



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA – UFBA
FACULDADE DE ARQUITETURA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUITETURA E
URBANISMO

GUSTAVO CHAVES DE FRANÇA

**DA CIDADE DO GOVERNO DOS HOMENS:
BIOPOLÍTICA E ESPAÇOS IMUNITÁRIOS NA CIDADE
CONTEMPORÂNEA**

Salvador
2014

GUSTAVO CHAVES DE FRANÇA

**DA CIDADE DO GOVERNO DOS HOMENS:
BIOPOLÍTICA E ESPAÇOS IMUNITÁRIOS NA CIDADE
CONTEMPORÂNEA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em
Arquitetura e Urbanismo, da Universidade Federal da Bahia,
como requisito para obtenção do título de mestre.

Orientador: Prof. Fernando Gigante Ferraz

Salvador
2014

F814 França, Gustavo Chaves de.

Da cidade do governo dos homens: biopolítica e espaços imunitários na cidade contemporânea / Gustavo Chaves de França. 2014.

141 f.

Orientador: Prof. Dr. Fernando Gigante Ferraz.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Arquitetura, 2014.

1. Espaço urbano - Biopolítica - Cidades e vilas. I. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Arquitetura. II. Ferraz, Fernando Gigante. III. Título.

TERMO DE APROVAÇÃO

GUSTAVO CHAVES DE FRANÇA

DA CIDADE DO GOVERNO DOS HOMENS:
BIOPOLÍTICA E ESPAÇOS IMUNITÁRIOS NA CIDADE CONTEMPORÂNEA

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal da Bahia, pela seguinte banca examinadora:

Prof. Dr. Fernando Gigante Ferraz

PPG-AU/UFBA – Orientador

Prof. Dr. Washington Luis Lima Drummond

PPG-AU/UFBA

Profa. Dra. Cibele Saliba Rizek

PPG-AU/USP

Dedico este trabalho ao meu irmão Wilson Chaves de França e à Professora Débora Novaes (*in memoriam*)

AGRADECIMENTOS

Um trabalho de escrita, apesar de individual, é sempre feito por vários, cada um de nós já somos “muitos”. Difícil agradecer nomeando todas as pessoas que de alguma forma nos afetaram e nos afetam, deixando suas marcas indelévels em nossa vida pessoal, e, por isso, em nosso trabalho, mas é preciso fazê-lo, é preciso nomear.

À minha família, pelo apoio incondicional. Aos meus pais José e Maria, por terem superado desafios pessoais incríveis e terem, apesar de tudo, acreditado na educação. Aos meus irmãos, Ivã, Ivo e Wilson, pelo suporte emocional e material. Ao meu sobrinho Otávio. À querida Ivana Costa. Pessoas sem as quais a vida seria menos bela.

À Tatiana, por toda a compreensão e o carinho dedicados.

À Camila, uma amiga que tenho o dom de ter por perto.

À cidade, nas suas mais diversas e contraditórias formas.

Ao meu orientador, Fernando, por ter me mostrado que a educação está muito distante do ato de catequisar, que antes de tudo me convidou a pensar.

Aos membros da Banca, Washington e Cibele, excelentes encontros na minha breve trajetória acadêmica, com observações sempre generosas e precisas.

Aos professores que em algum momento passaram em minha vida e me fizeram acreditar e seguir este caminho: Rosângela Pereira, José Jorge, Raimundo Andrade, Ruy Deiró, Pasqualino Magnavita e Ana Livia Braga.

À Jaira Capistrano, pelo exemplo de amor que dedica diuturnamente na sua atividade docente e que pra mim é sempre uma inspiração. Para Florival Bonfim (val), meus agradecimentos e admiração.

Aos amigos de Mundo Novo, ainda presentes, mesmo quando distantes: Davi Araújo, Lucas Parente, Jodilson Junior (bona), Adriano (Dudu) Thiago Oliveira (bolinha) e Isabella Pires.

Aos meus amigos: Laio Bispo, pelas leituras e discussões, sempre com um copo de cerveja à mão; Eliezer Bezerra, também pelas leituras e conselhos sempre honestos e Lenon Bispo, pelos ouvidos atentos e palavras inteligentes

Aos amigos que fizeram da Faculdade de Direito um lugar menos hostil: Tiago Sabóia, Julia Caribe; Luciano Mattos e Catarina Gordiano.

Aos amigos do PPG-AU e do Laboratório Urbano, pelos anos de convivência prazerosa; especialmente: Felipe Caldas, Marina Cunha, Janaina Chavier e Sara Medeiros.

Aos colegas do TRT (Clarissa, Claudio, Ednaldo, Gustavo, Katia e Victor) pela compreensão durante este curso de mestrado.

Àqueles amigos que de alguma forma atravessaram minha vida ou interferiram neste trabalho, não me deixando ser o mesmo: Maira Mota, Helder Rodrigues (binha), Mila Araújo, Maslowa de Freitas, Carol Lira, Joana Khun; Murilo Corrêa, Jusciele Oliveira, Thiers Chagas, Eledson Sampaio; Bianca Vilela; Lisi Barberino; Laura Machado; Ana Rizek; Guadalupe Alexandrino (luppy); Laila Bouças; Pablo Oliveira; Belcorígenes Sampaio; Luiz Antonio; Matheus Santos; Luiz Antonio e Thiago Marques

A todos, muito obrigado.

“Nietzsche fazia Zaratrusta dizer, Castañeda faz o índio Dom Juan dizer: há três e até quatro perigos; primeiro o Medo, depois a Clareza, depois o Poder e, enfim, o Grande Desgosto, a vontade de fazer morrer e de morrer, Paixão de abolição.”

Gilles Deleuze e Félix Guattari

“O tempo é a minha matéria, o tempo presente, os homens presentes,
a vida presente.”

Carlos Drummond de Andrade

RESUMO

O presente trabalho se propõe analisar a lógica política que torna possível o contemporâneo fenômeno do “fechamento urbano”. Notar-se-á que o urbanismo do século XIX está intrinsecamente ligado a uma estratégia de poder que toma a vida do homem como objeto, que é a biopolítica, ou o governo dos homens. Trata-se de um saber ligado à intervenção sobre o espaço urbano para a gestão de populações. Será observado de que modo a biopolítica do século XIX ainda está presente na contemporaneidade, principalmente nas novas estratégias de poder da cidade, e do urbanismo contemporâneo. Através do pensamento do filósofo Roberto Esposito, vê-se que a biopolítica moderna possui um caráter radicalmente imunitário, que o “paradigma da imunização” foi determinante na fundação da “comunidade política” moderna. Vê-se ainda que a própria noção de comunidade – tão recorrente no discurso contemporâneo sobre a cidade – trai a sua raiz filológica, denominada *communitas*, conceito que liga a comunidade sempre ao risco da alteridade. Por negar o risco e colocar a proteção e o cuidado com a vida como objetivo político último, a “comunidade” fundada sob paradigma moderno é sempre imunitária, a negação da comunidade, a *immunitas*. O crescimento das “gated communities”, espaços residenciais fechados, é um sinal deste “fechamento urbano”, que impõe à forma da cidade e de suas práticas o paradigma, agora mais radical, da proteção do sujeito proprietário. O que se nota é que mesmo os movimentos que se põem como críticos ao urbanismo moderno não conseguem se desvencilhar do paradigma biopolítico imunitário, pois pretendem ainda tomar a vida mesma como objeto. Outrossim, a insistência na separação público/privado faz com que as propostas para a idéia de público, e por conseqüência de “espaço público”, não resultem no comum da *communitas*, mas no pertencimento da *immunitas*. Nenhuma estranheza, portanto, que o new urbanism, que se propõe crítico da lógica da cidade moderna, reproduza espaços de segregação e possa tornar-se referencial em projetos das assumidamente privadas “gated community”. Os processos urbanos e o pensamento sobre a cidade, especialmente o nascido na modernidade, ainda se apresentam sob a mesma lógica política, a biopolítica imunitária.

Palavras-Chave: Biopolítica, Comunidade, Urbanismo, Fechamento urbano; espaços imunitários.

ABSTRACT

This study aims to analyze the political logic that makes possible the contemporary phenomenon of "urban closure". Will be noted that the urbanism of the nineteenth century is inextricably linked to a strategy of power that takes the life of man as an object, which is biopolitics, or the government of men. It is a knowledge linked to intervention on urban space for population management. It will be observed how the biopolitics of the nineteenth century is still present in modern times, especially in new strategies of power on the city, and contemporary urbanism. Through the philosopher Roberto Esposito thoughts, one sees that modern biopolitics has a radically immune character, the "paradigm of immunization" was instrumental in founding the modern "political community". It is seen also that the very notion of community - so recurrent in contemporary discourse about the city - betrays its philological root called *communitas*, Concept that connects the community always at risk of otherness. By denying the risk and putting the protection and care with life as a main political goal, the "community" founded under modern paradigm is always immunity, the deny of the community, *immunitas*. The growth of "gated communities", concerned as closed residential spaces, is a sign of this "urban closure" that imposes the paradigm, far more radical, of the protection of the owner subject to the form of the city and its practices. What we see is that even the movements that put itself as critical to modern urbanism are unable to disentangle the immune biopolitical paradigm, yet they aim to take the life itself as the object. Moreover, the insistence on public / private separation lead to the idea that of public, and consequently of "public space", does not result in notion of common, present in the *communitas*, but the belongingness of the *immunitas*. No surprises, therefore, if the "new urbanism", which proposes several criticism to the logic of the modern city, builds spaces of segregation and become reference in projects of "private apologetically" "gated communities". Urban processes and thinking about the city, especially the one which was born in modernity, are yet present themselves under the same political logic, the immunity biopolitics.

Keywords: Biopolitics, Community, Urbanism, urban Closure; spaces of immunity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
I. PENSAR O PRESENTE - OBSERVAÇÕES SOBRE OS ASPECTOS METODOLÓGICOS.....	18
Apreensão teórica – A tarefa de crítica do presente.....	18
Exemplo e paradigma como métodos.....	23
II. PODER SOBRE A VIDA	32
Biopolítica ou do governo dos homens.....	32
Gestão de comportamentos e o Advento do Social.....	46
Soberania e oikonomia.....	52
III. O COMUM E O IMUNE: ENTRE A COMUNIDADE E SUA NEGAÇÃO.....	66
A atualidade da comunidade.....	66
Communitas: A Comunidade em Roberto Esposito.....	67
Immunitas: A negação da comunidade como afirmação da vida em comum.....	76
Um nada de comunidade: Modernidade e Imunidade em Thomas Hobbes.....	81
O Paradigma da Imunização e a questão da biopolítica moderna.....	88
IV. ESPAÇOS IMUNITÁRIOS: A CIDADE E A NEGAÇÃO COMUM.....	99
Sobre práticas e discursos: Higienismo, estética e circulação no urbanismo oitocentista.....	99
O fechamento urbano contemporâneo – um olhar através das “Gated Communities”.....	108
Breve análise de alguns elementos da crítica ao urbanismo oitocentista.....	115
New urbanism – Retorno da forma e continuidade da política.....	124
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	136
REFERÊNCIAS.....	138

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa nasceu da seguinte questão: qual a lógica política que torna possível algo como os condomínios fechados na cidade contemporânea? E, a partir dessa formulação, novos caminhos foram desenvolvidos para respondê-la, mudando-se, inclusive, o próprio questionamento inicial.

Em primeiro lugar viu-se que esse “algo como” era muito mais abrangente do que se supunha, e percebeu-se, então, esse “algo como”, como uma porta de abertura para os horizontes que possibilitariam a análise da lógica política à qual se propunha investigar. Aparentemente o processo de “fechamento urbano”, a partir do qual o condomínio residencial é parte, é muito significativo e se articula com uma lógica política que, a princípio, é fundamental no nascimento do próprio urbanismo – tomando por urbanismo um saber particular sobre a cidade nascido junto às estratégias de poder da modernidade ocidental.

E é discutindo exatamente sobre a abrangência do problema inicial, por tentar olhar para a lógica política na qual se fundamenta o processo em análise, que no primeiro capítulo discute-se a questão metodológica. Inicialmente, leva-se em conta que o uso de determinada teoria, especialmente a filosofia, adquire um sentido bastante particular no pensamento moderno, o que seja, a aproximação da teoria com o presente. Vê-se que não se trata mais de pensar uma teoria filosófica para responder a problemas da ordem da eternidade, mas que a filosofia começa a propor o problema: “o que somos nós, hoje”, ou seja, a pensar o presente. E é assim que neste trabalho aparecerá a tarefa filosófica, utilizar-se de uma teoria para uma “crítica do presente”. Nota-se, daí, que na apreensão do objeto, algo particular, que, contudo, se articula a uma estrutura política maior, para dar conta do problema, a própria cidade é apreendida sob a forma de um exemplo da lógica biopolítica imunitária que está presente na política moderna. Assim também, o condomínio fechado, em especial as “Gated Communities”, será o indício, o exemplo que, tirado do seu uso particular, faz aparecer uma lógica de cidade maior e mais abrangente. O “fechamento urbano” será, por isso, o objeto ao qual, na mirada, consegue-se

enxergar uma realidade maior, é algo que no momento mesmo de sua apreensão, faz aparecer o presente.

No segundo capítulo analisa-se de que forma a política moderna se tornou uma biopolítica. A partir de Foucault (2008c) nota-se que, de algum modo, a vida entra nas estratégias de poder, o que se manifestaria, para o autor, na forma de uma inversão da lógica do poder soberano do “fazer morrer e deixar viver” para uma nova relação com vida, já que naquele momento tratar-se-ia mais de um “fazer viver e deixar morrer”, ou seja, o soberano que se articulava com a vida sob a forma da ameaça de morte, passaria a investir na vida, fazer com que o corpo social seja mais saudável e viva mais. Para tanto, um governo da vida dos homens entraria em jogo. Parece que nessa entrada da vida na história, as antigas e claras noções de público e privado já não dariam conta do fenômeno político, ou melhor, biopolítico da modernidade.

É a partir daí que se analisará com Arendt (2011) que a clara divisão dos gregos antigos – ao menos que aparece claramente na leitura aristotélica – entre *bìos* e *zòe*, a vida qualificada e a vida doméstica, ou vida nua, foi perdendo-se no decorrer histórico de modo que termos antagônicos como economia e política puderam se articular na modernidade a partir de uma “economia política”, o que denotaria uma espécie de confusão entre público e privado, a vida da casa e a vida pólis. Sendo a casa (*òikos*, e daí o termo economia significar originalmente gestão da casa) o lugar da autoridade, dos iguais e a pólis o lugar da vida política do confronto com a diferença, com o *outro*, não restaria, agora, na confusão entre público e privado, um lugar da vida política, e tampouco para a vida privada, já tornada objeto da política.

Da proximidade da análise de autores tão distintos na crítica da modernidade, começa-se a desenhar uma imagem do urbanismo, ou, ao menos, da intervenção territorial e das novas formações da vida urbana, como algo que por certo caminho está bastante atrelado às novas estratégias de poder modernas. A intervenção sobre o meio, a regulação da cidade e de suas funções, o caráter sanitário de tais intervenções sobre populações dão pistas de que o urbanismo nascente é uma das formas de tomada da vida nos cálculos do poder, de que a nova governamentalidade biopolítica utiliza-se desse saber específico na nova formatação da “política”.

Giorgio Agamben (2010b), baseando-se nas contribuições de Arendt e Foucault, pretende, contudo, ir além. Nota, em primeiro lugar que talvez não seja propriamente, a biopolítica, uma noção moderna, para o autor (AGAMBEN, 2011b), a governamentalidade que nota Foucault na modernidade, sob a lógica do pastorado cristão, não deve ser lida em momento tão tardio do cristianismo, mas deve-se, sim, analisar sua genealogia, desde as primeiras discussões cristãs, que apontam uma articulação inevitável entre soberania e governo, de modo que não se trataria, a biopolítica, apenas de uma superação da soberania, mas da articulação básica que funda a política ocidental. Para Agamben (2004), é na bipolaridade entre público e privado que se funda a exceção soberana, a negatividade sobre a vida presente na biopolítica. O autor italiano parece aqui fornecer um arsenal crítico o qual possibilita por em xeque qualquer ideia de retorno a uma política grega de separação clara entre vida pública e privada, ao acenar que é nessa articulação que se produz a violência soberana.

Atento às críticas da separação público/privado, e já encontrando de algum modo no discurso contemporâneo do urbanismo alguma referência à noção de comunidade, seja nas “gated communities”, desde seu nome até à sua publicidade, bem como no seu pretense oposto “new urbanism” e seu “senso de comunidade”, o terceiro capítulo faz uma leitura do conceito de comunidade no filósofo italiano Roberto Esposito. Para ele, a ideia contemporânea de comunidade está sempre em vias de cair no seu oposto (ESPOSITO, 2003). Para tal afirmação propõe encontrar o sentido da palavra comunidade no seu radical latino *communitas*, derivado do termo *munus*, que nega já qualquer tentativa de pensar a comunidade como algo próprio, sob a lógica do pertencimento. Assim *munus* significa uma obrigação, um dever, uma dívida, à qual o prefixo *cum* dá a ideia de compartilhamento, tornando a comunidade, assim pensada, como o “compartilhamento de um dever”, que para Esposito (2003) é um dever de viver com o *outro*, mas também tornar-se *outro*, por essa leitura, a comunidade é antes de tudo uma comunidade de risco, o risco de perder a própria subjetividade, uma expropriação radical.

Noutro sentido, as comunidades que assim se denominam contemporaneamente estariam mais próximas do oposto dessa comunidade, de sua negação, não a

communitas, mas a *immunitas*, a negação do dever com o outro, a procura da *mesmidade*, a isenção do risco, tais comunidades, portanto, coincidem com “proteção”. E é na ideia de “comunidade política” estabelecida pelos contratualistas, especialmente Thomas Hobbes, que se buscará, no presente trabalho, seguindo os passos de Esposito (2003), a fundação dessa ideia de comunidade que nega a *communitas*, afinal, para o filósofo inglês a comunidade política se funda exatamente na negação do risco próprio ao “estado de natureza”, onde todos poderiam expropriar-se mutuamente, e o risco, o poder de morte, é cofiado a um Soberano, que deverá garantir a vida e os bens do sujeito proprietário moderno, sujeito, portanto, imunitário.

Começa-se desnudar, desta análise, o lugar da biopolítica no pensamento moderno, agora articulado com a ideia de “paradigma da imunização”, que para Esposito (2010), foi determinante na modernidade. A biopolítica, que tem por fim proteger a vida não seria, como quer Foucault, uma novidade própria da modernidade, mas quando toda a política parte da ideia de proteção, e quando o objetivo último da política é a proteção da vida – negando-a em sua potência comum, de *alteridade* – começa aparecer exatamente a biopolítica em sua face mais negativa. Uma política que quer desenvolver um “corpo” social saudável através de técnicas de controle de populações e disciplina do corpo individual, negando a diferença e excluindo tudo que é “doente”, ou seja, “desviante”, eis a biopolítica imunitária radical.

Qual seria, então, o lugar político do condomínio fechado, da expansão do “fechamento urbano” e até mesmo de certa crítica contemporânea à cidade moderna? No quarto e último capítulo far-se-á uma análise das estruturas biopolíticas e imunitárias do urbanismo, tentando encontrar exatamente a lógica política que torna possível o “fechamento urbano”.

O último capítulo será uma tentativa de analisar as formações contemporâneas, nas quais, aparentemente, se estabelecem o “fechamento urbano”. Para isso são tomados o urbanismo oitocentista, na tentativa de observar de que forma ele se estrutura como uma estratégia de “poder sobre a vida”, analisar-se-á para isso a prevalência de um caráter sanitarista sob aquilo que pode-se denominar seu pilar fundamental, a tríade “higiene-estética-circulação”. Observar essa estruturação

básica da política, através da análise de discursos e práticas urbanísticas, pode significar o encontro da lógica política em que se funda o saber, bem como parecem indicar pistas sobre a continuidade desta biopolítica imunitária no pensamento sobre a cidade.

O urbanismo oitocentista não foi, contudo, isento de críticas, especialmente na sua formatação espacial de segregação de funções da cidade, que o teriam feito perder a “escala humana” e, por isso, o “senso de comunidade”, a “segurança comunitária”, e entre as demais críticas também muitas apontando da sua incapacidade de resolver problemas sociais urbanos. Apesar o seu apogeu com o advento da Carta de Atenas, e com ela a compilação dos seus objetivos e princípios, é na segunda metade do século XX que a crítica se estabelecerá de maneira mais significativa, focando na segregação de funções da cidade que geraria tanto o “caos” da vida urbana, como a insegurança dos espaços monofuncionais. Boa parte dessa crítica é elogiosa a certo tipo de cidade pré-industrial, e signatária do conceito de vizinhança e comunidade que nelas poder-se-iam encontrar.

Uma das principais propostas para tentar responder a estas críticas da segunda metade do século XX é o movimento, contemporâneo, autodenominado *new urbanism*, o qual se propõe dar uma forma espacial à cidade sem que as funções (moradia, trabalho, lazer) sejam segregadas, para isso respondem através da lógica de ambientes de alta densidade demográfica e usos mistos dos espaços, numa demonstrada tentativa de retorno à cidade pré-industrial prega certo conceito de vizinhança que produziria um sentido de comunidade e pertencimento, bem como daria mais dinâmica aos espaços públicos, garantido assim a segurança, tão aclamada por este movimento.

Ocorre que este discurso new urbanista se propõe ser exatamente contrário à lógica suburbana próprio da “gated community”, esta constituindo-se em ambientes fechados, na maioria das vezes unicamente residenciais, que se baseiam na criação de espaços de segurança e tentam responder ao “medo urbano” pela estratégia do fechamento e da negação da alteridade. Analisa-se no capítulo quarto exatamente quais são as similaridades de modelos tão dispares, propondo-se assim investigar suas proximidades no discurso urbano contemporâneo, para isso tenta-se

compreender através das suas realidades, qual a lógica política que torna as propostas, tão diferentes em termos espaciais, muito mais articuladas do que parece. E é a partir da lógica da segurança/seguridade, bem como da recepção do tripé básico do urbanismo oitocentista nos “urbanismos” contemporâneo que tentar-se-á compreender quais as continuidades políticas que se estabelecem na “mudança da forma”.

I. PENSAR O PRESENTE – OBSERVAÇÕES SOBRE OS ASPECTOS METODOLÓGICOS

Ao pensamento talvez não seja dada a possibilidade de distanciar-se do seu tempo histórico, com isso quer-se dizer – e pode-se fazê-lo com Foucault (2010a) – que o pensamento somente pode mobilizar categorias *possíveis* a dado momento. O presente é o que define campo de possibilidades de *como* e *o quê* pensar.

Nesta perspectiva, pensar o presente talvez não seja uma decisão, ou, ao menos, certamente, pensar a partir do presente não o é. A partir daí assumir a tarefa de mobilizar categorias do pensamento para responder a questões emergentes no seu tempo é, desde sempre, a tarefa do pensamento.

As questões emergentes num determinado tempo surgem num campo de possibilidades específico, o qual determina que essa questão possa surgir e que determinada resposta seja dada; o tempo histórico se torna, portanto, a abertura possível. Ocorre que o desafio de dar respostas a problemas do presente parece exigir não só novas respostas, mas novas formas de respondê-los, o que demanda o risco em novos métodos, que possibilitem um olhar mais adequado para o objeto.

Novos métodos não são propriamente os mais novos, mas os mais adequados, que estejam à altura do objeto. Por isso nosso desafio não é desenvolver aqui todo um novo aparato metodológico-conceitual para dar conta do objeto – o que iria muito além do objetivo desta pesquisa –, mas articular conceitos e metodologias coerentes com a abordagem dada ao objeto, uma vez que, no momento em que se pretende dar uma outra abordagem a determinado objeto, não se poderia continuar com o mesmo método. Por isso, também, se o desafio é fazer com que os conceitos respondam a um problema presente, é preciso que o método se proponha a olhar para o presente.

Apreensão teórica – A tarefa de crítica do presente

Foucault (2008b) nos alerta, num pequeno ensaio sobre Kant, intitulado “O que são as luzes”, que a tarefa da filosofia na modernidade não foi outra, senão responder a

uma contingência histórica, dizer aquilo que somos nós hoje, ou seja, fazer uma “crítica do presente”. Parece a Foucault que Kant, ao se dispor a responder a pergunta essencialmente histórica, põe “[...] na história do pensamento uma questão que a filosofia moderna não foi capaz de responder, mas da qual ela nunca conseguiu se desembaraçar.” (FOUCAULT, 2008b, p. 335), a pergunta seria essa: “*Was ist Aufklärung?*”, ou “o que é iluminismo?”, pergunta carregada de rupturas, pois traz ao pensamento da eternidade uma contingência, ou seja, a filosofia não mais como tarefa de responder às questões metafísicas, mas diante da necessidade de responder às questões históricas.

Não é inovação de Foucault encontrar na filosofia uma forma de pensar o presente, de desprender o pensar filosófico da sua vinculação com o Eterno e com a Verdade meta histórica. Não se trata de trabalhar o pensamento de Kant como ruptura total da transcendência, Deleuze e Guattari (1992) já nos alertava que o filósofo alemão mantinha uma relação de transcendência com a imanência, através da consciência do sujeito,

A partir de Descartes, e com Kant e Husserl, o cogito torna possível tratar o plano de imanência como um campo de consciência. É que a imanência é suposta ser imanente a uma consciência pura, a um sujeito pensante. Este sujeito, Kant o nomeará transcendental e não transcendente, precisamente porque é o sujeito do campo de imanência de toda experiência possível, ao qual nada escapa, o exterior bem como o interior. Kant recusa todo uso transcendente da síntese, mas remete a imanência ao sujeito da síntese, como nova unidade, unidade subjetiva. Ele pode até mesmo dar-se ao luxo de denunciar as Idéias transcendentais, para fazer delas o "horizonte" do campo imanente ao sujeito. Mas, fazendo isso Kant encontra a maneira mais moderna de salvar a transcendência: não é mais a transcendência de um Algo, ou de um Uno superior a toda coisa (contemplação), mas de um sujeito *ao qual* o campo de imanência é atribuído por pertencer a um eu que se representa necessariamente um tal sujeito. (DELEUZE e GUATTARI, 1992, p. 64)

Deleuze e Guattari notam nessa passagem, de uma forma bastante belicosa, que a imanência está posta como questão central na modernidade. E essa mudança é, de toda forma, instrutiva, pois não se trata mais de por no centro da análise a relação conhecimento-infinito, a questão da eternidade do ser, mas estabelecer uma imanência no campo da consciência, ou mais tarde, em Kant, uma imanência ao sujeito da síntese, mas, dirão Deleuze e Guattari, ainda assim transcendente. Não é que Foucault estivesse desatento ao risco da transcendência kantiana, mas apenas

que essa questão não era fundamental neste texto. De qualquer modo, a ideia de uma “ultrapassagem possível”, que será desenvolvida logo abaixo, talvez seja a maneira pela qual Foucault, levando a hipótese kantiana à sua radicalidade, leve à ruptura com a transcendência.

Foucault, analisando o pequeno escrito de Kant – talvez pouco importante, inclusive – ao tentar responder à questão “*Was ist Aufklärung?*”, percebe que essa questão parece ser central, ou mais ainda, definidora, da política moderna.

Acredita o Filósofo francês, que aquela tentativa de pôr a filosofia para pensar uma questão do presente é central na filosofia moderna e que, ademais, esta sempre esteve ocupada em responder à questão “o que é o iluminismo”. Questionará, contudo, o que seria esse presente, o qual, através dessa questão singular, estaria posto como questão filosófica. Não seria, afirma, novidade a proposição da questão do presente, em outros momentos na história a questão já foi posta, o que inova, acredita, é que Kant tenta compreender o presente a partir da sua descontinuidade “Ele não busca compreender o presente a partir de uma totalidade ou de uma realização futura. Ele busca uma diferença: qual a diferença que ele introduz hoje em relação a ontem?” (FOUCAULT, 2008b, p. 337)

A partir da pequena questão formulada no texto kantiano, Foucault fornece indicações bastante claras do próprio método. Trata-se na verdade do pensamento que se dá por rupturas, e que põe o presente na sua singularidade, ou seja, nem uma teleologia, nem uma essência, mas uma “ontologia do presente” ou “crítica do presente”.

Nesse sentido, a filosofia de Kant estabelece o horizonte no qual irá se constituir o pensamento filosófico moderno. Mas convém notar que a herança kantiana é, para Foucault, muito mais complexa do que simplesmente a imposição de uma ordem do dia filosófica. Por isso, *Was ist Aufklärung?* é um texto importante, uma vez que situa de modo preciso o *lugar* onde deve ser articulado o pensamento filosófico na modernidade. Assim, na aula de 5 de janeiro de 1983, Foucault afirma que a filosofia, a partir do artigo de Kant, se torna “a superfície de emergência de sua própria atualidade discursiva, atualidade que ela interroga como evento, como um evento do qual ela tem de dizer o sentido, o valor, a singularidade filosófica, e no qual ela tem de encontrar ao mesmo tempo sua própria razão de ser e o fundamento do que ela diz”. (ADVERSE, 2010, p. 133)

Nessa passagem pode-se notar que não há qualquer mérito ou supremacia da filosofia sobre as demais disciplinas, mas apenas que, na emergência da modernidade, a filosofia exerce uma função fundamental, no próprio nascer moderno, mas também exerce a função de questionar seus próprios fundamentos, de tal forma que a questão do presente será sempre a baliza da sua atualidade e da sua “verdade”.

