contextos anteriores” (FREITAG, 2004, p. 12).

A dinâmica operacional do olhar impresso em *Conhecimento e Interesse* é baseada num papel mediador da linguagem. É ela verdadeira meta-instituição social, posto ser através dela que se viabiliza a interação e a troca de informações necessárias à formação de conceitos trasladados em contextos práticos. Aqui, porém, cabe ao interesse emancipatório impor o dever da transcendência, para refletir acerca dos próprios condicionantes linguísticos. O próprio autor retorna ao tema no segundo texto revisional para confirmá-lo:

“Concordo com a opinião de Foucault de que o poder, que não quer tomar-se a si mesmo como verdadeiro, se prende nos poros de discursos e em práticas cotidianas. A micro análise desse poder necessita de uma generalização teórica de fundo que justifique o ‘sistemático’ na diversidade das comunicações sistematicamente distorcidas.” (HABERMAS, 2011, p. 335).

Esses, por sua vez, não podem ser escamoteados exatamente porque a linguagem, no contexto da interação, exerce também uma função de legitimação das relações de dominação impregnadas por deturpações. Para Robert Brandon, a preocupação do filósofo alemão com o tema da linguagem, desde os anos 1970, dava conta de três ideias inter-relacionadas. São elas:

“A ideia de que a modernidade tanto traz à luz do dia a questão da necessidade de pretensões legítimas à autoridade, como inaugura uma forma especificamente moderna de poder - que é exercida justamente através de estruturas sistematicamente distorcidas de comunicação e legitimação. Essas distorções são reveladas por genealogias, que explicam nossas atitudes em termos de causas que não fornecem razões para elas. A ideia de que, embora a percepção desse fato comprometa algumas das expectativas do Esclarecimento quanto à possibilidade de chegar à liberdade pela razão, ele não precisa ser entendido, em que pesem as conclusões extraídas pelo Romantismo, como prova de que essa ideia estaria inteiramente errada. Pois, quando relações de poder e dominação assumem

esse disfarce novo e mais enganoso, elas se tornam passíveis de novas formas de resistência por meio do desenvolvimento de discursos críticos emancipatório. A ideia da ética do discurso é um tipo de teoria política que é derivada de uma concepção de nós mesmos como seres essencialmente discursivos.” (BRANDON, 2013, p. 129).

À linguagem soma-se o *plus* reflexivo fornecido pela psicanálise de Freud. É através dos ferramentais interpretativos desse tipo peculiar de abordagem que ele obtém balizas técnicas e sistemáticas para atingir as distorções comunicacionais da linguagem, tal como ocorre na atuação do terapeuta frente ao paciente. A prática terapêutica consiste na tentativa de se chegar às distorções escondidas no inconsciente, que devem ser trazidas à tona, para que seus efeitos práticos no nível consciente sejam dissipados. Sem essa providência, é impossível efetuar uma revisão completa dos conteúdos contingentes e dos bloqueios estruturais das comunicações livres de coerção, na medida em que eles permanecem incompreensíveis para o próprio sujeito da comunicação.

Em Conhecimento e Interesse, Habermas já sustentava que,

“Ponto de partida da teoria é a experiência da resistência, precisamente esta força que bloqueia e se contrapõe à livre e pública comunicação dos conteúdos recalcados. O tornar-consciente analítico demonstra-se como reflexão pelo fato de tratar-se não apenas de um processo que ocorre ao nível cognitivo, mas de um processo que dissipa, simultaneamente, resistências no plano afetivo. A limitação dogmática de uma falsa consciência mede-se não apenas pela ausência, mas pela inacessibilidade específica da informação; ela não apenas perfaz uma falha cognitiva, mas esta carência encontra-se fixada em base de atitudes afetivas por meio de critérios apropriados por costume. É por isso que a simples comunicação de informações e a designação de resistências não possuem, por si, um efeito terapêutico.” (HABERMAS, 1982, p. 247).

Para Freitag,

“A tradução do código privatizado para a linguagem comum, alcançada através do tratamento psicanalítico, desvenda lembranças até então bloqueadas de fases importantes de sua história de vida, tornando consciente o próprio processo de formação. (...) Esse trabalho analítico é uma elaboração (*Durcharbeiten*) de experiências vividas, lembranças, sonhos, atos falhos, em que não só tomam parte ativa o analista, mas também o paciente. Ambos realizam um trabalho cognitivo, intelectual, crítico e autorreflexivo, porém dentro de um esquema de divisão de trabalho especial. O analista reconstrói o esquecido através dos fragmentos da lembrança consciente a ele comunicados pelo paciente, oferecendo-lhe modelos de interpretação que esse reconhecerá como verdadeiros ou falsos à base de suas recordações até então esquecidas ou reprimidas, superando, assim, as barreiras que impediam o seu reconhecimento.” (FREITAG, 2004, *passim*).

Verifica-se semelhante inspiração, em outra forma, na própria *Dialética do Esclarecimento*. Se Habermas é acusado por alguns críticos de apresentar um trabalho metodologicamente frágil, porque baseado em apreensões concatenadas por um interesse previamente assumido, e, por isso, uma análise marcada por estilizações, a inspiração parece estar naqueles que o antecederam, sobretudo nos estudos orientados por interesses também presentes no materialismo interdisciplinar.

É o que se aprofundará no item a seguir.

TEORIA E PRÁXIS

O cenário exposto no ponto anterior conduziria um leitor desatento a um recorte parcial e, porque preso a um didatismo necessário à sua proposta introdutória, capaz de resvalar em imperfeições. Isso não serve ao fim de produzir um percurso lógico seguro e definitivo de onde se queira chegar e tampouco permite compreender o caráter dinâmico do pensamento de Habermas. Daí que se torna indispensável dedicar algumas linhas à releitura que ele faz de si próprio em *Teoria e Práxis (Theorie und Praxis)*, aqui na reedição de 1971).

