

# PODER, POLÍTICA, URBANO E A CAIXA DE PANDORA

SÉRGIO MARTINS

Departamento de Geografia  
Programa de Pós-Graduação em Geografia  
Universidade Federal de Minas Gerais  
Pesquisador do CNPq  
sergiomartins@ufmg.br

## RESUMO

Incursionando nas elaborações teóricas de Michel Foucault sobre o poder, e nas de Hannah Arendt sobre as faculdades (do pensar, do agir e da vontade) na vida ativa moderna, o autor retorna à crítica marxiana da alienação política e à proposição metodológica da genealogia exposta por Nietzsche para centrar o conceito de urbano, exposto por Henri Lefebvre enquanto utopia concreta, no âmbito da teoria do possível formulada por Ernst Bloch.

**PALAVRAS-CHAVE:** Genealogia do Poder. Crítica à Alienação Política. Teoria do Possível. Urbano como Utopia Concreta.

POWER, POLITICS, THE URBAN AND PANDORA'S BOX

## ABSTRACT

Starting from the theoretical elaborations of Michel Foucault about power, and of Hannah Arendt about the faculties (of thinking, of acting and of the will) in the modern active life, the author returns to the Marxian critique of political alienation and to the methodological proposition of genealogy exposed by Nietzsche, to center the concept of urban exposed by Henri Lefebvre as concrete utopia in the framework of the theory of the possible formulated by Ernst Bloch.

**KEY WORDS:** Genealogy of Power. Critical of Political Alienation. Theory of the Possible. Urban as Concrete Utopia.

“Em toda parte onde há poder, o poder se exerce”. Assim se exprimiu Michel Foucault (2006a [1994], p. 44) no início dos anos 70 do século passado numa entrevista com Gilles Deleuze. O poder é, portanto, um exercício. Não se trata de um lugar que se ocupa, ou de um objeto que se obtém, que se possui. Não que o poder não pressuponha uma topia. Ele tampouco dispensa os objetos. Contudo, se se quer definir o próprio do poder, deve-se buscá-lo não apenas em seus efeitos, nas hierarquias constituídas ou na configuração dos objetos. Deve-se tomá-lo em ato, como movimento que recorta os espaços, atravessa os objetos e demarca um campo de enfrentamento. O poder é luta, relação de forças, belicoso exercício de subordinação das coisas e das pessoas a um sentido estratégico mais ou menos explícito, menos ou mais eficaz. “O poder não é o mal. O poder são jogos estratégicos” (FOUCAULT, 2006b [1994], p. 284).

O poder. Trata-se de relações que se estabelecem e se desdobram em diferentes níveis, sob diferentes formas. O poder não é a disciplina, do qual esta é apenas um dos procedimentos, um modo possível para individualizar uma dada multiplicidade (a matéria-prima sobre a qual o poder se exerce) e dirigi-la a um determinado fim. Móveis, modificáveis, reversíveis, as relações de poder, nas quais um procura dirigir a conduta do outro, dobrá-lo sob o peso de um objetivo fornecendo-lhe um contexto de sentidos possíveis, não são dadas de uma vez por todas. Logo,

[...] é preciso enfatizar também que só é possível haver relações de poder quando os sujeitos forem livres. Se um dos dois estiver completamente à disposição do outro e se tornar sua coisa, um objeto sobre o qual ele possa exercer uma violência infinita e ilimitada, não haverá relações de poder. Portanto, para que se exerça uma relação de poder, é preciso que haja sempre, dos dois lados, pelo menos uma certa liberdade. [...] Isso significa que, nas relações de poder, há necessariamente possibilidade de resistência, pois se não houvesse possibilidade de resistência – de resistência violenta, de fuga, de subterfúgios, de estratégias que invertam a situação –, não haveria de forma alguma relações de poder (FOUCAULT, 2006b [1994], p. 276-277).

Ao longo dos vários estudos que compõem sua obra, uma noção unificara o pensamento de Michel Foucault, segundo ele próprio: a da problematização.

Problematização não quer dizer representação de um objeto preexistente, nem tampouco a criação pelo discurso de um objeto que não existe. É o conjunto das práticas discursivas ou não discursivas que faz alguma coisa entrar no jogo do verdadeiro e do falso e o constitui como objeto para o pensamento (seja sob a forma da reflexão moral, do conhecimento científico, da análise política etc.) (2006b [1994], p. 242).

As relações de poder pressupõem, portanto, a atividade do pensamento, a faculdade da razão de ir além dos limites do conhecer verificável e validade empiricamente. O poder pressupõe seres livres e pensantes, seres com a razão liberada para pensar, seres que diante das dificuldades advindas das diferentes experiências com os processos sociais, econômicos ou políticos, por exemplo, problematizam-nas, tomam distância em relação aos modos de conhecer e agir estabelecidos, definem-nas como questão, elaboram as condições fundamentais para um conjunto de possibilidades de respostas que se buscam.

Tomemos um exemplo, a partir de *VIGIAR E PUNIR*. Aqui, convém pôr em destaque o seu subtítulo: nascimento da prisão. Pois é esta a questão que orientou a pesquisa de Foucault. Na segunda metade do século XVIII, o grande ritual aterrorizante dos suplícios, no qual a vida retida no sofrimento era subdividida em mil mortes, no qual o soberano fazia valer o seu direito de vingança, tornara-se intolerável, revoltante, vergonhoso e perigoso. “A má economia do poder e não tanto a fraqueza ou a crueldade é o que ressalta da crítica dos reformadores” (FOUCAULT, 1989 [1975], p. 74).

A “cidade punitiva”, constituída pela execução pública das penas específicas, ajustadas a cada caso, compondo um sério teatro pedagógico, com suas cenas múltiplas e persuasivas conforme imaginado e proposto pelos reformadores – “que os castigos sejam uma escola mais que uma festa [...] Seria necessário que as crianças pudessem vir aos lugares onde [a pena] é executada; lá fariam suas aulas cívicas” (1989 [1975], p. 100)<sup>1</sup> –, foi, porém, logo suplantada pelo

<sup>1</sup> Sobre o caráter festivo dos suplícios, advirto o leitor interessado que, embora as conhecesse bem (como se verá adiante), Foucault passou ao largo das observações de Nietzsche sobre a humanização dos castigos. Simplificando, poderíamos tomar Guillotin como arquétipo do grande humanista. Contra os que argumentavam em favor da necessidade e eficácia do teatro longo e cruel das mil mortes para que o supliciado purgasse seus crimes e expiasse suas culpas, o médico implementara, com “a máquina das mortes rápidas e discretas” que levou seu nome, o grau zero do suplício. Pois bem, na segunda dissertação de seu *GENEALOGIA DA MORAL*, Nietzsche argumentou, ou melhor, ofereceu como suposição (“pois é difícil sondar o fundo dessas coisas subterrâneas, além de ser doloroso”), que durante um largo período da história “a crueldade constituía o grande prazer festivo da humanidade antiga, como era um ingrediente de quase todas as suas alegrias. [...] Ver-sofrer faz bem, fazer-sofrer mais bem ainda – eis uma frase dura, mas um velho e sólido axioma, humano, demasiado humano [...]. Sem crueldade não há festa: é o que ensina a mais antiga e mais longa história do homem – e no castigo também há muito de festivo” (2008 [1887], p. 55-56). O surgimento do humanismo, portanto, deve algo (nos termos de Nietzsche) à vergonha do homem de seus instintos, do prazer que a crueldade lhe causava. Essas observações nietzschianas, já antecipadas por Zaratustra – “Porque o homem é o mais cruel dos animais. Foi presenciando tragédias, touradas e crucifixões que, até aqui, se sentiu mais satisfeito, na terra; e, quando inventou o inferno, isso foi o seu paraíso, na terra” (2008 [1884], p. 260) –, são o fundamento das efetuadas muito posteriormente por Henri Lefebvre acerca do caráter paradoxal das sociedades antigas, cruéis e festivas.

grande aparelho uniforme dos edifícios prisionais que se estenderam por toda a Europa. Como, pergunta Foucault, essa forma extrajudiciária de reclusão de indivíduos, desqualificada e rejeitada pelos juristas clássicos como pelos reformadores, que tinha uma posição restrita e marginal no sistema penal, o coloniza na passagem do século XVIII para o XIX e, a partir de então, passa a funcionar como medida de referência desse próprio sistema? Como a prisão passa da ilegalidade da reclusão absolutista à forma inquestionável da punição nas sociedades contemporâneas? “Como pôde a detenção, tão visivelmente ligada a esse ilegalismo que é denunciado até no poder do príncipe, em tão pouco tempo tornar-se uma das formas mais gerais dos castigos legais?” (FOUCAULT, 1989 [1975], p. 107).

No âmbito do poder disciplinar, através de técnicas determinadas a assegurar a ordenação das multiplicidades humanas, trata-se da conformação dos corpos e dos conjuntos de corpos, do seu esquadramento, de sua reorganização em função de uma utilidade demandada. Na decisiva passagem situada por Foucault, no fim da época clássica, no conflito entre sentidos históricos concorrentes (o suplício, o código, a disciplina) que a constitui, o que se define através da genealogia da prisão, de sua emergência como verdade, é o nascimento de uma sociedade na qual o encarceramento disciplinar é um princípio fundamental. A partir desse momento, a correção do comportamento opera não negativamente, ou não apenas. Subordinando o momento negativo, o combate ao excesso inútil, deve prevalecer na norma a positividade produtiva. Se a punição, a partir da segunda metade do século XVIII, investe o corpo, ela o faz não para dilacerá-lo, como era o objetivo do suplício. Ela opera sobre essa totalidade inicialmente confusa para dela extrair efeitos úteis.

No caminho que parte dos suplícios e alcança as disciplinas podemos observar uma inversão do eixo político da individualização. Nas sociedades em que ainda vigora a figura do monarca, a individualização é ascendente. Toda visualização, toda distinção é voltada para a figura do soberano, em oposição ao informe do povo, de sua totalidade confusa. Na medida em que as disciplinas investem o corpo social, a tendência se inverte. A máxima visibilidade se coloca do lado da massa, que é sempre colocada à disposição do olhar hierarquizante do poder. Nas sociedades disciplinares, a individualização é descendente. A população, distinta, esquadrihada, organizada de modo a compor uma utilidade, pode ser imediatamente identificada em suas unidades mínimas; em

contrapartida, o ápice da pirâmide é invadido por uma zona de sombra, uma presença-ausência. Espécie de ovo de Colombo na ordem da política, espécie de célula da sociedade da vigilância, a máquina panóptica permite aperfeiçoar o exercício do poder, integrando-se a uma função qualquer, econômica, terapêutica, correccional, educacional<sup>2</sup>. O poder, conclui Foucault, não se reduz a seu caráter negador. Ainda que seu momento negativo seja considerável, no caso de anular efeitos inúteis de uma totalidade não produtiva, seu momento fundamental é o positivo, produtor. No caso, o poder produz indivíduos, docilizados e tornados produtivos.

Enfim, essas passagens por demais conhecidas de VIGIAR E PUNIR evidenciam, decerto, os momentos de formação de uma sociedade disciplinar na qual a sobriedade da cientificidade punitiva suplantou o espetáculo dos corpos supliciados. Estaríamos enganados, porém, se deixássemos de considerar que esses momentos integram um movimento bem mais amplo, como destacou o próprio Foucault: o nascimento de uma arte de governar que toma a população como finalidade e instrumento. Uma arte de governar que não corresponde aos princípios maquiavelianos sobre as relações entre o príncipe e seu principado, sobre as habilidades necessárias para manter sua soberania – os laços com seus súditos e seu território adquiridos por herança ou conquista. Tampouco se trata da elaboração teórica anti-maquiaveliana que postulava o governo da família não apenas como modelo, mas como essência da arte de governar, embora derive desta elaboração. Pois a arte de governar, ao tomar o governo da esfera da vida privada (o zelo e o rigor do *pater familias* com seus bens, seu domínio sobre as condutas dos que a constituem, dele dependem e lhe devem obediência) como referência, definirá a economia como seu objetivo.

Nessa linha descendente, um Estado bem governado não pode prescindir do desenvolvimento de técnicas, de procedimentos, de mecanismos voltados para os indivíduos, porquanto essenciais para conhecer e definir meticulosamente suas necessidades e assim provê-los, guiá-los, educá-los, zelar por seus comportamentos e destinos. Essa preocupação constante do bom governante fará uso, segundo

---

<sup>2</sup> Suficientemente explícito quanto a isto é o subtítulo da obra de Bentham (2000 [1787]): “A casa de inspeção: contendo a ideia de um novo princípio de construção aplicável a qualquer sorte de estabelecimento, no qual pessoas de qualquer tipo necessitem ser mantidas sob inspeção; em particular às casas penitenciárias, prisões, casas de indústria, casas de trabalho, casas para pobres, manufaturas, hospícios, lazaretos, hospitais e escolas”.

Foucault, daquilo que desde o século XVI passa a ser denominado de polícia, cujas tarefas são tão amplas quanto a definição de seus objetos, de seu campo de intervenção. A definição que lhe é dada, já no início do século XVII, permite compreender que ela estende suas atividades a tudo o que os homens fazem ou empreendem, englobando tudo (aí incluídos a justiça, o exército e as finanças), todos e cada um em sua existência, mas sob uma perspectiva específica. Sem esquecer dos que necessitam de ajuda (pobres, anciãos, doentes), da proteção contra acidentes, doenças, desgraças..., homens e coisas constituem um complexo, são considerados em suas relações (de propriedade, de produção, de troca), em sua coexistência num território. “É um homem vivo, ativo e produtivo que a polícia vigia” (FOUCAULT, 2006a [1994], p. 378-379).

Na formação do Estado moderno, a arte de governar abdicara assim de suas referências, de seus modelos. O soberano não mais precisaria governar seu reino imitando o governo da natureza por Deus, ou o do corpo pela alma, ou o da família pelo pai. Se na finalidade da busca do bem comum e da salvação de todos conforme a lei imposta por Deus aos homens e à natureza residia a autoridade do soberano e a finalidade mesma da soberania, a arte de governar não podia encontrar sua dimensão própria. Do mesmo modo, era preciso desvencilhá-la também da referência àquele modelo de bom governo que era a *oconomia*, o governo da família. A definição da economia como um nível de realidade, estabelecendo-a como um campo de intervenção, portanto como algo diferente de uma forma limitada de governo<sup>3</sup>, corresponde também à definição da família como elemento da população, permitindo pensar esta última fora do quadro referencial daquela e, ao mesmo tempo, torná-la um instrumento privilegiado no governo das populações<sup>4</sup>, acrescido dos instrumentos,

<sup>3</sup> “Quesnay fala de um bom governo como de um ‘governo econômico’. [...] Mas se Quesnay fala de ‘governo econômico’ é porque a palavra ‘economia’ [...] já está prestes a tomar seu sentido moderno, e parece, nesse momento, que a própria essência desse governo, quer dizer, da arte de exercer o poder na forma da economia, terá como objeto principal o que chamamos, hoje, de economia. O termo ‘economia’ designava, no século XVI, uma forma de governo. No século XVIII, ela designará um nível de realidade, um campo de intervenção, e isso através de uma série de processos complexos e, penso eu, absolutamente capitais para nossa história” (FOUCAULT, 2006a [1994], p. 289).