Deve-se atentar ainda que por “crítica do presente” não se compreende o detalhamento de situações atuais – sob pena de reduzirmos a crítica à descrição positivista da realidade – mas a própria função política está posta na crítica. Veja-se que Foucault chega num momento em que o uso do texto kantiano é tornado de alguma forma radical, em que o “ensinamento” kantiano deve ser levado ao seu limite:

[...] é preciso evidentemente dar um conteúdo positivo ao que pode ser um *êthos* filosófico consistente em uma crítica do que dizemos, pensamos e fazemos, através de uma ontologia histórica de nós mesmos. [...] Esse *êthos* filosófico pode ser caracterizado como uma *atitude-limite*. Não se trata de um comportamento de rejeição. Deve-se escapar à alternativa do fora e do dentro; é preciso situar-se nas fronteiras. A crítica é certamente a análise dos limites e a reflexão sobre eles. (FOUCAULT, 2008b, p. 347)

A crítica, desse modo, passa a ser a compreensão e a desconfiança do que somos, do que fazemos, mas também um olhar para a transposição do limite, para uma “ultrapassagem possível”. Foucault não condiciona a existência da crítica a uma “abertura de horizontes”, muitas vezes utópicos, mas pontua a necessidade de um olhar político sobre o “objeto”. Se a crítica em Kant é já o situar-se nos limites – da razão, da moral ou da estética – em Foucault será situar-se nesses limites sem compreendê-los como barreiras intransponíveis, desse modo, a crítica se torna imanente.

Ignorar esse movimento infinito de ultrapassagem possível seria nomear a modernidade como “fim da história”, seria creditar, ao homem, a maturidade intransponível e destruir a própria potência da crítica. É preciso notar que nesse momento Foucault propõe, ainda que silenciosamente, abandonar qualquer postura moderna nesse sentido e assumir, então, uma “atitude moderna”, o que seria levar a

crítica sempre ao seu limite. Pensar o tempo, fazer “ontologia do presente”, não seria responder de forma definitiva e reveladora sobre “o que somos nós hoje”, mas compreender que esse “hoje” implicará sempre uma assunção histórica e uma tarefa política, que o trabalho da pesquisa jamais se reduzirá à descrição de fatos ou enumeração de conceitos.

Deleuze e Guattari, numa espécie de pragmática conceitual, apontam a filosofia para uma dimensão *construtivista*, sua tarefa é criar conceitos (1992). Sem entrar nos pormenores da discussão, bastante controversa desde o princípio, nota-se de algum modo que esta pragmática traz consigo uma “função” para filosofia, qual seja, criar conceitos que respondam a um problema, ainda que tal tarefa não seja propriamente clara no trabalho conceitual,

A filosofia não é comunicativa, assim como não é contemplativa nem reflexiva: ela é, por natureza, criadora ou mesmo revolucionária, uma vez que não para de criar novos conceitos. A única condição é que eles tenham uma necessidade, mas também uma estranheza, e eles as têm na medida em que respondem a verdadeiros problemas. (DELEUZE, 1992, p. 174)

É que para Deleuze e Guattari “o conceito diz o acontecimento, não a essência da coisa” (1992, p. 33) e dizer o acontecimento despido de uma carga essencial é certamente a função de uma filosofia que se articula com a história – mas sem historicismo –, que nada mais é do que a filosofia como “crítica do presente”. Se não possui essência e está vinculado ao acontecimento, o fazer filosófico possui consigo a potência de pensar o presente, afinal “[...] mesmo na filosofia, não se cria conceitos, a não ser em função dos problemas que se consideram mal vistos ou mal colocados [...]” (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p. 28).

Unindo as considerações foucaultianas ao pragmatismo conceitual de Deleuze e Guattari, pode-se afirmar que o trabalho filosófico tem por função responder a questões, e, para a modernidade, questões presentes, contingentes. Não se trata certamente de um profundo e erudito trabalho em busca da verdade, mas da crítica do presente, da resposta a problemas reais, a filosofia serviria assim como uma ferramentaria possível para pensar questões contemporâneas.

Compreender que a prática da crítica teórica, nesse caso, especialmente, através da filosofia, é pensar o presente e dar respostas possíveis a problemas reais deixa-nos, no campo dos estudos sobre a cidade, ainda algumas questões: (1) de que modo fazer aparecer dentro da função crítica, uma apreensão da cidade contemporânea? (2) Como, na articulação conceitual, principalmente quando o trabalho da crítica migra entre diversos campos do saber, não perder de vista o objeto e ainda assim não se entregar totalmente aos métodos tradicionais das ciências humanas? Através de um breve percurso sobre as noções de “exemplo” e “paradigma”, tentar-se-á pôr em voga essas questões.

Exemplo e paradigma como métodos

Para Foucault, o método sempre se mostrou uma questão central, seu próprio fazer filosófico estava em constante tensão metodológica¹. Talvez por isso, no esforço de explicar seu próprio trabalho, Giorgio Agamben (2010a) recorra ao filósofo francês, o qual já o acompanha em seu trabalho desde a década de 1970 (CASTRO, 2012).

Duas noções lhe serão preciosas, e pretendemos desenvolvê-las neste trabalho, “exemplo” e “paradigma”. Estes conceitos centrais estão aproximados e desenvolvidos num pequeno ensaio intitulado “*O que é um paradigma?*”² (AGAMBEN, 2010a), e a este ensaio precisaremos voltar para desenvolver os citados conceitos, o que é nosso intento primordial.

O termo que em grego “exprime exemplo” é *para-deigma*, ou seja, o que se mostra ao lado (AGAMBEN, 1993), logo, os termos “exemplo” e “paradigma” confundem-se já na sua raiz. Por muitas vezes haverá variação de uso dos termos exemplo e paradigma, que no trabalho de Giorgio Agamben aparecem como sinônimos. (1993)

¹ Para essa discussão, conferir *Arqueologia do Saber* (2010a), que, contudo, não condensa o trabalho de Foucault em relação ao método, pelo contrário ainda nos seus últimos dias, essa questão era colocada, para isso conferir “*O que são as Luzes*” (2008b; 1984).

² A edição à qual se remete neste trabalho é espanhola, cujo título original é *¿Qué es un paradigma?*. Alertamos que, neste trabalho, nos textos citados de edições não originais, não haverá tradução, tendo em vista se tratar de edição cuja tradução já foi realizada para uma segunda língua, o que condenaria qualquer “re-tradução”.

A princípio a ideia de paradigma vai aparecer através de dois autores, Thomas Khun e Michel Foucault, pelo questionamento do motivo de ambos terem trabalhado sobre o tema e, ainda assim, de não se haverem relacionado, ao que o autor insinua já uma possível proximidade. Para Agamben, os trabalhos dos dois coincidem exatamente no ponto em que, para suas “epistemologias”, não procurarão as regras científicas ou códigos jurídico-políticos para se remeterem a uma época. Em Khun as leis e regras da ciência normal são substituídas pelo paradigma que está relacionado a uma espécie de *sensu comum teórico* dos cientistas; já Foucault teria deixado de lado a estrutura jurídica propriamente dita para investigar as práticas concretas de normalização e disciplina. Em ambos os casos, lhes restaria um estudo de paradigmas.

Khun reconoce haber usado el concepto de paradigma en dos sentidos diferentes. En el primero - que él propone sustituir por el término «matriz disciplinar» -, paradigma designa lo que los miembros de la comunidad científica poseen en común, es decir, el conjunto de las técnicas, los modelos y los valores a lo que los miembros de la comunidad adhieren más o menos conscientemente. En el segundo sentido, el paradigma es un elemento singular de este conjunto – los *Principia* de Newton o el *Almagesto* de Ptolomeo – que, sirviendo de ejemplo común, sustituye las reglas explícitas y permite definir una tradición de investigación. (AGAMBEN, 2010a, p. 14)

A ciência normal em Khun, define Agamben, é o conjunto de paradigmas que, dentro de uma comunidade científica estabelece o que é o que não é aceitável como ciência. Os paradigmas, de onde as regras derivam é que determinam a ciência normal.

“el paradigma es simplemente un ejemplo, un caso singular que, a través de su repetibilidad, adquiere la capacidad de modelar tácitamente el comportamiento y las prácticas de investigación de los científicos. El imperio de la regla como canon de cientificidad se sustituye así por el del paradigma; la lógica universal de la ley, por la lógica específica y singular del ejemplo.” (AGAMBEN, 2010a, pp. 14-15)

Ainda que se note o caráter de singularidade e exemplo do paradigma, o que também seria central na obra do francês, parece, há um ponto de distanciamento entre os autores. A Foucault não teria interessado, ou, ao menos, não apenas, uma espécie de *sensu comum teórico* de práticas científicas e o que é tomado sem muita desconfiança pelos homens da ciência. Para Khun, afirma Agamben, são

demasiadamente importantes os sujeitos das ciências – os cientistas – e seus modos de pensar, desde que assim que se estabeleça uma regularidade ao que ele poderá nomear paradigma. Parece, contudo, que para Foucault, mesmo na *Arqueologia do Saber*, não interessará propriamente esse saber dos sujeitos que produzem enunciados mais ou menos precisos – ou seja, pensando como Khun, mais ou menos comprometidos com o paradigma. Quer afirmar, Agamben, que em Foucault interessava algo como uma política dos enunciados – e como sempre, enunciados não substancializados, sem sujeitos. Estes enunciados e seus modos de circular é o que por sua vez constituiriam os conjuntos ou continuidades dos saberes históricos. (AGAMBEN, 2010a)

A definição foucaultiana de dispositivo – que não cabe aqui pormenorizar – é posta por Assman e Stassun (2010) como sendo passível de ser pensada tanto como objeto, quanto como método, uma vez que o dispositivo é

[...] um conjunto absolutamente heterogêneo que implica discursos, instituições, estruturas arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais e filantrópicas, em resumo: tanto o dito como o não dito, eis os elementos do dispositivo. (FOUCAULT, 2001, p. 299).

Esse conjunto heterogêneo – mas que congrega em si um conjunto regular de práticas – que é o dispositivo, também é o que se dá a ver através da sua própria inteligibilidade. Se o dispositivo aparece através no seu próprio dar-se a ver, assim o panóptico³, que é um dispositivo, é também um modo de chegar a essas práticas, relações em redes, que definem o próprio dispositivo. Essa é a *aporia* ou “vazio metodológico-conceitual” encontrado por Assman e Stassun (2010, p.77). Parece que uma das saídas para tal vazio esteja exatamente na compreensão do papel paradigmático, ou exemplar, do dispositivo, o que, possivelmente se encontra na tarefa agambeniana.

Nestas continuidades regulares é que, Agamben nos dirá, se encontra a função paradigmática do trabalho foucaultiano. Para argumentar, Agamben, toma o panóptico de Bentham que Foucault considerará um modelo generalizável da

³ Foucault, em *Vigiar e Punir* (2007), toma um modelo arquitetônico prisional específico, pensado pelo inglês Jeremy Bentham, não para estudá-lo na sua especificidade, mas que – e esse é o argumento central apresentado por Agamben, que aqui se desenvolve – seja generalizável para se compreender como se dava numa determinada época os mecanismo daquilo que ele denominou poder disciplinar.

estrutura disciplinar de poder. É obvio que não interessava a Foucault, em nenhum momento, a aplicação utilitária para a qual foi projetado o panóptico – aqui mais uma vez, irrelevante o sujeito e sua vontade –, mas sua lógica operacional, sua aplicabilidade genérica e seu caráter paradigmático para pensar as relações de poder a que se propunha, o panóptico,

Funciona en resumen, como un paradigma en sentido propio: un objeto singular que, valiendo para todos los otros de la misma clase, define la inteligibilidad del conjunto del que forma parte y que, al mismo tiempo, constituye. (AGAMBEN, 2010a, p. 22)

Neste ponto começa-se delinear o sentido de paradigma e sua proximidade com o exemplo. Já no primeiro volume de *Homo Sacer*, obra central no trabalho agambeniano, é possível ler,

O exemplo, digamos, é excluído do caso normal não por que não faça parte dele, mas pelo contrário, por que exhibe seu pertencer a ele. Ele é verdadeiramente *paradigma* no sentido etimológico: aquilo que ‘se mostra ao lado’, e uma classe pode conter tudo, mas não o próprio paradigma (AGAMBEN, 2010b, p. 29)

Este pequeno excerto, aparentemente simples, é extremamente denso e carrega consigo diversas noções, as quais são desenvolvidas no pequeno ensaio agambeniano que aqui se trata de analisar. No momento, o que aqui interessa é a ideia de que o paradigma, ou o exemplo, é aquilo que se “mostra ao lado”, ou seja, algo que, posto ao lado da classe à qual pertence, passa servir de modelo generalizável para toda a classe. Assim também funciona o exemplo, o qual é retirado e posto ao lado de sua classe para dizê-la generalizadamente. Toma-se de empréstimo aqui um referência feita pelo próprio Agamben (1993): se dizemos, “por exemplo, uma *árvore*”, “*árvore*” não está se referindo certamente a nenhuma árvore específica, tampouco a todo o conjunto de árvores existentes, vale para todos, sem deixar de valer para cada singularidade. Superar a dicotomia singular-universal, este é o papel do exemplo.

Observando que para Foucault o paradigma não pode ser pensado no sentido metafórico, de transportes imediatos de significados para situações similares, Agamben alerta que seu procedimento por paradigmas mais se aproxima da analogia do exemplo, não podendo ser compreendido como um significante geral que abarcaria, graças à estrutura semântica, realidades heterogêneas:

Más parecido a la alegoría que a la metáfora, el paradigma es un caso singular que se aísla del contexto del que forma parte sólo en la medida en que, exhibiendo su propia singularidad, vuelve inteligible un nuevo conjunto, cuya homogeneidad él mismo debe constituir. (AGAMBEN, 2010a, p. 23)

Sendo verdade que o paradigma como pensado por Foucault, mas principalmente para a linha discursiva agambeniana, só pode ser pensado a partir do exemplo, estando com ele particularmente imbricado, resta então indagar a especificidade do próprio exemplo, compreendê-lo como método.

Agamben faz um trânsito filosófico bastante longo para compreender o paradigma e o exemplo como métodos, não é pertinente refazer todo o caminho trilhado, neste ponto é bastante fazer remissão a dois filósofos nos quais, com especial atenção, Agamben encontra ideias sobre método.

Num primeiro momento Agamben recorrerá a Aristóteles para quem o exemplo é aquilo que liga uma singularidade a outra singularidade. Para que fique mais claro: o exemplo é algo paradoxal que fica entre a indução e a dedução, pois enquanto o primeiro faz o movimento do singular para o universal e o segundo do universal ao particular, o exemplo mantém-se como singularidade fazendo um paradoxal movimento do particular ao particular.

El estatuto epistemológico del paradigma se vuelve evidente sólo si, radicalizando la tesis de Aristóteles, se comprende que pone en cuestión la oposición dicotómica entre lo particular y lo universal que estamos habituados a considerar como inseparable de los procedimientos cognoscitivos y nos presenta una singularidad que no se deja reducir a ninguno de los dos términos de la dicotomía. El régimen de su discurso no es la lógica, sino la analogía, cuya teoría ha construido Enzo Melandri en un libro ya clásico. Y el *análogon* que éste produce no es ni particular ni general. (AGAMBEN, 2010a, p. 25).

Este procedimento deve ter o compromisso de não se reduzir à lógica ocidental segundo a qual “ou A ou B”, e o análogo – o paradigma, o exemplo – deverá funcionar como uma espécie de “nem A, nem B”, mas um indiscernível que não se reduza nunca à lógica binária, devolvendo as situações estáticas a um campo de forças, desprovido de qualquer substância ou dialética “En este sentido, es imposible

separar con claridad en un ejemplo su condición paradigmática, su valer para todos, de su ser un caso singular entre los otros” (AGAMBEN, 2010a, p. 26)

Análogo, como apontado acima, não leva consigo um sentido metafórico, desse modo tomar o paradigma na sua característica generalizável não é pensar em transpor o sentido, e. g., da prisão para as a fábrica ou a escola, mas entender que o panóptico, pensado para a prisão, no seu exibir-se como singularidade pode se remeter, sem deixar de fazer parte, a uma classe na qual se encontram a escola e a fábrica, espaços de disciplina, panoptismo. Desse modo, parece, fica claro o sentido exemplar do paradigma, que não transita de singularidade para universal – indução -, tampouco do universal para o singular – dedução – mas de singularidade a singularidade, a cuja mirada mostra toda classe.

A metáfora, ao contrário, vem do grego e significa transportar, transferir de um lugar pra outro. Desse modo se mostra de salutar importância o distanciamento entre o paradigma exemplar e a metáfora. O exemplo, tal como o paradigma, posto ao lado, não possui um significado prévio o qual seria possível transportar para outras singularidades ou grupo, ou seja, nem da classe para a singularidade, nem da singularidade para a classe, tampouco entre singularidades, mas o exemplo exerce seu papel fronteiro, no trânsito. Eis, então, que o exemplo não existe previamente à condição exemplar. Aquilo que é “posto ao lado”, tomado como paradigma só exercerá sua função desde que posto em tal condição. É no exibir-se do exemplo que a classe também se mostra.

Em Kant, é na Crítica do Juízo que Agamben encontrará referência ao exemplo. Citando o filósofo de Königsberg, afirmará não a não existência de uma regra universal e prévia ao juízo de gosto, pois não se trata de uma regra geral da razão pura, que seria *a priori* à enunciação do juízo, tampouco uma necessidade prática, para a qual, uma “vontade racional pura” estabeleceria como regra a um ser livre e racional. Para o juízo estético, portanto, a referência poder-se-ia dar apenas pelo exemplo e nunca se transformar em regra geral. Isso certamente não resolve a aporia pela qual o exemplo provando a si mesmo, não teria, portanto, validade como prova. Só pode ser superada tal aporia se levado em consideração que o exemplo deve ser compreendido distante da lógica particular-geral, desse modo, conforme já

mencionado, o exemplo não pode ser uma generalidade prévia aos casos singulares, ou sequer um conjunto de casos particulares a partir dos quais se cria uma generalidade. O exemplo “Más bien es la mera exhibición del caso paradigmático la que constituye una regla, que como tal, no pode ser ni aplicada ni enunciada.” (AGAMBEN, 2010a, p. 28)

O exemplo, no seu exibir-se, não possui o significado de uma descoberta de uma essência escondida, à qual um objeto singular pode demonstrar, mas configura, no próprio procedimento paradigmático – na sua exemplaridade – a formação da classe à qual pertence,

“[...] uniendo las consideraciones de Aristóteles con las de Kant, podemos decir que el paradigma implica un movimiento que va de la singularidad a singularidad y que, sin salir de ésta, transforma cada caso singular en ejemplar de una regla general que nunca puede formularse a priori.” (AGAMBEN, 2010a, p. 29)

Outro conceito bastante caro ao filósofo italiano – que mantém uma relação bastante próxima ao exemplo – é o de “exceção”. A exceção é aquilo que só pode ser incluído numa classe através da sua exclusão (AGAMBEN, 2010b), ou seja, diz-se excepcional aquilo que só ingressa em determinado conjunto para exibir sua exclusão, por isso, se há um conjunto “ A_n ”, exceto “ A_3 ”, este último termo só ingressa no conjunto não fazendo parte dele, assim também, e neste um caráter político evidente: aplica-se o direito, exceto em determinadas situações, a exceção, as situações, dizem o direito, mas dele se excluem. Já o exemplo, é o simetricamente oposto, afinal, no exemplo o elemento é excluído do conjunto – posto ao lado – ao exibir-se, mostra o seu pertencer.

Sempre que uma singularidade demonstra um conjunto, na exibição do seu pertencimento a ele, não se remete a uma essência anterior, mas na sua própria inteligibilidade, no seu exibir-se, é que nasce a regra geral do conjunto ao qual se remete, regra geral que, por sua vez não pode nunca ser aplicada ou enunciada universalmente, sem se remeter ao exemplo, seu paradigma.

É necessário, ainda, insistir neste ponto: não há, no paradigma, um conjunto prévio ao qual ele pertence e do qual, ao ser retirado – ser posto em suspensão, fora do seu uso – traria o significado que possibilitaria uma operação hermenêutica,

praticamente, indutiva. A constituição do objeto como paradigma se faz numa relação de polaridades, ou seja, de relações que se estabelecem num campo de forças pouco estático, mas nem por isso necessariamente dialético, afinal as relações de força não se dão necessariamente por oposição⁴. Assim, é plenamente possível inferir que a relação entre singularidades, ou mesmo entre a singularidade e sua classe, por seu caráter pouco essencialista, se dá na relação de forças, de desaparecimento e reaparecimento; apreender o fenômeno na sua dimensão política, eis o esforço que exige, a partir do próprio método, tentar compreender a partir de suas relações de força. A partir dessas ideias afirma-se com segurança que, se no seu dar-se a ver, o paradigma (exemplo), faz inteligível a classe da qual faz parte, compreender esse movimento exige que se considere o próprio desaparecimento do paradigma, que, de forma oposta à exceção tem seu uso suspenso para demonstrar seu pertencimento. A relação que se trava, portanto, é sempre delicada, pois ao constituir o conjunto tornando-o inteligível, está sempre em vias de desaparecer, por exercer as funções de constituinte e constituído da classe (ou conjunto) formada.

Neste ponto pode-se afirmar a possibilidade de o “exemplo” ser tomado como método, desse modo a singularidade, a qual se trata de dar inteligibilidade na sua relação com a classe, não exige uma pormenorização – tampouco a torna desnecessária –, mas é pensado de maneira relacional, sempre no trânsito, e ao trabalho de pesquisa é exigido, portanto, não a ignorância das fontes, mas a chegada no lugar em que o exemplo dá o seu demonstrar-se que demonstra a classe.

Sem a pretensão de aplicar integralmente qualquer método de outrem à pesquisa, é plenamente possível afirmar que no presente trabalho, a cidade, mas também o condomínio residencial fechado exercerá um papel de paradigma que nos possibilitará uma mirada para a classe e para outras singularidades. Seu caráter de objeto exercerá uma função muito mais relacional, de modo a tornar compreensível uma realidade maior. Não se afirma com isso que o objeto desaparecerá, mas sim que estará sempre imbricado na tensão polar que exerce com sua classe e que

⁴ Aqui tomamos emprestada a noção de polaridades do próprio Agamben, para quem, segundo Castro (2012), delas não resultam nenhuma síntese, mas articulações que criam “zonas de indistinguibilidade”.

permite arriscar-se na tentativa de apreensão da política contemporânea e da sua cidade. Se de início será a cidade o exemplo em cuja mirada se mostra a política, o condomínio residencial fechado, será o exemplo de “fechamento urbano” sobre o qual se olhará para analisar a cidade.

Foi proposta, no início desta pesquisa, uma questão central – em que lógica política uma cidade com condomínios fechados se torna possível? –, no encaminhar-se, poderá parecer que para pensar a lógica política na qual esta cidade estava inserida cada vez mais o olhar sobre o condomínio fechado se torne mais distante. A exigência da questão inicial não foi a concentração de esforços numa pesquisa empírica, tampouco a coleta de dados numéricos sobre a dinâmica cotidiana ou do padrão construtivo dos empreendimentos imobiliários, mas a procura de uma lógica política que estivesse articulada, reciprocamente, com a existência dos condomínios, o “fechamento urbano” e cidade contemporânea, em sua lógica política. Por essa razão não se pode afirmar o distanciamento da cidade no centro do problema.

O condomínio residencial fechado aparece exatamente, para uma crítica do presente na cidade, como um exemplo, que constitui, no seu dar-se a ver, exatamente o todo do qual faz parte, a cidade contemporânea, a cujo mirada vê-se a política correlata. Aqui o condomínio é parte não meramente por estar na cidade e constituí-la, mas por que sua lógica de funcionamento diz uma lógica política maior. Por isso mesmo que é tomado como paradigma – ou seja, põe-se ao lado. Ao que parece, faz sentido pensar o condomínio fechado, como mencionado, como uma singularidade que, suspensa do seu uso normal – daí porque na pesquisa não há qualquer remissão à vontade dos agentes envolvidos – no seu próprio existir, diz a classe, tornando possível uma generalização para pensar a lógica política da cidade contemporânea a partir dos espaços condominiais fechados⁵.

⁵ Nos capítulos que se seguem – especialmente no capítulo 04 – o condomínio residencial fechado, tal qual a cidade moderna, serão pensados a partir da ideia de “espaços imunitários”, o que tornará ainda mais clara a forma como o condomínio é uma singularidade posta como paradigma de uma realidade maior – a cidade – da qual faz parte e constitui.

II. PODER SOBRE A VIDA

Biopolítica ou do governo dos homens

Michel Foucault, ao tentar pensar a passagem, na modernidade, do poder soberano para o poder disciplinar e, enfim, para o poder governamental, notará que de algum modo o *Anciën Regime* sofreu mudanças estruturais quando da transição para um poder, grosso modo, propriamente moderno. Essa mudança aqui interessa, pois certamente sua radicalidade está diretamente relacionada com o nascimento da cidade moderna e, mais importante, se liga à emergência do pensamento sobre ela.

No antigo regime de soberania, para Foucault, poder-se-ia definir como soberano aquele que deixa viver e faz morrer, desse modo o poder de soberania estaria ligado muito mais a um poder de morte,

Eu creio que, justamente, umas das mais maciças transformações do direito político do século XIX consistiu, não digo exatamente em substituir, mas em completar esse velho direito de soberania - fazer morrer ou deixar viver - com outro direito novo, que não vai apagar esse primeiro, mas vai penetrá-lo, perpassá-lo, modificá-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de 'fazer' viver e 'deixar' morrer. O direito de soberania é, portanto, o de fazer morrer ou de deixar viver. E depois esse novo direito é que se instala: o direito de fazer viver e de deixar morrer. (FOUCAULT, 1999, p. 287)

Tal passagem está diretamente ligada ao modo como o poder se relaciona com a vida, estando imbricada, claro, nas mudanças socioeconômicas ocorridas na virada do século XVIII para o XIX. A antiga estrutura de poder soberano cede cada vez mais a um "governo dos homens". A formatação rígida de uma soberania despótica ganha, de maneira contínua, a forma de uma economia⁶, formação econômica que dará mais fluidez à estrutura de poder, bem como modificará profundamente as relações do poder com os homens.

⁶ O conceito de economia e diversos dos seus desdobramentos serão largamente desenvolvidos mais adiante, por ora basta considerarmos, o surgimento do pensamento econômico na modernidade que modifica, cada vez mais, as relações de poder entre os homens (FOUCAULT, 2008c).

Foucault mostrará, a partir do exemplo apresentado abaixo, como a relação com a escassez alimentar se modifica, de um Estado Soberano policaiesco, que controlará os alimentos através de medidas positivas de polícia, à um pensamento econômico mais fluido que investirá diretamente na “naturalidade” do fenômeno econômico,

O que Abeile e os fisiocratas teóricos da economia no século XVIII procuraram obter foi um dispositivo que, conectando-se à própria realidade dessas oscilações [a escassez de alimentos], vai atuar de tal modo que, por uma série de conexões com outros elementos da realidade, esse fenômeno, sem de certo modo nada perder da realidade, sem ser impedido, se encontre pouco a pouco compensado, freado, e finalmente limitado, e em seu último grau, anulado. Em outras palavras é um trabalho no próprio elemento dessa realidade, e não tentando impedir previamente, que um dispositivo vai ser instalado, um dispositivo que é precisamente, a meu ver, um **dispositivo de segurança** e não mais um sistema jurídico-disciplinar. (FOUCAULT, 2008c, p. 49, grifos nossos)

A essa nova forma de poder que surge, Foucault a nomeia *biopolítica*⁷, ou um poder sobre a vida. De que modo, porém, estão relacionadas as mudanças econômicas e o surgimento mesmo da economia moderna, a esse novo poder, a essa nova relação de poder estabelecido entre o soberano e seus súditos, que já não será a partir deste clássico binômio soberano/súdito? Talvez a palavra que melhor responda a esta questão seja: Governo.

A transição já mencionada é uma transição do poder soberano para o governo, este compreendido como conjunto de articulações de saberes e poderes que de uma maneira geral governará um povo, ou para ser mais preciso, uma população. Só que para que tal ação seja possível, é necessária toda uma razão governamental, uma racionalidade de governar, que se vale, a título do exemplo, da medicina, do direito, da polícia, e, principalmente, da economia para investidas de controle, regulação e normalização das populações.

O Soberano que outrora ligava à rigidez da estrutura do território, no qual a baixa dinâmica e o ideal expansionista lhe eram garantias de estabilidade, agia diretamente sobre a vida sob forma de ameaça, e, embora, sua função fosse, como

⁷ Por biopolítica Foucault compreenderá, exatamente, a intervenção do poder nos processos biológicos para controle de populações “[...] a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e *controles reguladores: uma bio-política da população.*” (FOUCAULT, 1988, p. 152)

quer Hobbes (2008), garantir a vida dos súditos, na forma do pacto⁸, somente se prestava a tal garantia no momento mesmo que a vida se inscreve no poder soberano como um direito de morte⁹ (AGAMBEN, 2010b).