Ao fazê-lo, a ideia é situar não apenas os problemas reconhecidos pelo autor na releitura crítica de *Conhecimento e Interesse*. Trata-se de identificar onde se encontra sua persistência como modelo teórico e em quais termos. Em outras palavras, se buscará responder à pergunta: a revisão eliminou os fundamentos de uma crítica do conhecimento e de um programa de estudos, ou apenas ajustou seus parâmetros?

A escolha não é fortuita, na medida em que o texto aqui abordado se predispôs à crítica da obra anterior. Para os fins propedêuticos a que se destina este artigo, basta a referência à Introdução à Nova Edição. Ali, Habermas descortina uma vista panorâmica sobre a obra publicada poucos anos antes: notável a rapidez com que a revisão é proposta – cerca de 3 anos depois da publicação da primeira edição de *Conhecimento e Interesse* (HABERMAS, 2013).

O texto revela três objeções do autor, que são expostas e sustentadas ao longo de suas páginas. São elas: a) o *status* insuficientemente esclarecido dos interesses condutores do conhecimento, na exata expressão de Habermas, reduzidos a uma fórmula "quase transcendental"; b) a equivalência entre conhecimento e interesse emancipatório do conhecimento, derivado do discernimento produzido pela autorreflexão; c) a fragilidade do modelo da psicanálise para a teoria da sociedade, na medida em que essa linguagem, associada a regras artificiais, não é suficiente para operar a transposição da crítica para a autolibertação em contextos coletivos, justamente por omitir a dimensão da organização política, necessária à superação dos dogmatismos dominantes nas instituições sociais (HABERMAS, 2013).

Os itens "b" e "c" podem ser lidos e compreendidos em conjunto. Afinal:

"(...) na medida em que admitimos que também é inerente à razão um partidarismo pela própria razão, então a pretensão de universalidade que a

reflexão deve erguer como conhecimento é incompatível com a particularidade que está imbricada em todo interesse, também no interesse voltado à autolibertação” (HABERMAS, 2013, p. 44).

A acusação de que o vínculo entre conhecimento e interesse emancipatório do conhecimento representaria um dogmatismo incompatível com a própria natureza da razão esbarra, na visão de Habermas, numa visão estreita de conhecimento, encerrada em interesses inferiores, tais como a técnica, e que não se afiguram como variáveis das normas da ação. Estas, por sua vez, apontam "para além do reconhecimento de pretensões de validade resgatadas de modo discursivo" (HABERMAS, 2013, p. 54) . A lógica, portanto, é outra: tais componentes no máximo fundamentam problematizações.

O interesse emancipatório possui contornos mais específicos e emana das ciências do tipo crítico. Elas não se fundam em pressupostos obtidos de maneira inocente, como dados da matemática e da lógica, tidos como revestidos com um verniz de pureza. Sua reconstrução não se fundamenta na autorreflexão e não tratam de componentes cognitivos da práxis. A chave para o salto que levará ao interesse emancipatório está no caráter da autorreflexão, ou, dito de outra forma, nas disciplinas que incorporam esse proceder (HABERMAS, 2013).

Para exemplificar essa distinção, Habermas lembra que a institucionalização de discursos, em determinadas condições, propicia conquistas apreciáveis para uma teoria do desenvolvimento social. É o caso da "institucionalização de discursos em que pretensões de validade ligadas a questões práticas e a decisões políticas deveriam ser continuamente colocadas em questão e examinadas" (HABERMAS, 2013, p. 61), que, posto em movimento na Inglaterra do século XVII, no continente europeu e nos EUA, deu origem à esfera pública burguesa e à democracia representativa.

Numa escala evolutiva, tal institucionalização foi, em si, autorreflexiva, porque, discursivamente, operou a transposição da teoria para a práxis e permitiu que se alcançasse um novo degrau no desenvolvimento das sociedades. Foi, então, uma forma de práxis viabilizada através de uma ação comunicativa baseada em trocas discursivas, que incorporaram um “mecanismo de aprendizagem sistemicamente relevante” (HABERMAS, 2013, p. 60).

A identificação de circunstâncias aporéticas nesse modelo, feita por Karl Marx na crítica da economia política fundada na crítica da ideologia deu ensejo à formação de uma demanda por autorreflexão do proletariado, em âmbito interno, que fomentasse a ação prática do Partido Comunista. Como afirma o autor, "a vanguarda do proletariado precisa dominar ambas as coisas: a crítica das armas e as armas da crítica" (HABERMAS, 2013, p. 63).

Com isso, torna-se insustentável qualquer crítica à autorreflexão enquanto pertencente a uma análise pré-política insuficiente e, talvez, ingênua. Afinal, a luta política, ao se situar dentro de situações concretas em que há a institucionalização discursiva, deve encarar a dependência de uma teoria que favoreça o esclarecimento dos participantes - as classes sociais, no caso de Marx - sobre si mesmas e permita a formação discursiva da vontade como princípio da organização social.

Por essa razão, o interesse emancipatório deve se orientar como forma de enfrentar "a coerção (...) na forma de um exercício normativo de poder nas estruturas da comunicação distorcida, ou seja, institucionalizada como dominação" (HABERMAS, 2013, p. 55). Ela se distingue da forma de conhecimento técnico ou orientado a resolver problemas práticos, porque está vinculada a um sistema de referência ação-discurso, que não se esgota num saber teórico – o qual, afinal, não encaminha a nenhuma intencionalidade que vá além da experimentação científica.