<sup>4</sup> “Este deslocamento da família, do nível de modelo ao nível do instrumento, é absolutamente fundamental. E foi, na realidade, a partir da metade do século XVIII, que a família apareceu nessa instrumentação no que diz respeito à população: serão as campanhas sobre a mortalidade, as campanhas concernindo ao casamento, às vacinações, às inoculações” (FOUCAULT, 2006a [1994], p. 299).

procedimentos, técnicas, disciplinas necessários e pertinentes – dentre os quais se destaca a estatística, que, “ao permitir quantificar os fenômenos próprios à população, faz aparecer sua especificidade irredutível ao pequeno quadro da família” (2006a [1994], p. 299). Em suma, são processos-chave do movimento que resultará na passagem de uma arte de governar para o que Foucault definirá por governamentalidade.

Em todo caso, o que eu queria mostrar era um laço histórico profundo entre o movimento que faz bascular as constantes da soberania para trás do problema mais importante, agora, das escolhas de governo, o movimento que faz aparecer a população como um dado, como um campo de intervenção, como a finalidade das técnicas de governo e, em terceiro lugar, o movimento que isola a economia como domínio específico de realidade e a economia política, ao mesmo tempo como ciência e como técnica de intervenção do governo nesse campo de realidade. São estes três movimentos, eu acho: governo, população, economia política, dos quais se deve observar que constituem, a partir do século XVIII, uma série sólida que, ainda hoje, não está dissociada (2006a [1994], p. 302-303).

Essa série sólida, esse conjunto resultante desses movimentos indissociáveis, culmina as metamorfoses da arte de governar, essa forma de racionalidade que se organiza para desdobrar seus efeitos cada vez mais adiante, em extensão e profundidade, a partir da definição de sua *raison d'être*. De onde esta arte de governar retira sua razão de ser, pergunta Foucault? A resposta não adveio da problematização suscitada pelo secretário florentino sobre as relações entre o príncipe e seu principado, mas daqueles que a condenaram à obsolescência ao definirem, na miríade de acontecimentos entrelaçados e sob a máscara da universalidade, outra coisa: o Estado.

A resposta a essa questão provocou o escândalo do pensamento político nascente, na aurora do século XVII. E, no entanto, segundo os autores citados, ela é muito simples. A arte de governar é racional com a condição de observar a natureza daquele que é governado, ou seja, o próprio Estado. [...] a razão de Estado não remete à sabedoria de Deus, nem às estratégias do príncipe. Ela se relaciona ao Estado, à sua natureza e à sua racionalidade própria (FOUCAULT, 2006b [1994], p. 305-306).

O Estado se governa segundo as leis racionais que lhe são próprias, que não se deduzem das únicas leis naturais ou divinas, nem dos únicos preceitos de sabedoria e de prudência. O Estado, tal como a natureza, tem sua própria racionalidade, mesmo se ela é de um tipo diferente. Inversamente, a arte de governar, em vez de ir buscar seus fundamentos nas regras transcendentais em um modelo cosmológico ou em um ideal filosófico e moral, deverá encontrar os princípios de sua racionalidade no que constitui a realidade específica do Estado (FOUCAULT, 2006a [1994], p. 295).

Individualização e totalização. Uma não vai sem a outra. No curso da história efetiva das sociedades ocidentais, a *raison d'État* desdobra seus efeitos produzindo os indivíduos ao integrá-los a uma dada totalidade, que se pretende total, quiçá totalitária.

\*\*\*

Seria oportuno, decerto, lembrar as características fundamentais do totalitarismo conforme as análises de Hannah Arendt em seu célebre estudo. Afinal, nos campos de concentração, nesses laboratórios que constituíram a verdadeira instituição central do poder organizacional totalitário, como dizia a filósofa, realizou-se o experimento do domínio total, para muito além da simples restrição da liberdade, porquanto a abolição da liberdade que caracteriza o totalitarismo consiste na decretação da superfluidade do humano. “O totalitarismo não procura o domínio despótico dos homens, mas sim um sistema em que os homens sejam supérfluos” (1989 [1950], p. 508).

Mas não precisamos ir tão longe. Pois a universalidade reivindicada pela verdade luminosa e ofuscante da razão de Estado colocou para a própria razão limites e obstáculos para cuja consubstanciação um regime totalitário não é absolutamente necessário. A própria filósofa, ao se referir à apresentação que fizera do executor-chefe da “solução final” durante o Holocausto como encarnação da “banalidade do mal”, afirmara que, apesar de seu aturdimento com os atos monstruosos por ele protagonizados, seu interesse advinha da irreflexão, da ausência de pensamento que caracterizara o seu comportamento mesmo quando de seu julgamento em Jerusalém<sup>5</sup>. Afinal, o súdito ideal do governo totalitário é aquele para quem já não existe “a diferença entre o verdadeiro e o falso (isto é, os critérios do pensamento)” (ARENDT, 1989 [1950], p. 526).

<sup>5</sup> “No âmbito dos procedimentos da prisão e da corte israelenses, ele funcionava como havia funcionado sob o regime nazista; mas quando confrontado com situações para as quais não havia procedimentos de rotina, parecia indefeso e seus clichês produziam, na tribuna, como já haviam evidentemente produzido em sua vida funcional, uma espécie de comédia macabra. Clichês, frases feitas, adesão a códigos de expressão e conduta convencionais e padronizados têm a função de nos proteger da realidade, ou seja, da exigência de atenção do pensamento feita por todos os fatos e acontecimentos em virtude de sua mera existência. [...] Eichmann se distinguia do comum dos homens unicamente porque ele, como ficava evidente, nunca havia tomado conhecimento de tal exigência” (ARENDT, 2000 [1971-1978], p. 6).

O desconcertante na questão colocada pela filósofa não é a sua localização na situação do domínio totalitário, mas, *a fortiori*, nas condições que o permitiram, na crise do próprio pensamento a partir da ruptura do quadro de referências no qual se orientava. “Com o surgimento da Era Moderna, o pensamento tornou-se principalmente um servo da ciência, do conhecimento organizado” (ARENDT, 2000 [1971-1978], p. 8). O que não significa, porém, que tenhamos perdido nossa capacidade de pensar: “somos o que os homens sempre foram – seres pensantes. Com isso quero dizer apenas que os homens têm uma inclinação, talvez uma necessidade de pensar para além dos limites do conhecimento, de fazer dessa habilidade algo mais do que um instrumento para conhecer e agir” (2000 [1971-1978], p. 11).

Como se sabe, segundo Arendt, na era moderna operou-se uma inversão de posições entre a contemplação e a ação, a tal ponto que, para a moderna capacidade de agir, a *theoria*, “que, desde os gregos, significara a contemplação do observador que se preocupa com a realidade aberta diante de si e a recebe” (2000 [1958], p. 291)<sup>6</sup>, perdeu todo e qualquer sentido. Em suma apertada: antes da era moderna, e sobretudo entre os antigos, a ação, prerrogativa exclusiva dos homens – da qual nem um deus é capaz, posto que em sua existência eterna é o que é e sempre será, não tendo fim tampouco começo, não sendo portanto limitado pelo nascimento nem pela morte<sup>7</sup> –, a atividade política *par excellence*,

<sup>6</sup> “O termo filosófico ‘teoria’ deriva da palavra grega que designa espectadores, *theatai*; a palavra ‘teórico’, até há alguns séculos, significava ‘contemplando’, observando do exterior, de uma posição que implica a visão de algo oculto para aqueles que tomam parte no espetáculo e o realizam. É óbvia a inferência que se pode fazer a partir dessa antiga distinção entre agir e compreender: como espectador, pode-se compreender a ‘verdade’ sobre o espetáculo; mas o preço a ser pago é a retirada da participação no espetáculo” (ARENDT, 2000 [1971-1978], p. 72-73).

<sup>7</sup> Pode-se contrapor esta afirmação considerando a crença judaico-cristã no *actus purus* divino que criou os céus e a terra. Mas trata-se, nesse caso, de uma *creatio ex nihilo*. Ademais, como lembrou Arendt, foi Santo Agostinho quem resolveu o enigma: para que houvesse um começo, o homem foi criado. “Para responder a ‘esta questão difícilíssima da criação de coisas novas por um Deus eterno’, Santo Agostinho vê primeiramente a necessidade de refutar o conceito cíclico de tempo dos filósofos, uma vez que a novidade não poderia ocorrer em ciclos. Dá então uma resposta bastante surpreendente à questão de por que teria sido necessário criar o Homem separado de todas as outras criaturas e acima delas. Para que possa haver novidade, ele diz, há de haver um começo: ‘e esse começo jamais existira antes’, isto é, nunca antes da criação do Homem. Portanto, para que um tal começo ‘pudesse ser, foi o homem criado sem que ninguém o fosse antes dele’ [...]. E Santo Agostinho distingue este começo do começo da criação usando a palavra ‘*initium*’ para a criação do Homem, mas ‘*principium*’ para a criação dos Céus e da Terra. [...] Em outras palavras [...] o Homem é posto em um mundo de mudança e de movimento como um novo começo porque sabe que tem um começo e que terá um fim; sabe até mesmo que este começo é o começo de seu fim [...] Nenhum animal, de nenhuma espécie, tem, neste sentido, um começo ou um fim” (2000 [1971-1978], p. 266, grifo da autora).

relacionada à capacidade de um “nós” iniciar algo novo, era considerada fundamental e imprescindível para constituir um modo de vida autenticamente humano, somente acessível àqueles libertos do agulhão das necessidades e privações do labor – da atividade que nada deixa atrás de si, posto que é motivada pela reprodução biológica da vida – e do trabalho – a atividade correspondente ao artificialismo da existência humana, que “produz um mundo ‘artificial’ de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural” (2000 [1958], p. 15). Liberto de qualquer cuidado ou preocupação advindos do que fosse apenas necessário e útil para o provimento e manutenção da vida; estranho a qualquer forma de violência, o ser político, o viver dedicado aos assuntos da *polis* significava atingir a mais alta possibilidade da existência humana. E, ao mesmo tempo em que se estabelecia entre livres, não podia prescindir dos que viviam – como não-livres, a exemplo dos escravos, os sem-fala (*aneu logou*) – e do que existia – como o lar doméstico (*oikia*) e a família, o centro da mais severa desigualdade – fora da *polis*.

Característico do governo doméstico, o despotismo (próprio do *pater familias* que domina incontestemente) fora preservado porque restrito à esfera privada da vida, pois seus princípios pré-políticos eram tidos como ilegítimos e contraditórios à *polis*, à qual eram subjugados. Eis porque, como ressaltou Arendt, para os antigos *per definitionem* “economia política” só poderia soar como um oxímoro, “pois o que fosse ‘econômico’, relacionado com a vida do indivíduo e a sobrevivência da espécie, não era assunto político, mas doméstico por definição” (2000 [1958], p. 38). Eis também porque, no século XVIII, o Dr. Quesnay passara a apregoar em favor de um “governo econômico” (como mencionado por Foucault e citado anteriormente): não apenas a economia ganhara seu sentido moderno, mas também a própria política. O abismo entre ambas fora preenchido pela ascensão da sociedade, dominada não pela liberdade, mas pelas carências e necessidades que saíram de seu lugar subalterno suplantando o *zoon politikon*. E assim que as questões e princípios da manutenção da vida (concernidos ao labor, onde a vida e não a liberdade é o bem supremo ao qual tudo é subordinado), antes adstritos à obscuridade da esfera privada da família, ascenderam à luz da esfera pública, suas normas de conduta e regras de comportamento passaram a prevalecer em relação à ação, à política. No curso dessa prodigiosa inversão, na qual o todo, agora definido pela associação das partes (com a multiplicidade de interesses e necessidades particulares do *animal socialis*), das quais passa a receber seus valores, instaura-se,

segundo a filósofa, não apenas o conformismo, ante-sala da administração, do controle da ilimitação característica da ação, mas a impossibilidade da constituição de um mundo comum.

Pois se entre os antigos a riqueza privada era concebida não com vistas à sua acumulação, mas como condição para admissão à vida pública, para ingressar no mundo comum – porquanto libertava seu proprietário das necessidades vitais –, a ascensão da sociedade logo “assumiu o disfarce de uma organização de proprietários que, ao invés de se arrogarem acesso à esfera pública em virtude de sua riqueza, exigiram dela proteção para o acúmulo de mais riqueza” (ARENDDT, 2000 [1958], p. 78). Daí a crescente transformação da propriedade imóvel em propriedade móvel; a prevalência do que é fungível sobre o que é durável e permanente; e a conseqüente glorificação do *animal laborans*, cada vez mais indistinto do *homo faber*, construtor do mundo, do lar dos homens.

Para que a atividade do labor assomasse à mais alta posição na ordem hierárquica da vida ativa, outras inversões foram igualmente fundamentais, segundo Arendt. Para o que aqui nos interessa, convém destacar a ruptura com a *vita contemplativa*, com o pensamento enquanto modo de se aproximar da verdade, a experiência do ego pensante de estar só, sua habilidade de voltar as costas ao mundo das aparências para contemplar a verdade. Ruptura, conseqüentemente, da afinidade entre contemplação e fabricação, entre *theoria* e *poiesis*, conforme o relato cosmológico platônico do *Timeu*. O demiurgo de que fala Platão (1999 [360a.C.]), a inteligência ordenadora do mundo sensível com base no mundo inteligível (reino das Ideias, do Sumo Bem, do que é estável e belo), contemplando e imitando o mundo das Ideias, que toma como modelo para criar o Cosmos operando como um artesão que utiliza várias técnicas, foi suplantada pelo *homo faber*, com conseqüências políticas consideráveis conforme seus princípios, saindo de seu lugar subalterno, alcançaram contemplação e ação.

Desde que o ser e a aparência se divorciaram, quando já não se esperava que a verdade se apresentasse, se revelasse e se mostrasse ao olho mental do observador, surgiu uma verdadeira necessidade de buscar a verdade atrás de aparências enganosas. Realmente, nada merecia menos fé para quem quisesse adquirir conhecimento e aproximar-se da verdade que a observação passiva ou a mera contemplação. [...] Assim, a inversão que ocorreu na era moderna não consistiu em promover a ação à posição outrora ocupada pela contemplação como o mais alto estado de que os seres humanos são capazes [...]. A inversão tinha a ver somente com a atividade de pensar que, daí por diante, passou a ser a serva da ação (ARENDDT, 2000 [1958], p. 303-305).