No direito de soberania certamente o território possui um papel fundamental e primeiro, afinal deve-se pensar o fundamento da soberania pelo “principado” pelo “reino”, ou seja, o lugar, o território onde se exerce a soberania, veja-se que,

[...] quando se olha o que, no *Príncipe* de Maquiavel, caracteriza o conjunto de objetos sobre os quais age o poder, percebe-se que, para Maquiavel, o objeto, de certo modo o alvo do poder são duas coisas: é de um lado um território e, [de outro], as pessoas que moram nesse território. Nisto aliás, Maquiavel, nada mais faz do que retomar para seu uso próprio e para os fins particulares de sua análise um princípio jurídico que é o mesmo pelo qual se caracterizava a soberania: a soberania no direito público, da Idade Média, ao século XVI, não se exerce sobre as coisas, ela se exerce primeiro sobre um território e, por conseguinte, sobre os súditos que nele habitam. Nesse sentido, pode-se dizer que o território é o elemento fundamental do principado de Maquiavel como da soberania jurídica do Soberano, tal como definem os filósofos e teóricos do direito (FOUCAULT, 2008c, pp. 127-128, grifos presentes no original)

É preciso notar que, apesar de remeter-se a Maquiavel, Foucault não deixa de nos informar que essa conceituação da relação soberania-território não lhe é pessoal, o próprio autor de *O Príncipe* retoma um princípio jurídico já existente, o que deixa clara que essa forma de relação soberana não existe somente no modelo político idealizado pelo filósofo florentino, mas que é uma estrutura típica da soberania do seu tempo. É importante frisar o papel do território no poder Soberano, pois uma das mudanças fundamentais notadas por Foucault – e que aqui nos interessa particularmente – é a nova relação territorial biopolítica, e a entrada da centralidade da cidade no governo dos homens.

Não se trata de afirmar que a cidade é uma criação moderna, o que seria impreciso, interessa aqui a mudança de estatuto pelo qual passa a cidade na transição do

⁸ A relação entre biopolítica e soberania na perspectiva hobbesiana é bastante informativa para este trabalho e será discutida de maneira detida mais adiante, especialmente no terceiro capítulo.

⁹ É no bojo dessa discussão que Giorgio Agamben estende a ideia de biopolítica, poder sobre a vida, para a leitura do poder soberano (2010b). É preciso esclarecer que a aproximação feita por Agamben não é aquela feita por Foucault, para quem, seguindo a linha argumentativa que ora apresentamos, há uma diferença significativa entre o regime de soberania e o “governo dos homens, ou seja, a biopolítica.

poder soberano para uma biopolítica. Afirma Foucault (2008c), como exposto acima, que a relação entre o soberano e o território se dá de forma direta, sendo secundário o impacto sobre os súditos, e ademais, nesse regime o território deve crescer – expandir sempre - e assim fá-lo-á o poder do soberano, enquanto o território biopolítico deverá ter um tamanho “natural”, relativamente à sua população e aos seus recursos. É óbvio, a Foucault (2008c, p. 16), que não se trata, somente, da questão territorial,

Embora seja verdade que a soberania se inscreve e funciona essencialmente num território e que, afinal de contas, a idéia de uma soberania sobre um território não povoado não é apenas aceitável, mas perfeitamente aceita e primeira, o fato é que o exercício da soberania em seu desenrolar efetivo, real, cotidiano indica sempre, é claro, uma certa multiplicidade, mas que vai ser tratada justamente seja como a multiplicidade de sujeitos, seja [como] a multiplicidade de um povo.

Ocorre que a soberania, a disciplina e a biopolítica não se manifestam isoladas em cada época, havendo sim uma preponderância de uma sobre as outras em determinado período. Disso deduz-se que na soberania a centralidade do território não elimina o problema da multiplicidade de indivíduos, mas secundariza-lhe, pois o território é o fundamento e o fim da soberania. Talvez a relação territorial, ou melhor, espacial, seja uma boa forma de diferenciar um regime de soberania de uma biopolítica. Para fazê-lo Foucault tomará a cidade como modelo. Em primeiro lugar ele se remete ao projeto utópico de cidade feita por um autor chamado La Maître, cujo projeto, denominado *La Métropolitée*, seria uma tentativa de articular o poder de soberania e a cidade. Para tanto, afirma Foucault (2008c, p. 18 e ss.), o citado autor projeta uma cidade-capital, estabelecendo-a no centro do território, com uma hierarquia rígida na sua dimensão interna, bem como na relação com o restante do território. Tratava-se de uma região central, onde habitam os altos oficiais do governo, de onde emanariam as leis e os decretos de maneira que fosse possível fazer chegar aos lugares mais distantes, já nestes habitariam os artesãos e os camponeses. Desse modo, de maneira rígida e inflexível, se articularia o regime de circulação de mercadorias, as quais tinham a cidade-capital como espaço de consumo.

Por outro lado, se essa cidade pensada na articulação com o poder soberano terá sua relação direta com a parte externa, ou seja, a articulação com todo o território de maneira global, a cidade biopolítica será pensada a partir de seus problemas iminentes. A cidade adquire uma centralidade própria, ela já não é, nessa hipótese, uma cidade espacialmente central em relação ao território soberano, mas seus problemas – inclusive o de articulação externa – serão problemas de primeira ordem na biopolítica. E nesse ponto já não se trata de projetar uma cidade a partir de um espaço vazio, ou redesenhar sua estrutura hierárquica, mas de intervir na cidade considerada como um processo contínuo e natural, então, trata-se de investir nos problemas próprios da cidade – observe-se, cidade industrial¹⁰. Nesse ponto é que a cidade passa a ser pensada a partir da noção de meio,

E, enfim, o meio aparece como um campo de intervenção em que, em vez de atingir os indivíduos como um conjunto de sujeitos de direito capazes de ações voluntárias – o que acontecia no caso da soberania –, em vez de atingi-los como uma multiplicidade de organismos, de corpos capazes de desempenhos, e de desempenhos requeridos como na disciplina, vai se procurar atingir, precisamente uma população. Ou seja, uma multiplicidade de indivíduos que são e que só existem profunda, material e biologicamente ligados à materialidade dentro da qual existem. (FOUCAULT, 2008c, p. 28)

Intervindo nos processos naturais de uma população – e.g. nascimento, morte e taxas de criminalidade – que começa a se adensar nas cidades industriais, o poder toma o ser humano como espécie e coloca a vida do homem nos cálculos explícitos do poder. Insistimos, ainda, na diferença radical que até aqui tentamos demonstrar, a relação do poder com o território, de um lado um território soberano que está na finalidade do poder com o qual a cidade-capital tinha por função primeira articular-se e estabelecer a hierarquia própria da soberania, de outro, uma cidade considerada nela mesma (no sentido de não ter por função básica a articulação externa), mas cujos investimentos do poder terão por objetivo uma população, sendo a cidade apenas o meio, a materialidade onde vive essa população¹¹.

¹⁰ Deve-se observar que na passagem em que extraímos essas diferenciações entre cidades dos regimes de soberania e biopolítica, Foucault (2008c) faz menção ao que seria uma cidade disciplinar, à qual não consideramos especial interesse em citá-la. Deve-se observar que o próprio Foucault alerta que a disciplina – a lógica disciplinar na cidade – opera sobre espaços vazios, e mesmo sendo corriqueiras práticas disciplinares na cidade, as “cidades disciplinares” seriam exceções, por demandarem, exatamente, a construção de uma cidade a partir de um espaço vazio. (cf. FOUCAULT, 2008c, p. 22 e ss)

¹¹ São diversas as implicações biopolíticas na cidade e, principalmente, no pensamento sobre a cidade – o urbanismo – contudo, o exemplo da cidade que apareceu nesse ponto é apenas para

No cerne da razão governamental está sem dúvida a emergência da população. Enquanto na relação de soberania, bem como no poder disciplinar a ação se dá sobre o corpo-indivíduo, a disciplina do indivíduo é realizada através de toda uma série de instituições, espaços de esquadramento, estabelecendo o padrão de normalidade e excluindo o anormal, na biopolítica o poder terá por objeto e objetivo, a população. E na consideração acerca da população não está em jogo a exclusão do anormal – que não deixará de acontecer – mas o esforço para, entendendo o movimento populacional, estabelecer uma curva de normalidade, direcionando as investidas do poder para o alcance desta curva.

Neste ponto se sobressai um importante apontamento do filósofo francês sobre a diferença entre a normalização disciplinar e a normalização do dispositivo de segurança, ou seja, biopolítico.

No primeiro caso tratar-se-ia muito mais de uma *normação* do que de uma *normalização*, uma vez que os dispositivos disciplinares num primeiro momento dizem o normal, ou seja, estabelecem um modelo, uma forma modelar de gestos e condutas que serão *ensinados* aos indivíduos, através das técnicas positivas aplicadas à “moldagem” do corpo individual. Como exemplo claro teríamos a psiquiatria nascente, a qual estabelecendo o normal e o anormal desenvolve um conjunto de técnicas de investimento de poder sobre o indivíduo para definir sua normalidade ou excluí-lo na sua anormalidade – daí os hospitais e os manicômios, e. g. (Cf. FOUCAULT, 2010b, p. 20 e ss.), ou ainda,

A normalização disciplinar consiste em primeiro colocar um modelo, um modelo ótimo que é construído em função de certo resultado, e a operação de normalização disciplinar consiste em procurar tornar as pessoas, os gestos, os atos, conformes a esse modelo, sendo normal precisamente quem é capaz de se conformar a essa norma e anormal quem não é capaz. (FOUCAULT, 2008c, p. 75).

No segundo caso, a *normalização* biopolítica, do dispositivo de segurança, vai trabalhar de algum modo com “curvas de normalidade”. Não se trata de pensar o

demonstrar a passagem de uma soberania territorial para a cidade biopolítica. As relações citadas são fundamentais neste trabalho e serão mais bem desenvolvidas adiante, especialmente no capítulo 4.

indesejável como anormal a ser excluído, mas entender as diversas curvas – inclusive as curvas indesejáveis, como a crise alimentar como no exemplo da escassez, a criminalidade, ou a má circulação em relação à circulação geral – e a partir daí, compreendendo o “normal”, antes de estabelecê-lo, ou seja, não definindo previamente a norma, investe-se na eliminação da diminuição dos fenômenos indesejáveis. A diferença, portanto, é que no dispositivo de segurança, “O normal é que é primeiro, e a norma se deduz dele, ou é a partir desse estudo das normalidades que a norma se fixa e desempenha seu papel operatório” (FOUCAULT, 2008c, p. 83).¹²

E nesse ponto é imperioso destacar que o estado de normalidade biopolítica se entrelaça de uma maneira contínua e dependente com o território, este pensado como meio, na forma dita acima. A princípio esta relação parece demasiada óbvia, basta que para isso pensemos na medicina e suas doenças locais. Fica latente que doenças “tropicais”, por exemplo, são normais nos “trópicos” e não nos países nórdicos. Eis um exemplo claro de que forma a “normalização” biopolítica, do dispositivo de segurança, primeiro “compreende” o normal – nas suas relações múltiplas – para depois trabalhar com a norma, que advém desta compreensão. Assim, é possível ler em Canguilhem (2012), de quem Foucault é assumidamente tributário, “[...] o termo ‘normal’ não tem nenhum sentido propriamente absoluto ou essencial [...], nem o vivente nem o meio podem ser ditos normais se os considerarmos separadamente, mas apenas em sua relação” (p. 176). Seguindo o fio condutor do seu raciocínio vemos de que forma a prática médica, exatamente na assunção da centralidade do dispositivo de segurança, revela sua relação com o normal, de uma maneira diversa daquilo que uma prática disciplinar assumiria,

Por meio da interferência das flutuações genéticas e das oscilações da quantidade e da qualidade das condições de existência ou de sua distribuição geográfica, podemos apreender que o normal significa ora o caráter mediano cujo desvio é tanto mais raro quanto mais sensível, ora o caráter, cuja reprodução, quer dizer a um só tempo a

¹² E aqui, para que não haja engano quanto a esta categoria de “normal”, pode-se citar Lopes e Veiga-Neto “Assim, como que numa inversão epistemológica, o normal torna-se fundante, a partir do qual tanto se define o anormal – e, com este, a noção de “caso”¹¹ – quanto se deduz a norma; esquece-se do caráter arbitrariamente construído da norma. É em decorrência disso que se fica com a impressão de que ela é natural, pois, na medida em que, nesse processo de normalização aquele que já estava (naturalmente) aí é assumido como um (caso) normal, tudo o mais que dele se deriva parece ser também natural...” (2007, p. 956)

manutenção e a multiplicação , revelara a importância e o valor vitais. Nesse segundo sentido o normal deve ser dito instituidor da norma ou normativo, ele é prototípico e não mais arquetípico. (CANGUILHEM, 2012, p. 177)

Tal prática de normalização não pode ser compreendida sem se levar em consideração que se trata de investimentos populacionais, de modo que o governo dos homens só adquire seu sentido biopolítico diante de uma população, a qual torna possível a própria ideia de uma normalização no sentido já exposto. Ora, a medicina social, a demografia, e tantos outros saberes modernos só podem se estabelecer tendo com meta e como base de estudo, uma população. Podemos nos aproximar, sem entrar nos detalhes do argumento, num exemplo que Foucault utiliza, o da medicina social e o nascimento da vacinação, e a partir do qual articulará as noções de normalidade, dispositivo de segurança e população:

Vai consistir [o dispositivo de segurança da vacinação] em levar em conta o conjunto sem descontinuidade, sem ruptura dos doentes e não-doentes, isto é, em outras palavras, a população, e em ver nessa população qual é o coeficiente morbidade provável, ou de mortalidade provável, isto é, o que é normalmente esperado, em matéria de acometimento da doença, em matéria de morte ligada à doença, nessa população.

[...] Vai se ter portanto uma curva normal, global, as diferentes curvas consideradas normais, e a técnica vai consistir em que? Em procurar reduzir as normalidades mais desfavoráveis, mais desviantes em relação à curva normal, geral, reduzi-las a essa curva normal, geral. (FOUCAULT, 2008c, pp 81-82)

A emergência da população como fundamento da governamentalidade deve ser lida como uma transição nos investimentos de poder – e por óbvio, na sua articulação com os saberes – em que o indivíduo passa a ser pensado não mais como a parte de uma multiplicidade na qual investindo-se sobre o corpo individual se obteria resultados no nível macro, a isso pode-se nomear poder disciplinar (FOUCAULT, 1999); na prática governamental a população é pensada *strictu sensu*, a partir dos seus movimentos próprios – as citadas “curvas de normalidade”. Não é que o indivíduo deixa de ser considerado, ou mesmo tenha desaparecido o poder disciplinar, mas

A população é pertinente como objetivo, e os indivíduos [...] a multiplicidade de indivíduos, esta não vai ser pertinente como objetivo. Vai ser simplesmente pertinente como instrumento,

intermédio ou condição para obter algo no nível da população (FOUCAULT, 2008c, p.56)

Desse modo o indivíduo não está fora das práticas de biopolítica, mesmo o poder disciplinar, no sentido de ação no corpo individual, se entrecruza com o biopoder, produzindo indivíduos que respondam a essa curva de normalidade. A grande questão, portanto, não é que o indivíduo é inexistente numa razão governamental, ou arte de governar¹³ biopolítica, mas que ele não importa, o que importa é a naturalidade do corpo-espécie, o investimento será para manter uma população forte e saudável.

Para melhor compreensão do aparato governamental como uma nova forma de relação de poder, distinta das anteriores, é possível pensar a partir das diferenças entre o dispositivo disciplinar e o dispositivo de seguridade,

[...] a lei proíbe, a disciplina prescreve, a segurança tem por função responder a uma realidade de maneira que essa resposta anule, ou limite, ou freie, ou regule. Essa regulação no elemento da realidade é que é, creio eu, fundamental nos dispositivos de segurança. (FOUCAULT, 2008c, p. 61)

Dispositivos de segurança, ou seguridade, são aqueles que agem direto numa população, que agem sobre uma multiplicidade de indivíduos em um espaço aberto. Desse modo a governamentalidade, compreendida, como o poder é pensado em Foucault, na condição de ação sobre ações possíveis, não necessitará de um espaço fechado e esquadrinhado, como no dispositivo disciplinar, pois enquanto o poder disciplinar possui “a pura função de impor uma tarefa ou um comportamento quaisquer a uma multiplicidade qualquer de indivíduos, sob a única condição de que a multiplicidade seja pouco numerosa e o espaço limitado, pouco extenso.” (DELEUZE, p. 1988, p. 80), a biopolítica é definida por “gerir e controlar a vida numa multiplicidade qualquer, desde que a multiplicidade seja numerosa (população), e o espaço extenso ou aberto.” (DELEUZE, p. 1988, p. 80).

Neste ponto, a biopolítica – compreendida como um conjunto de saber-poder que age sobre a vida dos homens como população – relaciona os mais diversos fatores presentes no século XIX, a exemplo da medicina social, da economia política, do

¹³ “[...] a arte de governar é, precisamente, a arte de exercer o poder na forma e segundo o modelo da economia.” (FOUCAULT, 2008c, p. 127)

urbanismo nascente, da criminologia, enfim, todos os saberes e práticas que agem sobre essa população. Desse modo a transformação da luta contra a escassez de alimentos – que vai da política de restrições à liberação e estudo da “naturalidade” econômica –, da medicina, que sai do isolamento hospitalar para uma ação higiênica sobre a cidade, são fatos relacionados a um dispositivo de segurança, um poder sobre a vida do homem – a “vida entra na história” diz-nos Foucault de forma que “O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão.” (1988, p. 156)

A cidade, sob esse aspecto, tem uma importância capital no processo, afinal é nela que se estabelecem as relações econômicas e, se “o bio-poder, sem a menor dúvida, foi um elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo” (FOUCAULT, 1988, p. 153) a cidade foi um elemento estrategicamente importante ao bio-poder.

E se é verdade que o esboço da complexa tecnologia de segurança aparece por volta do meado do século XVIII, creio que é na medida que a cidade colocava problemas econômicos e políticos, problemas de técnicas de governo que eram, ao mesmo tempo, novos e específicos. (FOUCAULT, 2008c, p. 83-84)

O espaço aberto onde habita uma população – eis porque só na cidade moderna algo como um urbanismo é possível e também porque nela é uma exigência – está entre os alvos principais de práticas que tenham por objetivo o “fazer viver” intrínseco, como dito acima, à biopolítica moderna, sejam práticas de higiene ou de circulação, estão todas vinculadas ao melhoramento da população e aumento das forças do capitalismo.

Deve-se considerar de toda forma e fundamentalmente, que é a economia liberal o pressuposto de excelência para uma biopolítica, a centralidade do fenômeno econômico que o capitalismo apresenta como dinâmica política fundamental – com todas as contradições aí implícitas – é certamente o grande mote para as práticas de poder sobre a vida. Considerando o argumento até aqui apresentado, nota-se que a governamentalidade surge exatamente como intervenção mínima do Estado, acompanhamento da “naturalidade” dos fenômenos, diminuição das interdições

proibitivas e crescimentos dos estímulos e freios. Mesmo que o liberalismo econômico apresente-se como um regime econômico com um governo menos interventivo, ou, nas palavras de Foucault (2008a), um “governo frugal” – que exatamente por isso, conviveu com as contradições diversas – não é, contudo, verdadeira a afirmação de que os pressupostos do pensamento econômico foram exercidos na prática,

[...] creio que de fato, entra-se numa época, que poderíamos chamar de época do governo frugal, o que não deixa, claro, de apresentar certo número de paradoxos, já que é durante esse período do governo frugal, inaugurado no século XVIII e de que sem dúvida ainda não saímos, que vemos desenvolver-se toda uma prática governamental, ao mesmo tempo extensiva e intensiva [...]" (FOUCAULT, 2008a, p. 40)

O aparecimento do problema da economia política – termos em todos os seus pontos, contraditórios entre si¹⁴, traz o próprio mercado como lugar privilegiado da naturalidade dos fenômenos – do que se ocupa a biopolítica. E então, o bom governo liberal, o governo mínimo, ou frugal, é aquele que deixa o fenômeno correr em sua naturalidade, para que naturalmente aponte suas “curvas de normalidade”, tornando possível o conhecimento sobre o que investe o poder, assim “O aparecimento da economia política e o problema do governo eram, como procurei lhes indicar, duas coisas interligadas” (FOUCAULT, 2008a, p. 41)

E de que forma, posto um mercado livre, com a mínima intervenção do Estado no mercado – e na propriedade privada – poder-se-ia desenvolver um aparato de poder, tal como a governamentalidade, com a intervenção direta do governo na forma de vida do homem? Eis que outra não poderia ser a resposta, senão que se trata da forma como a economia ganha centralidade e se torna produtora de um regime de verdade,

E [em vez de] continuar a saturar esse lugar de formação de verdade com uma governamentalidade regulamentar indefinida, vai-se reconhecer – e é aí que as coisas acontecem – que se deve deixá-lo com um mínimo possível de intervenções, justamente para que ele possa formular a sua verdade e propô-la como regra como regra e norma à prática governamental. Esse lugar de verdade não é –

¹⁴ Trata-se de uma contradição apontada por Hannah Arendt (2011), a qual desenvolver-se-á mais abaixo, ainda neste capítulo.

evidentemente - a cabeça dos economistas, mas o mercado.
(FOUCAULT, 2008a, p. 42)

Nesse ponto a formação econômica, portanto, o mercado, se torna uma balizadora do regime de verdade. E se assim o faz é por que, no momento que o mercado é descoberto na sua “naturalidade”, em que uma “normalização” dos preços todo e qualquer regime de “verificação”, ou seja, de tornar verdadeiro, tem como balança o mercado. Assim pode-se tomar como exemplo a citada escassez alimentar: Ela estabelece o referencial do “bom” e do “mau” governo – É bom aquele governo que permite o livre fluxo do mercado, aquele que menos intervém na formação dos preços e distribuição de alimentos, sendo, por outro lado, mau aquele governo que através de leis e decretos ignoram a “naturalidade do mercado” intervindo nos preços.

Isso, contudo ainda não responde com consistência de que forma age, de maneira radicalmente governamental, um governo que tem a intervenção mínima como meta. Veja-se que, a economia liberal é sustentado por um utilitarista, ou seja, o que define a justiça e a justeza de uma ação é a utilidade de sua prática, desta forma, o governo deve intervir somente quando cumprido certo critério de utilidade. Ora, esse é sem dúvida o principal ensinamento que se pode obter do mercado, qual seja, a utilidade de uma intervenção é verificada no seu efeito sobre os preços, estes com sua natureza própria e seu equivalente justo. E nesse meio termo está sempre posta a tensão entre o poder de intervir de um governo e os direitos individuais do homem, aqueles diretos naturais, limites da intervenção do Estado (FOUCAULT, 2008a).

Foucault (2008a) nota que há uma mudança de perspectiva de uma razão de Estado. A soberania tem seu território e seus súditos os quais devem sempre se expandir em quantidade, para isso necessária a intermitente intervenção do poder, no limite de alguns diretos naturais, ação direta sobre homens. A mudança se dá para uma razão governamental, que se estabelece prioritariamente através de investimento sobre interesses, ou seja, de maneira indireta, pois “os interesses são, no fundo, aquilo por intermédio do que o governo pode agir todas estas coisas, que são, para ele, os indivíduos, os atos, as palavras, as riquezas, os recursos, a propriedade, os direitos, etc” (FOUCAULT, 2008a, p 61).

Nesse sentido, já não cabe a discussão sobre se a “monarquia administrativa” ou o liberalismo econômico interveem mais ou menos na vida dos indivíduos, desautorizando qualquer paradoxo que tenta manter-se entre a concepção da economia liberal e uma governamentalidade, que Foucault lhe nomeia inerente,

Se retomarmos as coisas um pouco mais longe, se as retomarmos na sua origem, vocês verão que o que caracteriza essa nova arte de governar de que lhes falava é muito mais o naturalismo que o liberalismo, na medida em que de fato essa liberdade de que falam os fisiocratas, Adam Smith, etc., é muito mais a espontaneidade, a mecânica interna e intrínseca dos processos econômicos do que uma liberdade jurídica reconhecida como tal para os indivíduos. (FOUCAULT, 2008a, pp. 83-84)

Aliás, mais do que ser oposto, ou negativo, em relação à liberdade¹⁵, a biopolítica própria do liberalismo econômico terá com a liberdade uma complexa relação, na qual é com a própria liberdade, e em nome dela, que se trata de freá-la, de intervir nos movimentos populacionais e gerir homens,

Se utilizo a palavra “liberal”, é, primeiramente, porque essa prática governamental que está se estabelecendo não se contenta em respeitar esta ou aquela liberdade. Mais profundamente, ela é consumidora da liberdade. É consumidora da liberdade na medida em que só pode funcionar se existe efetivamente certo número de liberdades: liberdade de mercado, liberdade do vendedor e do comprador, livre exercício do direito de propriedade, liberdade de discussão, eventualmente liberdade de expressão, etc. A nova razão governamental consome liberdade. Consome liberdade, ou seja, é obrigada a produzi-la. [...] é obrigada a organizá-la. A nova arte governamental vai se apresentar, portanto, como gestora da liberdade [...] (FOUCAULT, 2008a, pp. 86-87)

Não seria esse o simples paradoxo da assertiva “seja livre!”, mas sim que num regime liberal um conjunto de dispositivos, de discursos se articulam naquilo que poderíamos chamar de governo dos homens, governo que, intervindo na vida de forma indireta (gestão de interesses) não prescindiria nunca da liberdade, o que se faz por estímulos e freios, e não por proibições, é que a população – dos homens

¹⁵ Foucault (2008a), esclarece que ao citar a palavra liberdade não estar a tratar de uma transcendência, um universal, que em alguns momentos históricos se apresenta em mais ou menos quantidade, mas sim “a liberdade nunca é mais que – e já é muito – uma relação atual entre governantes e governados uma medida do “pouco demais” de liberdade que existe é dada pelo “mais ainda” de liberdade que é pedido” (p. 86)

livres – também possui sua naturalidade, que é preciso gerir, compreendendo-a, sempre, na naturalidade do fenômeno:

Assunção da população em sua naturalidade – vai ser o desenvolvimento de certo número, se não de ciências, pelo menos de práticas, de tipos de intervenção, que vão se desenvolver na segunda metade do século XVIII. Vai ser por exemplo, a medicina social, enfim o que era chamado nessa época também de higiene pública, vão ser os problemas da demografia, enfim tudo o que vai fazer surgir uma nova função do Estado, de assunção da população em sua própria naturalidade. A população como coleção de súditos é substituída pela população como conjunto de fenômenos naturais. (FOUCAULT, 2008c, p. 473)

A política, contudo, que tem a vida como meta não pode nunca prescindir da definição e redefinição do conceito de vida, e vida não será somente qualquer vida considerada em qualquer situação, mas a vida boa de ser vivida, a vida sem doenças e, para garantir a saúde da população – e daí sua liberdade? – e da cidade, por correlato. É preciso eliminar tudo que infecta, é preciso *imunizá-la*¹⁶, “Em outras palavras, tratava-se de organizar a circulação, de eliminar o que era perigoso nela, de separar a boa circulação da má, [de] maximizar a boa circulação diminuindo a má.” (FOUCAULT, 2008c, p. 24).

Trata-se do viver mais do corpo-espécie, não do indivíduo isolado, ele importa pouco, e para que a população seja saudável, para que viva mais e mais é preciso que o outro seja eliminado, que tudo de anormal, infeccioso seja exterminado,

‘quanto mais espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie, mais eu – não enquanto indivíduo, mas enquanto espécie – viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar’. A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou o degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura. (FOUCAULT, 1999. p. 305).

Essa é uma articulação que, dando conta de compreender as transformações nas relações de poder, nos parece, também consegue ajudar a pensar a emergência de saberes e práticas, supostamente isentos, como a medicina social, o higienismo e o urbanismo, numa mesma lógica política. Torna-se possível assim, problematizar a

¹⁶ O conceito de imunidade como trabalhado por Roberto Esposito (2003) é de importância capital neste trabalho e será desenvolvido mais no próximo capítulo, por hora, a compreensão pela literalidade do termo é funcional.

centralidade da cidade e sua articulação com essa nova relação de poder, o governo dos homens.