Tamanha a força dessa perspectiva que ela pode ser resgatada do programa de pensamento de Henry Lefebvre, objeto do ponto a seguir. Não se está aqui pretendendo avançar etapas sem que os pressupostos conceituais do autor tenham sido expostos com clareza. Na verdade, a chamada adere à leitura que Habermas fez anos mais tarde. Dito isso, numa singela passagem do clássico "O Direito à Cidade" (*Le Droit à la Ville*), de 1968, o autor assinala que:

"(...) a racionalidade que vemos em ação na prática (incluindo o urbanismo aplicado), esta racionalidade limitada é exercida sobretudo segundo as modalidades de uma inteligência analítica muito desenvolvida, muito armada, dotada de grandes meios de pressão. Esse intelecto analítico se reveste com os privilégios e os prestígios da síntese; dissimula assim aquilo que encobre: as estratégias" (LEFEBVRE, 1969, p. 88).

Aqui, volta à tona o papel da leitura psicanalítica, coadunada com o tipo de conhecimento que tem interesse emancipatório. Ainda que a subordinação voluntária do paciente ao terapeuta seja completamente diferente da subordinação involuntária entre classes sociais, permanece inalterada a dimensão da autorreflexão:

"A autorreflexão conduz ao discernimento à medida que algo que era inconsciente se torna consciente de maneira prática cheia de consequências: insights [discernimentos] analíticos intervêm na vida, se eu puder tomar emprestada essa expressão dramática de Wittgenstein. (...) Essa situação pode ser esclarecida se entendermos que a autorreflexão, tal como se mostra no padrão do diálogo analítico entre médico e paciente, não é um discurso, mas opera ao mesmo tempo de modo menos e mais exigente do que um discurso." (HABERMAS, 2013, p. 56).

Na psicanálise, ainda, a autorreflexão adquire ares de um modo de procedimento. Ela depende de reconstruções e, quando ambas se relacionam, visualiza-se um interesse emancipatório. Afinal,

"À medida que o paciente aceita as interpretações propostas e "praticadas" pelo médico, confirmando-as como acertadas, descobre-se, ao mesmo tempo, um autoengano. A interpretação verdadeira possibilita simultaneamente a veracidade do sujeito nos proferimentos com os quais até agora (por causa de um outro sujeito, pelo menos) ele havia se enganado." (HABERMAS, 2013, p. 58).

Como se vê, a da proposta habermasiana e, em sentido mais extenso, da própria teoria crítica, pouco se alterou nas revisões efetuadas nos textos posteriores. A coerência da abordagem, nesse quadro, deve ser analisada dentro do quadro de pressupostos de sua própria tradição, e não externamente. Essa tentativa do autor de reler aquilo que escreveu, com o fim de fechar pontos em aberto, esclarecer eventuais imprecisões e atualizá-la à luz de leituras posteriores. Daí que os movimentos de atualização e de crítica não significam, neste particular, um abandono. Respondendo à pergunta lançada no início deste texto, trata-se, em verdade, de um ajuste de parâmetros programado, porque inserido na própria dinâmica de atualização do conhecimento, que, todavia, não lhe afeta a estrutura básica.

A utilidade desse olhar deve ser avaliada sob o signo da persistência de suas ideias como componentes indispensáveis à análise de um sem número de situações. E que pode revelar, pela amplitude de aplicações, um fôlego raro, que revela a persistência da teoria crítica na contemporaneidade. O próximo passo é verificar como essa forma de enxergar o mundo pode ser aplicado ao contexto dos estudos urbanos. E o que pode se extrair dessa leitura.

OS ESTUDOS URBANOS E A CONSTRUÇÃO DE UM DIREITO À CIDADE COMO UMA FORMA À VIDA EMANCIPADA NAS CIDADES

Toda a análise efetuada nos itens anteriores fornece um quadro geral de como se dá a articulação entre conhecimento e interesse. Cumpre agora compreender como isso ocorre no caso específico dos estudos urbanos, tendo como objetivo final chegar à ideia de um direito à cidade como uma forma de vida emancipada nas cidades. Para tanto, uma mudança de foco deverá ser levada a cabo. E este texto dedicará algumas linhas à obra *O Direito à Cidade* (*Le Droit à la Ville*, no original em francês), publicado em 1968 pelo filósofo Henry Lefebvre.

A obra discute, entre outros, a multiplicidade de olhares que compõem o mosaico analítico do fenômeno da urbanização. Importante recordar que o ano de 1968 é simbólico para o pensamento progressista mundial e para a ação política dos movimentos estudantil, sindical e social. Foi no mês de maio que grandes manifestações estudantis e greves de trabalhadores tomaram as ruas de Paris, com uma pauta contestadora ampla, contrária desde às estruturas arcaicas e autoritárias da universidade francesa até as relações de trabalho e a política no país. Inequívoco que esse caldo de cultura se fez representar nas escolas de pensamento e na formulação dos conceitos, imprimindo uma potência vista não apenas na narrativa mas na conformação das ideias às novas demandas do tempo (LEFEBVRE, 1968).

A obra é fiel ao perfil intelectual de seu autor. Embora marxista, Lefebvre, manteve, historicamente, postura crítica ao marxismo ortodoxo e ao pensamento fragmentado, incapaz de contemplar os problemas segundo a totalidade dos processos sociais. Outra não foi a orientação geral do texto. Na orelha da edição brasileira de 1969 (Editora Documentos), um excerto chama a atenção:

“Este livro terá uma forma ofensiva (que alguns considerarão, talvez, chocante). Por quê? Porque muito provavelmente cada leitor já era em mente um conjunto de ideias sistematizadas ou em vias de sistematização. Muito provavelmente cada leitor procura um “sistema”, ou encontrou o seu “sistema”. O sistema está na moda, tanto no pensamento quanto nas terminologias e na linguagem. Ora, todo sistema tende a aprisionar a reflexão, a fechar os horizontes. Este livro deseja romper os sistemas, não para substituí-los por um outro sistema mas para abrir o pensamento e a ação na direção de possibilidades que mostrem novos caminhos e horizontes.” (LEFEBVRE, 1969, orelha de livro).