Pois a tudo julgar e fazer em termos de utilidade, posto que tudo deve servir como meio para um determinado fim, para a produção de outra coisa, “então não somente a natureza, que o *homo faber* vê como material quase ‘sem valor’ sobre o qual ele trabalha, mas até mesmo as coisas ‘valiosas’ tornam-se simples meios e, com isto, perdem o seu próprio ‘valor’ intrínseco” (ARENDT, 2000 [1958], p. 168). E, na medida em que o “ideal de serventia” do *homo faber* generalizou-se, passando a ser a medida reguladora, o critério definidor da instrumentalização ilimitada de tudo, *ipso facto* o pensamento – essa faculdade que submete à dúvida tudo de que se apossa, que busca o significado, que não pergunta o que uma coisa é, mas o que significa, para ela, ser – também passou a desempenhar o papel de um meio em relação a um fim.

Nos alvares da modernidade, a confiança na instrumentalização do mundo; a convicção de que o homem só conhece aquilo que ele mesmo faz; a segurança em desencadear processos sob as condições confiáveis e controláveis da experimentação, tornando o homem senhor dos seus atos do começo ao fim, propiciaram a substituição da ação pela fabricação, culminando uma longa tradição – já observada por Arendt na filosofia política de Platão e Aristóteles – que persistentemente se voltara contra a faculdade de agir. E é essa evasão da faculdade de agir que se relaciona à degradação da política. Pois, se é pela ação (*praxis*) – e pelo discurso (*lexis*) que a acompanha e revela – que nos inserimos no mundo, constituindo um *initium*, uma espécie de segundo nascimento que confirma nosso aparecimento corpóreo original e mostra quem somos; se é certo que na medida em que agimos e falamos uns com os outros o início de algo novo incide sobre uma teia já existente de relações humanas; se ação (a efetivação da condição humana da natalidade) e discurso (a efetivação da condição humana da pluralidade) “iniciam novo processo, que mais tarde emerge como a história singular da vida do recém-chegado, que afeta de modo singular a história da vida de todos aqueles com quem ele entra em contato” (ARENDT, 2000 [1958], p. 196), então, se um mundo comum (próprio à intersubjetividade, constituído pela e para a pluralidade humana, visto e ouvido por todos de ângulos diferentes) é o que precede a nossa chegada, é aquilo que adentramos ao nascer e o que haverá depois de nossa partida, por um lado, conclui Arendt, a esfera característica da era moderna (esfera social, na qual se apagam as

diferenças entre esfera pública e esfera privada, aquela tornando-se função desta) não pode se constituir em mundo comum, pois estamos diante de seres inteiramente privados, “isto é, privados de ver e ouvir os outros e privados de ser vistos e ouvidos por eles” (2000 [1958], p. 67-68). Por outro, dada sua capacidade de iniciar algo novo, que não pode ser previsto a partir de algo que ocorrera e cujo resultado é incerto e imprevisível, bem como dada sua tendência em violar todos os limites<sup>8</sup>, a ação jamais desfrutou de confiabilidade no pensamento filosófico e político, que, na tentativa de libertar a política dos atributos atinentes à faculdade de agir, chegou a “condenar a ação, o começo espontâneo de algo novo, porque seus resultados incidem sobre uma rede predeterminada de relações, arrastando invariavelmente o agente, que parece perder sua liberdade no exato momento em que lança mão dela” (ARENDDT, 2000 [1958], p. 246). Ao fim e ao cabo,

O que caracteriza todas essas modalidades de evasão é o conceito de governo, isto é, a noção de que os homens só podem viver juntos, de maneira legítima e política, quando alguns têm o direito de comandar e os demais são forçados a obedecer. A noção vulgar, que já encontramos em Platão e Aristóteles, de que toda comunidade política consiste em governantes e governados [...] baseava-se na suspeita em relação à ação e não no desdém pelo homem, e resultou do sincero desejo de encontrar um substituto para a ação [...]. Platão foi o primeiro a introduzir, em lugar do antigo desdobramento da ação em começo e realização, a divisão entre os que sabem e não agem, e os que agem e não sabem, de sorte que saber o que fazer e fazê-lo tornam-se dois desempenhos inteiramente diferentes (ARENDDT, 2000 [1958], p. 234).

Ao definir a ação como mera execução de algo determinado por alguém que sabe o que fazer, mas não age, a moderna filosofia política chegaria mesmo a propor tratar as questões das quais se ocupa a política como se fossem ou pudessem vir a ser produtos planejados da fabricação<sup>9</sup>. No entanto,

<sup>8</sup> “[...] seja qual for o seu conteúdo específico, a ação sempre estabelece relações, e tem portanto a tendência inerente de violar todos os limites e transpor todas as fronteiras. [...] A fragilidade das leis e instituições humanas e, de modo geral, de todo assunto relativo à coexistência dos homens, decorre da condição humana da natalidade, e independe inteiramente da fragilidade da natureza humana. [...] A ilimitação da ação nada mais é senão o outro lado de sua tremenda capacidade de estabelecer relações” (ARENDDT, 2000 [1958], p. 203-204).

<sup>9</sup> “Foi somente com a súbita e desconcertante investida dos gigantescos desenvolvimentos técnicos posteriores à Revolução Industrial que a experiência da fabricação atingiu uma predominância avassaladora a ponto de relegar as incertezas da ação ao total esquecimento; foi possível começar a falar em ‘fabricar o futuro’ e ‘construir e aperfeiçoar a sociedade’ como se se tratasse da fabricação de cadeiras e reforma de casas” (ARENDDT, 2009 [2005], p. 105).

[...] a nova filosofia se mostrou inadequada porque, por sua própria natureza, não podia compreender e nem mesmo acreditar na realidade. A idéia de que só aquilo que vou fazer será real – perfeitamente verdadeira e legítima na esfera da fabricação – é sempre derrotada pelo curso real dos acontecimentos, no qual nada acontece com mais frequência que o totalmente inesperado. Agir no sentido de fazer alguma coisa, ou raciocinar no sentido de “prever as conseqüências”, significa ignorar o inesperado, o próprio evento, uma vez que seria irrazoável ou irracional esperar o que não passa de “improbabilidade infinita”. Mas, como o evento constitui a própria textura da realidade no âmbito dos negócios humanos, no qual o “altamente improvável ocorre regularmente”, é altamente irrealista não contar com ele, ou seja, não contar com algo que ninguém pode prever de maneira segura. A filosofia política da era moderna [...] tropeça na perplexidade de que o moderno racionalismo é irreal e o realismo moderno é irracional – o que é apenas outra maneira de dizer que a realidade e a razão humana se divorciaram (ARENDT, 2000 [1958], p. 303-313).

Se uma vida sem *lexis* e *praxis* está morta para o mundo, é porque deixou de existir o poder que assegura o gozo de ambos. Pois é o poder, segundo Arendt, que mantém os homens unidos para falar e agir em concerto, para mudar o mundo criando novas relações e realidades; é o poder que garante a liberdade e mantém a existência da esfera pública, na qual os homens mostram quem são inserindo-se e identificando-se singularmente na pluralidade da presença de outros homens também capazes de agir e falar<sup>10</sup>. É o poder que permite à política acontecer entre os homens. De modo que “o poder, longe de ser o meio para um fim, é de fato a própria condição que capacita um grupo de pessoas a pensar e agir em termos das categorias de meios e fins” (2000 [1969], p. 40-41). Portanto, sem o poder *nihil novum sub sole*.

Em suma, com a culminação da ruptura, na era moderna, da ordem hierárquica entre contemplação e ação tal como experimentada pelos antigos, não apenas o pensamento deixou de ser a maneira de contemplar a verdade eterna

<sup>10</sup> “O que primeiro solapa e depois destrói as comunidades políticas é a perda do poder e a impotência final; e o poder [...] só existe em sua efetivação. [...] O poder só é efetivado enquanto a palavra e o ato não se divorciam, quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais, quando as palavras não são empregadas para velar intenções mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades. É o poder que mantém a existência da esfera pública, o espaço potencial da aparência entre homens que agem e falam. [...] Enquanto a força é a qualidade natural de um indivíduo isolado, o poder passa a existir entre os homens quando eles agem juntos, e desaparece no instante em que eles se dispersam” (ARENDT, 2000 [1958], p. 212).

e imperecível do céu das ideias para ser considerado não mais que um servo do conhecimento para a fabricação de coisas necessárias à caverna dos negócios humanos. Corolariamente, a ação empalidecida pelos referenciais do *homo faber*, e portanto confinada ao curso dos processos automáticos da vida, deixou de ser a faculdade que alerta aos homens que não nascem para morrer, mas para começar. A advertência da filósofa não poderia ser mais temível: destituída do poder para o advento do novo, “é perfeitamente concebível que a era moderna [...] venha a terminar na passividade mais mortal e estéril que a história jamais conheceu” (2000 [1958], p. 335-336).

\*\*\*

Porém, em que consiste o novo, a principal característica da faculdade de agir, em torno do qual se centra a formulação arendtiana? A resposta, exposta insistentemente ao longo de sua obra, aqui brevemente revisitada, soa desconcertante. Pois o novo sempre surge sob o disfarce do milagre.

[...] a ação, do ponto de vista dos processos automáticos que aparentemente determinam a trajetória do mundo, parece um milagre. [...] O milagre que salva o mundo, a esfera dos negócios humanos, de sua ruína normal e “natural” é, em última análise, o fato do nascimento, no qual a faculdade de agir se radica ontologicamente. Em outras palavras, é o nascimento de novos seres humanos e o novo começo, a ação de que são capazes em virtude de terem nascido. Só o pleno exercício dessa capacidade pode conferir aos negócios humanos fé e esperança, as duas características essenciais da existência humana que a antiguidade ignorou por completo, desconsiderando a fé como virtude muito incomum e pouco importante, e considerando a esperança como um dos males da ilusão contidos na caixa de Pandora (2000 [1958], p. 258-259).

Portanto, se esperar um milagre for um traço característico da falta de saída em que nosso mundo chegou, então essa expectativa não nos remete, de modo algum, para fora do âmbito político original. Se o sentido da política é a liberdade, isso significa que nesse espaço – e em nenhum outro – temos de fato o direito de esperar milagres. Não porque fôssemos crentes em milagres, mas sim porque os homens, enquanto puderem agir, estão em condições de fazer o improvável e o incalculável e, saibam eles ou não, estão sempre fazendo (1999 [1993], p. 44).

Ora, se os homens estão sempre fazendo o improvável e o incalculável, já sabemos que isso se deve ao fato de terem nascido, assim como só “quando os recém-nascidos são privados de sua espontaneidade, de seu direito a começar algo novo, o curso do mundo pode ser determinado e previsto, de maneira

determinística” (ARENDT, 1999 [1993], p. 58). A argumentação soa como uma litania, expressão de uma impossibilidade teórica da autora ao constatar a dissociação entre pensamento e ação na “era moderna” sem, no entanto, compreendê-la no âmbito das determinações de uma totalidade concreta. É certo que ao analisar a disjunção entre as elencadas faculdades na vida ativa moderna, e as terríveis consequências do fosso cavado entre elas conforme culminaram no totalitarismo, Arendt demonstrou detalhadamente uma dada situação histórica objetiva. Mas justamente ao apreender fenomenologicamente as condições que propiciaram a “banalidade do mal”, Arendt manteve intocada, reflexivamente, a dissociação por ela descrita finamente. Não é por acaso que, ao derivar tendências de determinações apreendidas em sua imutabilidade inexorável, Arendt se valha da categoria do novo como irrupção abstrata que interrompe o repetitivo. A condição da natalidade, que afirma e confirma a existência ontológica da ação e da liberdade, não irrompe senão como anverso dos automatismos e determinismos que está destinada a interromper, sob pena de ser ela própria interrompida. Sobrevalorizado abstratamente, o novo, se não é extramundano (o caráter salvífico do milagre não significa que devemos crer nele como algo transcendental), aparece, porém, como vago e pastoso, porquanto não apreendido em seus (des)caminhos, destituído que está das mediações da concreticidade da totalidade que o tornam possível-impossível. Assim, não surpreende que a categoria da possibilidade real, concebida enquanto utopia concreta, da qual a esperança é princípio ativo fundante e na qual o *novum* enquanto determinação portadora de futuro, possível inscrito no próprio real, é o horizonte que orienta o pensamento e informa a ação, seja lançada pela filósofa nos abismos da mera abstração vazia. Ou, pior, na caixa dos males... do totalitarismo.

Poderíamos argumentar que Arendt concebe a questão que localizou historicamente com a cabeça filosófica de dois mil anos atrás, como se buscasse, ao restituir a totalidade rompida dos antigos, reabilitar o *bios politikos*. Poder-se-ia, quiçá, considerar que Arendt se situa nos marcos do humanismo cívico, mas essa não é a nossa questão aqui. Ou melhor, isso em nada modifica os termos aporéticos nos quais ela situa a questão, pois ela sequer se dá conta que ao tentar salvar, atualizando-o, o *zoon politikon* dos escombros, procura a solução na fonte da qual o próprio problema se constituiu, buscando assim uma espécie de cura pelo veneno. Sequer a insuficiência conceitual que Arendt procura suprir

em seu último e inconcluso livro – no qual destrinça o ego pensante e o ego volitivo, examinando a natureza e as características da faculdade da vontade enquanto fonte da ação e sua função na vida do espírito – lhe permite sair da situação decorrente de sua reflexão teórica.