Gestão de comportamentos e o Advento do Social

Os gregos antigos dispunham de dois termos para nomear aquilo que conhecemos por vida. Mais que meros termos distintivos, são duas noções valiosas que interferiam, inclusive, no seu modo de viver e se relacionar com a vida: *bíos* e *zòe*. O primeiro está ligado à vida do homem na *polis*, a vida do homem com outros homens, e, portanto, à política, já o segundo diz respeito à vida privada do homem, à casa (*oikos*) lugar do suprimento das necessidades e da tirania do pai de família. (ARENDR, 2011)

Na *polis* o homem realiza aquilo que Hannah Arendt denominou de *vita activa*, uma das principais características da condição humana¹⁷, ou seja, a vida do homem com a diferença, vida da *praxis* e do *lexis*, ação e discurso, que não pode ter outro pressuposto que não seja exatamente a liberdade,

Essa condição prévia de liberdade excluía qualquer modo de vida dedicado sobretudo à preservação da vida – não apenas o trabalho, que era o modo de vida do escravo, coagido pela necessidade de permanecer vivo e pelo mando do seu senhor, mas também a vida de fabricação dos artesãos livres e a vida aquisitiva do mercador. Em suma, excluía todos aqueles que involuntariamente ou voluntariamente, por toda a vida ou temporariamente já não pode dispor em liberdade dos seus movimentos e atividades. (ARENDR, 2011, p. 14)

¹⁷ Não se pode aqui confundir “condição humana” e “natureza humana”. Esta última ligada a alguma essência que daria uma resposta à questão “o que é o homem?”, nalguma tentativa de uma antropologia filosófica. A “condição humana” para Arendt não é a descoberta de uma essência perdida e a nomeação de características sem as quais o homem não poderia ser definido como tal. Ao contrário, ao definir o que seria a condição humana a filósofa judia tem em mente a radical possibilidade de mudança dessa condição, o que não implicaria de modo algum a descaracterização do homem como tal, veja-se nas palavras da própria autora: “[...] a condição humana não é o mesmo que a natureza humana, e a soma total das atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana não constitui algo equivalente à natureza humana. Pois nem aquelas que discutimos neste livro, nem a que deixamos de mencionar, como o pensamento e a razão, e nem mesmo a mais meticulosa enumeração de todas elas, constituem características essenciais da existência humana no sentido de que, sem elas, essa existência deixaria de ser humana. A mudança mais radical da condição humana que podemos imaginar seria uma emigração dos homens da Terra para algum outro planeta. Tal evento, já não inteiramente impossível, implicaria que o homem teria de viver sob condições produzidas por ele mesmo [...] No entanto até mesmo esses viajadores hipotéticos ainda seriam humanos” (ARENDR, 2011, p. 12-13), observe-se, então, que essa condição humana está ligada a certas “capacidades” do homem, e não a uma natureza intrínseca.

A liberdade, nesse sentido, não é algo a ser alcançado pela política, mas que se exerce na vida da *polis*, único lugar possível para que algo, no sentido grego, como uma política possa acontecer, não se trata, dito isto, de por a liberdade como algo que o movimento político dará ao homem, um fim a ser alcançado, liberdade é a condição para que algo como a política, ao menos em termos gregos, de que trata de recuperar Arendt, possa acontecer. Nesse sentido – pensando na clássica divisão da filosofia política entre liberdade e igualdade – não há que se pensar na política como espaço para garantir a igualdade entre os homens, pois a igualdade é exatamente do exercício da liberdade, desse modo, o que torna possível a política é que haja uma igualdade de liberdade que possa estabelecer-se exatamente na diferença, assim “A pluralidade é a condição humana da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá” (ARENDR, 2011, p. 10)

Um homem que tentasse, de qualquer maneira, ter vida política como um eremita já estaria condenado a não realização, ao contrassenso, pois política é o que se faz no espaço público com outros homens, o estabelecimento do lugar da diferença (ARENDR, 2011). Não se pode, nesse sentido, admitir que na política os homens queiram ser iguais aos outros, pois esse seria o lugar da família e do *oikos* da esfera privada e, portanto da tirania.

E nesse ponto insta observar a diferenciação arendtiana entre as capacidades da condição humana, que lhe servem de argumento para a obra, quais sejam: o labor, o trabalho e a ação¹⁸. Por labor devem-se entender as atividades humanas ligadas ao suprimento das necessidades, ao funcionamento do seu corpo biológico, enfim, é o reino das necessidades, o homem tomado na sua animalidade, naquilo que ele está mais íntimo da natureza. O trabalho – ou a obra, na mais recente tradução para o português – é a atividade humana que produz objetos, o homem transformador da natureza, cuja atividade ainda é, de todo modo, ligada à natureza. Já a ação é o que se definiu acima como lugar da *vita activa*, pelo que se realizam atividades que já

¹⁸ No original, em inglês, *labor, work e action*, (ARENDR, 1998) assim também na primeira edição em português (ARENDR, 2007), cuja tradução é aquela que citada no trabalho. A edição ora utilizada preferiu traduzir como “trabalho, obra e ação”, o que não está incorreto, mas aqui, parece preferível a primeira tradução, por diferenciar de maneira mais clara as “capacidades” citadas pela filósofa.

não se ligam mais ao homem tomado na sua animalidade, tampouco possui relação direta com a natureza no sentido de transformação, mas é a relação que se dá entre homens, e somente entre “homens”, na sua pluralidade. Um homem só poderia, argumenta Arendt (2011, p. 26), suprir suas necessidades vitais, assim como a partir da natureza, produzir objetos – ainda que para um eremita, no exemplo da autora, faça menos sentido essa produção de objetos comparada à vida comum -, mas em nenhuma hipótese poder-se-ia afirmar que tal eremita poderia possuir algo parecido com uma vida política, pois essa pressupõe a multiplicidade de homens.

Daí começa a fazer sentido o porquê da rigidez pela qual os gregos antigos separavam as duas noções de vida, o mero fato de estar vivo – *zôe* – e a vida qualificada do homem como tal: *bíos*. A primeira, ligada ao tratamento do homem como ser vivo, fato biológico, é da esfera privada, do *óikos*, enquanto a segunda é ligada a esfera pública, a *polis*. O cidadão grego que participava da vida política era aquele, e somente aquele, que não centrasse sua vida nas necessidades e na família, mas que se arriscava nas obrigações, e disputas, da *polis* (ARENDR, 2011)., o qual era, sem dúvidas, o espaço da liberdade,

O que todos os filósofos gregos tinham como certo, por mais que se opusessem à vida na pólis, é que a liberdade situa-se exclusivamente na esfera pública; que a necessidade é primordialmente um fenômeno pré-político, característico da organização do lar privado; e que a força e a violência são justificadas nesta última esfera, por serem os únicos meios de vencer a necessidade – governando escravos, por exemplo – e tornar-se livre. (ARENDR, 2011, p. 37)

Eis que o homem livre é o homem que não se submete, neste sentido, à autoridade despótica, mas que também, e talvez acima de tudo aquele que possui supridas as necessidades,

A *pólis* diferenciava-se do lar pelo fato de somente conhecer “iguais”, ao passo que o lar era o centro da mais severa desigualdade. Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar. Significava nem governar, nem ser governado. Assim, dentro do domínio do lar, a liberdade não existia, pois o chefe do lar, seu governante, só era considerado livre na medida em que tinha o poder de deixar o lar e ingressar no domínio político [...]Deixar o lar, originalmente para abraçar alguma empresa aventureira e gloriosa, e

mais tarde simplesmente para dedicar a vida aos assuntos da cidade, exigia coragem, pois era só no lar que os indivíduos se preocupavam basicamente em defender a vida e a sobrevivência próprias. (ARENDDT, 2011, pp. 42-43)

Não se trata, por óbvio, de um menosprezo à vida privada, essa, pelo contrário, essencial à existência do homem na vida pública, não poderia um homem estar na política, no caso grego ser cidadão, se tivesse que se preocupar de maneira com os assuntos da casa, ter uma vida privada, no sentido de ter um lugar no mundo, é também, um modo de aceder à *polis*, mas não poderia, nunca, ter seus assuntos confundidos com os assuntos públicos, pois “No que tange aos membros da *polis*, a vida no lar existe em função da ‘vida boa’ na *polis*” (ARENDDT, 2011, p. 45)

A vida política é, portanto, aquela da esfera pública, em oposição radical e correlação necessária, à “esfera privada”, e esta não pode ser concebida como um “espaço público”, por mais tentador que possa parecer tal relação. Apesar de ser possível encontrar a *polis* grega como um lugar – espaço – cuja existência histórica é verificada, não é, certamente, o lugar físico que trata a filósofa judia, mas antes de tudo trata-se de certo “modo de vida”, uma existência com a diferença, em que o homem, diante da sua mortalidade, quer realizar a façanha extraordinária, estabelecer sua “imortalidade” através da palavra e da ação, o que só pode ser feito diante de uma pluralidade de homens, ou seja, na política. E é exatamente por ter consciência de sua mortalidade que o homem pode ver o mundo como não coincidente consigo mesmo, mas que lhe é anterior e lhe transcenderá,

Sem essa transcendência em uma potencial imortalidade terrena, nenhuma política, no sentido restrito do termo, nenhum mundo comum nem domínio público são possíveis. Pois, diferentemente do bem comum tal qual o cristianismo o concebia – a salvação da própria alma como interesse comum a todos –, o mundo comum é aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos. Transcende a duração da nossa vida tanto no passado quanto no futuro [...]. É isso o que temos em comum não só com aqueles que vivem conosco, mas também com aqueles que aqui estiveram antes e com aqueles que virão depois de nós. (ARENDDT, 2011, p. 66)

Com Hannah Arendt é possível pensar, portanto, que o lugar da política é sempre o lugar do comum, e que comum é o lugar do outro, da alteridade. Comunidade política em Arendt é, pode-se afirmar com segurança, o lugar da diferença, o mundo

diferente do indivíduo e os indivíduos diferentes entre si. Inútil procurar, enfim, neste raciocínio da autora, qualquer coisa semelhante a um espaço público, ou mesmo qualquer saudosismo em relação a um espaço tal qual a ágora grega

A atualidade da diferenciação estabelecida pela autora está em ser um instrumental teórico para dar conta da crítica que faz da modernidade, ao notar uma espécie de vitória do *homo laborans* sobre a política e a centralidade da vida na política moderna ocidental, o que para a autora, se caracteriza pelo fim da política como lugar da liberdade.

O transcorrer da civilização ocidental, principalmente após o nascimento do cristianismo, leva a uma flexibilização cada vez maior da rígida separação entre *bíos* e *zòe*, e se a tradução latina do termo aristotélico “*zoon politikon*” e “*animal socialis*”¹⁹, já era indício desta flexibilização, esta não parou de ocorrer e teve na modernidade, talvez, o seu ápice.

Com o ofuscamento da citada diferenciação, tão clara aos olhos dos gregos antigos, a lógica da política como lugar da liberdade será paulatinamente suplantada pela lógica do *oikos*, da casa e da vida privada, lugar da tirania e do estabelecimento da igualdade “fraternal”, entre irmãos. E, no sentido aqui apontado, é significativo que na modernidade o improvável, e inconciliável, termo “economia política” adquira uma função tão primordial nos arranjos da vida entre homens. Os assuntos da vida privada do homem – e enfim como em Foucault (1988), a entrada da vida nos cálculos explícitos de poder – se tornam assuntos políticos de primeira ordem; isso só é possível numa sociedade, compreendida como uma zona cinzenta na qual público e privado se confundem. E quando já não é possível pensar o homem a partir da ação, ele será pensado na forma de “comportamento”, característica que leva em consideração a animalidade do homem,

Um fator decisivo é que a sociedade, em todos os seus níveis, exclui a possibilidade de ação que outrora era excluída do lar doméstico. Ao

¹⁹ Arendt aponta uma imprecisão na tradução da noção aristotélica – autor que, aliás é a base de todo o argumento da separação entre *bíos* e *zòe* - de animal político para “animal social”, pois o fato de o homem viver em sociedade não é de interesse da política, mas da esfera privada, e a vida comum deveria ser o local por excelência da liberdade das limitações imposta pela sobrevivência. (ARENDR, 2011)

invés da ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a “normalizar” os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a excluir a ação espontânea e a façanha extraordinária. (ARENDR, 2011, p. 49)

A igualdade como pensada na modernidade já não é aquela igualdade que garantia a própria diferença no espaço público, ou seja, ser admitido entre pares, mas é, antes de tudo, ligada a um conformismo comportamental, e de todo modo a ciência econômica, ou mesmo as ciências sociais necessitarão desse dado comportamental, que será, no fundo, sua base “científica”. Observe-se acima de tudo que o próprio conceito de economia deriva de “*oikonomos*”, gestão da casa, do lar, espaço que por princípio não poderia haver algo como uma vida política.

[...] a suposição de que os homens se comportam aos invés de agir em relação aos demais, que está na base da moderna ciência da economia, cujo nascimento coincidiu com o surgimento da sociedade e que, juntamente com seu principal instrumento técnico, a estatística, se tornou a ciência social por excelência. A economia – que até a era moderna constituía uma parte não muito importante da ética e da política, e se baseia na premissa que os homens agem em relação às suas atividades econômicas como agem em relação a tudo mais – só veio adquirir caráter científico quando os homens tornaram-se seres sociais e passaram a seguir unanimemente certos padrões de comportamento, de sorte que aqueles que não seguissem as regras podiam ser considerados sociais ou anormais. (ARENDR, 2011, pp. 50-51)

Nesse ponto a análise arendtiana coincide em muitos pontos com a biopolítica de Foucault. É certo que o estabelecimento de padrões de normalidade – como mencionado na primeira parte deste capítulo – pressupõe o estabelecimento ou análise de uma “curva normal”, e o anormal passa a ser definido como tal a partir desta curva. Deve-se aqui notar-se que, somente no momento que a vida entra na política, ou seja, o privado se confunde com o público, algo como um ciência da economia é possível. Observe-se, contudo, que não só a economia, mas, e mais radicalmente, as novas “ciências sociais” são ciências do comportamento,

[a economia] foi finalmente sucedida pela pretensão onabrangente das ciências sociais, que, como “ciências do comportamento”, visam reduzir o homem como um todo, ao nível de um animal comportado e condicionado. Se a economia é a ciência da sociedade em suas primeiras fases, quando suas regras podiam ser impostas somente a determinados setores da população e a uma parcela de suas

atividades, o surgimento das “ciências do comportamento” indica claramente o estágio final desse desdobramento, quando a sociedade de massas já devorou todas as camadas da nação e o “comportamento social” converteu-se em um modelo de todas as áreas da vida (ARENDDT, 2011, p. 55)

Não se trata, essa sucessão da economia pelo desenvolvimento de diversos ramos das ciências sociais, de uma superação do modelo *oikonômico*, ligado à ideia de gestão da casa, mas do seu aprofundamento, afinal, trata-se antes de tudo, de gerir o corpo social através da análise (saber) e investimento (poder) sobre os comportamentos, em mais uma aproximação que se pode fazer entre os pensamentos de Arendt e Foucault. Assim como Foucault (2008c), Arendt (2011, p. 52) tinha plena noção de que a gestão de comportamento tinha estreita relação com o fenômeno da população “[...] quanto maior a população de qualquer corpo político, maior é a probabilidade de que o social e não o político, constituam o domínio público”.

Pode-se afirmar, com convicção, que o urbanismo nascente na modernidade está estreitamente ligado a esta prática de gestão de comportamentos. Ora, para que algo como um urbanismo seja possível, não se pode partir do pressuposto da ação, mas do comportamento. Ao pensar a cidade no sentido de práticas regulatórias e intervenções para circulação e higiene, sempre partindo da ideia da naturalidade dos fenômenos, o urbanismo e planejamento urbano – que aqui não exigem uma separação técnica dos conceitos – tomam como pressuposto que o homem se comporta e que é possível e necessário intervir sobre esse comportamento. Por isso o que está em jogo no nascente urbanismo não é a *bios*, vida qualificada do homem na *polis*, mas a *zôe*, o mero fato de viver. Os investimentos populacionais do nascente urbanismo, da medicina social e as práticas higienistas que lhe são correlatas fazem parte do quadro geral desenhado por Arendt em sua crítica da modernidade.

Soberania e *oikonomia*

No curso “Segurança, Território e População” Foucault (2008c) dedicará um número expressivo de aulas para tentar demonstrar que o fundamento do governo dos

homens pode ser encontrado na pastoral cristã, no governo das almas. Para Foucault o pastorado se aproxima de uma certa governamentalidade biopolítica por se tratar não de uma soberania, de uma lei, mas de um guiar comportamentos, assim “O pastorado não coincide com uma política, nem com uma pedagogia, nem com uma retórica. É uma coisa inteiramente diferente. É uma arte de governar os homens.” (Foucault, 2008c, p. 219), ou seja a pastoral possui mais afinidade com um governo imanente e gestor do que com uma soberania transcendente, como na forma no *ancién regime*, tão pontuado pelo filósofo francês.

De algum modo Foucault (1999), quer estabelecer de maneira clara uma diferença que se denotaria pela inversão da lógica soberana do “fazer morrer e deixar viver” para uma lógica que seria a biopolítica, o “fazer viver e deixar morrer”, tema oportunamente discutido acima. Por essa razão a “arte de governar homens”, própria do pastorado cristão, teria uma relação direta com a gestão de vidas e de condutas que possuiria, senão em oposição radical, uma diferença significativa com o poder de soberania. A relação de diferença que se traça entre o pastorado e a Lei, ou o Soberano, é a imanência da gestão, de certa economia de corpos, uma nova economia das ordens; não estaria em voga no pastorado, para Foucault (2008c), uma ordem imposta genericamente do tipo da Lei transcendente, mas uma gestão da ordem sobre o corpo dos indivíduos daquele “rebanho”. Talvez seja nesse ponto que Foucault encontra maior proximidade do seu conceito de biopolítica, principalmente na linha argumentativa apresentada no curso “Segurança, Território, População”.

Nesse ponto, porém, o Filósofo italiano Giorgio Agamben (2011b) acusará Foucault de ignorar a discussão cristã acerca do termo *oikonomia* que transcorreu durante todo o medievo e, para ele, será a matriz genealógica para compreensão do governo dos homens na forma de uma economia, sendo funcional exatamente na articulação entre soberania e biopolítica, reino e governo. Em primeiro lugar seria excessivamente restrito fazer a genealogia do governo no medievo limitando-o ao pastorado cristão, afinal, há um discussão acerca da própria ideia de governo dos homens que historicamente lhe é anterior e, portanto, não poderia ser deixada de lado, e ainda, e na obra de Giorgio Agamben ainda mais importante, é que não haveria uma oposição radical entre a biopolítica e a soberania, mas antes uma

relação aporética que faz com que, talvez por isso, pareçam distantes (CASTRO, 2012)

Seguindo a argumentação agambiana, a *oikonomia* para os gregos, de Xenofonte a Aristóteles, inclusive os tratados pseudo-aristotélicos, indica algo como o bom ordenamento da casa, ligada sempre ao *oikonomos* e à *depotès*, à casa e à família. Por óbvio não se trata da família mononuclear como conhecemos, mas das heterogêneas relações que se estabelecem entre senhor-escravo, pai-filho, marido-mulher. O fato é que a *oikonomia* aparece sempre como oposição à *polis*, não se constituindo uma episteme – uma ciência – mas um modo de ser das coisas, de gerenciá-las nas suas contingências.

Que o termo *oikonomia* ganhe ares de importância no cristianismo não é propriamente uma novidade descoberta pelo autor italiano, pelo contrário, tal afirmação somente o aproxima ainda mais da teoria arendtiana, que coloca a ascensão do cristianismo no ocidente como signo de uma mudança paradigmática da política, que perde seu espaço para o *oikos*, a lógica da casa (ARENDDT, 2011). Para Agamben (2011b, p. 15)

A vida eterna que o cristão reivindica reside, em última análise, sob o paradigma do *oikos* e não sob o da *polis*; a *theologia vitae* [teologia da vida] , segundo a irônica boutade de Taubes, está sempre a converter-se numa “teozoologia”.

Isso porque a teologia *oikonomica* é “concebida como uma ordem imanente – doméstica e não política em sentido estrito – tanto da vida divina, quanto da vida humana.” (AGAMBEN, 2011b, p. 13), isso remete sem dúvidas à passagem arendtiana segundo a qual o *homo faber* – quando numa situação de criador isolado, sem a presença de outros homens – e *homo laborans* fazem ainda parte da vida doméstica – do *oikos*. As atividades humanas, a partir disso, só podem ser concebidas no espaço da liberdade quando realizadas na presença, na vivência, com outros homens. Resta ao *homo laborans* a condição de animalidade pura e ao construtor – *homo faber* – que pretendesse realizar a obra como um eremita, a categoria de um deus, bem próxima do *animal laborans*, pois até mesmo a condição de *homo faber* exige a presença de outros homens. Ambas atividades nas condições

acima descritas – aquela própria do *oikos* do *animal laborans* e a do criador isolado, que é o *homo faber* criando sem a presença de outros homens – não são políticas, pois “nem um animal, nem um deus é capaz de ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros” (ARENDR, 2011, p. 27), daí que qualquer *theozoologia* parte desde sempre de um pressuposto apolítico.

E é, certamente, seguindo tal intuição arendtiana – de que é na ascensão do cristianismo no ocidente que se assiste o ocaso da política – que Agamben tentará encontrar na formação do vocabulário cristão a denotação do termo *oikonomia*, tendo assim um laboratório conceitual que torne possível pensar de que modo a *oikonomia* e o governo se estabeleceram na modernidade até os dias que correm.

A primeira acepção cristã para *oikonomia* aparece como plano divino de salvação (a vinda de cristo) – *oikonomia* do mistério -, o que não seria, para Agamben (2011b), uma acepção propriamente teológica do termo, mas uma extensão da denotação já encontrada nos gregos, hipótese que seguirá a provar. Afirmará para isso que, embora de opinião corrente, não é em Paulo que se encontrará a denotação do termo como plano de salvação. A passagem do texto paulino aponta, mais firmemente, que essa *oikonomia* é um encargo fiduciário para cumprimento de uma tarefa (anunciar as boas novas) e não, portanto, como o próprio plano divino soteriológico, assim por mais que se associe a origem do termo *oikonomia*, no vocabulário cristão, ao uso paulino, os termos guardariam entre si outra relação, que remete à origem grega, mas não identidade literal.

A relação entre *oikonomia* e mistério em Paulo não se daria sendo a *oikonomia* o mistério – como mais tarde será o uso cristão –, o plano soteriológico divino, mas sim o anúncio, a atividade de anunciar o mistério que estava oculto na vontade de Deus e encontra agora sua realização; mesmo apontando tais diferenças de acepção entre termo de Paulo e as primeiras discussões cristãs no sec. III, ambos têm em comum ideia de um ordenamento a determinado fim contingente (cf. AGAMBEN, 2011b). E essa proximidade encontra suas raízes no sentido grego do termo *oikonomia*, o que seja, gestão da casa, certa organização – um planejamento –, tal base filológica é o que reaproxima os termos, e leva a compreensão da própria ideia inicial de *oikonomia*, não fundamentando, contudo qualquer identidade entre as

concepções. Desse modo, seja o plano salvífico ou o encargo do anúncio, ambos se encontram nesse significado de uma certa organização.

O conceito evoluirá e a economia no vocabulário cristão não se resumirá, a esta primeira acepção paulina, e sim – o que será de fundamental importância numa das discussões centrais no início do cristianismo – a da ação de Deus no mundo. Trata-se de uma estratégia bastante sofisticada, uma vez que uma religião agnóstica, tendo os gnósticos como principais “inimigos” e predecessores, precisava justificar e pensar como o deus uno poderia ser três e intervir no mundo, sem que com isso se retornasse ao politeísmo e ao gnosticismo, “O conceito de *oikonomia* é o operador estratégico que, antes da elaboração do vocabulário filosófico apropriado, que só ocorrerá no decurso dos séculos IV e V, permite a conciliação provisória da trindade com a unidade divina” (AGAMBEN, 2011b, p. 50). A partir de então, *oikonomia* não será mais entendida como um plano divino de salvação e sim como a disposição interna de um deus que reina e governa possuindo uma estrutura trinitária para intervir no mundo – governar os homens.

O retorno ao vocabulário da *oikonomia* é, sem dúvidas, estratégica na discussão entre Peterson e Schmitt, acerca da teologia econômica e da teologia política. Para o primeiro não haveria a possibilidade dentro da doutrina cristã para uma teologia política, a qual resultaria sempre em algo próximo à ideia de um monarca divino, já presente tanto no paganismo quanto no judaísmo, por esta razão o que se tem não é uma teologia política cristã, mas uma teologia econômica, essa economia consistindo na articulação interna da trindade divina, a qual mesmo possuindo uma essência de um deus que é – o Ser de Deus – também intervêm no mundo através de um governo – o agir divino, ou seja, o movimento divino se dá de forma *oikonomica*, não implicando, assim, num movimento do Ser (AGAMBEN, 2011b). Schmitt, contudo, sem ignorar a teologia econômica, pensará a possibilidade de uma teologia política, e a coloca exatamente na dinâmica interna da *oikonomia* que ao separar e articular a essência de deus de sua ação possibilita conceitos que, secularizados da teologia política, seriam determinantes na modernidade, em especial a divisão entre a legitimidade do poder e sua ação (AGAMBEN, 2011b).

O que interessa, para este trabalho, nessa discussão, é a possibilidade de uma genealogia do governo dos homens e da economia, e esta se localiza e se aproxima dos autores até então mencionados pela discussão acerca da diferença entre ser e agir, entre teologia e economia. Como um Ser imóvel – veja-se que a metafísica dominante era a aristotélica – pode intervir no mundo, ou seja, movimentar-se? São diversas as tratativas dos padres medievais para responder a esta aporia, mas o resultado interessante é que,

A articulação entre essas duas trindades, ao mesmo tempo distintas e inseparáveis, é a tarefa aporética que a oikonomia trinitária deixa como herança à teologia cristã, em particular à doutrina do governo providencial do mundo, que se apresenta por isso como máquina bipolar, cuja unidade sempre corre o risco de naufragar e deve ser, a cada vez, reconquistada. (AGAMBEN, 2011b, p. 77)

Essa fratura é, no fundo, a definidora da discussão acerca da teologia econômica e teologia política. E para que essa fratura não abra sua centralidade aporética e vazia “Racionalidade econômica e racionalidade teológica devem operar, por assim dizer, ‘em divergente acordo’, para que não venha a ser negada a economia do Filho, nem se introduza em Deus uma cisão substancial. (AGAMBEN, 2011b, p. 78)”.

A diferença entre ser e práxis é nesse caso a mesma entre Reino e Governo, reino como lugar da soberania, governo como lugar da biopolítica,

O debate entre Schmitt e Peterson mostra, segundo Agamben, não só que se trata de dois paradigmas opostos, mas também que estão funcionalmente conectados. Em termos da oposição, enquanto o paradigma da teologia política funda a transcendência do poder soberano no monoteísmo, na existência de um único Deus, o paradigma da teologia econômica, ao contrário, sustenta a ideia de uma ordem imanente da vida divina e da vida humana. Do primeiro deriva a teoria moderna da soberania e do segundo, a biopolítica moderna e o triunfo moderno da economia. (CASTRO, 2012, p. 110)

Provavelmente o autor que mais aproximou o pensamento Foucault e Arendt, para uma crítica da modernidade, tenha sido o Giorgio Agamben, para quem há uma proximidade radical entre as duas análises, a ponto delas se complementarem para tornar possível uma crítica contemporânea da governamentalidade da vida (AGAMBEN, 2010b, p. 117).

O citado autor nota como de alguma forma essa tomada da vida pelo poder é o que funda juridicamente a modernidade. Ao assegurar o direito à vida e inscrevê-la numa carta internacional de garantias como a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, a vida passa a ser inscrita no poder e então se pode governá-la, dominar essa vida, determinar a vida a ser vivida. Se é verdade que Agamben radicaliza essa experiência da política que tem como preocupação a *zôe* e não a *bíos* como condição para a existência do campo de concentração, produção do homo sacer e da escolha da vida que deve viver (poder de morte), não podemos ignorar que para além da situação-limite grande preocupação do autor é com o cotidiano dessa governamentalidade, que controla atos, gestos e põe a cada instante a vida no governo dos homens, operação estratégica de um humanismo que tem em si o dever de a cada momento definir o que é o humano e resta definindo, sempre, o que não é (AGAMEN, 2011a).

Num outro debate em que a Teologia Política está em jogo, só que dessa vez entre Carl Schmitt e Walter Benjamin, aparece a figura do “estado de exceção” e sua função relacional com o Estado de Direito. Para Schmitt (*apud* AGAMBEN, 2004) soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção, ou seja, é soberano aquele pode suspender a ordem jurídica regular com o fim, inclusive, de resguardá-la. Desse modo a soberania é fundamento externo do Estado de Direito, e, portanto, deve assegurar seu funcionamento normal mantendo-se afastado, porém intervindo sempre que a ordem é posta em perigo. Trata-se portanto de suspender a ordem, ou seja suspender o próprio direito, para garantir sua vigência.

No centro da discussão com Walter Benjamin está posta a questão de que modo – e é o que Benjamin tenta responder – é possível pensar uma violência totalmente fora do direito. Ou seja, uma violência que não põe nem conserva a ordem jurídica, não é poder constituinte, tampouco constituído, essa figura Benjamin definirá como “violência pura” ou “violência revolucionária” (AGAMBEN, 2004). Ocorre que a definição de soberania dada por Schmitt tenta exatamente a articulação precária dessa “violência pura” com o direito, e seu operador lógico é o “estado de exceção”:

Segundo Schmitt, não seria possível existir uma violência pura, isto é, absolutamente fora do direito, porque, no estado de exceção ela

está incluída no direito por sua própria exclusão. O estado de exceção é, pois, o dispositivo por meio do qual Schmitt responde à afirmação benjaminiana de uma ação inteiramente anômica. (AGAMBEN, 2004, p. 86)

Schmitt coloca na decisão soberana a resposta última do direito, cuja existência seria, portanto, “refém” do estado de exceção. Benjamin põe a questão schmittiana numa aporia radical exatamente quando afirma:

A tradição dos oprimidos nos ensina que o "estado de exceção" em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como uma norma histórica. O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no séculos XX "ainda" sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável. (BENJAMIN, 1985, p. 286)

É importante notar que a discussão se dava durante a ascensão do III Reich e que de fato o poder político instaurado pelo regime baseava-se na suspensão da constituição de Weimar e a implantação de um estado de exceção permanente, que desarticulava o pensamento schmittiano, tendo em vista que o estado de exceção se confundia agora com a regra geral.