O autor situa sua análise tendo como ponto de partida o fenômeno da urbanização. Nada obstante a cidade preexistir à industrialização, como, de resto, fica evidente pela história das nações e das ideias, é a partir da Revolução Industrial que o tecido urbano passa por sua mais decisiva mudança. Modifica-se a forma como a cidade é estruturada e a própria teia de relações sociais subjacentes na polis. O período novo não é menos opressor do que o anterior, mas a reordenação do conflito de classes ganha novo colorido, motivado pelas novas formas de reprodução do capital (LEFEBVRE, 1969).

Tais transformações, perceptíveis pela maneira como as cidades passam a ser planejadas e pela distribuição espacial de equipamentos e do próprio capital, revelaria, de acordo com o autor, uma série de conflitos subjacentes. O mais evidente deles, e que põe a cidade antiga em contraste com a cidade nova, é aquele que se dá entre o valor de uso e o valor de troca (LEFEBVRE, 1969).

Segundo Lefebvre (1969), tradicionalmente, mesmo cidades autoritárias, que abrigavam sociedades opressoras, eram providas de uma capacidade criadora que se voltava para o território da polis, como motivo de orgulho das elites locais, trazendo para o centro o seu valor de uso e, por consequência, a própria vida urbana. Essa centralidade, no entanto, estaria em risco.

Afinal, de acordo com Lefebvre (1969, p. 12), “o valor de troca e a generalização da mercadoria pela industrialização tendem a destruir, ao subordiná-las a si, a cidade e a realidade urbana, refúgios do valor de uso, embriões de uma virtual predominância e de uma revalorização do uso”.

Como se vê, a análise situa-se na crítica à cidade industrial, ou, melhor dizendo, aos efeitos da industrialização sobre a constituição da cidade. Essa é uma crítica tipicamente marxista, na medida em que a industrialização radicalizou a luta de classes e introduziu na análise política elementos econômicos que se converteram, nessa mesma tradição de pensamento, em verdadeiros bloqueios estruturais a qualquer forma emancipada de vida (LEFEBVRE, 1969).

Há, porém, uma extrapolação dessa perspectiva. Dito de outro modo, Lefebvre não reduz a cidade a produto da industrialização, mas coloca a urbanização na esteira de um processo – como já dito – anterior à própria industrialização e, em alguma medida, autônomo e, em certa medida, indutora da própria industrialização (LEFEBVRE, 1969).

Essa é uma distinção importante, porque desloca a cidade do lugar de palco da luta de classes para o espaço de protagonista da (re)produção do capital, com implicações próprias à vida cotidiana das sociedades industriais. Com isso, Lefebvre extrapola os limites da análise meramente econômica, abrindo espaço para um campo novo de discussão. Nele, a forma como as cidades são planejadas, a dinâmica peculiar da vida da (e na) polis, as relações sociais segundo a perspectiva territorial, o cotidiano das pessoas e o lugar da cidade na história, em suma, os aspectos tangíveis e intangíveis da vida urbana, o microcosmo multitudinário de experiências concretas que nela se desenvolvem, ganham relevância e contornos particulares, o que traz novas demandas reflexivas acerca de uma teoria capaz de interpretá-la e fornecer caminhos para redefinir as suas funções e, ainda, dar conta dos conflitos e das desigualdades que são produtos da urbanização naquele estágio evolutivo (LEFEBVRE, 1969).

Neste instante, é de bom tom destacar que a análise marxista importa menos do que a maneira como Lefebvre constrói sua teoria acerca do fenômeno urbano. Se ficasse presa à leitura feita por Marx, correr-se-ia o risco de embarcar num caminho algo anacrônico, não porque as ideias do filósofo alemão tenham perdido completamente a atualidade ou se tornado descartáveis ou inaplicáveis contemporaneamente, mas porque importaria a necessidade de recorrer a referenciais teóricos que se debruçaram sobre a atualização do seu pensamento, o que representaria uma mudança de rota indesejável. A este tema, brevemente, se retornará em algumas linhas (LEFEBVRE, 1969).

Se a urbanização é, de maneira decisiva, influenciada pela industrialização, e se a industrialização afeta o tecido urbano a ponto de descaracterizá-lo, e de interferir na rede sensível de relações sociais, produzindo desagregação e até mesmo segregação, o que dizer da produção do conhecimento? Aqui, Lefebvre evidencia como ela é também significada por essa transformação profunda do urbano, sendo, muitas vezes, a capa de legitimidade de processos de dominação que se escondem, se escamoteiam, em construções teóricas rebuscadas (LEFEBVRE, 1969).

De acordo com o autor,

“A razão filosófica propunha definições (contestáveis mas apoiada em raciocínios formalizados) do homem, do mundo, da história, da sociedade. (...) Inútil insistir sobre as dificuldades deste racionalismo clássico, ligadas às dificuldades práticas do humanismo. No século XIX, e sobretudo no século XX, toma forma a racionalidade organizadora, operacional nos diversos degraus da realidade social. Provém essa racionalidade da empresa e da gestão das unidades de produção? Nasce ao nível do Estado e da planificação? O importante é que seja uma razão analítica levada às suas últimas consequências. Ela parte de uma operação produtiva, de uma organização econômica e social, de elementos a uma finalidade. Onde sai essa finalidade: Quem a formula, quem a estipula? Como e por quê? Está aqui a falha e a queda desse racionalismo operatório. Seus adeptos pretendem tirar a finalidade do encadeamento das operações. Ora, isso não existe. A finalidade, isto é, o conjunto e a orientação do conjunto, se decide. Dizer que ela provém das próprias operações é fechar-se num círculo vicioso com a decupagem analítica dando a si mesma por sua própria finalidade, por

seu próprio sentido. A finalidade é objeto de decisão. É uma estratégia, justificada (mais ou menos) por uma ideologia. O racionalismo que pretende tirar de suas próprias análises a sua finalidade perseguida por essas análises é, ele mesmo, uma ideologia.” (LEFEBVRE, 1969, p. 26).