De fato, ao debruçar-se sobre a faculdade da vontade, nosso órgão espiritual voltado para o futuro (pois a vontade não pode querer retroativamente), portanto anunciador do novo, Arendt sublinha que o problema da vontade sempre atormentou os filósofos. Pois ao se estender para o futuro, ao se abrir para um amanhã que não decorre inexoravelmente como simples repetição do hoje que o antecede, o ego volitivo caminha no terreno do desconhecido, do ainda-não que é uma ausência-presença. Pois, se é certo que vai “em sua direção por meio da expectativa, cujas modalidades principais são esperança e medo [...], incluídos, pela Antiguidade Clássica, entre os males da caixa de Pandora” (2000 [1971-1978], p. 213), é porque ele nega o seu agora, o que é dado, o que é ou ao menos o que foi. *In extenso*:

Não é o futuro enquanto tal, mas o futuro como projeto da Vontade que nega o que é dado. Em Hegel e Marx, o poder da negação, cujo motor faz avançar a História, deriva da habilidade que a Vontade pode ter para realizar um projeto: o projeto nega o agora e o passado, ameaçando, assim, o presente duradouro do ego pensante. [...] Qualquer volição não só envolve particulares como também – e isto é de grande importância – anseia por seu próprio fim, o momento em que o querer algo terá se transformado no fazê-lo. Em outras palavras, o humor habitual do ego volitivo é a impaciência, a inquietude e a preocupação, não somente porque a alma reage ao futuro com esperança e medo, mas também porque o projeto da vontade pressupõe um “eu-posso” que não está absolutamente garantido. A inquietação preocupada da Vontade só pode ser apaziguada por um “eu-queiro-e-faço”, isto é, por uma interrupção de sua própria atividade e liberação do espírito de sua dominação. [...] Nenhum filósofo descreveu o ego volitivo em seu confronto com o ego pensante com maior simpatia, *insight* e significação para a história do pensamento do que Hegel. [...] Nas famosas palavras de Hegel, a razão pela qual “o presente [o Agora] não pode resistir ao futuro” não é absolutamente a inexorabilidade com a qual cada hoje é seguido por um amanhã [...]; o hoje é, na própria essência, ameaçado somente pela interferência do espírito que o nega e, através da Vontade, convoca o ainda-não que está ausente, cancelando espiritualmente o presente, ou melhor, considerando o presente como aquele espaço de tempo efêmero cuja essência é não ser: “O Agora é vazio... ele se preenche no futuro. O futuro é sua realidade.” Do ponto de vista do ego volitivo, “o futuro está diretamente dentro do presente, pois nele está contido como seu fato negativo. O Agora é tanto o ser que desaparece quanto o não-ser [que]... se converte em Ser” (2000 [1971-1978], p. 213-217, grifos da autora).

Apesar de destacar a originalidade do “constructo hegeliano”, Arendt considera sua engenhosidade em conciliar o pensar e o querer um fracasso, posto que “a plausibilidade da hipótese depende inteiramente da pressuposição da existência de um Espírito do Mundo a governar a pluralidade das vontades humanas e a orientá-las na direção de uma ‘significação’ que surja da necessidade da razão, ou seja, falando em termos psicológicos, do desejo bastante humano de viver em um mundo que é como deveria ser” (2000 [1971-1978], p. 222, grifos da autora). A convicção de que ao fim e ao cabo o mundo é como deveria ser não passaria de promessa utópica. O que, para Arendt, está longe de ser um elogio, pois o que não tem *topos* próprio não passa de falácia, espécie de conto de fadas moderno, ou, como ela mesma escarneceu, “Tais noções não são nem ciência nem filosofia, mas sim ficção científica” (2000 [1971-1978], p. 334).

E o mais impressionante exemplo da persistência daquele sonho muito antigo é, obviamente a fantasia marxista de um “reino de liberdade” sem classes e sem guerras [...] o retorno de Marx – e obviamente também o de Nietzsche – ao conceito cíclico de tempo, em que a inocência pré-histórica do começo finalmente reapareceria, tão triunfante quanto a segunda vinda de Jesus à Terra. [...] Sem dúvida [escreveu Arendt às vésperas de sua morte], chegar a uma conclusão como esta é frustrante, mas só conheço para ela uma única alternativa possível em toda a história do pensamento político. [...] Segundo ele [Santo Agostinho], como sabemos, Deus criou o homem como uma criatura temporal, *homo temporalis*; o tempo e o homem foram criados juntos, e essa temporalidade foi afirmada pelo fato de que cada homem devia sua vida não somente à multiplicação das espécies, mas ao nascimento, à entrada de uma criatura nova que, como algo inteiramente novo, aparece em meio ao contínuo de tempo do mundo. O propósito da criação do homem era tornar possível um começo [...] A própria capacidade de começar tem raiz na natalidade, e de forma alguma na criatividade, não em um dom, mas no fato de que os seres humanos, novos homens, continuamente aparecem no mundo em virtude do nascimento (2000 [1971-1978], p. 347-348, grifos da autora).

Poderíamos dizer o mesmo da elaboração teórica arendtiana, e declararmos-nos frustrados? Não. Decepcionados, talvez? Tampouco. O que surpreende é a obsolescência (filosófica, mas não histórica) desse referencial. Pois se é certo que ao inaugurar o discurso da modernidade Hegel procurou afastá-la da ideia de um universal regido por forças espirituais que se encontram fora de nós, buscando assim desvencilhar a modernidade da autoridade do passado contestando que os modelos exemplares de outras épocas poderiam lhe servir de orientação – porquanto não lhe permitiriam extrair de si mesma seus critérios e princípios normativos –, a consciência do sujeito que não se estabelece com

base na oposição ao passado, mas que se refere a si mesmo – na medida em que a própria modernidade é o passado autêntico de um presente-futuro perante o qual tudo o que reivindica validade deve se justificar –, faz o percurso da objetivação<sup>11</sup>. Na busca da autofundamentação da modernidade, na tentativa de colocá-la sobre os próprios pés, Hegel deparou-se, portanto, com sua criticidade congênita, com as cisões e contradições por ela mesma produzidas.

Aqui já se coloca para ele o problema de não conceber a sociedade civil burguesa meramente como uma esfera de decadência da eticidade substancial, mas, ao mesmo tempo, em sua negatividade, como um momento necessário da eticidade. [...] a peculiaridade do Estado moderno só se torna visível quando o princípio da sociedade civil burguesa é concebido como um princípio de socialização moldada pelo mercado, isto é, uma socialização não política. [...] Essa formulação caracteriza o problema da mediação entre Estado e sociedade, mas também a solução tendenciosa que Hegel propõe. Não se evidencia por si mesmo que a esfera da eticidade, que abrange como um todo a família, a sociedade, a formação da vontade política e o aparelho estatal, deva-se resumir, isto é, voltar a si mesma apenas no Estado, ou, mais rigorosamente, no governo e em seu cume monárquico. De início, Hegel pode apenas tornar plausível o fato de que e porque no sistema de necessidades e do trabalho irrompem antagonismos que não podem ser amortecidos somente pela auto-regulação da sociedade civil [...] No entanto disso resulta apenas a necessidade funcional de integrar a sociedade antagonista em uma esfera de viva eticidade. Esse universal, inicialmente apenas exigido, tem a dupla forma da eticidade absoluta: a que abarca a sociedade como um de seus momentos e a de um “universal positivo”, que se distingue da sociedade para deter a tendência de autodestruição e, simultaneamente, conservar os resultados da emancipação. Hegel pensa esse positivo como sendo o Estado e soluciona o problema da mediação por meio da “superação” da sociedade na monarquia constitucional. Porém essa solução só resulta concludente sob o pressuposto de um absoluto concebido segundo o padrão da auto-relação de um sujeito cognoscente. [...] Visto que um sujeito que, ao se reconhecer, refere-se a si mesmo, se vê como um sujeito universal que enfrenta o mundo enquanto totalidade dos objetos do conhecimento possível e, ao mesmo tempo, como um eu individual que existe no interior desse

<sup>11</sup> De fato, ao tomar contato com a economia política, Hegel teve de “[...] reconhecer que as relações econômicas capitalistas geraram uma sociedade moderna, que sob a denominação tradicional de ‘sociedade civil’, apresenta uma realidade totalmente nova, incomparável com as formas clássicas da *societas civilis* ou da *pólis*. Apesar de uma certa continuidade da tradição do direito romano, Hegel não pode mais se aproveitar da comparação do estado social de decadência do Império Romano com as relações do direito privado da moderna sociedade burguesa. Com isso, a base de comparação pela qual o baixo Império Romano torna-se visível antes de tudo como decadência, ou seja, a célebre liberdade política das cidades-estado atenienses perde também o caráter de um modelo para os tempos modernos. Em suma, a eticidade da *pólis* e do cristianismo primitivo, mesmo que interpretada tão vigorosamente, não é mais capaz de fornecer o critério do qual uma modernidade cindida pudesse se apropriar” (HABERMAS, 2000 [1985], p. 45-46).

mundo como uma entre muitas outras entidades. Ora, se o absoluto é pensado como subjetividade infinita (que renasce eternamente na objetividade para elevar-se de suas cinzas à glória do saber absoluto), os momentos do universal e do singular só podem ser pensados como unidos no quadro de referências do autoconhecimento monológico: por isso, no universal concreto, o sujeito enquanto universal prevalece sobre o sujeito enquanto singular. No domínio da eticidade, essa lógica resulta na primazia da subjetividade de grau superior do Estado sobre a liberdade subjetiva dos indivíduos (HABERMAS, 2000 [1985], p. 55-58, grifos do autor).

Concedamos, no entanto, que o exposto até aqui não nos colocaria em grande desacordo com a recepção de Hegel por Arendt. Se o mundo moderno se distingue do velho porque se abre ao futuro, porque gera o novo a partir de si; se o novo não está por vir, pois o futuro já começou no presente que dele está prenhe, a convicção no primado da Ideia e do Espírito, que orientam a razão na forma do Estado moderno como poder unificador, neutraliza a irrupção do novo e do absolutamente inesperado. Na medida em que o Estado moderno, enquanto universal que reúne em si e para si o que só pode se objetivar enquanto singular, coroando enquanto totalidade coerente seus momentos contraditórios, a sociedade civil que sem ele se desagregaria, deparamo-nos com as artimanhas da razão ludibriando a si mesma. O Espírito do Mundo hegeliano não passaria de astúcia da razão para tranquilizar o espírito tomado pelo ego volitivo.

[...] como saber absoluto, essa razão assume, por fim, uma forma tão avassaladora que não apenas resolve o problema inicial de uma autocertificação da modernidade, mas o resolve demasiado bem: a questão sobre a autocompreensão genuína da modernidade submerge sob a gargalhada irônica da razão. Já que a razão ocupa agora o lugar do destino e sabe que todo acontecimento de significado essencial já está decidido. Dessa maneira, a filosofia de Hegel satisfaz a necessidade da modernidade de autofundamentação apenas sob o preço de uma desvalorização da atualidade e de um embotamento da crítica. Por fim, a filosofia tira o peso de seu presente, destrói o interesse por ele e lhe nega a vocação para a renovação autocrítica (HABERMAS, 2000 [1985], p. 60-61, grifos do autor).

Gargalhada da razão? Se considerarmos a severidade do que se erige sob a mistificação do saber absoluto veríamos que se trata de um espírito sério demais para rir, ou mesmo para que dele possamos rir. Vejamos, uma última e demorada vez, com a ajuda de uma lente mais fina e penetrante, essa claridade ofuscante.

Pontificando ao cabo de toda a filosofia, que reúne e sintetiza, não como um discurso sobre a sua história e aquela dos filósofos, mas como um discurso sobre o saber que se realiza,

Hegel nos surge na história, com credenciais superiores aos outros filósofos alemães (Kant, Fichte), como o pensador da Revolução Francesa. Sente-a e reflete-a, do fundo da sua Alemanha retardada, com a sua continuação, a epopeia napoleónica. O filósofo alemão não se limita a transcrever os factos políticos para a sua linguagem. Põe-nos em perspectiva, para o que cria uma linguagem, a do conceito. Uma claridade, que parece definitiva, jorra. [...] o filósofo profere uma estratégia – a da política absoluta e do absoluto político. Por conseguinte, no centro, o eixo vertical: o Saber. Isto é, o conceito [...] poder da verdade ao mesmo tempo negativo e positivo, aplanando as dificuldades eliminando o que não lhe convém: os erros, as ilusões, as mentiras, as aparências, as representações acidentais. A este conceito, que se admite geralmente ser uma abstracção impotente, Hegel atribui todas as capacidades; o conceito vive, trabalha, produz [...] De uma só vez, este conceito animado afasta a loucura, o anormal, o patogénico e patológico. As fraquezas da consciência em devir, os desesperos da consciência infeliz e as esperanças da *belle âme* desaparecem logicamente [...] Em torno do eixo, coluna cristalina, os momentos do saber encadeiam-se uns aos outros; seguram-se, acumulam-se segundo duas dimensões – horizontalmente e verticalmente. O saber estende-se em largura em torno do seu centro e progride em altura para a altitude da Idéia e do Espírito. As descontinuidades, as disjunções não comprometem nem a coesão nem a ordenação do processo. [...] A descontinuidade grassa na arte, por exemplo, ou na fenomenologia da consciência, que põe o acento sobre a subjectividade. O saber propriamente dito escapa a estes inconvenientes. [...] O essencial – os “momentos” – persiste e subsiste: a família, as corporações e ofícios, a moral e mesmo a religião, numa palavra, o que se liga ou parece ligar-se ao saber. [...] O espírito faz com que desapareçam tanto as determinações separadas como as contradições entre elas. Resolve os conflitos. Solução quer dizer resolução, no interior mesmo do processo. Nenhuma contradição atinge o espírito. Tudo se passa no hegelianismo sistematizado como se a contradição nascesse com a alienação e da alienação. A Idéia absoluta sai de si, aliena-se na Natureza, encontra-se depois, reconhece-se ou re-produz-se em plena consciência e conhecimento através da história e do saber conceptual. A desalienação dissipa a contradição, logo a dialéctica. A este nível, em que consiste o papel do Negativo? Desapareceu. Serviu apenas de mediador, no Espírito Absoluto, entre o finito e o infinito [...] Qual a forma que o espírito absoluto adopta para estabelecer definitivamente a coesão do edifício? A forma política. É um edifício que se constrói bloco após bloco, momento a momento; parece ser o edifício do Saber (puro e absoluto), mas é apenas o do Estado. Porque o Saber e o Estado coincidem. Mais rigorosamente, são dois aspectos, dois “momentos” tão indissolúveis quanto o ideal e o real, quanto a filosofia teórica e a acção prática, momentos que possuem uma só e mesma actualidade. [...] O hegelianismo contém, portanto, o seguinte pressuposto: uma vez que a racionalidade difusa e infusa em toda a sociedade se encontra no vértice, as instâncias políticas são capazes de conhecer (mediante o saber) e de resolver (pela decisão e pela acção) todas as contradições, todos os conflitos que podem surgir nos níveis inferiores, entre os “momentos”, peças e partes do edifício. [...] O saber-poder sabe e pode reduzi-los, ou encontrar uma solução que os faça desaparecer. [...] O optimismo racional prevê deste modo um bom