O estado de exceção se tornou paradigma do governo no III Reich, isto não pode ser visto como um fato histórico sem interesse, pois põe em marcha, ou expõe um paradigma, algo que ainda as sociedades contemporâneas conhecem, e talvez numa experiência ainda mais radical. É preciso notar que de algum modo o estado de exceção tenta articular o direito ao fato, transformar fato em direito, ou seja, articular direito e vida. Daí não é de se espantar que sejam exatamente as medidas de urgência a dar fundamento a medidas governamentais que ultrapassam a ordem jurídica posta, em nome da manutenção da própria ordem jurídica.

Ocorre, para Agamben, que o estado de exceção não deve ser confundido com um estado marcial, com a exacerbação de uma ordem jurídica vigente, mas com sua suspensão. Nessa sequência, seguindo as indicações de Schmitt, é que se nota que

de algum modo o soberano é aquele que ao instaurar o estado de exceção pode decidir, em última instância, pela manutenção ou não dos direitos ditos fundamentais, como à vida, por exemplo, já que a ordem jurídica é suspensa. E tomando por verdade que no novo poder governamental, que acompanha ainda hoje a lógica dos governos, a emergência se tornou regra, parece que a estrutura – que de algum modo sustenta a máquina jurídico-política, ou seja, a articulação que, pelo estado de exceção, se estabelece entre o direito e a anomia, trazendo, nesse caso, a anomia para dentro do direito, constituindo, contudo, seu fora – se desmancha e as figuras passam “a coincidir na mesma pessoa e o estado de exceção torna-se regra, então, o sistema jurídico político converte-se em uma máquina letal” (CASTRO, 2012, p. 85).

Quando o direito numa violenta relação passa a coincidir com a vida – e a governamentalidade é reflexo dessa operação – é sobre a vida que se dá as estratégias de poder, por isso que soberania e biopolítica são indissociáveis. A diferença estabelecida pelos gregos entre *bios* e *zòe*, vida qualificada e o mero fato de viver – vida nua – diante dos dispositivos biopolíticos passam na modernidade, afirmar Agamben, a criar uma zona de indeterminabilidade – zona de exceção – na qual política (*bios*) e vida nua (*zòe*) passam a se confundir,

Se é verdade que a articulação entre vida e direito, anomia e *nomos* produzido pelo estado de exceção é eficaz, mas fictícia, não se pode, porém, extrair disso a consequência de que, além ou aquém dos dispositivos jurídicos, se abra em algum lugar um acesso imediato àquilo de que representam a fratura e, ao mesmo tempo, a impossível recomposição. Não existem, *primeiro*, a vida como fato biológico natural e a anomia como estado de natureza e, *depois*, sua implicação no direito por meio do estado de exceção. Ao contrário, a própria possibilidade de distinguir vida e direito, anomia e *nomos*, coincide com sua articulação na máquina biopolítica. A vida pura e simples é produto da máquina e não algo que preexiste a ela, assim como o direito não tem nenhum fundamento na natureza ou no espírito divino. (AGAMBEN, 2004, p. 132)

Nesse ponto Agamben irá muito além de Schmitt, e notará que não se trata simplesmente de trazer a anomia e a vida nua para dentro do ordenamento e da política, mas acima de tudo que o funcionamento da máquina, que tem por lógica de funcionamento a bipolaridade e a captura do fora, depende da produção desse fora, assim a própria política passa a não prescindir da vida nua e o direito da exceção, e

por isso a produção ininterrupta do *homo sacer* (AGAMBEN, 2010b) é resultado, esperado e talvez insuperável, da máquina (bio) política do ocidente que, para Agamben, transcende e muito o limiar moderno proposto por Foucault (CASTRO, 2012)

O *homo sacer*, essa figura que surge da indeterminação entre vida qualificada e vida nua, produzida ininterruptamente na modernidade, Agamben (2010b) encontrará no direito romano e seria uma condição jurídica na qual o indivíduo é exposto e, graças a ela, fica sujeito a uma situação bastante singular, tendo sido considerado *homo sacer*, está fora de todo o direito humano, no sentido de que qualquer pode lhe matar sem contudo cometer homicídio, e também de todo o direito divino, pois não está disponível para ser vítima de uma morte sacrificial ofertada aos deuses.

O *homo sacer* se relaciona com a soberania na forma de uma exceção, sua vida se inclui na forma de uma exclusão. Trata-se de um exato oposto simétrico do soberano (resto na estrutura da máquina biopolítica). Do mesmo modo que o poder soberano se relaciona com o ordenamento jurídico a partir de uma exclusão inclusiva, ou seja, faz parte do sistema jurídico somente na medida que está excluído dele, sendo que sua inclusão – a decisão soberana – somente se dá a forma de uma suspensão do próprio sistema, o *homo sacer* é aquele cuja relação com o ordenamento só se dá na forma de sua exclusão, ou seja, no momento mesmo que é incorporado ao sistema jurídico, está fora de todo direito humano ou divino. O soberano é aquele que suspendendo o ordenamento, pode matar a todos, enquanto o *homo sacer* está sujeito a morte por todos,

Aqui a analogia estrutural entre exceção soberana e *sacratio* mostra todo o seu sentido. Nos dois limites extremos do ordenamento, soberano e *homo sacer* apresentam duas figuras simétricas, que têm a mesma estrutura e são correlatas, no sentido de que soberano é aquele em relação ao qual todos os homens são potencialmente *homines sacri* e *homo sacer* é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos. (AGAMBEN, 2010b, p. 86)

É exatamente a partir desta “obscura figura do direito romano”, o *homo sacer*, que Agamben inserirá a biopolítica foucaultiana, bem como a conceituação arendtiana acerca da tomada da *polis* pelo *oikos*, na discussão acerca do estado de exceção

entre Schmitt e Benjamin. Observando-se sempre que para cumprir os mister do seu argumento o filósofo italiano precisará estender o conceito de biopolítica, até mesmo notando-o na relação originária que a política se relaciona com a vida,

Retomar as investigações de Foucault e Arendt, enfrentando o núcleo comum no qual se cruzam as técnicas políticas e as formas de subjetivação, implica, então, analisar a relação entre biopolítica e soberania, o modo em que a vida nua está inscrita nos dispositivos de poder soberano. Como consequência disso, a politização da zòe deixa de ser uma novidade na Modernidade e sua cronologia coincide a existência da soberania. (CASTRO, 2012, p. 58)

Aquilo que o “estado de exceção” produz ao relacionar violentamente direito e vida não é outra coisa senão o *homo sacer*. O fato, talvez o mais terrível, da existência de campos de concentração, deve ser lido a partir do *homo sacer*. Acredita Agamben (2010b), que se a leitura arendtiana tem um entrave, trata-se de não colocar a biopolítica na discussão sobre os totalitarismo, assim como o limite que Foucault encontra em sua obra é justamente por ignorar o campo de concentração. Que o III Reich tenha acontecido sem que nunca tenha havido uma substituição da constituição de Weimar, mas sob a forma de um “estado de exceção” (AGAMBEN, 2004), não é mais, nesse ponto, propriamente uma novidade, resta, portanto, interrogar o caráter biopolítico – no sentido agambeniano – do espaço produzido por esse “estado de exceção”. O *homo sacer*, como já visto, a vida matável, é o resultado lógico da articulação aporética da “máquina biopolítica ocidental” (CASTRO, 2012), é a vida sob a decisão última do soberano, que se insinua na ordem jurídica em último sentido a partir da decisão de exceção – e por correlato da decisão sobre a vida boa de ser vivida. O campo de concentração por sua vez é o “uma nova e estável disposição espacial, na qual habita aquela vida nua que, em proporção crescente, não pode ser mais inscrita no ordenamento” (AGAMBEN, 2010b, 171).

Pensar a biopolítica na sua forma extrema – um poder de morte – é o que resta do poder soberano no paradigma do governo dos homens – por isso Agamben insiste numa insuperável presença do soberano, que ao menos flexibiliza a hipótese foucaultiana. Desse modo um governo dos homens, que como governo da vida não pode abrir mão da exceção – que contudo é cada vez “[...] mais como uma técnica

de governo do que como uma medida excepcional [...]”. (AGAMBEN, 2004, p. 18) – está sempre articulado com um poder de morte, uma decisão incessante da “vida que merece viver”. Aqui uma rearticulação entre Foucault e Agamben, afinal o primeiro não ignorou o poder de morte que resulta uma biopolítica, a complementação agambeniana vem exatamente a partir da análise pelo direito e pela teologia.

A relação entre soberania e biopolítica, é ainda, para Agamben (2011b) algo que ficou da discussão cristã acerca das hipóstases divinas. Deus é ser que, contudo, governa pelo filho *logos*, eis a *oikonomia* divina. A coincidência entre *oikonomia* e governo dos homens articular-se-á ainda de uma maneira bastante particular, pois o primeiro termo, no seu “desenvolvimento” conceitual, ainda no vocabulário cristão, vai significar “exceção”,

É de interesse particular para a história semântica do termo *oikonomia* o significado de “exceção” que adquire a partir dos séculos VI e VII, em especial no âmbito do direito canônico da igreja bizantina. Aqui, o significado teológico de misteriosa práxis divina empreendida para a salvação do gênero humano funde-se com os conceitos de *aequitas* e *epieikeia* [equidade], provenientes do direito romano, e evolui para significar a dispensa da aplicação demasiado rígida dos cânones.[...]

Os paradigmas do governo e do estado de exceção coincidem na ideia de uma *oikonomia*, de uma práxis gerencial que governa o curso das coisas, adaptando-se a cada vez, em seu intento salvífico, à natureza da situação concreta com que deve medir forças. (AGAMBEN, 2011b, pp 63-64)

Por isso o governo dos homens é sempre de exceção e está sempre em risco de se tornar uma máquina mortífera no estabelecimento da sua relação com o fato. A praxe *oikonômica* é governamental, e da mesma forma que o governo de deus no mundo se dá a partir de uma prática anárquica²⁰ (AGAMBEN, 2011b), se dá também o governo dos homens, que para Agamben possui sua genealogia na noção cristã

²⁰ Não está no escopo deste trabalho desenvolver de forma pormenorizada a questão da *oikonomia* como práxis anárquica, cabe contudo, aqui, algumas observações, seria ilógico – para os primeiros cristãos – que o filho seja posterior ao pai ou nele possua seu fundamento (isto advém do já mencionado risco de uma cisão interna no monoteísmo cristão), o filho, o governo de deus no mundo, portanto, não possui um *arché*, por ser contemporâneo e idêntico à substância que não é tripartida, mas trina na forma de uma *oikonomia*. Conforme Agamben, “A fratura entre ser e práxis e o caráter anárquico da *oikonomia* divina constituem o lugar lógico em que se torna compreensível o nexos essencial que, em nossa cultura une governo e anarquia. [...] A anarquia é o que o governo deve pressupor e assumir para si como a origem de que provém e, ao mesmo tempo, como a meta para a qual continua se encaminhando.” (2011b, p. 79)

de *oikonomia*. O governo dos homens que se articula sempre de maneira aporética com seu fundamento, encontra o seu fundamento sempre em si mesmo, de modo que sua legitimidade se dá sempre a partir de uma articulação de suas próprias ações, aproximando-se, mais uma vez, daquilo que mostra em sua genealogia, a *oikonomia* cristã.

Pensar a cidade moderna e a emergência de um saber sobre ela é sem dúvida, como já afirmado, não ignorar a governamentalidade e o poder sobre a vida aí implicados – inclusive quando esse poder aparece com sua face assassina.

É certo, como já pontuado, que Agamben estabelece suas diferenças em relação à Hannah Arendt e Michel Foucault, que são, contudo, autores que embasam seu corpo teórico. Se por um lado trata-se de atualizar Foucault a partir da análise do biopoder com a soberania para desvelar seu perfil genocida, assim como “levar a sério” o pensamento dos primeiros cristãos sobre a noção da *oikonomia*, por outro trata de complementar o trabalho de Arendt, pondo na discussão sobre o totalitarismo a noção de biopolítica (AGAMBEN, 2010b), e mais ainda, na discussão sobre a “privatização da esfera pública” mostrar que a exceção se tornou regra e não porque algo de surpreendente tenha acontecido, mas sim porque no funcionamento da máquina política que produz “público e privado”, “*polis* e *oikos*”, “vida nua e vida qualificada”, “*bios* e *zòe*”, a exceção está sempre presente e a todo o momento a máquina pode converter-se numa máquina “biopolítica letal” (AGAMBEN, 2010b)

O fio condutor que, ainda que com divergência, une e estrutura os três pensadores num objeto comum é a certeza de que para se fazer uma crítica do moderno – e talvez só assim possibilitar uma crítica contemporânea – é necessário levar em consideração que o que esteve “em jogo” tanto em suas prática, quanto no seu pensamento fundador, foi algo como um poder sobre a vida, a tomada da vida do homem pelo poder na forma de um governo, uma gestão de comportamento, uma economia política. E se é verdade que se deve falar em urbanismo e planejamento urbano como experiências singulares próprias da modernidade, é por que se caracterizam como conjuntos heterogêneo de práticas e discursos que coincidem

com um investimento de poder sobre a vida dos homens, e de algum modo sempre foram da ordem do governo, da tomada da vida privada no poder.

III. O COMUM E O IMUNE: ENTRE A COMUNIDADE E SUA NEGAÇÃO

A atualidade da comunidade

Pensar a comunidade, seja como a vida comum dos homens, seja pensando o homem em reunião com outros homens, sempre foi de algum modo um dos objetivos da filosofia política. Não é concebível um pensamento sobre a política que escape dessa formulação: os homens vivem em conjunto, seja por sua sociabilidade natural, seja por força de articulações artificiais. O que não quer, contudo, dizer que todo pensamento sobre a política evidencie o comum ou esteja a serviço da sua produção.

A divisão aristotélica entre *bíos* e *zòe*, entre comum e próprio, público e privado, instaura uma longa tradição na filosofia política, que, mesmo não permanecendo fiel a Aristóteles, vai sempre pensar a política como o lugar da vida pública, em contraposição à vida privada, que seria de interesse apenas dos próprios indivíduos.

Ao realizar as afirmações antecedentes não se quer, reiterar-se, afirmar que a ideia de comunidade é concebida da mesma forma pelas mais variadas filosofias políticas, mas apenas que o fato do homem estar em conjunto, ou viver em comum, é o pressuposto lógico para sua existência, afinal não haveria sentido pensar em algo como uma política se todos os homens fossem ermitões sem necessidade de contato recíproco. (ARENDDT, 2011)

Sendo certo que a palavra comunidade é de toda forma central para se pensar a política, não é, entretanto, incorreto afirmar que seu uso possui severas restrições adquiridas no decorrer do século XX. A própria *Volkgermeinschaft* – comunidade do povo alemão – do nazismo, aparece como fantasma quando se evoca a palavra comunidade no debate político (TARIZZO, 2007).

Que coisa é a cidade senão um local de trocas que parte sempre do pressuposto, ainda que mercantil, que os homens se relacionam entre si? E por que é justamente na cidade que, contemporaneamente, a palavra comunidade adquire um sentido tão

próprio, quanto ambivalente, referindo-se, ao mesmo tempo, a condomínios residenciais fechados (em sua versão mais significativa às *gated communities* estadunidenses), espaço em geral dominado pela classe média, e no linguajar jornalístico, mas muitas vezes também acadêmico, a locais carentes de infraestrutura como favelas, local habitado ordinariamente por pessoas pobres?

O que se põe em jogo, ao que parece, é a própria ideia de comum e o modo como ela se apresenta contemporaneamente, é neste cenário que nasce no presente trabalho a necessidade da discussão acerca do conceito de comunidade, que possa trazer à luz as relações que se travam entre comunidade, biopolítica e cidade, de modo que a “comunidade” possa escapar daquela concepção de *Volkgermeinschaft* e compreendendo como espaços tão heterogêneos podem valer-se da mesma palavra para sua designação.

***Communitas*: A Comunidade em Roberto Esposito**

A partir de Roberto Esposito (2003), é possível pensar a comunidade desde sua etimologia, e é neste ambiente peculiar que o filósofo tentará encontrar o sentido da comunidade. Ele afirma que a noção de comunidade deriva do latim *communitas*, que em seu radical possui o *munus*, que significa uma lei, uma obrigação, ao que o *cum*, vai dar sentido de obrigação partilhada. E isto é certamente o mote sobre o que se desenvolve a presente argumentação.

A princípio insta esclarecer que a pesquisa do autor pelo sentido de comunidade busca fazer frente à dicotomia público-privado, que na sua concepção em nada se assemelha à ideia de comum, pelo contrário, tal dicotomia trai a comunidade, pois pensa o comum sempre a partir do próprio e da apropriação. E para isso, é preciso ter em conta que a proposição da comunidade em Esposito não pode nunca coincidir com a representação, mas com sua crítica, pois a comunidade não pode ser representada, sob pena de toda a crítica à filosofia política – que ao representar a comunidade, só pode nos deixar diante do seu oposto – soar vazia. Eis a questão central para o filósofo italiano, pensar a comunidade como irrepresentável e fugir de

qualquer tentativa de representação, a comunidade aparecerá, portanto, como crítica e limite da própria filosofia política (TARIZZO, 2007).

Na sua obra *comunnitas*, Esposito aponta as dificuldades de pensar a comunidade contemporaneamente. Seja pelo fracasso da experiência comunista, seja pela presença do ideal comunitário nas teorias fascista e nazista. Poder-se-ia contrapor-se a tal dificuldade alegando a pretensa noção de comunidade intrínseca à filosofia política, o que será logo apontado já como o problema, afinal, ao considerar a comunidade a partir de sua objetivação, ou seja, considerá-la a partir do saber que a toma por objeto, o autor notará que ela mesma (a filosofia política) distorce a comunidade, ao tentar pensá-la pela linguagem conceitual do indivíduo e da totalidade; da identidade e da particularidade; da origem e do fim.

A comunidade para Esposito, antes de ser objeto da filosofia política, é o seu limite, ou seja, a comunidade seria aquilo sobre o que a filosofia política não pode nunca representar ou tomar como objeto. Assim a relação travada entre a filosofia política e a comunidade não é positiva no sentido algo existente no mundo sobre o que dita filosofia representaria em termos abstratos; tampouco negativa, caracterizada em última análise como um Nada fundante sobre o qual gravitaria o pensamento. Antes, a relação entre a comunidade e a filosofia política é que aquela é o limite desta, aquilo que está em sua borda, mas não pode ser nunca capturado, uma espécie de resto impolítico e irrepresentável que a todo o momento estabelece seus limites. (TARIZZO, 2007)

Por razões diversas razões, que são objeto de análise neste trabalho, a comunidade em Esposito está destinada a permanecer sempre faltante, por isso não poderia ser capturada pela identificação conceitual – um conceito que seja idêntico a si – própria da filosofia política,

A comunidade, ao contrário, é destinada a permanecer um conceito puramente crítico, ou um conceito-limite da filosofia política. Porque ela é *ontologicamente impossível*. Não possui uma essência própria, uma identidade própria. É uma *impropriedade do ser*, que desacredita toda identificação ontológica. É um simples vazio de ser. (TARIZZO, 2007, p. 50-51)

A comunidade é apontada, por esta filosofia política, contra a qual pensará Esposito, como uma totalidade, um conjunto de identidade, uma unidade de unidades, enfim, todo o léxico das teorias individualistas é apenas aumentado, estendido, prezando apenas pelo estabelecimento de uma nova dimensão, para tentar dar conta de pensar a comunidade,

No es casual que, a partir de semejantes premisas, la filosofía política tienda a considerar también a la comunidad como una <<subjetividad más vasta>>, como termina por hacer gran parte de la filosofía neocomunitaria, a contrapelo de su pretendida oposición al paradigma individualista, cuando <<infla>> a la enésima potencia al individuo en la figura hipertrófica de la <<unidad de unidades>>. (ESPOSITO, 2003, p. 22)

Seja, portanto, o pensamento da comunidade a partir das categorias individualistas, sejam os neocomunitarismos, a noção de comunidade está condicionada a própria traição. Trair, pois não conseguem escapar de pensar a comunidade como algo que pode ser apropriado, que pode pertencer a qualquer coisa (ao estado, no caso do comunismo ou ao indivíduo, no caso das teorias liberais), ou seja, nas filosofias que tomam a comunidade como seu objeto – e exatamente por tomá-la como objeto, tentando identificá-la a um conceito a traem –, não está presente a ideia de comum, pois é pensada pelo próprio e pela apropriação.

En todo caso se concibe a la comunidad como una cualidad que se *agrega* a su naturaleza de sujetos, haciéndolos *también* sujetos de comunidad. Más sujetos. Sujetos de una entidad mayor, superior o inclusive mejor, que la simple identidad individual, pero que tiene origen en esta y, en definitiva, le es especular. (ESPOSITO, 2003, p. 23)

Desse modo, essa comunidade está sempre no vocabulário do todo, da plenitude, como um conjunto completo e fechado, ganhando contornos para ser transformada definida a partir de uma etnia, de um povo, enfim, de uma totalidade qualquer.

Por outro lado Esposito, argumentando que a distinção entre o pensamento da comunidade como conjunto de indivíduos proprietários desse comum e para o pretense comunitarismo, que gostaria de, para além do indivíduo, pensar o comum, é só aparente, notará que para este a comunidade é um bem, uma essência que de algum modo pode ser perdida e recuperada “Como un origen a añorar, o un destino

a prefigurar, según la perfecta simetría que vincula *arche* e *telos*” (ESPOSITO, 2003, p. 23), e ainda afirma,

Se trata de la dialéctica de pérdida e reencuentro, alienación y reapropiación, fuga y retorno, que vincula todas las *filosofías* de la comunidad a una mitología del origen: si la comunidad nos perteneció como nuestra más propia raíz, podemos – és más, debemos – reencontrar-la, o reproducir-la, según su esencia originaria. (ESPOSITO, 2003, p. 45)

Ou seja, se por um lado os individualismos pensarão o comum como um conjunto de propriedades individuais, por outro os neocomunitaristas têm na comunidade algo da ordem mítica e da identidade, uma raiz ou um pertencimento, que não será tão contraditório aos individualismos, pois as ideias de posse, de pertença, ainda estão em jogo e assim, seja a comunidade uma origem a retornar ou um destino a alcançar, a noção que a pretende como um Bem que pode pertencer, rompe por si só, uma pretensa diferença que queira se travar nas oposições clássicas que advém das noções de público e privado.

Com intuito de levar a comunidade para além da dicotomia público-privado – pela qual, de algum modo o comum vai sempre significar o pertencimento ou a apropriação de uma *coisa*, de um bem, a ponto de confundir comum e “coisa pública” –, Esposito pensará a partir da etimologia da palavra comunidade, com o seu equivalente latino *communitas*. Então, ele se concentrará no radical *munus*, que significa algo como um encargo, um dever, uma dívida, mas também um dom. Primeiro questionará como um dom (latim *donum*) – e é no dom que se concentrará a ambivalência desse comum – que mais remete a algo dado, uma faculdade, e por isso mesmo algo de próprio, pode significar um dever, ao que responderá, a partir de pesquisa em dicionaristas latinos ou linguistas como Beveniste, que há uma duplicidade do termo “dom”, um que significa dar sem esperar recompensa, mas que pode se tornar próprio, o que vê atestado num texto tomista (ESPOSITO, 2003, p. 28) e outro como uma obrigação, um ônus²¹, o qual está mais vinculado ao *munus*:

²¹ Não se trata aqui de retomar a genealogia do pensamento de Roberto Esposito, mas é necessário pontuar que de algum modo essa ideia de perda originária – dom de doar – é encontrada no filósofo francês George Bataille, que na sua crítica ao utilitarismo recorrerá à ideia presente em algumas sociedades primitivas para demonstrar a o predomínio do improdutivo nas relações sociais. Assim “As consequências na ordem da aquisição são apenas resultado não desejado – pelo menos na medida em os impulsos que comandam a operação permanecem primitivos – de um processo dirigido em um sentido contrário: “o ideal, indica Mauss, seria dar um *potlatch* e que dele não fosse retribuído”. Esse

Este, en suma, es el don que se da porque se *debe* dar y *no se puede* no dar. Un tono de deber tan neto que modifica, y hasta interrumpe, la biunivocidad del vínculo entre donador e donatario: aunque generado por un beneficio recibido precedentemente, el *munus* indica sólo el don que se da, no el que se recibe. (ESPOSITO, 2003, p. 28)

O *munus* que trata de recuperar Esposito, não é nunca uma possessão, pois é algo que se dá, mas não se pode não dar, não há posse, apropriação, não é algo que se receba com a possibilidade de retenção, pois o “dom de doar” não coincide nunca com uma coisa, mas “El *munus* es la obligación que se ha contraído con el outro, y requiere una adecuada desobligación.” (ESPOSITO, 2003, p.41)

A clássica oposição entre público e privado demonstra, a partir do comum pensado como *munus*, sua distância da comunidade, e sua real simetria, afinal ao pensar como duas externalidades recíprocas e tentar a saída do que é privado através de um público, os quais só se relacionam a partir do pressuposto de que são externos entre si, nada mais se faz do que reafirmar o privado. Daí por que não há uma incompatibilidade tão grande em pensar a política em termos de propriedade, e do comum se confundir com “coisa pública”. A comunidade pensada por Esposito não é a política, não se confunde com a ação política, mas sim o limite de toda política, o seu risco mais radical. Comunidade é o ser-em-comum do homem que é a possibilidade de toda comunicação, ser em comum que nada coincide com um projeto ou uma obra a ser realizada, ou reencontrada, mas antes,

ideal é realizado por certas destruições para as quais o costume não conhece contrapartida possível. Por outro lado, sendo os frutos do *potlatch*, por assim dizer, previamente empenhados em um *potlacht* novo o princípio arcaico da riqueza é colocado em evidência sem qualquer das atenuações que resultam da avareza desenvolvida em estágios posteriores: a riqueza aparece como aquisição enquanto um poder é adquirido pelo homem mais rico, mas ela é inteiramente dirigida para a perda, no sentido em que esse poder é caracterizado como poder de perder. É somente pela perda que a glória e a honra lhe são vinculadas.” (BATAILLE, 2013, p. 26). Em Bataille, portanto, a perda é sempre primeira, originária, ainda que esta possa depois significar alguma ostentação de poder e riqueza, isso é mera consequência da perda, que sendo primeira, desmistifica a lógica da racionalidade econômica de perda e ganho correlatos. Assim, de algum modo, como a comunidade em Esposito se mantém, mesmo com todas as formas de política a negá-la, esse princípio da perda “Não importa quais sejam essas atenuações, a perda ostentatória permanece universalmente ligada à riqueza como sua função última” (BATAILLE, 2013, p. 27). Esse adendo foi necessário para estabelecer a discussão que é travada, a partir do filósofo francês, na ideia de “dom de doar”, mas que contudo não será continuada neste trabalho, por ultrapassar seus objetivos.

Aunque adviertan de que no se trata de un significado documentando, nos informan que el sentido antiguo, y presumiblemente originario de *communis*, debía ser «quien comparte una carga (un cargo, un encargo)». Por lo tanto, *communitas* es el conjunto de personas a las que une, no una «propiedad», sino justamente un deber o una deuda. Conjunto de personas unidas no por un «más», sino por un «menos», una falta, un límite que se configura como un gravamen, o incluso una modalidad carencial, para quien está «afectado», a diferencia de aquel que está «exento» o «eximido». (ESPOSITO, 2003, p. 29-30)

Remetendo-se a esta concepção de *munus* e transferindo para a *communitas*, a comunidade passa a ser compreendida como uma carga, um encargo, um dever com o outro. Essa significação altera de algum modo o sentido do comum, que não será nunca próximo de uma *res publica*, no sentido de algo positivo que se possui, mas a comunidade está mais próxima de um dever de desobrigar-se, uma falta originária, uma negatividade que constitui o comum.

É importante destacar que de algum modo essa noção, e até mesmo essa tradução, faz parte da estratégia argumentativa do autor para a desarticulação e possível ruptura com o binômio público-privado, inclusive para tanto ele argumenta que é problemática a coincidência imediata entre *koinonia-polis*, que Esposito (2003) acredita está no núcleo fundamental da oposição público-privado.

Este ponto remete a concepção arendtiana de *polis*, pois a autora (ARENDR, 2011) se vale exatamente da divisão aristotélica para estabelecer a ideia da política que teria sido usurpada pela economia política moderna. É importante observar, contudo, que na própria ideia de comunidade política arendtiana a noção de política remete a um encargo, um dever, muito antes de se confundir com a “coisa pública”. Trata-se de um dever assumido com o outro e que só existe mesmo no exercício do desencargo deste dever,

O espaço da aparência passa a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação, e, portanto precede toda e qualquer constituição formal do domínio público e as várias formas de governo, isto é, as várias formas possíveis de organização do domínio público. (ARENDR, 2011, p. 249)

Não se trata de afirmar, em nenhuma hipótese, que Arendt assuma a negatividade como corolário da sua concepção de comunidade política, mas de notar que um espaço formal que poderia se confundir com a *res publica* é sempre posterior à potência da ação, ou mesmo da ação em potência, que exige apenas, como *conditio sine qua non*, a presença de outros,

O poder é sempre, como diríamos hoje, um potencial de poder, não uma entidade imutável, mensurável e confiável como a força e o vigor. 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 momento em que eles se dispersam. (ARENDR, 2011, p. 250)

Arendt nota, e é o que aqui se argumenta, que antes da política como algo dado em certo espaço construído, existe o exercício da diferença, do estar com outros homens, como condição básica para a ação. A filósofa judia vai mais adiante para dizer que o “fator material” básico para a constituição da política é o comum, ou seja, o fato dos homens estarem juntos, ser-em-comum, ainda que a “condição prévia material” para o estabelecimento e manutenção das condições duradouras à ação fugaz, seja a cidade-estado e aí, já a *res publica*.