Em seguida, o autor distingue entre três tipos de urbanismos que incorrem nesse equívoco analítico. O primeiro é o urbanismo dos homens de boa vontade. Nostalgicamente ligado ao humanismo clássico e liberal, apresenta-se segundo o pressuposto do universalismo. Lembra, nesse sentido, o racionalismo iluminista, cujo destinatário é a humanidade como gênero abstrato. De acordo com esse pressuposto, o homem ocupa centralidade e, em razão disso, sua feição coletiva, na forma da vida comunitária do “cidadino-cidadão” é a raiz de seu idealismo, ou, no limite, de sua ideologia. Lefebvre vê essa abordagem de duas maneiras. Ela é formalista, porque valoriza a forma e não o conteúdo, além de desprezar que o homem não é mais a referência de escala para a produção do tecido urbano. É também estética, porque se volta a uma cidade imemorial que sobrevive apenas como forma de beleza para o “apetite dos consumidores” (LEFEBVRE, 1969).

O segundo enfoque equivocado é o do urbanismo dos administradores estatais. Aqui, o erro está em encarar o urbanismo como ciência na sua forma decaída – o cientificismo – ou como produto de análises pluri ou multidisciplinares, que padecem do mesmo mal. Em ambos os casos se verifica a presença do racionalismo operatório, tal como desenhado na citação acima, que negligencia o fator humano. Fetichiza-se, nesse racionalismo operatório, as ferramentas de gestão do território. Curioso notar como no final dos anos 60 do século XX Lefebvre já traça notas críticas (e, por que não dizer, proféticas) sobre um tema que tomaria parte da pauta de debates acadêmicos na área de planejamento urbano nas primeiras décadas do século XXI: as cidades inteligentes e sustentáveis:

“Ora, através de uma determinada ciência, uma técnica toma a dianteira e torna-se o ponto de partida; é geralmente uma técnica de circulação e comunicação. Extrapola-se, a partir de uma ciência, de uma análise fragmentária da realidade considerada. Otimiza-se num modelo as informações ou as comunicações. Esse urbanismo tecnocrático e sistematizado, com seus mitos e sua ideologia (a saber, o primado da técnica) não hesitaria em arrasar o que resta da cidade para dar lugar aos carros, às comunicações, às informações ascendentes e descendentes. Os modelos elaborados só podem entrar para a prática apagando da existência social as próprias ruínas daquilo que foi a cidade.” (LEFEBVRE, 1969, p. 28).

O autor traduz com clareza a raiz do problema. Para ele, trata-se de uma questão finalística. Ou seja, a orientação que se dá às informações e conhecimentos analíticos oriundos de diferentes áreas do conhecimento. O produto aperfeiçoado dessa forma de pensar não é o desenho de uma vida urbana. Esse é o erro dos planejadores públicos, que desprezam a sua inconfessável vinculação a uma dada visão de sociedade e, principalmente, a uma estratégia política (LEFEBVRE, 1969).

Por fim, Lefebvre (1969) discorre sobre o urbanismo dos produtores de venda. Esse urbanismo tem por base a cidade como valor de troca. Ou seja, de acordo com essa

abordagem, o valor de troca não está presente apenas no desenho ou na venda de uma casa ou de um prédio, mas de um modelo de urbanismo. Nesse modelo, o lugar contém um espaço imaginário de felicidade, de um novo estilo de vida. Há, portanto, um conteúdo aspiracional, fortemente vinculado às ideias de sucesso e de fracasso na sociedade de consumo. Neste caso, a estratégia é deliberada: colonizar a urbanização através dos signos constitutivos da industrialização, conferindo-lhe uma nova missão.

Os três modelos conferem as condições de possibilidade de uma “dominação perfeita, para uma exploração apurada das pessoas, ao mesmo tempo como produtores, como consumidores de produtos, como consumidores de espaço” (LEFEBVRE, 1969, p. 29). Eis o problema político da sociedade urbana, com todas as suas contradições, unida por um projeto unitário de difícil superação.

Essa é a discussão central do capítulo que aprecia a industrialização e a urbanização. A noção de sistema cobre a noção de estratégia. Frente à análise crítica, o tema parece adiantar uma estratégia de classe que orientou a análise da realidade urbana, sua destruição e sua restituição, projeções sobre o terreno da sociedade onde tais decisões estratégicas foram tomadas (LEFEBVRE, 1969).

A preocupação central de Lefebvre, ao construir seu marco metodológico, é o diagnóstico do suporte legitimador conferido pelo conhecimento à relação entre urbanização e industrialização. É uma preocupação importante e que vai além de intuições esparsas no seu texto: trata-se de argumento central e estruturante de toda a leitura levada a cabo por Lefebvre (1969).

Ainda que ele não denomine assim, a maneira como descreve esse processo é em tudo semelhante à crítica feita pela Escola de Frankfurt à razão instrumental (ou à instrumentalização da razão). Instrumentalização que, segundo esses mesmos autores, foi responsável por aniquilar os potenciais emancipatórios da racionalidade que sustenta todo o projeto filosófico da modernidade. Em Lefebvre, essa instrumentalização não está presente apenas na *práxis* do urbanismo, mas também, e principalmente, na maneira como o pensamento urbanístico é produzido, sob condicionantes que se traduzem numa finalidade que não pode ser denominada de comprometida com a emancipação ou transformação da sociedade (LEFEBVRE, 1969).