“estado de coisas” estabilizado, equilibrado, ou seja, um Estado em que as relações entre os sistemas parciais, os momentos e elementos, os próprios subsistemas, se alimentam umas às outras, se produzem e reproduzem num equilíbrio e numa estabilidade assegurados. [...] Não parece esta estrutura gozar de uma estabilidade à prova de tudo? Na base, as duas classes produtoras: camponeses e operários. Por cima, a classe média, pensante, burocrática, donde saem os gestores, os funcionários superiores, os peritos e competentes. Se o Estado cimenta e coroa o edifício, é porque representa a identidade suprema entre o Saber e o Poder. [...] O saber, elevado ao poder e o poder fundado sobre o saber determinam, em pleno conhecimento das causas e dos efeitos, o que lhes escapa, portanto, o que afastam. Quê? A razão, contendo o código do ser, fornece a decifração do existente sem deixar outro resíduo que não seja o inominável e o insignificante; o racional define o irracional. Que quer isto dizer? A lógica dominante define as diferenças para as rejeitar, mas não as diferenças internas ao sistema [...] O que a racionalidade estatal não suporta é o não conforme à sua forma, a diferença externa. Filosoficamente falando, o sistema define a alienação, entendendo por isso tanto o não conformismo como a revolta e a loucura. [...] Pior: o saber erigido em poder recusa ou ignora a subjectividade como tal, portanto, o *vivido*. [...] Que o vivido proteste e conteste, que reivindique ou se revolte, procede sempre mal. Porquê? Porque não tem a razão do seu lado. [...] O severo saber conceptual recusa-se a tomar em consideração o não-saber, o saber a meio caminho do conceito, ou mesmo o pensamento crítico. Afasta-os do centro luminoso; rejeita-os para as trevas exteriores. Silêncio, por conseguinte, sobre o quotidiano. E o sexo? Ingressa integralmente no conceito da família [...] O amor, sentimento natural, “já não existe no Estado” [...] Enquanto sentimento, o amor não passa de uma enorme contradição, uma vez que o sujeito (o “eu”) pretende realizar-se numa outra pessoa. A ética (a moral) resolve esta contradição, faz desaparecer a alienação amorosa; na família, e só nela, a relação sexual e sentimental atinge a sua significação (moral, é claro). Qual o destino da mulher? Só poderia ser o lar doméstico. O não-saber ou o meio-saber, a meio caminho entre a ignorância e o conhecimento, que se relaciona com a volúpia e a fecundidade [...] esse fundo da prática social, Hegel e o hegelianismo, bem como o Estado hegeliano, desconhecem-no, ignoram-no, desprezam-no, rejeitam-no, procurando mesmo destruí-lo. E o corpo? Remetido para a imediatidade natural; excluído da racionalidade, entregue à alienação e à contradição, à singularidade do incomunicável. De uma maneira incontestavelmente genial, Hegel compreende e prevê as possibilidades ameaçadoras de uma libertação do vivido, portanto do corpo. [...] A grande força do hegelianismo, a vantagem que conserva em relação às outras filosofias e às teorias que se pretendem cientificamente (epistemologicamente) fundadas, não seria o facto de ter exposto a ascensão, se assim nos podemos exprimir, do mundo moderno em direcção à abstracção? Ascensão que ainda não foi compreendida em toda a sua amplitude. Para Hegel, o Logos [...] governa esta transformação. Ordena-a. Este “mundo” afasta-se, irremediavelmente, da natureza e do natural, da imediatidade, da espontaneidade. E este movimento define um grau de liberdade, ou melhor ainda: a liberdade racional do animal político (LEFEBVRE, 1976 [1975], p. 75-103, grifos do autor).

Quem poderia evitar um arrepio de terror ao comparar o carácter monstruoso (monstruosamente racional) da teoria do Estado de Hegel com o carácter concreto das análises pormenorizadas que a suportam e atualizam? (LEFEBVRE, 1976 [1975], p. 19).

\*\*\*

Porém, se Hegel inaugurou o discurso da modernidade, os jovens hegelianos “liberaram do fardo do conceito hegeliano de razão a idéia de uma crítica criadora da modernidade nutrindo-se do próprio espírito da modernidade” (HABERMAS, 2000 [1985], p. 76). Como se sabe, um expoente desse movimento criticou a filosofia política hegeliana ao considerar que o Estado não resolve o carácter dilacerado da totalidade ética, pois é, ele próprio, expressão dessa dilaceração. Essa via, bloqueada para Arendt (daí sua polémica com Marx<sup>12</sup>), pode, contudo, parecer destituída de interesse (como Habermas

<sup>12</sup> Aqui não é o caso de esclarecer meticulosamente a recepção do pensamento marxiano por Hannah Arendt. No entanto, não posso deixar de observar que, embora tenha explicitado suas pretensões de submeter o pensamento marxiano à crítica, como se pode ler, por exemplo, na introdução ao capítulo dedicado ao labor n'A CONDIÇÃO HUMANA (cf. 2000 [1958], p. 89), o que ressalta limpidamente ao longo de sua obra é a polêmica que manteve com a obra marxiana. De fato, já no capítulo mencionado, suas observações sobre Marx são menos a de uma crítica escrupulosa à “grande riqueza de idéias e visões marxistas” que a mera detratção, que Arendt não renega tampouco repudia. Para ela, Marx, que “foi muito melhor historiador do que teórico” (1999 [1993], p. 205), não foi senão um fascinado pela produtividade da era moderna, um iludido pela “filosofia mecanística” que, ao tratar o *homo faber* nos termos do *animal laborans*, glorificou-o teoricamente, mantendo-se, assim, nos marcos da economia clássica. Por que Arendt não manteve senão uma polémica com Marx? Certa feita, ao ser perguntado por que se mantinha afastado de polémicas, Michel Foucault respondeu que a polémica é uma figura parasitária da discussão e obstáculo na busca da verdade, pois o polemista, investido dos privilégios que detém antecipadamente, é belicoso. Não se relaciona com um interlocutor, mas com um suspeito. Não estabelece um diálogo, mas instrui um processo acusatório e condenatório. Numa situação de diálogo, esclarece Foucault, “Perguntas e respostas decorrem de um jogo – simultaneamente agradável e difícil – em que cada um dos dois parceiros se esforça para só usar os direitos que lhe são dados pelo outro, e pela forma de diálogo convencionalizada. [Em contrapartida, o polemista] não tem diante dele um parceiro na busca da verdade, mas um adversário, um inimigo que está enganado, que é perigoso e cuja própria existência constitui uma ameaça. O jogo para ele não consiste, portanto, em reconhecê-lo como sujeito com direito à palavra, mas em anulá-lo como interlocutor de qualquer diálogo possível, e seu objetivo final não será se aproximar tanto quanto possível de uma difícil verdade, mas fazer triunfar a justa causa da qual ele é, desde o início, o portador manifesto” (2006b [1994], p. 225-226). Pois bem, por mais que os epígonos de Arendt afirmem, repetindo o mesmo alibi utilizado pela filósofa, que o totalitarismo não provinha diretamente de Marx, que “não se podia encontrar em Marx nenhuma justificativa para os crimes dos ditadores bolcheviques Lenin e, especialmente, Stalin, cometidos em seu nome” (KOHN, 2009 [2005], p. 14-15), afirmações como a de que “o ideal socialista de uma condição final da

afirma explicitamente), dado o retraimento de seu horizonte na problematização do político, tal qual exposta pelo próprio Marx em texto arquivado e citado, no qual se refere a esse momento de sua trajetória intelectual<sup>13</sup>.

Mas, se aceitarmos, como proposto por Miguel Abensour (1998 [1997]), refazer o caminho de Marx à distância das ortodoxias, portanto não para confirmar o resultado exposto pelo próprio Marx em sua auto-interpretação “tão redutora quanto oficial”, mas para verificar como aquele jovem hegeliano procurou decifrar o enigma do viver-junto dos homens, concordaríamos com a assertiva de que não se julga o que um indivíduo é a partir do julgamento que faz de si mesmo, porquanto nos depararíamos com uma percuciente via de interrogação a respeito da política.

Examinando os textos marxianos de 1842 a 1844, Abensour ressalta que no âmbito do combate ao Estado teológico-político travado pela esquerda hegeliana; na busca de emancipar o Estado da religião, tratando de devolver o político à sua órbita, Marx ao mesmo tempo em que se volta para os antigos gregos, assim como para o humanismo cívico, buscando na afirmação da politicidade do homem respostas para suas interrogações sobre o fundamento da política (daí seu momento maquiaveliano<sup>14</sup>), respira também a atmosfera

---

Humanidade sem Estado – que, em Marx, significa sem política, não é de maneira alguma utópico: só é pavoroso” (ARENDDT, 2009 [2005], p. 85), não deixam dúvidas de que as incontáveis torções e distorções a que o pensamento marxiano foi submetido por Arendt são próprias dessa belicosidade com a qual recepcionou aquele que tomou por adversário. Talvez possamos nos valer da própria Arendt para qualificar a sua polêmica com Marx. Como nos informa Jerome Kohn, Arendt se propusera a publicar um livro, intitulado ELEMENTOS TOTALITÁRIOS NO MARXISMO, logo após a publicação de seu ORIGENS DO TOTALITARISMO. Quando já nela crescia a convicção de que desistiria do que lhe “parecia cada vez mais quimérico”, escrevera a Karl Jaspers que Marx “não está interessado em liberdade nem em justiça (E ainda por cima é um chato de galochas)” (KOHNN, 2009 [2005], p. 17). Isso pode parecer uma fofoca, uma inconfidência, um insulto resultante de uma intolerância, se não fosse a explicitação de que, com Marx, Arendt limitou-se a manter uma conversa, que, segundo ela própria, é o que se dá “quando as pessoas são meramente ‘pró’ ou ‘contra’ os outros, como ocorre, por exemplo, na guerra moderna, quando os homens entram em ação e empregam meios violentos para alcançar determinados objetivos em proveito do seu lado e contra o inimigo” (ARENDDT, 2000 [1958], p. 193).

<sup>13</sup> Cf. MARX, 1986 [1859], p. 24-26.

<sup>14</sup> “[...] o jovem Marx, na interrogação filosófica que faz sobre o político, mantém uma relação essencial com Maquiavel, na medida em que este último é o fundador de uma filosofia política moderna, normativa, isto é, repousando sobre outros critérios e outros princípios de avaliação que não os da filosofia política clássica” (ABENSOUR, 1998 [1997], p. 22).

“Particularmente preciosa e tópica é aqui a referência a Aristóteles, que vale como crítica do mundo dos filisteus alemães, cuja falta de ‘politicidade’ chegaria a afetar a escritura de um tratado político. ‘O Aristóteles alemão que gostaria de deduzir sua política de nossas condições sociais

intelectual na qual se reivindicava a constituição de um saber mundano do político, o direito da filosofia de tratar de questões políticas, “de se ocupar das coisas humanas, da organização da cidade [...] [posto que] a filosofia, sabedoria deste mundo, parece ter mais direito a se preocupar com o reino deste mundo, do Estado, que a religião, sabedoria do outro mundo” (1998 [1997], p. 40). Valendo-se da herança hegeliana, movimentando-se nos marcos de suas diferenças internas (dentre as quais ressalta a importância de Feuerbach e sua exigência de uma negação do laço religioso como condição para a constituição de um laço filosófico-político), Marx concebe o Estado como um centro cuja vocação para a universalidade não permite concebê-lo como soma das particularidades. Como esfera da organização e unificação do múltiplo, se realiza enquanto sistema segundo o modelo de uma unidade orgânica, e se orienta segundo a faculdade totalizadora da inteligência política<sup>15</sup>, fundamento de sua teorização sobre a “transubstanciação política”<sup>16</sup>.

---

colocaria em epígrafe: ‘O homem é um animal sociável, mas não tem nada de um animal político.’ O esclarecimento dessa confusão tipicamente alemã mostra o quanto Marx, fiel nisto ao início da REPÚBLICA, faz questão de distinguir entre ‘a cidade dos porquinhos’ e a dos homens; entre a sociabilidade e a politicidade, o elo político propriamente dito. Distinção que Marx tem o cuidado de lembrar, ao contrário de seus compatriotas que, confundindo o homem com qualquer animal vivendo em estado gregário, não concebem o estar-junto dos homens, senão do ponto de vista da reprodução da espécie. No mundo dos filisteus alemães, ‘o mundo animal político’, diz Marx, não se trata senão de viver e de se multiplicar. ‘Grego’ e republicano à francesa, é excedendo esse viver, essa neutralidade do viver, que Marx concebe o viver-junto da cidade em forma de um desvio, de uma diferença irreduzível entre o viver e o bem viver, entendido no sentido moderno de viver segundo a liberdade” (ABENSOUR, 1998 [1997], p. 55, grifo do autor).

- <sup>15</sup> “A inteligência política indica a operação do espírito pela qual os fatos da experiência sensível são interpretados, regulados e organizados. Ou ainda, um fato da experiência não pode adquirir um sentido senão na e pela operação da inteligência política. [...] A inteligência política é princípio, no duplo sentido de começo e de fundamento; ela é alma organizadora. A inteligência política designa a nova faculdade a que corresponde a revolução copernicana em política: ela define o pólo em torno do qual devem girar os objetos que o legislador encontra, o horizonte de sentido a partir do qual convém compreendê-los e lhes dar forma. ‘A inteligência política regulará, por exemplo, a propriedade fundiária, conforme as máximas do Estado; não regulará estas segundo aquela, não fará valer a propriedade fundiária, segundo seu egoísmo privado, mas segundo sua natureza pública.’ A inteligência política, redutora de toda exterioridade, órgão de totalização, é o que permite ao espírito, na e pela forma Estado, a volta a si mesmo. ‘Nada é exterior à inteligência, porque ela é a alma que anima e determina tudo” (ABENSOUR, 1998 [1997], p. 44-45).
- <sup>16</sup> “Prevenido dos conflitos entre o interesse privado e o direito, Marx teoriza o fenômeno fundamental da ‘transubstanciação política’, coextensivo à própria natureza do Estado moderno. Na teologia católica, a transubstanciação designa a transformação da substância pão e vinho em corpo e sangue do Cristo, efetuada no sacramento da Eucaristia. Uma operação da mesma natureza está na raiz do Estado moderno, tornando possível uma transformação de tal substância, que permite ao Estado cumprir permanentemente uma função de mediação entre o homem e sua liberdade, exercendo

Matriz especulativa hegeliana, poderíamos dizer com razão. É preciso, no entanto, acrescentar que a esfera política que permanece relativizada em Hegel, devido à sua subordinação ao saber do espírito absoluto, torna-se, para Marx, um absoluto. Nesse sentido, poderíamos falar de um absoluto político, na esteira do projeto do Jovem-Hegeliano que pretendia, sob o nome de filosofia da práxis ou da ação, transformar a filosofia em política e, para esse fim, substituir a uma fenomenologia do espírito, uma fenomenologia da vontade (ABENSOUR, 1998 [1997], p. 49, grifos do autor).