Essa é a limitação da linha arendtiana para o presente trabalho, a despeito de toda a potência da sua crítica, o que já fora percebido por Agamben (2010b), Arendt mantém, crê o filósofo italiano, a estrutura da máquina política do ocidente que reproduz a partir da bipolaridade público-privado.

Para Esposito (2003) o comum não se confunde com a política, essa sempre dedicada ao *conservatio vitae*, ou seja, à conservação da vida, ao imune²², o oposto do comum. Dessa forma o comum não se identifica com a política, mas com o seu limite, sua origem e seu fim, por isso que para Tarizzo (2007) a ideia de comunidade, na forma pensada por Esposito, é uma possibilidade e um artifício para a crítica da política, exatamente por apresenta-la no lugar da sua negatividade. Nesse ponto deve-se notar que a comunidade em Roberto Esposito é muito antes a *koinonia* que não se confunde propriamente com a *polis*, por isso um dos exercícios fundamentais para complementação da potente crítica arendtiana é pensar a comunidade não

²² O conceito de “imunidade”, pensado por Esposito (2010) como oposto à comunidade deve ser concebido como uma negação da *communitas*, uma vez relacionada à *Conservatio Vitae*.

mais como oposto ao privado, confundindo-a, portanto, com “público” para logo depois confundir o comum com “coisa pública”, mas notar que a própria articulação público-privado nega, desde o princípio, a comunidade.

Pensar o comum como *munus* originário, encargo cuja única obrigação é desobrigar-se, inverte o binômio próprio-comum, pelo qual uma comunidade acaba por ser representada como soma ou comunicação entre as propriedades - como insiste em fazer a filosofia política e, mais ainda, as filosofias “comunitaristas” –, pois aí comunidade passa a ser concebida pela sua impropriedade, pela perda originária, do próprio sujeito que perde sua identidade, sofrendo “Una despropiación que inviste y descentra al sujeto propietario, y lo fuerza a salir de sí mismo. A alterarse” (ESPOSITO, 2003, p. 31)

É a tornar-se outro, que a assunção do fato de ser-em-comum, obriga a todos, abrindo o espaço no qual se forma toda política, não confundindo-se com esforço para se tornar comum, vez que este é seu pressuposto. Eis porque a política mantém com a comunidade uma relação bastante complexa, pois não poderia nunca realizar a comunidade – afinal a realização implicaria numa alteridade radical, e, portanto, a própria morte – também não pode simplesmente negá-la, pois aí estaria a trair o seu próprio pressuposto, estabelecendo, ela mesma, a impossibilidade de toda política²³. Se só há política quando os homens estão com outros homens, ou seja, quando se estabelece um lugar da diferença, e isso é a comunidade, a política não pode ser o esforço para algo em comum – a morte, “comunidade do nada” -, mas também não pode ser um esforço para o “nada de comunidade”.

E é a esse “nada”, contra o qual as ideias “comunitaristas” contemporâneas opõem a comunidade, que Esposito quer fazer frente, e com isso pensar as implicações entre niilismo e comunidade. Muitas das ideias centrais ditas comunitaristas opõem niilismo e comunidade, como se a comunidade fosse o todo, o completo, que poderia fazer frente ao “vazio” individualista (ESPOSITO, 2007), este sim niilista, que se assenta no mundo contemporâneo; nessa linha a comunidade seria algo completo que se pode tomar na forma de uma teleologia para preencher o vazio. Essa comunidade, óbvio, pode se dar na forma de um povo, de uma etnia, de um

²³ É em Thomas Hobbes (2008) que se encontra talvez a versão mais radical dessa negação.

projeto, de uma “nação” e deve tomar como inimigo tudo que ameaça sua “essência” comunitária, que põe em risco sua “identidade”. E é nessa “coisificação” da comunidade que se apegam tais teorias comunitárias, afinal se comunidade é algo em que se vai chegar, ou que se quer recuperar é exatamente por que ela é algo que pode pertencer, enquanto o nada é a perda absoluta.

Não se trata de afirmar que a *communitas* pode se confundir com o niilismo, tampouco, para Esposito (2007), ela se confunde com seu oposto, mas sim com o seu limite, e tal como o nada – e aí para Esposito caracterizado pela ideia heideggeriana de ser-para-morte – é o limite da comunidade, a comunidade é o limite do nada, que não pode ser visto como estabelecendo uma relação dialética, mas sim como exteriorização de uma interioridade, como o sujeito, para experimentar o comum, deve experimentar o seu fora, pois a *communitas*,

Já vimos como ela lhe era tradicionalmente contraposta com a nossa coisa mesma; e assim como se sua definição coincidisse com tal contraposição: a comunidade não apenas diferente e irreduzível ao nada, mas coincidente com o seu mais explícito contrário – com um ‘todo’ inteiramente pleno de si mesmo. Ora, eu acredito que seja exatamente este o ponto de vista a ser não apenas problematizado, mas também certamente revertido: a comunidade não é o lugar da contraposição, mas da superposição entre a coisa e o nada.

[...]

Aquilo que segundo o valor do conceito, os membros da *communitas* compartilham – exatamente o complexo, mas forte, significado de *munus* – é, sobretudo, uma expropriação da própria substância, que não se limita ao seu “ter”, porém que abrange e corrói o seu próprio “ser sujeitos”. Aqui o discurso assume uma dobra que o desloca do terreno mais tradicional da antropologia, ou da filosofia política, para aquele mais radical, da ontologia: que a comunidade esteja vinculada não a um mais e sim a um menos de subjetividade, quer dizer que seus membros não são mais idênticos a si mesmo, porém constitutivamente expostos a uma tendência que os leva a forçar os limites individuais para encararem o seu “fora”. [...] Se o sujeito da comunidade não é mais o “mesmo”, será necessariamente o “outro”. Não um outro sujeito, mas uma cadeia de alterações que não se fixa nunca em uma nova identidade. (ESPOSITO, 2007, p. 17-18, grifos no original)

Quando se pensa a comunidade oposta ao nada, é porque se está diante de uma “comunidade completa”, cujo risco, que é sempre exterior, não é comportado no confinamento de sujeitos proprietários – seja de propriedades particulares que se somam para determinar o comum, seja de uma só propriedade em que todos são

proprietários – desse modo, o nihilismo contemporâneo a que se acusam os homens individualistas nas grandes cidades do planeta, ou a comunidade que a isso se quer opor, têm em comum um “nada de comunidade”, por não poderem, exatamente, experimentar o risco de fora e estabelecerem sempre um lugar seguro de exterioridades e, portanto, isento de riscos, que é o oposto da comunidade.

A *comunnitas* nunca é inteira, não é a coisa, mas o nada de coisa, que não pode ser apropriado, é, portanto, da ordem da relação, o *cum*, um *entre* que não está dentro nem fora, aliás a comunidade não é “más que la relación – él «con» o el «entre» - que vincula sujetos” (ESPOSITO, 2009a, p. 47-48), e não pode nunca ser idêntica a si mesmo ou idêntica ao todo, então sua relação com o nada e se dá na forma de uma falta originária, que não pode nunca ser preenchida, e cuja tentativa de preencher coincide sempre com uma forma radical de violência, ou seja formação daquela “comunidade” completa, portanto, “totalitária”, que expulsa, inadmitindo, todo corpo que lhe é estranho.

Não se trata, a comunidade em Esposito, portanto, de algo que se possa pensar para o futuro, algo que possa acrescentar, ou algo ao que deveria a humanidade retornar, a comunidade como falta originária, desde sempre e para sempre faltante,

Esto quiere decir que la comunidad es irrealizable no por lo hecho de estar apresada por un *nomos* cruel que nos impide de acceder a ella, sino simplemente porque ella ya – aquí e ahora – se da en su constitutivo apartamiento [...] No requiere una teleología; tampoco una arqueología, dado que el origen está ya en su después, nos es perfectamente contemporánea, es la apertura del ser que se da retirándose, y se retrae ofreciéndose, en la vibración de nuestra existencia (ESPOSITO, 2003, p. 47).

Immunitas: A negação da comunidade como afirmação da vida em comum

Tal como a raiz da *communitas* pode ser encontrada no compartilhamento do *munus* originário, a palavra imunidade, possui o significado da isenção desse encargo, apoiado na mesma origem estrutural, a imunidade deriva da *immunitas*, ou seja, a negação do dever com o outro, negação da obrigação de desobrigar-se, e a isenção do risco próprio da *communitas* (ESPOSITO, 2009b). A própria palavra imunidade

está ligada sempre à isenção de algo, isenção de um dever. Veja-se, por exemplo, a figura jurídica da imunidade, geralmente concedida a diplomatas, para isentá-los da obrigação imposta por algumas leis dos países onde realizam suas representações. Ou ainda, pode-se olhar para o significado médico de imunidade, que é a possibilidade de o corpo ficar defeso de antígenos externos, ou seja, protegido do risco comum (ESPOSITO, 2003).

Não por acaso, Esposito (2009b) ao se referir à *immunitas* o faz tomando por base o paradigma do direito, principalmente na articulação entre direito e violência. Assim como a *communitas* tem uma articulação imediata com a violência, tornando-a algo inerente à comunidade (ESPOSITO, 2012), em que a violência se dá em sentido positivo, ou seja, a comunidade é violenta, e por isto comunidade de risco, o direito se articula com a violência no sentido de negar a violência e o risco, negando por fim, a comunidade.

La función inmunitaria que desempeña el derecho con relación a la comunidad resulta evidente de inmediato y como tal es reconocida universalmente incluso fuera de la literatura jurídica. Desde su origen, el derecho esta ordenado a salvaguardar una convivencia entre los hombres. Por ende, aun antes que con las formas de su ordenamiento, el derecho está en necesaria relación con la vida misma de la comunidad. (ESPOSITO, 2009b, p. 35)

O direito se apresenta como imunitário exatamente por estabelecer-se desde o princípio como função conservadora da vida contra a violência da comunidade. Eis a relação tão íntima entre direito e comunidade, a mesma entre direito e violência, em seu princípio. É importante que se note que a negação da violência originária da comunidade – que não é a negação de toda forma de violência, como se verá mais abaixo –, é a negação da própria comunidade e portanto, uma *immunitas*.

A violência da comunidade não é algo que lhe seja exterior, mas acima de tudo alguma coisa que vem desde o seu interior, no próprio risco que implica o pressuposto comum do *munus*, por isso a negação da violência não seria uma proteção tão somente contra algo externo, mas do risco interno da *communitas*, e então, o direito, como uma suposta afirmação da vida da comunidade, ao tomar tal vida como objeto de proteção, nega-a,

[...] cuando se afirma que el propósito primordial del derecho es inmunizar la comunidad, se presupone por la misma razón su carácter negativo. Como resulta de la coimplicación contrastiva de los dos términos, aquel que pretende resguardarla no de un riesgo externo, sino de algo que forma parte originalmente de ella y, es más, la constituye en cuanto tal. Para darse cuenta, basta dirigir la atención al significado más radical de *munus*, del que la comunidad deriva su propio sentido: el peligro del cual el derecho se propone proteger la vida en común está representado por la misma relación que la constituye como tal. Esta relación quiebra los límites identitarios de los individuos y los expone a una alteración – y por ende a un potencial conflicto – por parte de los otros. (ESPOSITO, 2009b, p. 36)

Ao negar o caráter conflitivo da comunidade, transformando todos os conflitos numa abstração, o direito não abandona a violência (tampouco o conflito), mas concentra-a sob uma forma legítima de exercício, mantendo a violência externa às relações, cria uma mediação na qual a violência será exercida sob uma forma “centralizada”, daí, da relação comunidade-violência, o direito exclui a comunidade – imunizando-a – e a conserva na forma de sua destruição. O que fica claro já na bipolaridade (AGAMBEN, 2010b) entre a violência que põe o direito e a violência que o conserva, eis, portanto, o sentido de poder constituinte e poder constituído. Retomando a observação de Giorgio Agamben acerca da articulação entre direito e vida, é possível pensar que a *communitas* é a anomia que o direito trata de articular para manter um, aporético, fora relacional. O direito anula a violência originária através de uma violência artificial, que é a imunidade,

Su carácter inmunitario respecto de la comunidad es incluso demasiado evidente: si aun la exclusión de la violencia exterior al orden legítimo se produce con medios violentos – el aparato de policía o hasta la pena de muerte –, esto significa que el dispositivo funciona asumiendo aquella sustancia de la que quiere proteger. (ESPOSITO, 2009b, pp. 46-47)

Por esta via só se elimina a violência interna à *communitas* através da manutenção de uma relação em que a violência da comunidade, ou seja, seu risco interno, passe a ser o seu fora – fora-da-lei –, mas também a própria violência do direito, esta imunitária, mantém-se, segundo Esposito (2009b) como no paradoxo da exceção soberana (AGAMBEN, 2004), externa ao próprio direito.

Se se pode falar numa “lei comum” da comunidade, esta ordena que todos têm, em primeiro lugar, um dever, e só daí se poderia falar num direito, que jamais seria próprio, afinal, o sujeito possui só a obrigação, o dom de doar, sobre a qual todos têm direito. Ao negar a lógica da *communitas* o direito parece compreender – crê Esposito (2009b) – que é necessária uma inversão dessa lógica, direito como uma comum obrigação individual – e assim propõe um direito individual e uma obrigação universal de não tomar esse direito. Eis o sentido direto entre propriedade e *immunitas*, esta é da ordem do protegido indivíduo proprietário. Contra uma premissa comum de que todas as coisas e corpos podem ser indistintamente utilizados, e que gera potencialmente o conflito, o direito opor-se-á propondo uma generalização do próprio e, portanto, uma limitação universal de uso, que só será pleno ao sujeito proprietário,

Y sin embargo precisamente en esta pretensión contradictoria – de generalizar lo que es particular – el derecho ejerce su propio valor inmunitario. La forma jurídica asegura a la comunidad del riesgo de conflicto mediante la norma fundamental de absoluta disponibilidad de las cosas para ser usadas, consumidas o destruidas por quien puede reivindicar legítimamente su posesión sin que nadie más pueda interferir. Pero de este modo invierte el vínculo afirmativo de la obligación común en el derecho puramente negativo de todo individuo a excluir a cualquier otro de la utilización de lo que le es propio. (ESPOSITO, 2009b, pp. 40-41)

Daí que tudo só funcione na ordem jurídica sob o paradigma da posse. Ao criar a figura do sujeito de direito, que pode possuir, todo o resto só sobrevive na forma de uma mediação jurídica sob esse paradigma do sujeito proprietário. E mesmo aquilo que na articulação entre público e privado parece ter a forma do comum, só pode aparecer na forma de um próprio, do pertencimento, seja qual for o bem, ele será objeto de pertencimento – seja a um indivíduo, “ao povo”, “ao estado”, todas estas, figuras que não são algo do comum como *communitas*, mas como imune.

É essa a articulação que permite a Esposito tomar o direito como referência para a *immunitas*, ainda que numa relação negativa, o direito não pode simplesmente extirpar a comunidade, mas deve mantê-la em sua forma de relação para assegurar a própria imunidade, afinal o direito não simplesmente abre mão do conflito, ao contrário, necessita dele (ESPOSITO, 2009b), mas o coloca dentro de uma abstração para conseguir prevê-lo e, acima de tudo, controlar o risco da violência,

que como visto, está centralizado na forma institucional. Eis o caráter dúplice da *immunitas* nega a comunidade, mas não pode simplesmente ignorá-la, carrega-a dentro da sua própria institucionalidade, tem-na sempre como violência originária e precisa articular-se com ela para o seu próprio funcionamento,

Sólo cuando los hombres se inmunizan del contagio de una relación sin límites, pueden dar vida a una sociedad política definida por la separación entre los bienes de cada uno de ellos. Pero el establecimiento de lo propio marca el fin de lo común. A partir de entonces, la historia del hombre se desenvuelve en la dialéctica irresuelta entre los dos polos contrapuestos de caos e orden, identidad e diferencia, comunidad e inmunidad: Cada vez que prevalece la «libertad popular» - en la Roma republicana como en la Europa moderna - regresan algunos rasgos de la comunidad extralegal, con todas las potencialidades, pero también los riesgos, incluidos en ella. (ESPOSITO, 2009b, p. 65)

É por essa argumentação que Esposito argumenta uma possível via de saída para a radicalização do processo imunitário, que fogem, a princípio dos objetivos do presente trabalho. É preciso notar que em certo ponto, a *communitas* como fundamento da própria imunidade demonstra que não se trata de extirpar o risco, o processo imunitário, mas antes de tomar esse risco dentro de um possível cálculo ou estratégia para sustentar a própria *immunitas*. Talvez seja essa a razão de em determinados momentos históricos o risco ser evocado como fundamento para prática imunitária, o que assume um caráter bastante peculiar se for pensado os contemporâneos excessos de segurança que necessitam tão fundamentalmente do medo, e, portanto, do risco, para existir, ainda que num sentido, em seu próprio fundamento, diverso, Bauman apresenta a aparente aporia, sem compreender, contudo que não se trata de uma “falha no sistema”:

Antes de enviar tropas ao Iraque, Donald Rumsfeld declarou que “a guerra será vencida quando os norte americanos voltarem a se sentir seguros”. Mas enviar tropas ao Iraque elevou a sensação de insegurança às alturas, tanto nos Estados Unidos como em outros lugares. Longe de encolherem, os espaços da desordem, os campos de treinamento do terrorismo global. Expandiram-se em dimensões inéditas. (BAUMAN, 2008, p. 133)

Se a lógica imunitária é própria da vida em sociedade como tal, houve sem dúvidas uma nova radicalidade, inaugurada na modernidade, em que o risco como fundamento não é mais ignorado como um não à vida em sociedade, e sim como “o

não” da vida em sociedade, que fundamenta as políticas de segurança instituídas sob o argumento do risco. O que passa despercebido a Bauman, talvez seja, exatamente, que aquela violência que o direito tinha como seu próprio fundamento, pelo seu caráter imunitário, agora já precisa ser gerenciada no seu limite radical, para fundamentar a própria medida de segurança.

Um nada de comunidade: Modernidade e Imunidade em Thomas Hobbes

O Filósofo inglês Thomas Hobbes é sem injustiça um dos maiores pensadores políticos da modernidade, e realiza aquilo que se pode chamar, não sem riscos, de uma verdadeira ruptura que deu início à política moderna. Não se trata de afirmar que o pensamento seja anterior à *práxis* política, mas que em termos de teoria política, Hobbes rompe com o regime anterior, e funda, de maneira articulada, o *contratualismo*, principal norte político da modernidade. Trata-se de perguntar aqui, do que se trata realmente essa ruptura, o que é deixado pra trás quando o *contratualismo* hobbesiano se instaura, e o que ele deixa para trás.

É certo que o pensador escreve em sua época, e que Hobbes não poderia estar deslocado do turbilhão de mudanças que experimenta o século XVII, seja a formação e consolidação dos estados nacionais, no seio social, ou mesmo humanismo e a centralidade do homem “senhor da natureza”, pensado por Descartes (CHÂTELET; DUHAMEL; PISIER-KOUCHNER, 2009). É nesse momento histórico que faz sentido pensar o *contratualismo*, de um lado ele legitima a força soberana dos estados nacionais, e do outro responde à busca de um fundamento para o estado laico, que já não poderia ser pensado pelo fundamento divino.

Por *contratualismo* deve-se entender o pensamento “daqueles filósofos que, entre os séculos XVI e XVIII (basicamente), afirmaram que a origem do Estado e/ou da sociedade está num contrato: os homens viveriam, naturalmente, sem poder e sem organização – que somente surgiriam depois de um pacto firmado por eles[...]” (RIBEIRO, 2006, p. 53). Em Hobbes, assim como nos demais *contratualistas*, existiria previamente a qualquer organização humana –previamente não deve se confundir com o tempo cronológico, como será desenvolvido abaixo – um “estado de

natureza” no qual os homens por ausência de organização não possuíam nenhuma saída para o seu convívio social, senão o alarme constante do risco de guerra – portanto, um estado de guerra permanente – e é sobre essa situação de medo da guerra latente que se instaura o pacto para formação do Estado Soberano.

A condição humana no estado natural seria, para o filósofo inglês, a de igualdade de forças, não no sentido proclamado na revolução francesa alerta Ribeiro (2006), ou seja, suas forças quando comparadas com os demais não garantiria, por si só, um justificado estado de tranquilidade sobre a ação do outro, pois ninguém seria tão forte a ponto de não temer o risco da ação de outro homem, e tampouco haveria uma diferença tão grande em termos de capacidade intelectual, afinal,

A natureza criou os homens tão iguais nas faculdades do corpo e do espírito que se um homem, às vezes, é visivelmente mais forte de corpo ou mais sagaz que o outro, quando se considera em conjunto, a diferença entre um homem e o outro não é tão importante que possa fazer um deles reclamar, tendo o fato por argumento, um benefício qualquer que o outro não possa aspirar. (HOBBS, cap. XIII, p. 94)

Veja-se então que em Hobbes a igualdade é o que se dá no “estado de natureza” e não após o pacto, como algo a ser garantido pelo Estado. Pacto há, não para que os homens se tornem iguais, mas exatamente porque o são a ponto de não poderem impor-se à força sobre o outro, ou sobre todos os outros.

É exatamente a igualdade que torna a guerra de todos contra todos um fato permanente, afinal nenhum homem tem a garantia que não será atacado por seu semelhante, e o estado de desconfiança mútua e permanente é exatamente o estado de guerra, pois diante da desconfiança, sem nada que ao homem assegure sua vida “não há nenhuma forma de autoproteção antecipada razoável, isto é, dominar por meio da força ou da astúcia tantos homens quanto se possa, no tempo exato, para que nenhum outro poder o ameace” (HOBBS, cap. XIII, p. 95).

Como em Hobbes a natureza humana é algo imutável (RIBEIRO, 2006), são exatamente as paixões, os vícios, próprios desta natureza que farão do “estado de natureza” um estado de guerra de todos os homens contra todos os homens, a

avareza, a vaidade e outros “sentimentos vis” é que de todo modo estabelecem a própria desconfiança dos homens. Não quer-se dizer com isso que a desconfiança e a auto defesa sejam atitudes irracionais, mas que o homem, sabendo-se possuidor de tais sentimentos pouco nobres não pode seguramente esperar do outro sentimentos dos mais nobres, sendo bastante racional que nesse estado de medo ataque o seu adversário antes de ser atacado. Daí a necessidade de um poder maior e “comum” que estabeleça o convívio entre os homens, o que o “estado de natureza” não pode garantir, por ser ele mesmo, um risco.

Então, quando não existe um Poder comum capaz de manter os homens em respeito, temos a condição que se denomina Guerra; uma guerra de todos os homens contra todos. Assim, a Guerra não é apenas a Batalha ou o ato de lutar, mas o período de tempo em que existe a vontade de guerrear, assim, a noção de *tempo* deve ser considerada com respeito à natureza da Guerra, da mesma forma que a noção de *clima*. Da mesma forma que a natureza do mau tempo não consiste em algum chuveiro, mas à uma tendência à chuva intermitente com duração de dias, a natureza da Guerra não consiste na luta real, mas na disposição para ela durante todo o tempo não se tem segurança do contrário. O tempo restante é de paz. (HOBBS, cap. XIII, p. 96)

Eis que sobre o risco de dissolução de todos os homens na guerra permanente, e sobre o medo de tal dissolução que Hobbes funda sua noção de Estado.

As Leis naturais (*Jus Naturale* e *Lex Naturalis*) devem ser separadas para compreender a forma própria do poder soberano em Hobbes. De um lado há o Direito de Natureza, qual seja, a possibilidade, ou a liberdade, que possui o homem de defender-se dos demais homens, ou seja, direito à preservação da própria vida, é um direito sobre todas as coisas e todos os corpos para assegurar a própria vida,

Uma vez que a Condição Humana é a guerra de todos contra todos, cada qual governado por sua própria Razão, e não havendo algo que o homem possa lançar mão para ajuda-lo a preservar a própria vida contra os inimigos, todos têm direito a tudo, inclusive ao corpo alheio. Assim, perdurando esse Direito de cada um sobre todas as coisas, não poderá haver segurança para ninguém. (HOBBS, cap. XIV, p. 99)

Por outro lado a Lei fundamental da Natureza consiste, exatamente, não no exercício da liberdade como direito, mas na sua privação como obrigação de

procurar alcançar por todos os meios à paz, seguindo sua manutenção. Trata-se, então, da obrigação de todos os homens, utilizando-se dos meios racionais, procurar a paz, e para isso ceder o seu direito sobre todas as coisas e todos os corpos, ou seja, ceder da sua liberdade, do seu direito natural,

Da Lei fundamental da natureza, que ordena aos homens que procurem a Paz, deriva esta segunda Lei: *O homem deve concordar com a renúncia dos seus direitos a todas as coisas, contentando-se com a mesma Liberdade que permite aos demais, à medida em que considere a medida necessária à manutenção da Paz e em sua própria defesa.* (HOBBS, cap. XIV, p. 100)

Trata-se, prossegue, de uma renúncia ao direito, e por tal característica aquele que renuncia ao direito se vê obrigado pelo direito que renunciou a não exercê-lo, tampouco impedir que outros gozem o direito que foi renunciado. É importante que se note que tal renúncia não possui um caráter de dádiva ou de doação, mas de renúncia recíproca, pois o homem não está cedendo do direito por mera benevolência, ou exercício caridoso, e sim em troca da Paz à qual se vê obrigado a perseguir, pela Lei da Natureza, para assegurar sua vida e seus bens, e para isso é necessário uma renúncia geral por todos os homens. Veja-se que o direito é cedido em troca de um benefício, e que o nome dessa renúncia recíproca de direitos com um fim, chama-se contrato. (HOBBS, 2008)

Ocorre, porém, que a simples existência de uma Lei da Natureza que imponha aos homens o dever de perseguir a Paz e respeitar os limites dos demais indivíduos, cedendo o direito de liberdade em troca de tranquilidade e segurança não é suficiente para impor a todos os homens o respeito aos limites estabelecidos contratualmente. Por isso a figura do contrato cria um Soberano, transcendente ao próprio pacto, a fim de fazer cumprir seus desígnios, quais sejam, assegurar a paz e a tranquilidade, e estabelecer os parâmetros de justiça dentro das relações entre os homens.

Hobbes é perfeitamente claro ao dedicar-se na reflexão sobre a função do Estado Soberano, que não pode ser outra senão a conservação da vida, a “pessoa moral” instituída com fundamento do medo da morte na relação não mediada com o outro –

“estado de natureza” – não poderia ter nenhuma função mais nobre que não fosse a *conservatio vitae*, e assim define o que entende por comunidade política:

O fim último, fim ou desígnio dos homens (que apreciam, naturalmente, a Liberdade e o Domínio sobre os outros), ao introduzir aquela restrição sobre si para viver nos Estados, é a preocupação com sua própria conservação e garantia de uma vida mais feliz. Ou seja, a vontade de abandonar a mísera condição de Guerra, consequência necessária (conforme dito anteriormente) das Paixões naturais dos homens, se não houver um Poder visível que os mantenham em respeito, forçando-os, por temor à punição, a cumprir seus Pactos e o respeito às Leis das Natureza [...] (HOBBS, cap. XVII, p. 123)

Esse é nascimento da política em Hobbes, e ela se confunde com a fundação do Estado Soberano, cuja função precípua é assegurar a paz e servir de mediador para que os homens não se relacionem diretamente, como no “estado de natureza”. Desse modo para que adquira a segurança que se deseja através da política, os homens necessitam ceder a liberdade, ou seja, o direito que todos os homens tem sobre todas as coisas e corpos, em outros termos o direito de matar e espoliar, para que apenas essa “pessoa moral” possa fazê-lo, como afirma Agamben (2010b), os homens cedem no fundo a própria vida ao Soberano, para que a sua vida seja preservada.

Como já visto, do mesmo modo que a raiz da comunidade se vincula ao *munus* originário, ao dom de doar o que não possui, obrigação de ser outro, a *immunitas* é a isenção de tal obrigação (ESPOSITO, 2009b). Sem dúvidas, em Hobbes, encontra-se uma mudança de concepção da política e do Estado que como afirmado pode-se chamar, com justiça, de ruptura. E daí a ideia de imunidade, proposta por Esposito, demonstra o verdadeiro teor da ruptura Hobbesiana, e de que modo rompe-se exatamente com a ideia de comunidade, pensada como *communitas*.