Isso fica claro no capítulo intitulado “As ciências parcelares e a realidade urbana”. Nele, o autor descreve as etapas de construção do urbanismo como conhecimento. Em oposição à filosofia que se debruça sobre a totalidade, as “ciências da realidade social” se preocuparam em fragmentá-la e analisá-la conforme seus métodos e domínios. A discussão por trás desse movimento, de acordo com Lefebvre, é se há diferenças apreciáveis, nos termos desses mesmos domínios, ou se as fragmentações analíticas compreendem de fato diferenças objetivas, com articulações, níveis e dimensões diferentes (LEFEBVRE, 1969).

Para ele,

“Não se pode pretender que a cidade tenha escapado às pesquisas dos historiadores, dos economistas, dos demógrafos, dos sociólogos. Cada uma

destas especialidades traz sua contribuição para uma ciência da cidade. Já foi constatado e verificado que a história permite elucidar a gênese da cidade e sobretudo discernir melhor que qualquer outra ciência a problemática da sociedade urbana. Inversamente, não há dúvida nenhuma que o conhecimento da realidade urbana possa incidir sobre o possível (ou sobre as possibilidades) e não apenas sobre o acabado ou sobre o passado. Se se deseja construir um centro comercial ou cultural, levando-se em consideração necessidades funcionais e funcionalizáveis, o economista tem alguma coisa a dizer. Na analítica da realidade urbana intervêm o geógrafo, o climatólogo, o botânico. O meio, conceito global e confuso, fragmenta-se segundo as especialidades. Em relação ao futuro e às condições do futuro, os cálculos matemáticos trazem indicações indispensáveis.” (LEFEBVRE, 1969, p. 39).

O que unifica essas diversas frentes de trabalho intelectual? Nas palavras do filósofo francês, é um projeto, uma estratégia. A cidade pode ser vista como a somatória desses múltiplos e variados fluxos de informações, e seguramente cada um deles tem o seu método e o seu rigor analítico. Mas isso produz uma aporia: seria a cidade um conceito sem conteúdo, como pretendia a filosofia totalizante, ou um conteúdo sem conceito, como sugerem as frentes de compreensão do fenômeno que as inúmeras áreas do conhecimento abriram historicamente?

É claro para Lefebvre que mesmo o olhar dos especialistas não é divorciado de uma representação global. Caberia, então, um esforço para compreender que representação global é essa, e se há uma representação global por trás do urbanismo como campo de análise interdisciplinar, porque baseado nas tais “ciências parcelares”. E, além disso, destravar o problema que consiste nos limites do urbanismo como prática social, através de um exame crítico dessa prática social. Seja apreendendo a prática dos conhecimentos parciais, seja aplicando projetos ao nível da realidade global, a missão do urbanista é a da crítica imanente.

Essa crítica, nas duas interfaces, tem externalidades positivas:

“No primeiro caso, a aplicação dos conhecimentos parciais dá resultados que permitem determinar a importância relativa desses conhecimentos; esses resultados, mostrando vazios e lacunas, permitem precisar experimentalmente, na prática, aquilo que falta. No segundo caso, o fracasso (ou o sucesso permite discernir o que existe de ideológico nas pressuposições e descobrir aquilo que elas definem ao nível global. Portanto, trata-se efetivamente de um exame crítico da atividade denominada “urbanismo” e não de acreditar na palavra dos urbanistas, nem admitir, sem contestação, os efeitos de suas proposições e decisões. Em particular, as defasagens e distorções entre prática e teoria (ideologia), entre conhecimentos parciais e resultados, passam para o primeiro plano em lugar de se dissimularem. A interrogação sobre o uso e os usuários passa ao mesmo tempo para o primeiro plano”. (LEFEBVRE, 1969, p. 40).

Embora Lefebvre (1969) não incorra nos equívocos teóricos marxistas acerca do urbano, ele não deixa de abraçar uma tese datada – e datada desde os estudos críticos da Escola de Frankfurt, que evidenciaram as aporias do processo revolucionário tal como enunciados por Marx já nos anos 30 do século XX, calcadas, sobretudo, nos limites da categoria do trabalho como fonte da crítica – de que, na transformação das cidades,

“Só a classe operária pode se tornar o agente, o portador ou o suporte social dessa realização. Aqui ainda, como há um século, ela nega e contesta, unicamente com sua presença, a estratégia de classe dirigida contra ela. Como há um século, ainda que em novas condições, ela reúne os interesses (aqueles que superam o imediato e o superficial de toda a sociedade, e inicialmente de todos aqueles que habitam. (...) Basta abrir os olhos para compreender a vida quotidiana daquele que corre de sua moradia para a estação próxima ou distante, para o metrô superlotado, para o escritório ou para a fábrica, para retomar à tarde o mesmo caminho e voltar para casa a fim de recuperar as forças para recomeçar tudo no dia seguinte.” (LEFEBVRE, 1969, p. 109).

Isso não retira a força de seu pensamento, ou mesmo da maneira como enxerga o fenômeno urbano. E aqui está a principal similitude entre sua obra e a dinâmica que Habermas (1982) tenta colocar em movimento em *Conhecimento e Interesse*. Para Lefebvre (1969), o que está em jogo é a forma de construir o conhecimento em torno desse fenômeno complexo que é a urbanização. E, seguindo a linha adotada por Habermas (1982; 2011; 2013), identificar as travas teóricas para que o conhecimento, neste campo, seja engatado no interesse emancipatório, para depois identificar como esse interesse emancipatório pode ser construído.

A diferença repousa exatamente na dimensão finalística desse processo. A um, o resgate dos potenciais emancipatórios do conhecimento, cuja origem é o potencial transformador da própria razão. Ao outro, uma maneira distinta de vida emancipada, através do socialismo, com acentuado protagonismo do proletariado.

Esta não é a única obra de Lefebvre destinada a debater o chamado “direito à cidade”. Ele evolui suas leituras na obra denominada “Espaço e Política”. Ao discutir a relação entre esses componentes, Lefebvre (2008) formulou três proposições sobre as quais se sustentaria a ideologia urbanística: o urbanismo, ação que se aproximaria de uma prática científica e técnica; uma reflexão metódica dos urbanistas sobre essa prática, visando à constituição de uma epistemologia; e o fato de essa reflexão consistir numa ciência do espaço, global (à escala da sociedade inteira) ou local (no âmbito do habitat).