No entanto, indaga Abensour, na superação do teológico-político, como resultado de sua crítica, tal absolutização do filosófico-político, agora na forma do Estado dessacralizado que opera como um sujeito infinito que em seu esforço totalizador coincide consigo mesmo, não significaria fazer da política uma nova religião? Esse é o terreno da “crise de 1843”, que levará Marx ao projeto (inconcluso) de uma crítica da política, na qual “ao invés de queimar o que adourou, age de maneira a prevenir uma excrescência do político para, de alguma forma, salvá-lo, prescrevendo-lhe, assinalando-lhe limites” (1998 [1997], p. 53). Trata-se da crítica à alienação política, pois o Estado escapa a seu produtor e se volta contra ele ao sobredeterminar as esferas não-políticas da totalidade social. Diante do fato de que essa forma que supostamente encarnaria a política em seu nível mais alto e pleno reivindica para si a exclusividade e a legitimidade da unificação e da organização da vida social, trata-se da crítica à estodolatria, à alienação religiosa sob forma profana, pois o Estado moderno passou a ocupar o lugar que outrora fora do teológico-político. Trata-se, como se verá, da crítica à degenerescência da política, fundamental para a reapropriação das potências humanas esbanjadas no céu da política: “que o homem não grave mais em volta do Estado, sol ilusório, mas que grave enfim em torno de si mesmo [...]” (ABENSOUR, 1998 [1997], p. 54).

Marx travou contra (com) Hegel uma luta titânica [...] Arrancou-lhe os materiais (categorias e conceitos, temas e problemas) da sua elaboração sistemática, que foi em primeiro lugar feita em pedaços e depois utilizada fragmento por fragmento [...] tomou em armas do hegelianismo para as voltar contra este. Tomou-as juntamente com o material (processos, método, ritmos triádicos,

---

uma ação transformadora sobre todos os problemas, sobre todas as questões que agitam e dividem a sociedade civil. Assim, por sua inserção na esfera do Estado, o interesse privado, ao invés de ser subordinado ou dominado, sobre uma transformação, uma espiritualização, que reduz de uma só vez sua exterioridade. Não se trata tanto de comprimir, de abafar o interesse, como faria uma intervenção estatal, mas de considerar o interesse privado à luz do Estado, para fazê-lo sair do fundo obscuro da sociedade civil” (ABENSOUR, 1998 [1997], p. 46).

inserção recíproca, mas mal elucidada, do lógico no dialético e vice-versa), mas animado por um projecto radicalmente diferente; um outro horizonte, uma outra via – antes de tudo, uma via para além do acabamento hegeliano da filosofia, do pensamento, da história, do homem no Estado. [...] Mais hegeliano do que Hegel e, todavia, anti-hegeliano em profundidade, assim se define o movimento inicial do pensamento marxista (LEFEBVRE, 1976 [1975], p. 125-129, grifos do autor).

O caminho da crítica marxiana, no entanto, não se desloca para o terreno da revolução social que volta as costas àquele da política. Dada a contradição entre sua intenção de universalidade, suas exigências racionais e suas pressuposições reais,

[...] o Estado político é, para a crítica, um objeto duplamente privilegiado, enquanto cena de expressão dos conflitos e enquanto lugar trabalhado por um movimento intencional que o ultrapassa, que é pleno de um a mais e que, atravessando-o, provoca a vinda a si de um princípio, o princípio político (ABENSOUR, 1998 [1997], p. 57).

Formulação que encerra um duplo enigma. Primeiro: qual é esse movimento que se estende além do Estado e o excede? “Para o Marx da crítica de 1843, o ponto de gravidade do Estado reside fora dele mesmo, do lado das ‘instâncias atuantes’, que são a família e a sociedade civil-burguesa” (ABENSOUR, 1998 [1997], p. 62). Na busca desse “foco de atividade originário”, do qual a sociedade civil e a família surgem como formas derivadas, às portas de incluir a crítica da política numa teoria dialética da totalidade social, Marx encontra não a Ideia como sujeito, mas o *dêmos* (que, na sequência de sua obra, conhecerá outra denominação: proletariado).

Reconhecer que o centro de gravitação do Estado se encontra fora dele próprio não responde, porém, à ingente questão da instituição democrática do social, pois essa é a segunda dobra do enigma a que Marx se refere: o movimento que excede o Estado, atravessando-o, provoca a vinda a si de um princípio, o princípio político.

Ao ter em conta o caráter luminoso, extático da esfera política; a sublimidade que lhe é própria em relação às esferas não-políticas da totalidade social para além das quais se eleva; na qual é dado ao homem fazer a experiência da universalidade, da liberdade e da infinitude<sup>17</sup>, Marx, como já sabemos, não

<sup>17</sup> “A vida política é a vida aérea, a região etérea da sociedade civil burguesa.’ No político e pelo político, o homem entra no elemento da razão universal e faz a experiência, enquanto povo, da unidade do homem com o homem” (ABENSOUR, 1998 [1997], p. 97).

caminha no sentido de propor sua dissolução no social, numa espontaneidade social se auto-regulando às costas da esfera política. Não se trata, portanto, da “tese [ela própria grosseira] de um desaparecimento ‘grosseiro’ do Estado” (ABENSOUR, 1998 [1997], p. 96). Tampouco se trata de apoderar-se do Estado para apropriar-se de seus poderes e colocá-lo a serviço de um novo grupo social<sup>18</sup>, porquanto não é “através das relações que se engendram na sociedade civil que o homem consegue cumprir seu destino social, mas é lutando contra elas [...] que ele pode conquistar sua essência de ser genérico” (1998 [1997], p. 79). A afirmação marxiana de que o *dêmos* é político ou não é absolutamente nada, significa então que à esfera política não cabe fortificar o estar-aí social do *dêmos*, mantendo-o aprisionado em sua determinação sociológica, pois é somente libertando-se dos limites da família e da sociedade civil que o homem faz a experiência do ser genérico. Tratar-se-ia então do reverso disso, ou seja, de politizar as esferas não-políticas? Por essa via logo reencontraríamos a alienação política, contraface da mesma moeda, repondo, sem solucioná-lo, o mesmo problema: o momento político hipostasiado.

Questão tão difícil como a quadratura do círculo: como obrigar à modéstia um momento que tende à falta de modéstia, uma parte que tende à excrescência ilegítima, a exorbitar arrogantemente em suas pretensões de regular as outras esferas, sobredeterminando o todo? Essa situação aporética só se desenlaça com o recurso ao princípio político de unificação, no qual se origina um movimento complexo, o da redução.

Movimento complexo pois que se trata, em uma mesma sequência, de determinar limites à objetivação constitucional do *dêmos*, para relançar, graças a esses mesmos limites, esse agir democrático em direção à totalidade das esferas, para que a objetivação do *dêmos* ganhe em todos os domínios nos quais ele tem vocação para se manifestar, segundo a multiplicidade do seu ser (ABENSOUR, 1998 [1997], p. 84).

Como fazer da democracia um momento, e apenas um momento do *dêmos* total que encerra em si o princípio político? A chave encontra-se na redução, essa operação específica da democracia através da qual esse momento particular da vida do *dêmos* é reconduzido ao foco originário. O sujeito real controla e

<sup>18</sup> “Não se trata de uma interpretação jacobina – a questão não é mais de apoderar-se do Estado, de colocá-lo a serviço do povo; o jacobinismo não escapa à ironia da história: revolução pelo Estado, ele contribui involuntariamente para aumentar e aperfeiçoar o poder do Estado moderno” (ABENSOUR, 1998 [1997], p. 116).

supervisiona sua objetivação política impondo-lhe a coexistência com as outras esferas, com os momentos não-políticos de sua objetivação, evitando a alienação ao não se desligar das tarefas da criação contínua, da autoinstituição continuada. Deslegitimando a forma Estado enquanto universal abstrato, a redução permite à democracia libertar-se das formas que a aprisionam, afirmando-se como unidade do universal e do particular, permitindo assim devolver o *dêmos* a si próprio. Na democracia o *dêmos* encontra sua finalidade em si mesmo, posto que é princípio, sujeito e fim de suas ações. A oposição entre sociedade civil e sociedade política transfigura-se em sociedade social. Marx opera o deslocamento de um absoluto político para um absoluto democrático.

A aceitação dessa formulação não é isenta de consequências. Pois desidentificar a democracia com o Estado significa considerá-la mais que um regime jurídico-político cuja culminação residiria na constituição e consolidação do Estado de direito no qual estariam asseguradas as prerrogativas da cidadania moderna (exercida através dos direitos – civis, sociais, políticos...). Pois no âmbito dessa integração ao Estado, a sociedade civil, ao lutar para fortalecer seu estar-aí social, não realiza senão sua inessencialidade (obviamente se a considerarmos na perspectiva do que a excede: o *dêmos*, ou, nos termos de Marx pós-1843, o proletariado, essa classe da sociedade civil aparentemente paradoxal, pois se trata de uma não-classe que se afirma negando-se, ou seja, ou ela busca superar as condições que a fazem classe ou não é nada). A objetivação política se converte justamente no seu contrário: ao invés de experiência e momento no qual as limitações das racionalidades particulares se metamorfoseariam numa racionalidade superior voltada para a totalidade conforme as exigências do agir democrático, temos a democracia condenada a vegetar nos limites dos princípios e das formas prescritas e reconhecidas pelo e a partir do Estado, instrumentalizadas pelas frações da sociedade civil que não almejam senão robustecer suas práticas orientadas pelas respectivas racionalidades privadas.

Que a criação e recriação de direitos, como é próprio da democracia, foi e continua sendo resultado de árduas e não raro dramáticas lutas que nada têm de quiméricas, ninguém desconhece. Não pode haver dúvidas de que o desenvolvimento da cidadania para além de concessões prévias e preventivas consequentes com o figurino de uma cidadania caricata e despolitizante implica alterações no padrão de desigualdade social. Sabemos que a expansão da cidadania existente implica uma ampliação na participação da riqueza socialmente

produzida; que impõe modificações nas situações experimentadas pelas classes sociais, o que dificilmente seria acessível a partir das condições que as determinam. Sabemos que os direitos sociais, ao serem inscritos como deveres do Estado, impõem-lhe custos, perturbando a geometria do poder. Mas sabemos também que a modificação das situações de classe, enquanto fruto da cidadania, não altera os pilares sobre os quais a sociedade se encontra estruturada e a partir dos quais se reproduz. “Além disso, estes direitos têm por contrapartida a competência do Estado em sectores e domínios que outrora lhe escapavam [...], não diminuíram a onipresença e a onisciência (suposta) do Estado. Bem pelo contrário” (LEFEBVRE, 1976 [1975], p. 101-102, grifo do autor). Noutras palavras, *per se* a cidadania não passa de domesticação da política. Não transforma a vida, justamente porque a melhora<sup>19</sup>.

Trata-se de rejeitar *in limine* a cidadania? Sim e não. Pois para que o desenvolvimento da cidadania para além de suas caricaturas não seja uma bagatela histórica, não se pode confundi-la com o próprio da democracia. Fazer a democracia assumir seu próprio movimento, encontrar sua existência própria através do trabalho da redução exige, portanto, um outro desdobramento, na medida em que para retomar a prerrogativa de autoinstituir-se, para reencontrar a iniciativa e a criatividade expropriadas, para reapropriar-se do controle das condições sociais e históricas de existência e do sentido e finalidade a lhes ser conferido, a autonomia do sujeito real deve consumir sua ruptura com a forma Estado, submetendo-a à redução.

Essa formulação poderia servir de embuste para nos esquivarmos das imensas dificuldades teóricas e políticas nela própria encerrada. Pois, para dizer de um modo que poderá soar anacrônico a muitos ouvidos, os grilhões a perder e o mundo a ganhar complexificaram-se enormemente. Ou, parafraseando o Marx de 1843, a multiplicidade do *dêmos*, se considerarmos a pletórica base de sua reprodução ampliada, chega ao ponto de decretar à obsolescência parte do cabedal

<sup>19</sup> Aqui valho-me da elaboração nietzschiana, mais precisamente do exposto na terceira dissertação da GENEALOGIA DA MORAL, acerca do que Nietzsche chamou de medicação sacerdotal e seus benefícios para o melhoramento do homem: “Apenas o sofrimento mesmo, o desprazer do sofredor, é por ele combatido, não a sua causa, não a doença propriamente – esta deve ser nossa objeção mais radical à medicação sacerdotal. [...] Seria preciso ao menos entender-se quanto ao sentido da palavra ‘benefício’. Querendo-se com ela exprimir a ideia de que um tal sistema de tratamento melhorou o homem, não discordo: apenas acrescento que, para mim, ‘melhorado’ significa – o mesmo que ‘domesticado’, ‘enfraquecido’, ‘desencorajado’, ‘refinado’, ‘embrandecido’, ‘emasculado’ (ou seja, quase o mesmo que lesado...)” (2008 [1887], p. 119-131, grifos do autor).

teórico-conceitual e político-institucional derivado do próprio Marx e, sobretudo, dos marxismos. Pois é de uma evidência palmar que não podemos compreender as sociedades contemporâneas, e portanto os desafios que se colocam para que o agir democrático possa fenomenalizar-se na totalidade social, com referências estritas à industrialização, a essa primeira forma pela qual os conteúdos do que chamamos de capitalismo efetivamente se puseram de pé na História.

Não seria então o caso de considerarmos, nas novas e antigas contradições que movimentam o mundo, os possíveis existentes no real para estrategicamente agirmos em direção a uma democracia concreta? Noutros termos: “Como realizar este objectivo estratégico, ou seja, fazer aceder ao real a visão antecipadora (utopia concreta) de uma sociedade libertada da sua opressiva cobertura estatal?” (LEFEBVRE, 1976 [1975], p. 122).

Tratar-se-ia de restituir o pensamento marxiano? Ora, o que resultou da luta titânica? Totemizado, Marx foi transformado em marxismos tão oficiais quanto obscurantistas, ideologias legitimadoras de Estados totalitários que devotaram sociedades inteiras ao crescimento econômico e do próprio Estado. Nos dias de hoje a classe operária prossegue fortemente compromissada com o Estado e com o crescimento econômico como fim em si mesmo, pouco diferindo daquela que Marx exortara a cumprir sua “missão histórica”, ressaltando-se que nos dias de hoje encontra-se melhor alimentada, vestida e alojada. Talvez, poderíamos dizer, ironicamente, por ter deixado Marx empalidecer como uma sombra que tivera alguma importância num passado de aspereza material. Teoricamente lançado ao Hades pela filosofia, que se refugiou na epistemologia, assim como pelas ciências especializadas, ávidas por se tornarem úteis para a modernização de um mundo que segue seu curso modificando-se sem se transformar, o “mundo às avessas”, aperfeiçoado e fortalecido, não foi invertido. Nenhuma alienação desapareceu. Nenhuma contradição foi superada. Ao contrário, novas foram engendradas agravando as antigas. E não seria exatamente por isso que nos mantemos numa situação prometeica? Faltam-nos motivos para nos voltarmos à caixa que o senhor do Olimpo mandou aquela mulher dotada de todas as perfeições, e a quem os deuses presentearam com todos os dons, entregar a Prometeu para puni-lo por ter roubado dos deuses, e dado ao homem, o fogo indispensável para a indústria humana? Seria por acaso que fora a própria filha privilegiada de Júpiter, Minerva – deusa da sabedoria, da guerra, das ciências e das artes, protetora das cidades, à qual fora consagrada a coruja –, quem carregou Prometeu até o céu de onde retornou com o fogo furtado do carro do Sol, despertando a ira de Júpiter?