É claro que essa comunidade como desenraizamento, desterritorialização, dessubjetivação, carrega sempre um perigo, o perigo mesmo da morte, daí porque a comunidade não se torne nunca efetiva, não podendo nunca se identificar consigo mesma, sob pena de uma identidade radical e mortífera, dada a sua violência original. É essa, para Esposito, a descoberta fundamental, pela qual Hobbes repensará a forma de viver comum. Afirmará que de algum modo o cristianismo

pensava a comunidade como perda e falta, afinal, seriam todos os homens irmãos em cristo, na lógica da *caritas*, caridade, ou seja devedores de uma obrigação que não poderiam possuir, senão desobrigar-se. Constituir o vínculo entre os homens a partir de uma externalidade perdida, cristo, faz com que o cristianismo não tenha se desvinculado, por completo, da ideia de comunidade a partir do *munus* (ESPOSITO, 2003, p. 38). Eis, portanto, o ponto sobre o qual Hobbes rompe com o pensamento político que lhe é anterior.

Tendo, por óbvio, o risco da violência original do comum, para Esposito, Hobbes não verá outra saída que não seja a ruptura por completo com a comunidade, “Desde el momento en que el origen común amenaza tragar como un vórtice a todos aquellos a los que atrae, la única posibilidad de salvación es romper con él. Relegarlo a un «antes» no equiparable con él «después»” (ESPOSITO, 2003, p. 41).

O que, é claro não estará isento de resultados,

Naturalmente, la opción inmunitaria hobbesiana y, en general, moderna, no se realiza gratuitamente. Es más, tiene un precio, un terrible precio. Lo que se corta e se expulsa en la «decisión» soberana es el contenido mismo de la nueva forma, como resulta, por otra parte inevitable, dado el carácter homeopático del remedio empleado: llenar el vacío del *munus* – la grieta originaria – con un vacío aún más radical [...] con la abolición de toda relación social extraña al intercambio vertical protección-obediencia. (ESPOSITO, 2003, p. 42)

Hobbes estava ciente de que a proteção da vida só seria possível através da sua imunização “Para poder qualificar-se, desenvolver-se nas suas formas, a vida tem de manter-se antes de mais, proteger-se da dissipação que a ameaça” (ESPOSITO, 2010, p. 89).

Daí uma nova centralidade para a política, dois são os termos-chave que Hobbes acrescentará à política moderna: ameaça e medo. O medo não fez parte do vocabulário político, até então, em seu caráter positivo, mas apenas na sua faceta destruidora, sempre remetendo às tiranias e ao despotismo, os quais a modernidade deveria superar. Para Hobbes (2008), ao contrário, o medo constitui a política, afinal é o medo de perda da vida, a qual, num estado de guerra de todos contra todos, o

homem sozinho não pode assegurar, que está em jogo no contrato social, pacto originário da política.

É preciso ter em conta, contudo, que em Hobbes o medo não terá o caráter apenas fundador do Estado e da moral – e veja-se a inovação: o medo não está na tirania, e sim no melhor dos regimes –, mas estará também na sua conservação, no centro da soberania,

El Estado moderno no sólo no elimina el miedo a partir del cual se genera, sino que se funda precisamente en él, haciéndolo motor y garantía de su propio funcionamiento. Esto significa que una época – la modernidad – que se define a sí misma sobre la base de la ruptura con el origen, lleva por eso dentro de sí una impronta indeleble de conflicto e violencia. (ESPOSITO, 2003, p. 61)

A inaugural imunização moderna, está na base do pensamento político, a única comunidade política que se pode pensar deve eliminar desde sempre o outro que ameaça a perda da identidade. Protegendo a vida, não consegue senão habitar em duas contradições: nega a vida por negar sua potencia comum, “afirmação negativa” da sua individualidade; e a nega também por manter na figura do soberano a potência originária da morte de todos.

O negativo da *immunitas* preenche agora todo o quadro: para se salvar de forma duradoura, a vida é tornada «privada» no duplo sentido da expressão – privatizada e privada daquela relação que a expõe ao seu traço comum. Qualquer relação externa ao fio vertical que vincula cada um ao mando soberano é cortada de raiz. É isto justamente que quer dizer «indivíduo»: ser tornado indiviso – unido a si próprio – pela mesma linha que o separa de todos os outros. Mais do que pelo poder positivo do soberano, ele é protegido pela margem negativa que o entrega a si próprio: *não* outro. Poder-se-ia dizer que a soberania, em última análise, não é mais do que o vazio artificial criado em torno de qualquer indivíduo – o negativo da relação ou a relação negativa que medeia entre entidades sem relação. (ESPOSITO, 2010, p. 94)

A “comunidade” de indivíduos moderna não é outra coisa senão a negação da comunidade, do tornar-se outro característico do comum. Daí nenhuma novidade que as relações, todas, estejam sempre impregnadas da não-relação pressuposta, eis que a busca da comunidade clamando por segurança, ou seja, a isenção de risco, não quer outra coisa: a imunidade.

O Paradigma da Imunização e a questão da biopolítica moderna

A questão da imunidade deve ser lida, ao menos após o século XVIII, sob uma nova luz, e um dado histórico apontado como novo por Michel Foucault, a biopolítica (ESPOSITO, 2009b). Se a estrutura imunitária faz parte da própria política, sendo ela mesma condição para que haja a socialização (ainda que através da negação do *munus*), há após a passagem, mesmo que nunca completa, do poder soberano para a biopolítica, como quer Foucault (1999), algo que também pode ser lido sob a luz da lógica da *immunitas*, só que dessa vez mais radical, que é o que Esposito (2010) nomeia paradigma da imunização. Se num primeiro momento a própria conformação da vida em sociedade pressupõe a imunidade como modo de que não haja a dissolução da própria vida humana, a biopolítica seria um caminho extremo desse fenômeno, e a imunidade teria passado a ser o próprio objetivo do governo. (ESPOSITO, 2010)

Tomando um olhar geral sobre o pensamento político moderno três são as categorias nas quais Esposito encontra a contradição interna da *immunitas* e que são, por sua vez, definidores da modernidade: Soberania, Propriedade e Liberdade²⁴. A contradição interna da soberania – ponto que articula de maneira bastante elucidativa tanto o conceito de imunidade ao de biopolítica, conforme pensado por Foucault, bem como a crítica feita por Agamben – já foi discutida em tópico próprio, exatamente por sua centralidade, conforme Esposito (2010), no paradigma imunitário moderno.

Ainda sob a luz da teoria política da modernidade, Esposito (2010) encontra em Locke, o lugar da Propriedade no horizonte do paradigma da imunização, quando o Filósofo inglês faz coincidir a propriedade com a própria *conservatio vitae*. Para Esposito, Locke põe a propriedade como a condição básica para a conservação da vida, pois “sem uma vida que lhe seja inerente não haveria propriedade; mas sem alguma coisa de seu, sem prolongar-se também ela própria em propriedade, a vida

²⁴ Não é de interesse do presente trabalho o aprofundamento da discussão que será apresentada, e, portanto, a apresentação das ideias não se alongará em discussões internas, pois sua utilidade aqui é exatamente demonstrar como Esposito identifica um “paradigma da imunização” especificamente nas noções que considera fundamentais na modernidade.

não estaria em condições de suprir às suas próprias exigências primárias” (ESPOSITO, 2010, p. 97). Ou seja, a propriedade seria algo que assegura a própria vida, contudo, há algo de não explicado, o fato de a propriedade ser tão fundamental à vida, que é inclusive anterior a qualquer regime de soberania, que no fim assegura a propriedade. Esposito acredita que essa é uma fratura no pensamento lockeano, que ele resolverá pondo a propriedade primeira no próprio corpo do sujeito, ou seja, ser e ter o próprio corpo, ter um lugar indiviso, não comum, que é o corpo, seria a explicação para o fundamento inicial da lógica proprietária. E, avança Esposito (2010), se o homem é proprietário do corpo, é também de tudo que com ele consegue produzir e apropriar-se, desse modo o fundamento político da propriedade seria um dado biológico, e sua função seria a de conservar a vida,

Já aqui a lógica imunitária se apoderou de todo o quadro argumentativo lockiano e o ocupou: o risco potencial de um mundo dado em comum, e por isso exposto a uma ilimitada indistinção, resulta neutralizado por um elemento pressuposto à sua própria manifestação originária porque exprime a relação que precede e determina todas as outras: a de cada qual consigo mesmo sob a forma da identidade pessoal. Esta é ao mesmo tempo o caroço e a casca, o conteúdo e o invólucro, o objecto e o sujeito da protecção imunitária. Assim como a propriedade é protegida pelo sujeito que a detém, este é prolongado, potenciado e reforçado por ela na sua capacidade autoconservadora: conservadora de si mesmo através do seu *proprium* e por aquele *proprium* através de si mesmo, através da sua mesma substância subjectiva. Uma vez soldada a uma trave sólida como a pertença do seu corpo, a lógica proprietária pode expandir-se em ondas cada vez mais amplas até cobrir toda a extensão do comum. (ESPOSITO, 2010, p 100-101)

Aqui o comum já é só o conjunto comunicado de propriedades privadas, que curiosamente não têm outro fundamento que a própria conservação da vida. A criação da identidade do sujeito é de uma identidade proprietária. E se nesse primeiro momento trata-se de uma característica positiva do “próprio”, ou seja, aquilo que é positivamente apropriado pelo sujeito, no mesmo momento seu caráter negativo e imunitário já está acentuado, pois o “próprio” é o que não é “comum” e por isso, pertence ao sujeito, aquilo que *não* pertence a todos os outros, e assim, um direito de apropriação será o direito de não ser incomodado em sua propriedade por outros, todo o universo de não proprietários daquela coisa. E assim afirma Esposito (2010, p. 103) “o conflito inter-humano, exorcizado no interior do universo

proprietário é deslocado assim de suas fronteiras, para o espaço informe dos não proprietários”.

A outra categoria, ou “invólucro imunitário” da modernidade, é a de Liberdade, esta menos clara em seu pressuposto imunitário, inclusive por sua plurivocidade semântica e sua costumeira ligação com a ideia de liberação, que a tornaria oposta à imunidade. Não se adentrará aqui nas diversas nuances, inclusive filológicas, que possui tal categoria, mas trata-se de notar que segundo Esposito, a ideia de liberdade na modernidade assume cada vez mais um caráter negativo, ou seja, não é definido a partir de uma noção de liberdade que afirme e seja da ordem da ação, mas antes um “estar livre de”.

Afirma Esposito (2009a) que a raiz semântica de Liberdade é a mesma que de libido, na sua versão latina, assim, estaria já ligada à ideia de amor, enquanto na versão anglo-saxônica possui raiz comum com a de amizade, desse modo,

La libertad, pues, aparece *en y como* relación: exactamente lo contrario de la autonomía o de la autosuficiencia del individuo con la que desde hace tiempo venimos siendo inducidos a identificarla. El sentido originario de la idea de libertad es, así, cualquier cosa antes que negativo – no tiene nada que ver con una ausencia de impedimentos, con una ausencia de restricciones, con aquello que queda exento de opresión. El sentido que nos referimos es un sentido potencialmente afirmativo – simultáneamente de tipo político, biológico e físico – que se relaciona con una expansión, con un florecimiento con un crecimiento común o que hace comunidad. (ESPOSITO, 2009a, p. 102)

Primariamente, portanto, a categoria de liberdade está muito mais próxima da ideia de *communitas* do que do sentido negativo da *immunitas* e, sobre esse sentido que a liberdade como categoria moderna fará uma reviravolta conceitual para liga-la a noção de isenção, e do próprio, pensa-lo a partir do linguajar do indivíduo proprietário,

La libertad será siempre concebida como un derecho, un bien, una facultad del individuo que la detenta: ya sea mediante la protección de la ley soberana (Hobbes) o bien, por el contrario, protegiéndolo frente a la misma (Locke). En ambos os casos, pues, esta protección – primero de la vida y después de la propiedad individual – asume un carácter de neta contraposición con la dimensión política en cuanto

tal. Como observa Arendt, la libertad se conecta estrechamente a la seguridad: se es libre sólo si – y en tanto – se está seguro – si la libertad resulta «asegurada» o ligada a su significado defensivo y autoidentitario. (ESPOSITO, 2009a, p. 104)

A liberdade está assim no mesmo passo da *communitas*, em que a ideia de comunidade é invertida, na já consagrada com a ideia de segurança, o seu negativo. Trata-se, portanto, do mesmo processo imunitário que garante a liberdade apenas na forma da sua negação. Ao adquirir o caráter propriamente negativo, a liberdade é a peça chave da modernidade, e, fundamentalmente, do liberalismo político, este tem como pressuposto básico a liberdade, mas para que esta se torne possível, é necessário todo um conjunto de regras, em geral normas, ou mesmo intervenções – ainda que mínimas – para estabelecer um quadro geral de limites à liberdade, como condição para que ela exista, e por isso a liberdade dos modernos liberais só existe na forma já da sua negação (ESPOSITO, 2010), e isso também observa Foucault (2008a), a contradição não é tão simples como se a liberdade se desse na forma de um imperativo, mas bastante sofisticada, através de um regime de controle de condutas e estabelecimento de normalidades, ou mesmo de intervenções, ou seja, de um governo da vida, uma biopolítica, sempre sob o imperativo da segurança.

O quadro geral do paradigma da imunização tem um significado bastante claro para Esposito, este é a coincidência das categorias fundamentais da modernidade num dispositivo de segurança,

Se partirmos de tão drástico redimensionamento semântico – que faz dele o ponto de coincidência entre propriedade e conservação da vida – o significado da liberdade tende a estabilizar-se cada vez mais ao abrigo do imperativo de segurança, até coincidir com ele. (ESPOSITO, 2010, p. 111)

Para compreender o caráter imunitário da biopolítica, é inevitável, e mais ainda desejável, que se entenda o caráter médico e político da medicina social. Dessa forma Esposito (2009b) aponta que,

Resulta hasta demasiado evidente que la política entra de pleno derecho en el paradigma inmunitario cuando toma la vida como contenido directo de su propia actividad. Lo que falta, en este caso, es toda mediación formal: objeto de la política no es ya una «forma de vida» cualquiera, un modo específico suyo, sino la vida misma:

toda la vida e solo la vida, en su simple realidad biológica. Ya se trate de la vida del individuo o de la vida de la especie, la política ha de poner a salvo a la vida misma, inmunizándola de los riesgos que la amenazan de extinción. (ESPOSITO, 2009b, p 160)

Esse é um dado que já neste ponto se pode considerar evidente, mas Esposito insiste que nesse jogo dual *política e vida*, deve entrar um terceiro elemento, no qual se articula de uma maneira bastante elucidativa o paradigma da imunização, dentro da perspectiva da biopolítica, qual seja: o corpo (ESPOSITO, 2009b). Para o pensador italiano, a metáfora do corpo faz funcionar exatamente a contradição interna da *immunitas*, pois “sólo en la dimensión del cuerpo se presta la vida a ser conservada como tal por la inmunización política” (ESPOSITO, 2009b, p. 161). Explique-se: ao se falar de corpo quer-se dizer no seu mais amplo sentido metafórico que desde Hobbes é expandido para pensar as organizações política e social, metáfora que não é criada por Esposito, mas que ele identifica como motor de parte relevante discurso político da modernidade ocidental, no qual, não raras vezes, está presente a ideia orgânica de “corpo social”, “corpo político” (Cf. ESPOSITO, 2009b). E o corpo é funcional exatamente por compreender a dimensão contraditória do paradigma da imunização e estabelecer a conexão que faz um saber médico estender-se para a política, ou seja, a ação médica de proteção que vai desde o corpo individual até o corpo político. É o corpo que traça a linha divisória de proteção e decisão do interno e do externo.

Esposito admite que não seja propriamente uma novidade da modernidade o organicismo, que tomaria a metáfora do corpo estendendo-a até que se tornasse uma metáfora política. Pelo contrário, talvez o que caracterize com mais precisão o moderno seja o mecanicismo, portanto negador do corpo orgânico. Não se prenderá neste ponto a questão, para detalhá-la, pois não é de importância central no trabalho. Ainda assim, avança Esposito (2009b), não há que se aceitar uma superação, ao menos no léxico político, do organicismo. Ao contrário, organicismo e mecanicismo se articulam exatamente na formação hobbesiana de “corpo-máquina”, ou seja, um corpo político formado por um contrato social que o sustenta, esse contrato social na forma de um soberano, ao qual Esposito nomeará “coluna artificial” que estrutura e dá forma ao corpo político, ou seja, um corpo que não pode se proteger do perigo que na maior parte das vezes lhe é interno, as sedições, as

revoltas, ou seja, os instintos humanos que descontrolados põem em risco a própria vida do homem, são anulados, negados na forma de uma mediação artificial, que, contudo, ainda é o “corpo político”

E se numa soberania despótica – como admite a metáfora do “corpo político” de tipo hobbesiano, como já visto – uma estrutura hierárquica colocaria a soberania como a “cabeça do corpo”, após as revoluções e a dissolução do corpo hierárquico despótico, do soberano transcendente, parece a Esposito, que a cabeça simbolicamente arrancada do Rei na revolução francesa é posta de volta no corpo, mas no corpo de cada um através da ideia de um contrato social que se dá na forma de uma “vontade geral” de tipo rousseuniano:

Esta reinclusión de la cabeza dentro del cuerpo político es, por otra parte, el movimiento estratégico que permite que la antigua metáfora sobreviva, e incluso se regenere a partir de su muerte aparente, durante y después de la revolución, momento en que la decapitación del rey debería haber sufocado definitivamente su carga semántica. Si eso no sucede es porque esa cabeza, ya antes de caer, fue incorporada y disuelta en cuanto tal en el **organismo colectivo** de la nación. Ella ya es – mediante la representación de la Asamblea nacional – el nuevo sujeto de la analogía, ahora del antiguo cuerpo del rey al de los ciudadanos reunidos en un solo pueblo. (ESPOSITO, 2009b, p. 167, grifo nosso)

Assim Rousseau traz a imunidade não mais para uma lógica de transcendência soberana, mas espalha a soberania no corpo de todos os indivíduos, no mesmo passo da transferência de um regime de soberania para uma biopolítica, ideia que será desenvolvida mais a frente.

A metáfora do corpo ganha agora uma nova dimensão, e é essa dimensão que fará com que o paradigma da imunização esteja no seio da biopolítica moderna. O próprio léxico médico estendido ao uso político há de atestar que o que articula o paradigma médico do paradigma político é a noção de corpo. Neste ponto o próprio Foucault (2008c) nota a proximidade, ao afirmar que é necessário que o estranho (o corpo não são), e, portanto, infeccioso, seja o alvo a ser eliminado para manter a saúde do corpo político, na biopolítica moderna.

O corpo político que precisa ser são e para isso protegido de tudo que lhe ataca, é imunizado exatamente para a proteção do risco. O risco seja ele da epidemia, do ataque estrangeiro, ou das condutas desviantes que lhe são inerentes. Assim, prosseguindo a metáfora do corpo, a metáfora do risco não escapa da superposição dos léxicos médico e político. O risco é transformado assim em doença, enfermidade,

Es cierto que ya la simple superposición figurada del lenguaje bio-médico con el jurídico-político en la representación del cuerpo determina de por sí una referencia implícita a la cuestión de su inmunidad. Pero para que aquel adquiriera una connotación específica hace falta esperar el doble cambio de la metáfora corporal, referido en primer término a la localización de la enfermedad y, en segundo término, a su relación con la salud. (ESPOSITO, 2009b, p. 173)

Esposito chama atenção para o fato de que sempre se observou o caráter de enfermidade, ou seja, de risco, como algo externo ao corpo político organizado, ainda que se tratasse de uma guerra civil, sendo sempre algo da ordem do par enfermidade-discórdia, e que ela contaminaria o corpo por meio de uma infiltração. Com isso sua proteção, sua imunização, se daria sempre na defesa do que lhe é externo. Essa ideia ainda é bastante parecida com o paradigma do direito e violência apresentado acima. Doutro lado parece que na modernidade, ao menos a partir do fim do século XVIII, a enfermidade adquire um novo sentido, e não mais como oposto externo à saúde, mas sim como negação interna, o que alterará o próprio conceito de cura. Agora a imunidade adquirirá seu sentido mais radical, enfermidade e cura já não se articulam negando-se, mas utilizando-se um do outro. A cura que nasce do que contemporaneamente é talvez o mais conhecido processo de imunização médica, a vacina, está vinculada exatamente com a articulação entre o corpo e a doença, esta em estado de latência, introduzida no corpo, para protegê-lo da própria doença,

[...] aun más importante que la proveniencia exterior del germen patógeno – con relación al carácter inmunitario de la metáfora corporal – es la función dialéctica que cumple la enfermedad respecto de la terapia destinada a hacerle frente. Digamos que mientras hasta un momento un dado prevalece la representación por completo negativa de un mal concebido como lo absolutamente opuesto a la salud, a partir de una etapa determinada, ubicable en la segunda mitad del siglo XVI – resulta notoria una sensible variación semántica. Se sigue señalando, si, al mal como la causa que debilita

el cuerpo político hasta poner en riesgo su vida. Pero eso no agota su función, que gradualmente adquiere también un signo positivo. En primer término, en el sentido de que la enfermedad refuerza por contraste, o inclusive crea, los mecanismos autodefensivos del organismo enfermo. (ESPOSITO, 2009b, p. 175-176)

Esse caráter aporético da *immunitas* não passa despercebido no contexto social, analisando Sieyès, Esposito (2009b), afirma que para o estabelecimento do novo “corpo social”, os privilégios pertencentes à antiga nobreza entram na nova formação política como uma enfermidade a ser curada, para qual,

Sólo si se lo admite en toda su negatividad será posible combatirlo a fondo. En este sentido puede afirmar Sieyès que la curación se debe al exceso de enfermedad. Que sólo cuando esta es llevada a sus extremas consecuencias patógenas se hace posible la regeneración, por ser, sin más necesaria. Se ha observado que el concepto de «regeneración adquirió un significado específicamente político – además de religioso e médico – sólo después de que se extendió de modo sostenido el de «degeneración» que constituye su antónimo negativo. (ESPOSITO, 2009b, p. 168)

Não se trata aqui de qualquer apologia à imunidade, mas ao capturar o discurso de Sieyès, ninguém menos que um sociólogo do século XIX, isso deixa claro de que modo a modernidade convive de fato com um paradigma da imunização, de modo que a perspectiva imunitária seja, de maneira, radical, seu horizonte.

Relembrando à discussão de Caguilhem (2012), recuperada por Foucault (2008c), acerca do normal e do patológico²⁵, não é de espantar que da própria noção de patológico surja a ideia de cura, ou seja, que de dentro de um sistema imunitário, nasça a perspectiva de determinação do que é normal e do que é patológico. Mas deve-se chamar atenção para o fato de que o normal vive do patológico a ponto de doença e saúde se confundir. Se há risco a ser eliminado, ele não é propriamente negativo para a *immunitas*, é antes, o negativo da *immunitas*, ou seja, a negação que dá sentido a existência de algo como a imunidade. Assim numa cidade moderna a boa circulação, que implica a exclusão da má, só existe pela própria definição do que é má circulação (FOUCAULT, 2008c). Por isso a imunidade é apresentada conceitualmente sempre de forma negativa (ESPOSITO, 2009b), afinal, ela é a

²⁵ Esse tema foi discutido no segundo capítulo.

defesa do seu contrário, daquilo que é risco, e como tal deve existir dentro da própria imunidade.

Dadas estas considerações, não causa estranheza que o risco que deva ser sempre trazido para dentro do sistema político, e mais ainda, que esse mesmo sistema, como apontou Maquiavel (*apud* Esposito, 2009b), queira criar o risco que fundamenta sua existência,

Del mismo modo como los gobiernos legítimos hacen uso a veces de agentes provocadores o estimulan sediciones para descubrir potenciales conspiradores, también el mal puede producir bien y por lo tanto se puede reproducir artificialmente con esa finalidad, por lo menos si existe alguien capaz «to make even poisons medicinal» (ESPOSITO, 2009b, p. 180)

A questão da biopolítica é posta desde sempre, como já visto, através do problema do governo. Aquilo que Foucault denominou de biopolítica moderna, que nasce na transição do poder soberano – ou mesmo na perspectiva de Agamben (2011b), com a articuladora ideia de *oikonomia*, que não dispensa a ideia de soberania – ao modelo biopolítico moderno. Ignorando diversos problemas que os autores pontuaram ao atualizar tal conceito, é possível vê-lo de uma forma geral como “o governo da vida dos homens”. Foucault deixa claro que o governo dos homens toma a vida como objeto e objetivo (FOUCAULT, 2008a), e a vida considerada como corpo-espécie. Veja-se que não se trata mais de toma-la como um conjunto de súditos na forma homogênea de um povo, tampouco na forma individual de uma disciplina (FOUCAULT, 2008c), mas na sua característica de espécie, o que chamará atenção de Esposito (2009b) para o papel aí exercido por aquele elemento que ele acredita essencial para demonstrar o caráter radicalmente imunitário da biopolítica moderna, o corpo,

Y a este cuerpo – a un tiempo individual por ser propio de cada cual y general por estar relacionado con toda la especie – se dirige la biopolítica en su intento de protegerlo, potenciarlo, reproducirlo con una finalidad que va más allá del viejo aparato disciplinario porque concierne a la existencia misma del Estado en su «interés», a la vez económico, jurídico, y político, Por eso Foucault puede anotar a propósito del sistema sanitario prusiano que «no era el cuerpo de los trabajadores lo que interesaba a esta administración pública de la salud, sino el cuerpo de los individuos mismos que, con su reunión, conforman el Estado. (ESPOSITO, 2009b, p. 194)

Assim como em determinado momento Agamben (2010b) afirma que a soberania havia se espalhado, chegando até mesmo ao exercício médico e no fundo em todas as instâncias de decisão sobre a vida, numa manobra evidente para dar conta desta encruzilhada entre corpo e individual e corpo espécie, não mais como um conjunto de súditos, Esposito tentará dar conta do problema da transição do poder soberano para o biopoder pela metáfora, ainda, do corpo. Afirmará para isso que “el paso de la dimensión soberana a la biopolítica, más que un desarrollo ulterior de la metáfora organicista marca su efectiva realización en el cuerpo material de los individuos constituidos en población.” (ESPOSITO, 2009b, p 194). E isto é de importância fundamental, veja-se, se o soberano que já protegia a vida na forma de um corpo de súditos numa estrutura vertical o faz a partir de uma negação que mesmo interna, é encarada de maneira externa, quando esse corpo soberano passa a fazer parte do próprio corpo do indivíduo, a vida individual passará a fazer parte da estratégia de poder, e não só na forma de um poder de morte que a ameaça, mas a vida biológica mesma. E sobre essa vida biológica que se deve preservar, deve-se impor diversas medidas que lhe protejam de todo tipo de risco, em especial do contágio.

A radicalização da *immunitas* toma aí sua forma mais clara, não se trata somente de uma estrutura própria da política e do direito como meio de resguardar a vida do homem do risco da comunidade. Se Hobbes (2008) produz já na soberania a negação radical da comunidade, através de uma ideia de soberania cujo objetivo mais claro é a *conservatio vitae*, a passos largos a modernidade ensaia uma radicalidade ainda maior da *immunitas*, agora já não meramente proteger dos riscos, mas investir diretamente sobre a vida, geri-la, e para isso a atenção direta sobre o corpo-espécie, mas também sobre o corpo individual de cada homem, e com isso prever e imunizar a vida do contágio perigoso, além do mais, prever os próprios riscos (ESPOSITO, 2010). A estrutura dúplce da *immunitas*, seu caráter aporético, de proteger a vida na forma de uma negação, seja na retirada da sua potência de vida comum, ou mesmo na forma de um poder morte, é ainda algo que se mantém na própria estrutura da biopolítica moderna, ou ao menos, daquela que Foucault identifica mais fortemente no século XIX. Com essa observação Esposito (2010) quer apontar para a articulação ainda mais profunda entre o paradigma da imunização e a biopolítica, ou seja, não só a biopolítica é uma prática política que

tem a imunização como fim último, mas também conserva a estrutura da própria da *immunitas*, sua dialética negação interna. E, por isso, o risco já não é na biopolítica algo a ser extirpado do corpo político, pois aquela os identifica²⁶ como próprios da naturalidade da vida sobre a qual investe.

E é sobre essa maximização dos riscos que fundamentam a defesa e a seguridade do corpo, seja individual ou político, que acredita Esposito, se dá os investimentos de poder na contemporaneidade. Numa primeira intuição, Esposito (2009b), nota num jornal notícias aparentemente independentes, sobre as quais contudo pretende dá uma resposta que faça um recorte transversal, podendo-os ler numa mesma lógica política, assim uma notícia sobre o pedido de extradição de um chefe estrangeiro, o aumento das barreiras europeias contra a imigração clandestina, a luta contra uma nova epidemia e a tentativa de “neutralizar os último vírus da informática”, ele afirma que podem ser lidos naquilo que tem em comum, que é fazerem parte de um “paradigma de imunização”:

[...] ya en un nivel puramente fenomenológico de discurso se puede rastrear un primer perfil suyo con evidente analogía: a pesar de su falta de homogeneidad léxica, todos los acontecimientos antes citados pueden entenderse como una respuesta de protección ante un peligro [...] lo que se presenta es, no obstante, la ruptura de un equilibrio anterior y, por ende, la exigencia de su restitución (ESPOSITO, 2009b, pp. 9-10)

²⁶ Nesse ponto é importante observar que Esposito (2010) faz referência clara às ciências ditas sociais, em especial a criminologia e a sociologia, que identificam ali no século XIX a naturalidade de determinados fenômenos sociais, tomando-os como internos à própria sociedade, a exemplo do crime, da pobreza, ou seja, a negação da segurança, seja ela alimentar ou à propriedade, não seria algo externo, mas próprio da sociedade. Assim, aquilo que se propõe imune, não exclui a sua negação interna, mas talvez, e é essa a aposta de Esposito (2010), necessite do risco que a fundamenta.