No primeiro caso, haveria uma repartição da ciência do espaço em níveis: a *material*, de quantificação das coisas (toneladas de plástico, cimento ou aço, por exemplo), que permite uma planificação bruta; a *financeira*, relacionada a estudos de custos de produção, com o uso de computadores; a *espaço-temporal*, que existiria independentemente das outras duas, mas que deveria ser harmonizada ou articulada com ambas (LEFEBVRE, 2008).

O autor propõe utilizar o método dialético para abordar as contradições do espaço na sociedade e na prática social. Partindo-se da ideia de que o espaço é político, é possível identificar as críticas à direita, baseadas no pressuposto de que a intervenção estatal perturba a iniciativa privada e a dinâmica do capital, e à esquerda, de que a intervenção estatal não considera os usuários. A direita estaria preocupada com a divisão deste por conta do segundo circuito do capital – o setor imobiliário como alternativa de lucro ao circuito da produção e do consumo, enquanto a esquerda, a qualidade de vida dos habitantes na divisão do espaço. Esse dado será retomado mais adiante, na medida em que essa tensão, vista camadas abaixo, revela um dado típico da própria ideia de modernidade – a polarização entre o individual e o coletivo (LEFEBVRE, 2008).

As contradições do espaço, que são, em grande medida, contradições próprias do social e do político, aparecem com clareza cristalina na fala de Lefebvre. Segundo o autor, elas têm origem no conteúdo social e no próprio capitalismo, o que desnudaria a pretensão a uma ordenação racional desse mesmo espaço (LEFEBVRE, 2008).

Para Lefebvre, nesse sentido:

“Com efeito, o espaço da sociedade capitalista pretende-se racional quando, na prática, é comercializado, despedaçado, vendido em parcelas. Assim, ele é simultaneamente global e pulverizado. Ele parece lógico e é absurdamente recortado. Essas contradições explodem no plano institucional. Nesse plano, percebe-se que a burguesia, classe dominante, dispõe de um duplo poder sobre o espaço; primeiro, pela propriedade privada do solo, que se generaliza por todo o espaço, com exceção dos direitos da coletividade e do Estado. Em segundo lugar, pela globalidade, a saber, o conhecimento, a estratégia, a ação do próprio Estado. Existem conflitos inevitáveis entre esses dois aspectos, e notadamente entre o espaço abstrato (concebido ou conceitual, global e estratégico) e o espaço imediato, percebido, vivido, despedaçado e vendido. No plano institucional, essas contradições aparecem entre os planos gerais de ordenamento e os projetos parciais dos mercadores de espaço.” (LEFEBVRE, 2008, p. 57).

Tal engendramento leva à conclusão de que a divisão do espaço não é neutra, mas sim política. Segundo Lefebvre (2008), a lógica interna do espaço urbano e sua aparente coerência escamoteiam as contradições sociais, responsáveis pela produção do espaço segundo as contingências próprias de uma sociedade excludente e determinada pelo capital. Daí que para Lefebvre (2008), não haveria uma epistemologia urbanística possível, dotada de neutralidade e pureza metodológica.

Com ele:

“Ora, é evidente, agora, que o espaço é político. O espaço não é um objeto científico descartado pela ideologia ou pela política; ele sempre foi político e estratégico. Se esse espaço tem um aspecto neutro, indiferente à relação e ao conteúdo, portanto “puramente” formal, abstrato de uma abstração racional, é precisamente porque ele já está ocupado, ordenado, já foi objeto

de estratégias antigas, das quais nem sempre se encontram vestígios. O espaço foi formado, modelado, a partir de elementos históricos ou naturais, mas politicamente. O espaço é político e ideológico. É uma representação literalmente povoada de ideologia. Existe uma ideologia do espaço. Por quê? Porque esse espaço (...) é um produto social. A produção do espaço não pode ser comparada à produção deste ou daquele objeto particular, desta ou daquela mercadoria. E, no entanto, existem relações entre a produção das coisas e a produção do espaço. Esta se vincula a grupos particulares que se apropriam do espaço para geri-lo, para explorá-lo.” (LEFEBVRE, 2008, p. 60).

Lefebvre (1969; 2008), ao longo das duas obras, não perde de vista a ideia de que o direito à cidade seria a resposta a este quadro intrincado de contingências que impedem a cidade de se apresentar como um espaço produtor de vida plena, ou capaz de exercer o papel de facilitadora de relações sociais mais livres, sem traços de opressão ou sem a desigualdade própria da relação entre capital e trabalho. O direito à cidade, então, deveria adotar uma postura de não-resignação com a exclusão, porque isso representaria, no limite, uma recusa à própria ideia de civilização, sobre a qual a humanidade tem se dedicado a erigir nos últimos séculos.

Assim,

“Excluir do urbano grupos, classes, indivíduos, implica também excluí-los da civilização, até mesmo da sociedade. O direito à cidade legitima a recusa de se deixar afastar da realidade urbana por uma organização discriminatória, segregadora. Esse direito do cidadão (...) anuncia a inevitável crise dos centros estabelecidos sobre a segregação e que a estabelecem: centros de decisão, de riqueza, de poder, de informação, de conhecimento, que lançam para os espaços periféricos todos os que não participam dos privilégios políticos. Do mesmo modo, o direito à cidade estipula o direito de encontro e de reunião; lugares e objetos devem responder a certas “necessidades”, em geral mal conhecidas, a certas “funções” menosprezadas, mas, por outro lado, transfuncionais: a “necessidade” de vida social e de um centro, a necessidade e a função lúdicas, a função simbólica do espaço (próximas do que se encontra aquém, como além, das funções e necessidades classificadas, daquilo que não se pode objetivar como tal porque se veste de tempo, que enseja à retórica e que só os poetas podem chamar por seu nome: o desejo).” (LEFEBVRE, 2008, p. 34).