\*\*\*

Então, ironicamente, deveríamos retornar uma última vez a Foucault, e, através dele, a Nietzsche. Por que ironicamente? Talvez menos porque Foucault sempre rejeitara, senão Marx, o marxismo, mas sobretudo porque, para Nietzsche (que sequer conhecera a obra marxiana), o espírito moderno aprendeu com o cristianismo a crer na esperança como uma virtude. Ao passo que “Zeus quis que os homens, por mais torturados que fossem pelos outros males, não rejeitassem a vida, mas continuassem a se deixar torturar. Para isso lhes deu a esperança: ela é na verdade o pior dos males, pois prolonga o suplício dos homens” (2007 [1878], p. 60).<sup>20</sup>

Não obstante, dizia Foucault,

Se é verdade que o mal-estar atual questiona tudo o que pode se alinhar do lado da autoridade institucional estatal, certamente as respostas não virão daqueles que administram essa autoridade: elas deveriam de preferência ser fornecidas por aqueles que pretendem contrabalançar a prerrogativa estatal e constituir contrapoderes (2006b [1994], p. 134).

Nesses “saberes dominados”, nesses saberes desqualificados, hierarquicamente inferiores ao conhecimento ou cientificidade sancionados e requeridos porque não competentes, jazem, segundo Foucault, os conteúdos históricos dos embates que “podem permitir encontrar a clivagem dos confrontos, das lutas que as organizações funcionais ou sistemáticas têm por objetivo mascarar. Portanto, os saberes dominados são estes blocos de saber histórico [...] que a crítica pode fazer reaparecer, evidentemente através do instrumento da erudição” (1979, p. 170). Foucault propõe então um “acoplamento” entre o saber erudito e esses saberes múltiplos e particulares.

Não é um empirismo nem um positivismo, no sentido habitual do termo, que permeiam o projeto genealógico. Trata-se de ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência detida por alguns (1979, p. 171).

Temos aqui um dos fundamentos do pensamento nietzschiano finamente retomado por Foucault: a genealogia e sua importância para compreender o

<sup>20</sup> Cf., também, NIETZSCHE, 2008 [1881,1887], p. 37. Agradeço especialmente a Pedro Henrique Denski por ter me advertido sobre a interpretação do mito de Pandora por Nietzsche.

sentido histórico. “Tentei sair da filosofia do sujeito fazendo uma genealogia do sujeito moderno, que abordo como uma realidade histórica e cultural; ou seja, como alguma coisa capaz de se transformar, o que, obviamente, é importante do ponto de vista político” (2006b [1994], p. 94)<sup>21</sup>.

Em seus estudos sobre o poder como exercício, Foucault orientou-se pela proposição metodológica nietzschiana da genealogia, segundo a qual, o que subjaz ao nascimento das coisas é a tensão de um enfrentamento de forças definidor dos seus sentidos. Toda emergência se produz num determinado estado das forças. A aparente tranquilidade de uma origem, do regular encadeamento histórico que a une ao atual e a projeta numa amplificação final, atesta não a marcha de um conteúdo universal, mas sim a universalização de um conteúdo particular, de um alvo que concentra em torno de si, coordenando-os, as condições, a atividade e os seus fins. No caldeirão dos sentidos, um se sobrepõe aos demais, opondo-se a eles, tornando-os apêndices de si próprio. Assim, o que, em aparência, compunha o momento inicial de uma relação, surge, de fato, como seu resultado, como a fixação de um determinado balanço de forças. Nada de uma identidade primeira, portanto. A discórdia não pressupõe, pois, uma harmonia original recém quebrada; também não carrega em si a esperança de uma reconciliação. Pelo contrário, a discórdia é o fato fundamental – o que desobriga a justificar uma queda não menos inacreditável que o paraíso que a antecede.

Na segunda dissertação de sua *GENEALOGIA DA MORAL*, Nietzsche distingue a causa da gênese de uma coisa e sua utilidade final, sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades. Mesmo tendo-se compreendido bem a utilidade de algo, pouco ou nada se sabe a respeito de sua gênese. Algo existente é sempre reinterpretado, requisitado para novos fins, redirecionado para uma nova utilidade. A finalidade atual de uma forma não necessariamente é a primeira; tampouco é a última. Nessa perspectiva metodológica, a da genealogia, o desenvolvimento de algo existente

é tudo menos o seu *progressus* em direção a uma meta, menos ainda um *progressus* lógico e rápido, obtido com um dispêndio mínimo de forças – mas sim a

<sup>21</sup> Embora essa afirmação tenha sido feita por Foucault em 1981, portanto anterior à publicação, quatro anos depois, do livro em que Habermas apontou o que identificou como aporias da teoria foucaultiana do poder, Foucault antecipa-se à crítica habermasiana e sua via para sair da filosofia do sujeito (cf. HABERMAS, 2000 [1985], p. 373-409). Não se trata aqui de tomar posição a favor deste ou daquele, mas, como se verá, de sublinhar a importância do pensamento crítico no interior da própria genealogia.

sucessão de processos de subjugamento que nela ocorrem, mais ou menos profundos, mais ou menos interdependentes, juntamente com as resistências que a cada vez encontram, as metamorfoses tentadas com o fim de defesa e reação, e também os resultados de ações contrárias bem-sucedidas (NIETZSCHE, 2008 [1887], p. 66).

À genealogia cabe a função de reconstituir conceitualmente este movimento. Metodologicamente, ela permite compreender a história “efetiva”, que se distingue daquela dos historiadores por não se apoiar em nenhuma constância, em nenhum postulado da existência de uma totalidade original, de uma suposta identidade pura e primeira, pretendo marco inicial do desencadeamento histórico ulterior que desassossegaria os espíritos em sua incansável e meticulosa busca para remontar a esse absoluto, carregando em si a esperança de uma reconciliação reconfortadora com a familiaridade dessa morada da verdade, essa “espécie de erro que tem a seu favor o fato de não poder ser refutada” (FOUCAULT, 2005 [1994], p. 263). A história de uma coisa, conduzida por procedimentos genealógicos, narra a sucessão, mais ou menos descontínua, de sua importância relativa num conjunto estratégico. Desfazendo a identidade abstrata da origem, a genealogia a substitui pela simultaneidade de sentidos concorrentes (em confronto) que compõem um campo estratégico, que ela descobre. E, uma vez que a história efetiva é experienciada como processo de crises, como um enfrentamento de forças definidor dos seus sentidos, o genealogista voltaria sua atenção para as rupturas, os limiares e as mudanças de rumo, os acontecimentos<sup>22</sup>.

Se o genealogista tem o cuidado de escutar a história, pergunta Foucault, em vez de crer na metafísica, o que ele aprende? Deixo ao leitor interessado a responsabilidade de verificar a resposta de Foucault. De minha parte, diria, parafrazeando-o: depende do que a crítica, o pensamento crítico, enquanto genealogia do sujeito moderno, pode fazer pulular desse ser capaz de se transformar. Afinal,

<sup>22</sup> “Saber, mesmo na ordem histórica, não significa ‘reencontrar’ e sobretudo não significa ‘nos reencontrarmos’. A história será ‘efetiva’ à medida que reintroduzir o descontínuo em nosso próprio ser. [...] A história ‘efetiva’ faz surgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo. Acontecimento: é preciso entendê-lo não como uma decisão, um tratado, um reino ou uma batalha, mas como uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se amplia e se envenena e uma outra que faz sua entrada, mascarada. As forças que estão em jogo na história não obedecem nem a uma destinação nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta” (FOUCAULT, 2005 [1994], p. 272-273).

Quando exercemos a crítica, isso não é algo deliberado e impessoal – é, no mínimo com muita frequência, uma prova de que em nós há energias vitais que estão crescendo e quebrando uma casca. Nós negamos e temos de negar, pois algo em nós está querendo viver e se afirmar, algo que talvez ainda não conheçamos, ainda não vejamos! (NIETZSCHE, 2007 [1882, 1887], p. 208. grifos meus).

O que não significa dizer que baste querer, pois a perspectiva genealógica opõe-se à suposta liberdade da vontade, como se bastasse o querer para agir. Pois uma vez que a vontade não é apenas um complexo de sentir e pensar, mas inclui o afeto do comando, em todo ato de vontade, dizia Nietzsche, há um pensamento que comanda, há uma vontade que se debate com outras e as procura subjugar<sup>23</sup>. Então, retomo uma indicação de Foucault: “A história dessa microfísica do poder punitivo seria então uma genealogia ou uma peça para uma genealogia da ‘alma’ moderna” (1989 [1975], p. 33). No interior da história dessa microfísica não surpreenderíamos também a genealogia desse misto de alma e consciência, de querer e poder, de vontades que se confrontam, que leva o nome de Utopia? Num campo estratégico, não seria essencial uma genealogia do possível?

Então, finalmente, podemos considerar o urbano enquanto conceito. Mas não sem antes considerar que “O primeiro despontar é, de início, a imediatez

<sup>23</sup> Cf. NIETZSCHE, 2005 [1886], p. 22-24. Genealógicamente, essa formulação nietzschiana liga-se à filosofia da vontade derivada da refutação do estoicismo por Santo Agostinho. Henri Lefebvre indicou que uma genealogia do pensamento nietzschiano encontraria o pensamento de Santo Agostinho e as correntes subterrâneas dele derivadas, que animaram o protesto contra a teologia oficializada da Igreja, assim como contra o poder real absoluto centralizado na razão de Estado, além de extravasar para outros domínios (cf. 1976 [1975], p. 35-36). Como bem demonstrou Arendt, em Agostinho o tumulto que dilacera o espírito deve-se às duas vontades que em seu interior se batem. E, ao não isolá-la das outras faculdades do espírito, Agostinho revelou sua importância como força para reuni-las numa unidade, o pensamento, preparando o espírito para a ação ao orientar a atenção dos sentidos e fornecer ao intelecto o material para a compreensão. “A Memória e o Intelecto são contemplativos e, sendo assim, são passivos; é a Vontade que os faz trabalhar e que, ao final, os ‘reúne’. Somente quando, através de uma destas faculdades, a saber, a Vontade, as três são forçadas a tornar-se uma unidade, estamos falando de pensamento – o *cogitatio*, que Santo Agostinho, jogando com a etimologia, deriva de *cogere* (*coactum*), obrigar a junção, unir à força. [...] A força unificadora da Vontade não funciona só na atividade puramente espiritual; manifesta-se também na percepção sensorial. É esse elemento do espírito que dá significado à sensação: Em todo ato de visão, diz Santo Agostinho, temos que ‘distinguir as três seguintes coisas... o objeto que vemos..., e esse pode naturalmente existir antes de ser visto; em segundo lugar, a visão que não estava lá antes de percebermos o objeto..., e, em terceiro lugar, a força que fixa o sentido da visão no objeto, a saber, a atenção do espírito.’ [...] a Vontade que ‘fixa o sentido na coisa vista, estabelecendo um nexo entre os dois, é essencialmente diferente do olho que vê e do objeto visível; é espírito, e não corpo” (2000 [1971-1978], p. 259-260, grifo da autora).

do mundo novo – o seu conceito: como um edifício não está pronto quando se põe seu alicerce, também esse conceito do todo, que foi alcançado, não é o todo mesmo” (HEGEL, 2007 [1807], p. 31). O que não significa considerar que a totalidade se encontra, ela própria, totalmente pronta e comprimida em germe. Se sabemos que do fruto advirá a árvore já conhecida, a germinação não passa de mero crescimento de algo que já existe sob forma diminuta. Isso seria soçobrar ao empirismo embotado na facticidade absolutizada, corroborar com os esquematismos de uma concepção muito mecânica e nada dialética segundo a qual a realidade já se encontra concluída, realizada mesmo em germe. Considerar suficiente o conhecimento das contradições que movimentam o mundo moderno e crer que o capitalismo cava sua própria cova não passa de fé, de saber contemplativo mais ou menos resignado na impotência de quem já sabe tudo. É de uma obviedade palmar que se o novo já está totalmente condicionado *in statu nascendi*, não há nenhum possível a considerar; trata-se de uma impossibilidade na própria formulação que o anuncia. Em contrapartida, se algo em nós, que talvez ainda não conheçamos nem vejamos, está querendo viver e se afirmar, estamos diante de um campo rico e vasto, que tem de ser inquirido e percorrido.

O fato de um poder pronunciar e pensar um pode-ser [*Kannsein*] não é de forma alguma uma coisa óbvia. Há ainda algo em aberto, que pode ser concebido diferentemente do que até agora [...]. Onde não se pode mais nada e onde nada mais é possível, a vida parou. [...] Certamente há muita coisa vaga no meramente possível, inclusive coisas escorregadias, e não apenas líquidas ou o que as mantém líquidas. Mas como o ser humano é preponderantemente a criatura que se lança no possível e o tem diante de si, ele também sabe que este não coincide com o vago, que justamente o seu aspecto aberto de modo algum é algo aleatório. Também o pode-ser é regido por leis [...]. E o material que temos diante de nós, que contém tanta coisa diáfana, é, ao mesmo tempo, um dos mais pesados e requer uma abordagem rigorosa (BLOCH, 2005 [1959], p. 221-222).

O que nos aproxima das cercanias do que se encontra não consumado são, de início, os afetos expectantes frente ao que ainda está por acontecer. Mas uma vez que o possível, aquilo que não se encontra totalmente condicionado (mas o é parcialmente), permanece em sua indeterminação, tanto pode se tornar um nada quanto um ser. Nessa situação, medo e esperança, enquanto afetos utópicos, se alternam. A angústia diante das coisas como são e estão no mundo; o medo frente a uma ameaça insondável; o pavor quanto ao momento em que aquilo que hoje é ameaçador deixará de pairar para finalmente irromper... nesses afetos expectantes negativos “se manifesta um tanto da autodestruição

e do nada para o qual conflui a paixão meramente passiva” (BLOCH, 2005 [1959], p. 77). Em contrapartida, ao invés de experimentar nos labirintos da alma as dores do que embota e mortifica, a esperança que se projeta em direção àquilo que ainda não veio a ser, que se move para o devir, a esperança fundante da capacidade criadora dispõe-se para o novo, busca conhecer o que está se formando: é a lucidez do que está para alvorecer.

Mas essa consciência do que está por vir não se forma nem se expressa sem dificuldades. No caminho para o novo, há que se distinguir entre o que Bloch denominou de possível objetivo-factual e possível objetal. Ou seja, o possível conforme o conhecimento do objeto e o possível que diz respeito ao objeto do conhecimento. Dessa distinção decorrem desdobramentos que convém sublinhar. Em primeiro lugar, que a teoria do objeto do conhecimento não coincide com a teoria do objeto concreto.

Aquela concerne às condições intelectuais para pensar o possível, com base nas quais se examina o objeto real. Aí já se manifestam as primeiras dificuldades para o descortínio e a exploração *in terram utopicam*, pois o pensamento aberto ao possível se defronta com as formas e estruturas de pensamento ligadas ao atual, à “realidade” do mundo tal qual sabida e conhecida. Depara-se com resistências contra a consciência do novo, do não-pensado. De fato, “Para o nosso olho é mais cômodo, numa dada ocasião, reproduzir uma imagem com frequência já produzida, do que fixar o que há de novo e diferente numa impressão [...]. Ouvir algo novo é difícil e penoso para o ouvido; ouvimos mal a música estranha. [...] Também os nossos sentidos são hostis e relutantes para com o novo” (NIETZSCHE, 2005 [1886], p. 80)<sup>24</sup>. O fato dos guardiães do

<sup>24</sup> Seria preciso, no entanto, admitir algo mais grave ainda, pois “A força que tem o espírito, de apropriar-se do que lhe é estranho, manifesta-se num forte pendor a assimilar o novo ao antigo, a simplificar o complexo, a rejeitar ou ignorar o inteiramente contraditório: do mesmo modo ele arbitrariamente sublinha, destaca e ajeita para si determinados traços e linhas do que lhe é estranho, de cada fragmento de ‘mundo exterior’. Assim, fazendo, sua intenção é incorporar novas ‘experiências’, enquadrar novas coisas em velhas divisões – é o crescimento, portanto; mais exatamente, a sensação de crescimento, a sensação de força aumentada. A serviço dessa mesma vontade se acha também um impulso aparentemente oposto do espírito, uma brusca decisão de não saber, de encerrar-se voluntariamente, um fechamento das janelas, um dizer Não interiormente a essa ou aquela coisa, um não-deixar que algo se aproxime, um estado defensivo ante muita coisa conhecível, uma satisfação com o obscuro, com o horizonte que se fecha, um acolhimento e aprovação da insciência: tudo isso necessário, conforme o grau de sua força apropriadora, de sua ‘força digestiva’, usando uma imagem – e realmente o ‘espírito’ se assemelha mais que tudo a um estômago” (NIETZSCHE, 2005 [1886], p. 123, grifo do autor).

“pensamento” crepuscular, ciosos de seus papéis na divisão do trabalho intelectual, escudados em convicções (teóricas, conceituais, metodológicas...) consagradas, esconjurarem não raro impacientemente o que aos seus olhos não passa de miragem, de devaneio, pode ser tomado como expressão de dificuldades no âmbito da teoria do objeto do conhecimento.

Somente disposição receptiva para o novo, porém, não basta. Pois a essas resistências contra a elucidação do ainda-não-consciente, entrelaçam-se dificuldades referidas ao possível objetual, que diz respeito ao objeto propriamente. “O possível objetual não vive das condicionantes insuficientemente conhecidas, mas das condicionantes insuficientemente manifestadas” (BLOCH, 2005 [1959], p. 226-227, grifos do autor). A compreensão e definição do possível no nível da teoria do objeto do conhecimento, passa portanto pela consideração das suas condicionantes, internas e externas, conforme apontadas por Bloch.

Assim, uma florescência com certeza pode fazer madurar o fruto dentro de si mesma com a plena condicionalidade interna, mas se faltar a condição externa plena do bom tempo, o fruto permanece meramente possível. [...] É verdade que a humanidade somente assume tarefas que pode solucionar; entretanto, se o grande momento que se oferece para a solução topa com uma geração mesquinha, então essa realização é tanto mais meramente possível, ou seja, apenas fragilmente possível (2005 [1959], p. 229).

Ao fazer a distinção dessas condicionantes parciais do objeto, Bloch define a interna enquanto possibilidade ativa (capacidade, potência), e a externa como possibilidade passiva (potencialidade). O que lhe permite não apenas distinguir que “o poder-ser-diferente divide-se em poder-fazer-diferente e poder-tornar-se-diferente”, como reconhecer seu entrelaçamento dialético. A própria possibilidade define-se, então, não *per se*, mas como “o benjamin entre os grandes conceitos”, já que, enquanto possibilidade real, compreende as confluências e consonâncias das latências e tendências de sujeito e objeto manifestos, não isolados, não reificados. E é a possibilidade real, enquanto *plus ultra*, que perpassa o possível objetivo-real: o germe que ainda se encontra diante de muitos saltos, diante de muitos desdobramentos qualitativos para se realizar, dispor-se para o real.

A Renascença, segundo Bloch, como primeira guinada da sociedade feudal para a moderna sociedade burguesa, foi um momento exemplar dessas verdadeiras primaveras históricas, quando uma sociedade está grávida de outra, quando novas ideias vão ganhando forma e consistência, não raro intuitivamente, anunciando a aurora do novo que está se avizinhandando. Portanto, a cen-

telha da inspiração criadora de obras deve tanto à genialidade de determinados indivíduos, quanto a contextos históricos específicos que os convoca a enunciarem o que está amadurecendo, que exige dos grandes talentos realizar a tarefa da formulação de uma nova inteligibilidade do mundo, um novo modo de pensá-lo para transpor conscientemente os seus limites. O sujeito criador de obras enuncia com lucidez a luz que a aurora do novo sobre o mundo lança. Não se trata, portanto, da coruja que alça voo ao crepúsculo, do pensamento que chega *post festum*.

É dessa cepa intelectual a elaboração teórica que propiciou o urbano enquanto conceito. Desenvolvida pelo filósofo Henri Lefebvre, essa elaboração teórica esclarece um campo cego para um “pensamento” que constata o atual, mas não se abre para a exploração do real, para o possível que lhe é constitutivo. “Dialeticamente, o possível é uma categoria da realidade, desde que sejam consideradas as tendências do real, ao invés de mantê-lo no mesmo lugar” (LEFEBVRE, 2008 [1972], p. 98, grifo do autor).

Ver e explorar o urbano, esse campo ainda ignorado e desconhecido, exige uma revolução, no pensamento e na prática. Para o pensamento, o método que se impõe não se detém no fenomênico, na descrição e caracterização das estruturas dos objetos “reais”, fixados, aparentemente independentes e autônomos, supostamente imunes àquilo que os transforma, ao movimento que se oculta e se manifesta, parcialmente, nos e pelos fenômenos. O pensamento que parte das observações da realidade urbana atual, denominada pelo autor como zona crítica, e incursiona no passado em busca de origens mais ou menos remotas daquilo que no presente se configura como problemático, corre o risco de se perder na noite dos tempos, em busca de uma verdade supra-histórica que lhe ofereça refúgio.

O método concernente à formulação do urbano enquanto conceito parte do possível, do utópico, daquilo que está contido em germe na realidade, para examinar o atual e o realizado. A utopia é assim retirada do lugar subalterno, desqualificado, ridicularizado ao qual os “realistas” a destinaram. Não se trata de um imaginário abstrato, devaneante. O urbano, enquanto utopia concreta, é real. Está contido, enquanto semente, na atual realidade urbana (re)produzida e determinada pelos fundamentos gerais da industrialização, da acumulação capitalista da riqueza. E, ao mesmo tempo, trata-se apenas de uma semente, de um todo não desenvolvido, não realizado.

Hoje, mais que nunca, não existe pensamento sem utopia. Ou então, se nos contentarmos em constatar, em ratificar o que temos sob os olhos, não iremos longe, permaneceremos com os olhos fixados no real. Como se diz: seremos *realistas...* mas não pensaremos! Não existe pensamento que não explore uma possibilidade, que não tente encontrar uma orientação. Evidentemente, desde que se evite o positivismo acabrunhante, que não significa outra coisa senão a ausência de pensamento, encontramos-nos diante das fronteiras, bastante difíceis de discernir, entre o possível e o impossível. E hoje, no entanto, especialmente no domínio que nos concerne, não há pensamento sem utopia (LEFEBVRE, 2008 [1972], p. 73).

Lugar da simultaneidade e da reunião de tudo o que pode nascer no espaço. Lugar do encontro, do desejo, da abundância do centro... o urbano a duras penas oferece os seus primeiros sinais, entranhado que está no “campo” industrial, que o produziu enquanto possibilidade. A industrialização, processo a partir do qual a reprodução da riqueza abstrata se reproduz em extensão e profundidade, trouxe em seu favor a cidade, revelando o fim dessa obra eminente. Dela restam vestígios e vertigens. Sombra de uma realidade urbana que foi e não é mais, fantasmagoria que acorrenta o pensamento e a ação, a cidade, suas representações (ideologia, mitos e mistificações) ocupam as estratégias devotadas à modernização do espaço. O que restou da cidade, seu fetiche, surge como produto em empreendimentos imobiliários, como os condomínios fechados, e nas “políticas” de revalorização do espaço, como as chamadas de revitalização de áreas centrais metropolitanas. Trata-se de uma presença-ausência necessária para ocultar o urbano enquanto possível, mantê-lo no terreno das impossibilidades, numa zona crítica na qual o passado e o virtual se confrontam, onde o “melhor e o pior se misturam” (LEFEBVRE, 1999 [1970], p. 27).

O urbano, trata-se de um lugar que ainda não tem lugar. Trata-se de um conceito com implicações práticas, concretas, estratégicas. Ele permite compreender que a industrialização não guarda em si mesma seu sentido e finalidade. Ele exige uma outra racionalidade para reorientar a industrialização, suas determinações, suas forças produtivas, suas conquistas. Nessa perspectiva, a industrialização deixa de ser uma finalidade para alcançar seu fim: um meio para a realização da sociedade urbana. A urbanização, por seu turno, deixa de ser considerada numa perspectiva eminentemente espacial, de acordo com a racionalidade advinda da industrialização.

A estratégia (enquanto possibilidade real) que busca desenvolver o urbano (enquanto possível objetivo-real) não se coaduna com as representações que se limitam a propor uma urbanização melhorada pela e para a modernização

de uma sociedade que se modifica, mas não se transforma. “A idéia do fim da cidade parece muito mais fecunda e criadora do que a da sua continuação, ou de sua ‘modernização’” (LEFEBVRE, 1967 [1965], p. 175). A razão dialética, o pensamento crítico instaura o ato de acusação contra as representações que conduzem à renúncia do urbano enquanto utopia concreta. O que exige abordar o espaço de maneira diferente da efetuada pelas ciências existentes (aí incluída a Geografia), que o recortam, o fragmentam, o analisam, mas não chegam a atingir uma síntese superior, pois deixam na sombra a dialética do possível-impossível constitutiva do real. Objeto virtual, complexo e transdisciplinar por excelência, o urbano recusa qualquer abordagem que o fragmente em domínios parciais do conhecimento disciplinar. Urge pensá-lo, entre e além das disciplinas, para construir o futuro, para nós e nossos filhos.

Sob uma nova luz, sob uma nova inteligibilidade, talvez possamos ouvir, no labirinto onde nenhuma verdade supra-histórica nos oferecerá proteção, outros sons. E, nisso, reencontraríamos Nietzsche e sua risada de ouro.

O vício olímpico. – Não obstante aquele filósofo que, como autêntico inglês, tentou difamar o riso entre as cabeças pensantes – “o riso é uma grave enfermidade da natureza humana, que toda cabeça pensante se empenharia em superar” (Hobbes) – eu chegaria mesmo a fazer uma hierarquia dos filósofos conforme a qualidade do seu riso – colocando no topo aqueles capazes da risada de ouro. E supondo que também os deuses filosofem, como algumas deduções já me fizeram crer, não duvido que eles também saibam rir de maneira nova e sobre-humana – e à custa de todas as coisas sérias! Os deuses gostam de gracejos: parece que mesmo em cerimônias religiosas não deixam de rir (2005 [1886], p. 177, grifos do autor).

Ou Zaratustra:

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é também a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas “espírito”, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão (2008 [1884], p. 60).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABENSOUR, Miguel. *A democracia contra o Estado: Marx e o momento maquiaveliano*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998 [1997].
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989 [1950].
- \_\_\_\_\_. *A condição humana*. 10ªed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000 [1958].
- \_\_\_\_\_. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000 [1969].

- \_\_\_\_\_. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. 4ªed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000 [1971-1978].
- \_\_\_\_\_. *O que é política?* 2ªed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999 [1993].
- \_\_\_\_\_. *A promessa da política*. 2ªed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009 [2005].
- BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. v.1. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2005 [1959].
- BENTHAM, Jeremy. *O panóptico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000 [1787].
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 7ªed. Petrópolis: Vozes, 1989 [1975].
- \_\_\_\_\_. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. 2ªed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005 [1994] (Coleção Ditos e escritos, v.II).
- \_\_\_\_\_. *Estratégia, poder-saber*. 2ªed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a [1994] (Coleção Ditos & Escritos, v.IV).
- \_\_\_\_\_. *Ética, sexualidade, política*. 2ªed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b [1994] (Coleção Ditos & Escritos, v.V).
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes 2000 [1985].
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. 4ªed. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007 [1807].
- KOHN, Jerome. Introdução. In: ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. 2ªed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009 [2005], p. 7-38.
- LEFEBVRE, Henri. *Metafilosofia: prolegômenos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967 [1965].
- \_\_\_\_\_. *A revolução urbana*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999 [1970].
- \_\_\_\_\_. *Espaço e política*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008 [1972].
- \_\_\_\_\_. *Hegel, Marx, Nietzsche*. Ou o reino das sombras. Povia de Varzim: Ulisséia, 1976 [1975].
- MARX, Karl. *Para a crítica da economia política*. São Paulo: Nova Cultural, 1986 [1859].
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. 2ªreimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 [1878].
- \_\_\_\_\_. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. 2ªreimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2008 [1881,1887].
- \_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. 4ª reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 [1882, 1887].
- \_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. 17ªed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008 [1884].
- \_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005 [1886].
- \_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polêmica*. 11ªreimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2008 [1887].
- PLATON. *Timée-Critias*. Trad. Luc Brisson. 4ªéd. Paris: Flammarion, 1999 [360a.C.].

Recebido em: 18/04/2010

Aceito em: 21/07/2010