Eis o grande desafio que se afigura até aqui: entender como essa estruturação libertadora e emancipatória, ínsita ao direito à cidade tal como desenhado por Lefebvre, pode ser transformada em um programa de pesquisa, articulando segundo uma terapêutica dos saberes, capaz de rearticular a relação entre conhecimento e interesse, de modo que o primeiro esteja ligado ao segundo na exata medida em que o segundo se apresentar como interesse emancipatório.

Á GUIA DA CONCLUSÃO: UM MÉTODO DE TRABALHO?

Este artigo pretendeu obter elementos hábeis à compreensão do direito à cidade como um "algo a mais", para além da inventividade episódica de um legislador ou como discurso parcial institucionalizado no qual se observam contingências políticas escamoteadas na forma neutra de uma legislação historicamente construída como discurso de poderes instituídos. Ou então como um conceito desprovido de historicidade, de composição humana, de política, de contingências tais que o tornem um tipo ideal desconectado da realidade, retórico e edulcorado.

Ao assumir o desafio de aplicar os pressupostos fundamentais de uma teoria crítica da sociedade e, portanto, o duplice propósito de fornecer um panorama teórico-explicativo e crítico-normativo, de diagnóstico do tempo presente e de orientação para a emancipação, o caminho proposto por Habermas em *Conhecimento e Interesse* se revela portador de enorme atualidade. Ele qualifica a análise de Henri Lefebvre, e ajuda a materializar muitas das intuições contidas nas páginas de suas obras, tornando a construção do direito à cidade uma ação concatenada e sistemática, capaz de alavancar seus potenciais e orientações, como ambicionado pelo sociólogo francês.

A explicitação das contingências é capaz, nesse sentido, de extrapolar os limites da mera reconstrução, adquirindo ares de verdadeira autorreflexão. Assim como a autorreflexão das ciências sociais é condição de possibilidade da emancipação, a autorreflexão das múltiplas interfaces que compõem os estudos urbanos é capaz de chegar a um conceito de direito à cidade que se afirme como legatário de um arcabouço que representa a expressão prática de uma vida emancipada nas cidades.

Toda proposta que desconsidere essa árvore enfeixada de componentes está fadado a se associar ao rol de saberes que, até o momento, não pode dar conta do problema urbano. A isso sucede verdadeiro aprisionamento dos habitantes da cidade a narrativas descritivas que pouco tem contribuído para se construir uma nova narrativa fundada na vida urbana enquanto vida digna.

Dessa maneira, impõe-se ao estudioso a tarefa de incluir em seu programa analítico um corte crítico, sem desprezar o coro de vozes que compõem o direito à cidade.

Definidas as bases de produção do conhecimento, ou a matriz analítica do trabalho, ou mesmo, porque não dizer, a sua estrutura metodológica, que se apresenta como a maneira através da qual o conhecimento será colocado em processo de recuperação de suas bases emancipatórias, cumpre agora avançar na tarefa de construção do direito à cidade como uma forma de vida emancipada nas cidades.

Já se identificou a necessidade de imprimir ao trabalho analítico uma dinâmica que efetue a filtragem do saber para dele extrair um conteúdo emancipatório. Será essa tarefa simples e possível?

Em outras palavras, será possível manter vivo, aqui, o binômio que marcou a trajetória intelectual da teoria crítica da Escola de Frankfurt – e a força atual de sua teoria – ou seja, a dimensão teórico-explicativa (diagnóstico do tempo presente) e crítico-normativa (orientação para a emancipação)?

Para responder a essa pergunta, é preciso antes explicitar o que se entende por vida emancipada. E como ela pode se dar na cidade, sendo, portanto, conteúdo do direito à cidade. E o que ela, ao final, contém. Mas isso não será estudado neste breve artigo.

Processo fundamental para, como nos dizeres de Lefebvre, preencher as lacunas dos conhecimentos parciais e determinar, com precisão, aquilo que lhes falta, na construção do direito à cidade como direito à vida emancipada nas cidades.

REFERÊNCIAS

BRANDON, Robert B. Para a reconciliação de dois heróis: Habermas e Hegel. Trad. Fernando Costa Mattos. In. *Novos Estudos – CEBRAP*, n. 95. São Paulo: março de 2013. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-33002013000100007&script=sci_arttext. Acesso em: 22 set. 2018.

FREITAG, Barbara. *Dialogando com Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: que é esclarecimento?* Trad. Artur Mourão, Lusosofia, 2016. Disponível em: <http://www.ensinarfilosofia.com.br/wp-content/uploads/2016/07/I.-Kant-Resposta-a-Pergunta-O-Que-O-Iluminismo.pdf>. Acesso em: 22 set. 2018.

HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e Interesse*. Trad. José Nicolau Heck. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

HABERMAS, Jürgen. Depois de trinta anos: notas acerca de Conhecimento e Interesse. *Problemata – Revista Internacional de Filosofia*, v. 02, n. 01. João Pessoa: UFPB, 2011.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria e Práxis – Estudos de Filosofia Moral*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

HORKHEIMER, Max. A presente situação da filosofia social e as tarefas de um instituto de pesquisas sociais (1931). Trad. Carlos Eduardo Jordão Machado e Isabel Loureiro. *Revista Praga – Estudos Marxistas*, n. 7. São Paulo: Hucitec, 1999.

LEFEBVRE, Henry. *O Direito à Cidade*. Trad. T. C. Netto. São Paulo: Editora Documento, 1969.

LEFEBVRE, Henry. *Espaço e política*. Trad. Sérgio Martins. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.