IV. ESPAÇOS IMUNITÁRIOS: A CIDADE E A NEGAÇÃO COMUM

Sobre práticas e discursos: Higienismo, estética e circulação no urbanismo oitocentista.

É certamente sob as luzes da racionalidade europeia que nascem as ciências sociais, tributárias que são da revolução científica moderna e do esclarecimento. Conforme já pontuado no segundo capítulo, o urbanismo nascente na Europa no fim do século XVIII e principalmente durante o XIX funciona na forma de uma ciência da sociedade, uma ciência social, portanto (Cf. ARENDT, 2011). Foucault (1999; 2008a; 2008b) já havia percebido que o urbanismo nascente está intimamente ligado aos fatores econômicos e políticos (ou biopolíticos) da sua época. É no adensamento populacional das cidades industriais, na nova forma em que o poder se relaciona com a vida, que um saber sobre a cidade se torna imperioso, e o saber que vai dar conta desses novos problemas urbanos, ou melhor, do urbano como problema, é o urbanismo.

Michel Foucault (1989) nota que o problema do medo não fora sempre atrelado às cidades, mas, ao menos no século XVII, eram das insurreições campestinas que se deveriam preocupar, as estruturas de poder. Por outro lado, no século XVIII, quando a cidade começa a se tornar um problema, surge algo que ele denominará “medo urbano”, a cidade põe problemas e angústias que lhe são próprias, e é sobre eles que de alguma forma deve se concentrar o poder,

Nasce o que chamarei de medo urbano, medo da cidade, angústia diante da cidade que vai se caracterizar por vários elementos: medo das oficinas e fábricas que estão se construindo, do amontoado da população, das casas altas demais, da população numerosa demais; medo também das epidemias urbanas, dos cemitérios que se tornam cada vez mais numerosos e invadem pouco a pouco a cidade; medo dos esgotos, das caves sobre as quais são construídas as casas que estão sempre correndo o perigo de desmoronar. (FOUCAULT, 1989, p. 87)

É possível notar que, de uma maneira geral, o problema de tais medos é de ordem sanitária, e, ainda que a maioria dos medos não seja ligada ao problema médico, é a

medicina social urbana que surgirá como a primeira resposta à questão da cidade, e, desse modo, são os médicos que estabelecerão de forma meticulosa e com autoridade científica os padrões da intervenção urbana para livrar as cidades dos grandes problemas que lhe afligiam. É possível notar com a historiadora e urbanista Françoise Choay (1979), naqueles autores que ela denominou pré-urbanistas, uma preocupação geral com o problema da salubridade, desde o socialista Charles Fourier e seus falanstérios, sobre o quais escreve Choay (1979, p. 71) “[a limpeza] é fácil num edifício onde os espaços vazios mantêm correntes de ar. Ali seriam evitados, pois, de fato, os males da insalubridade, vantagem de grande importância”, chegando até o médico inglês Benjamin Ward Richardson, cuja cidade utópica se chamava Higéia e seu zoneamento em blocos possibilita que cada bloco fique “sob a responsabilidade de um superintendente e é submetido ao controle das autoridades sanitárias” (CHOAY, 1979, p. 102). O caráter geral e panorâmico do livro da autora francesa demonstra, em última instância, que é possível verificar uma importância singular em relação ao sanitarismo como articulação urbana. Seu lugar, posto numa obra de caráter tão abrangente, serve para realçar a forte presença, no urbanismo, do tema sanitário.

Como apontado no segundo capítulo, através da leitura foucaultiana, é sobre o meio que esse sanitarismo agirá, aliás, é exatamente a crença na intervenção sobre o meio urbano como forma de vencer o medo urbano, aquilo que dá ao urbanismo seu caráter biopolítico, e o coloca como, se não fundamental, ao menos de relevante importância nas estratégias de poder moderna, através das ciências humanas. O Brasil, especificamente, foi um importador da cultura francesa, e a “medicina urbana” aqui aparece ainda no fim do século XIX, conforme aponta Ivone Salgado, falando especificamente sobre a cidade de Campinas, no estado de São Paulo – ano de 1894 –, mas demonstrando certa tendência do urbanismo nesta época, afirma,

Acreditava-se no saneamento como o principal método de combate às epidemias, pois nele encontravam-se “*os meio prophylaticos muito mais efficazes do que nas medidas coercitivas, sempre insufficientes*” (Joseph Fayer no discurso de abertura do sétimo Congresso Internacional de Higiene reunido em Londres)
Segundo Antonio Tavares Lobo, só se deveria lançar mão das medidas coercitivas em última alçada; dever-se-ia, sim, sanear o meio da forma mais eficaz possível, inclusive propondo novas medidas legislativas. (SALGADO, 1998)

De qual maneira essa “medicina urbana” exercerá seu papel? A isso Foucault responde que utilizando dos diversos métodos disponíveis de controle populacional, tais como demografia e estatística, a medicina social tratará dos problemas na forma de intervir sobre uma população dada, num espaço dado. O mesmo Foucault (1989) nota que não haverá mais a ação médica na forma de uma expulsão, mas de um esquadramento do espaço urbano e controle rígido do corpo individual e do espaço. Foucault chamará isso de dois grandes modelos médicos do ocidente, o primeiro, ligado ao medievo, e estabelecido como modelo da lepra, consiste em expulsar da cidade os leprosos, e ao identificar novos doentes, expulsá-los. Lógica, por óbvio, próprio de uma política que lhe era contemporânea em que a exclusão era a base, assim se fazia com os criminosos e com os loucos, a isso se pode chamar de lógica de soberania, onde “medicalizar alguém era manda-lo para fora e, por conseguinte, purificar os outros” (FOUCAULT, 1989, p. 88). Por outro lado tem-se o modelo do pestífero, que carrega consigo a forma de uma intervenção propriamente urbana, pois traz para dentro da cidade, através de um espaço do esquadramento e controle do espaço, os doentes, não os expulsa, mas os vigia e os controla diuturnamente,

O poder político da medicina consiste em distribuir os indivíduos uns ao lado dos outros, isolá-los, vigiá-los um a um, constatar o estado de saúde de cada um, ver se está vivo ou morto e fixar, assim, a sociedade em um esquadramento, dividido, inspecionado, percorrido por um olhar permanente e controlado por um registro, tanto quanto possível completo, de todos os fenômenos. (FOUCAULT, 1989, p. 89)

Esse é sem dúvida o modelo no qual a medicina urbana se baseará, segundo Foucault. E esta agirá controlando o ambiente urbano, eliminando tudo o que pode provocar doença; controle da circulação de elementos como a água e o ar, daí a presença de certo discurso urbanístico acerca do arejamento das casas e dos espaços urbanos; e a organização espacial dos elementos indispensáveis à vida comum; dirá Foucault (1989, p. 91) que “é o problema da posição recíproca das fontes e dos esgotos ou dos barcos-bombeadores e dos barcos-lavanderia”, o que, nesse exemplo, impediria uma contaminação entre a água de beber e a água suja do esgoto ou da lavanderia, assim trabalha a medicina urbana.

É verdade que esse estabelecimento espacial da “medicina urbana” no século XVIII foi a matriz para o desenvolvimento de toda uma governamentalidade da vida humana que lhe seria posterior, só que dessa vez numa forma bem mais radical, a “medicina social”, e ainda que de algum modo aquela “medicina urbana” de tipo francês seja uma medicina social, o novo modelo, pós-revolucionário trará consigo uma radicalidade específica.

A estrutura da medicina urbana e seu perfil de vigilância, ainda podem estar inscritos naquilo que Foucault (2007) denominou de poder disciplinar, e é no século XIX que a medicina atuará com um caráter efetivamente biopolítico, no sentido de uma intervenção sobre uma multiplicidade numerosa e num espaço aberto. O esquadramento do espaço no modelo do pestífero é ainda uma separação de espaço que possibilita o controle fixo de uma população ordenada na forma de uma disciplina (FOUCAULT, 2007). Por isso a medicina do século XIX, que pode ser nomeada propriamente de biopolítica, intervém na população considerada em seu conjunto e esta sim trará consigo os cálculos estatísticos que lhe são próprios, sendo o seu grande paradigma, a vacinação

Creio que a variolização, primeiro, e a vacinação em seguida beneficiaram-se de dois suportes que tornaram possível sua inscrição nas práticas reais de população e de governo da Europa ocidental. Primeiramente, claro, essa característica certa, generalizável, da vacinação e da variolização permitia pensar o fenômeno em termos de cálculo das probabilidades, graças a instrumentos estatísticos que se dispunha. [...] Em segundo lugar, parece-me que o segundo suporte, o segundo fator de importação, de imigração dessas práticas para o interior das práticas médicas aceitas – apesar da sua estranheza, da sua heterogeneidade em relação à teoria –, o segundo fator foi o fato de que a variolização e a vacinação se integravam, pelo menos de uma maneira analógica e por toda uma série de semelhanças importantes, aos outros mecanismos de segurança [...] (FOUCAULT, 2008b, p. 77)

E quais são esses mecanismos de segurança a que se integram as práticas de vacinação e “variolização”? São exatamente os mecanismos de gestão da vida e dos riscos a que Foucault denomina biopolítica. E a biopolítica é sempre da população, aliás é a população como fenômeno que possibilita e exige uma biopolítica.

É preciso retomar, nesse ponto, a questão posta por Foucault no curso “Segurança, Território, População” (2008c), já apresentada no segundo capítulo; segundo o filósofo francês, não se pode falar propriamente de uma cidade disciplinar, ou seja, uma cidade construída no espaço vazio sobre a qual se projete espaços esquadrihados de disciplina. Ainda que haja algo na experiência histórica que aponte para algumas dessas cidades, elas não são de nenhum modo maioria, tampouco possuem relevância estatística. De todo modo, o que quer dizer Foucault, é que a estratégia de poder sobre a cidade parte sempre de algo dado, algo sobre o que se deve intervir, gerir. Por isso ao pensar a medicina social de tipo francês e nela encontrar diversas características disciplinares, como o esquadrihamento ordenado do espaço e a vigilância sob o modelo do “panóptico”, Foucault não quer dizer que estaríamos diante de uma cidade disciplinar, mas antes, é possível afirmar, que práticas disciplinares ocorrem concomitantemente à racionalidade governamental, alias que se entrecruzam (FOUCAULT, 1999) para dar realidade àquilo que denominou de biopolítica.

Ocorre que a própria medicina social passa pelas transformações ocorridas entre o século XVIII e XIX, e sua relação com a cidade também se transforma, se antes o foco sanitário dava-se na relação espacial, de forma a prevenir, mas também ou excluir ou isolar, conforme o modelo, o processo da “variolização” dá a medicina social e ao modo geral de vida na cidade, uma nova característica. Já não se trata de eliminar o risco na forma de uma expulsão ou de uma quarentena, mas partir do próprio risco, geri-lo de uma forma tão radical a ponto do próprio “mal” ser a sua cura. Sempre, claro, levando-se em consideração que haveria ali um risco específico de morte de um percentual de usuários da vacina, mas racionalizando, tomando os dados em sua forma estatística, esse risco é bastante mais governável que o alastramento incontrolável da doença. Assim se o doente foi trazido pra dentro da cidade num primeiro momento, agora a doença – e pense-se, com isso, o risco em geral – é gerenciada a partir da sua própria produção controlada, e levada para dentro do corpo.

Ainda sob a essa característica de uma gestão geral de riscos é que Foucault (1989) notará que o avanço da medicina social de modelo inglês – diferentemente do

modelo francês exposto acima – assume de maneira mais clara as estratégias de poder e apresenta determinados personagens políticos de época (burguesia e classe trabalhadora). Se a medicina social francesa agia, de certa forma, de maneira uniforme sob toda a cidade, é no modelo inglês que se encontrará o pobre como problema e portador dos perigos que se há de gerir. Com isso a “lei dos pobres”, afirma Foucault, articula legislação, medicina social e planejamento do espaço.

Tomados como “perigo social”, os pobres apresentavam um duplo risco na Inglaterra de fins do século XVIII, o risco à saúde, por acreditar-se que eram portadores de doenças que poderiam afetar as classes abastadas da cidade, e o risco à segurança do sistema político por já terem demonstrado certa capacidade de rebelar-se ou de participar de revoltas. Nisso a medicina social aliada a um urbanismo põe de maneira pouco disfarçada o problema da segurança e gestão de riscos, para tanto o espaço urbano será desenhado para, afastando os riscos dos pobres – mas já sem muros – controlar sua saúde e sua circulação, e, portanto, controlar a circulação de doenças, para isso a importância de localizar os pobres, prestando-lhes, ao mesmo tempo, intermitentemente, uma controladora assistência à saúde, melhorando a produção dos trabalhadores para assim, evitar insurreições. Assim nota Foucault (1989, p. 95) a inovação do modelo inglês:

É essencialmente na *Lei dos pobres* que a medicina inglesa começa a tornar-se social, na medida em que o conjunto dessa legislação comportava um controle médico do pobre. A partir do momento em que o pobre se beneficia do sistema de assistência, deve, por isso mesmo, se submeter a vários controles médicos. Com a *Lei dos pobres* aparece, de maneira ambígua, algo importante na história da medicina social: a ideia de uma assistência controlada, de uma intervenção médica que é tanto uma maneira de ajudar os mais pobres a satisfazer suas necessidades de saúde, sua pobreza não permitindo que o façam por si mesmos, quanto um controle pelo qual as classes ricas ou seus representantes no governo asseguram a saúde das classes pobres e, por conseguinte, a proteção das classes ricas. Um cordão sanitário autoritário é estendido no interior das cidades entre ricos e pobres: os pobres encontrando uma possibilidade de se tratarem gratuitamente ou sem grande despesa e os ricos garantindo não serem vítimas de fenômenos epidêmicos originários da classe pobre.

A existência de uma medicina social e sua articulação espacial para intervenção sobre uma população já foi apontada por suas características próprias de uma

biopolítica, no sentido de um poder sobre a vida. Ao notar como o urbanismo e medicina social interpenetram-se no complexo de saber e poder no século XIX, especialmente, está-se a falar sem dúvida de algo que possui certa generalidade no ocidente, ao menos na Europa ocidental, como nota Foucault (1989) ao pensar o tema seja na França, na Alemanha ou na Inglaterra. Mesmo reconhecendo suas especificidades, consegue o filósofo francês, identificar certa regularidade de práticas e discursos que fazem esse trânsito entre o nascimento de um saber sobre a cidade, a medicina social, e uma articulação de poderes e saberes sobre a vida.

Afirmar que se trata de um fenômeno específico do ocidente pode trazer à baila diversos problemas, inclusive de caráter historiográfico, mas não há que se negar que houve, de maneira articulada, uma disseminação do modelo de intervenção urbana e desse novo saber que se instaura, o urbanismo, por uma boa parte do ocidente, mesmo no “novo mundo”, onde a tradição europeia exercia, ainda no final do século XIX e início do século XX, uma considerável influência política, econômica e cultural. Outtes (2002), com explícita inspiração foucaultiana, aponta para algumas das marcas predominantes do urbanismo nascente no Brasil e na Argentina no final do oitocentos, entre elas se destaca, sem muita novidade, o problema da saúde pública, da circulação e da estética.

Mesmo considerando certa especificidade do fenômeno urbano da América Latina, é exatamente sobre a cidade – considerada como espaço de perigo que deveria ser controlado – que Outtes afirma focar o nascimento do urbanismo latino-americano, o crescimento populacional tem, também, uma centralidade no fenômeno regional, pois é exatamente sob tal argumento que o autor notará o surgimento do planejamento urbano, afinal, considerando São Paulo, Rio de Janeiro e Buenos Aires, para destacar as maiores cidades apontadas no estudo, todas tiveram um aumento de população de pelo menos cinquenta por cento no período de vinte anos, entre o final do século XIX e início do século XX (OUTTES, 2002), desse modo é exatamente o saber de modelo europeu que dará as respostas para os problemas nascentes,

Ao longo dos 23 anos que separam as petições de Christophersen e a publicação do plano Agache, nasceu o urbanismo no Brasil e na

Argentina, modificando a prática deste campo em apenas alguns anos. Novos procedimentos foram criados. Reunir o conhecimento detalhado das condições urbanas antes do planejamento tornou-se uma nova preocupação, da qual se originaram estudos de crescimento demográfico, saúde pública e epidemias passadas, sistemas de transporte, orçamento municipal e da história da vida da cidade. Novas instituições foram promovidas para monitorar e assegurar a implementação dos planos. Após aprovação, os planos sempre terminaram em uma lei que estabelece novos códigos de construção, mais complexos e restritivos.²⁷ (OUTTES, 2002, pp. 14-15)

Se o modo como se deu o estudo mostra, por sua vez, toda a proximidade entre o urbanismo nascente na América Latina e aquele modelo europeu – e. g. tomada de dados demográficos, estudo para prevenção dos riscos – cuja gênese, Foucault, atribui à medicina social, é porque também os problemas que apresentava a vida urbana eram de algum modo similares, ou ao menos os argumentos utilizados à época o eram. Assim também há um claro interesse econômico nos pressupostos de circulação e saúde pública, contudo, nas cidades latino-americanas já citadas, os problemas urbanos já estavam postos antes mesmo de a economia alcançar um estágio avançado de desenvolvimento, pois o adensamento populacional já tinha tornado os centros das cidades superpopulosos e criado algumas zonas periféricas, mas, nota Outtes, é com o desenvolvimento econômico que a cidade passa a ver a urgência das soluções para os problemas existentes e os que estão por vir, enfim a urgência do urbanismo,

Quando a economia alcançou um certo estágio de desenvolvimento, a questão do trânsito já estava posta. A estrutura urbana tornou-se um obstáculo ao desenvolvimento econômico. Na América do Sul, a fim de acelerar a circulação de pessoas e mercadorias através do sistema de transportes, bem como por razões de saúde pública, o Estado interveio nas cidades. Esta intervenção foi caracterizado pela

²⁷ Tradução livre de “A lo largo de los 23 años que separaban las peticiones de Christophersen y la publicación del plan Agache nació el urbanismo en Brasil y Argentina, cambiando la práctica de este campo en sólo unos pocos años. Nuevos procedimientos fueron creados. Reunir un detallado conocimiento de las condiciones urbanas antes de planificar se convirtió en una nueva preocupación, de la cual se originaron estudios de crecimiento demográfico, salud pública y epidemias pasadas, sistemas de transporte, presupuesto municipal y la historia de la vida de la ciudad. Nuevas instituciones fueron promovidas para monitorear y garantizar la implementación de los planes. Después de ser aprobados, los planes siempre terminaban en una ley que establecía nuevos códigos de edificación, más complejos y restrictivos.”

restauração ou renovação dos bairros centrais de grandes cidades.²⁸
(OUTTES, 2002, p. 11)

Também Ferraz (1994) ao estudar a emergência de um saber sobre a cidade no Brasil, encontra na racionalidade europeia e na influência cultural sobre o novo mundo, o mote central do surgimento do urbanismo. A antiga colônia com uma estrutura de poder pouco centrado no estado e sob domínio das grandes famílias tinha pouca possibilidade de uma política de planejamento central que pudesse responder aos novos problemas econômicos ou mesmo consolidar a força do Estado brasileiro como uma nação.

Certamente, aponta Ferraz, não era uma política de restrições de tipo jurídico-militar que poderia intimidar tais famílias a se submeter ao domínio estatal, até por que os coronéis também possuíam seus “exércitos” armados. O processo de racionalização não poderia ser imposto, mas de algum modo esse discurso deveria encantar as “famílias”, pois através delas surgiria efetivamente uma mudança de costumes que tornasse possível uma nova ordem urbana. Assim como aponta Foucault (2008c), deveria ser muito mais estimulador, apontar ganhos, enfim, antes mesmo de qualquer restrição, uma ação positiva de produção de sujeitos, que no caso brasileiro se deu através das famílias,

Ao conjunto dessas exigências [salubridade, estética, circulação] a medicina respondeu com o higienismo. No interior desse feixe de saber-poder a família era idealmente pensada como aquela que abandonaria antigos privilégios em troca de novos benefício; autorregular-se-ia transformando cada um dos seus membros em um agente de saúde individual e estatal. A estratégia central é esta: converter o universo familiar à ordem urbana que, por sua vez, será convertida à ordem estatal. Na sua quase totalidade, as prescrições higiênicas visavam a esse “reeuropeização” dos costumes. (FERRAZ, 1994, p. 103)

O que se pode notar, independentemente das especificidades histórico-espaciais, é a presença de uma constante em todo o processo de modernização da cidade, na qual o urbanismo é peça central, a tríade “higienismo-estética-circulação”, típicos do

²⁸ Tradução livre de “Cuando la economía alcanzó un cierto estado de desarrollo, la pregunta por el tránsito ya estaba formulada. La estructura urbana llegó a ser un obstáculo para el desarrollo económico. En Sudamérica, en orden a acelerar la circulación de personas y mercancías a través del sistema de transporte, como también por razones de salud pública, el Estado intervino en las ciudades. Esta intervención fue caracterizada por la restauración o renovación de los distritos centrales en las principales ciudades.”

modelo europeu e das condições históricas que deram origem, segundo Foucault (2008c) ao urbanismo, que, por sua vez, não chegou “atrasado” na América Latina, e sim, chegou articulado com a modernização da economia – leia-se estabelecimento de uma ordem de algum modo liberal – e seus consequentes impactos urbanos, os quais tornaram urgente a gestão e controle dos novos riscos apresentados pela cidade em crescente desenvolvimento.

Resta analisar, portanto, de que modo essa gestão de riscos e afinal, a gestão da vida se dá nas formas contemporâneas de fazer cidade, possibilitando assim um olhar sobre as continuidades e rupturas do discurso oitocentista nas práticas e discursos urbanos contemporâneos.

O fechamento urbano contemporâneo – um olhar através das “Gated Communities”

O “fechamento urbano” faz parte de uma lógica de desenvolvimento urbano contemporâneo de caráter mundial, as grandes e médias cidades do mundo conhecem de uma maneira ascendente o fenômeno urbano das “Gated communities” e tal desenvolvimento não aponta sinais de decrescimento (MORANGE et al, 2012). A segregação é, em regra, dentre os vários estudos consultados, o mote da existência de tais espaços, sempre vinculado ao problema da insegurança nas grandes metrópoles (DAVIS, 2006; MORANGE et al, 2012; GRANT; ROSEN, 2009; GARCIA-ELLÍN, 2009) e a busca pela vida em “comunidade” (LOW, 2001), que representam, portanto, a fuga dos problemas urbanos, numa sociedade que se forma na base da ansiedade e insegurança, ainda que de intensidade muito menor que se apresenta na realidade (BAUMAN, 2009).

Apesar das diferenças sócio históricas que, necessariamente, apresentam as diversas regiões onde se encontram tais espaços, é certo que alguns padrões se mostram de maneira relativamente comum, ainda que em intensidades absolutamente diversas. Em estudo que apresenta o crescimento das “gated communities” em cidades da África do Sul, Morange et al (2012) indicam as questões locais, como a lógica cultural do *apartheid* como uma explicação para o fenômeno, mas ao mesmo tempo enfatizam a questão do medo da violência urbana

também como fator, o que no geral, faz tais autores afirmá-lo como fator preponderante,

Recorrer a GDR [sigla em inglês para empreendimento residencial fechado] pode realmente ser visto como uma reação higienista e neocolonial a uma barreira física desbotada entre “indígenas” africanos e as cidades brancas, separação não mais aplicada pelas leis do apartheid. Além disso, um contexto de alta criminalidade na Cidade do Cabo e uma preocupação crescente com a criminalidade em Windhoek e Maputo dão amplo espaço para GDR se desenvolverem. As questões de segurança podem ser mais importantes do que em outros países em desenvolvimento, como o Egito ou a Turquia, onde as desigualdades são também enormes. GDR da África do Sul são citadas para refletir a privatização da segurança e do espaço residencial, o que se supõe acontecer por incapacidade das autoridades públicas em garantir o espaço público, vinculada a uma percepção de que a segurança está diminuindo em áreas brancas anteriormente protegidas.²⁹ (MORANGE et al, 2012, p 891)

E nesse caso, assim como em diversos outros, o modelo de desenvolvimento desses condomínios residenciais fechados é através de subúrbios, zonas afastadas do centro, geralmente já preenchido por empreendimentos diversos. Esse fato não é de importância capital nesse trabalho, mas serve para demonstrar que de fato o modelo que se espalha mundialmente, tem clara influência das “gated communities” americanas, através, principalmente, da lógica suburbana. Isso se apresenta de maneira relativamente constante seja nas cidades africanas de Cape Town e Windhoek, onde “Os modelos suburbanos britânico e americano baseados em casas individuais, zoneamento de baixa densidade e empreendimentos monofuncionais moldou a paisagem em ambas as cidades”³⁰ (MORANGE et al, 2009, p. 898), ou na caribenha San Juan, onde o modelo americano também chegou e se adaptou à realidade local (GARCIA-ELLÍN, 2009). De uma maneira geral, o modelo não é o

²⁹ Tradução livre de “Resorting to GDR [Gated residential development] can indeed be seen as a hygienist and neocolonial reaction to a fading physical barrier between African “indigenous” and white cities, the separation no longer being enforced by apartheid laws. Moreover, a high crime context in Cape Town and a rising concern about crime in Windhoek and Maputo give ample room for GDRs to develop. Security issues may be more important there than in others development countries such as Egypt or Turkey where inequalities are also huge. GDRs in Southern Africa are said to reflect the privatization of security and residential space, which is supposed to make up for the public authorities’ inability to secure public space, linked to a perception that security is decreasing in formerly protected white areas.”

³⁰ Tradução livre de ““The British and American suburban models based on individual houses, mono-functional zone and low-density developments shaped the landscape in both cities”

mais importante, mas sim como fenômeno maior de “fechamento”, no fenômeno urbano.

Sob o mesmo argumento de insegurança, as cidades passam por transformações significativas nas suas rotinas, principalmente àquelas ligadas a segurança, seja com câmeras de segurança e com a militarização dos espaços. Garcia-Ellín (2009), com explícita influência de Mike Davis (2013), demonstra como toda a cidade de San Juan passa por aquilo que denomina “controle do espaço público”. De um lado uma crescente – ainda que os números reais de crime não sejam tão expressivos, comparativamente – sensação de insegurança na cidade justifica, a um só tempo, medidas policiais, inclusive com a privatização da segurança de ruas originariamente abertas, garantindo a tal militarização, bem como, por outro lado, sendo o fundamento, quando não também legal, comercial para a formação das “gated communities”, abolindo, na sua hipótese, diversos direitos individuais, principalmente o de ir e vir,

Este controle de movimentação por parte das autoridades é uma forma de criar uma cidade com movimento limitado por seus cidadãos. Neste sentido, o medo do crime não é um discurso isolado. Há outras preocupações sociais que afetam as políticas de planejamento. Aqui a privatização do espaço público ocorre devido a um aumento do medo do crime, que por sua vez cria uma erosão dos direitos de livre circulação das pessoas.³¹ (GARCIA-ELLÍN, 2009, p. 369)

E aqui já não é de importância capital se as medidas de segurança adotadas são de iniciativa pública ou privada. O próprio autor percebe que existe uma noção bastante fluida para pensar o público e o privado (GARCIA-ELLÍN, 2009), dicotomia por sua vez utilizada insistentemente por autores na pesquisa na área de urbanismo e planejamento urbano, principalmente para tratar acerca de condomínios residenciais fechados, como afirmam Grant, Greene e Maxwell (2004). Conforme apontado pelo geógrafo Choon-Piew Pow (2009), bem como por Low (2001), os estudos em geral acerca dos condomínios fechados partem da oposição entre espaços públicos e

³¹ Tradução livre de “This movement tracking by the authorities is a way to create a city with limited movement by its citizens. In this sense fear of crime is not an isolated discourse. There are other social concerns that affect planning policies. Here the privatization of public space is done due to an increased fear of crime which in turn creates an erosion of the people’s rights of free movement.”

privados, concluindo costumeiramente que há certa privatização dos espaços públicos em nome da segurança.

O que afirma Garcia-Ellín (2009), ao notar a fluidez dos conceitos de público e privado, é que já não cabe pensar tais conceitos somente nos clássicos termos de definição da propriedade – se do Estado ou do particular –, mas dever-se-ia analisar observando o uso e do controle correlatos a tais espaços. Ora, afirma o autor, não sendo possível uma livre locomoção numa rua constantemente vigiada, em que os cidadãos a todo o momento são obrigados a se identificar, como acontece em determinadas ruas da cidade em que analisa, San Juan, tal espaço não poderia ser chamado de público pelo simples fato de legalmente ser designado “bem público”, afinal, o controle de acesso acaba por dar-lhes o caráter privado. Tem-se aí de um lado o controle pelos moradores (gated-communities), do outro pela polícia (locais mais pobres, ruas abertas, controlados pelo estado), deixando-os, portanto, apesar da diferença radical entre os espaços, na mesma zona neutra em que público e privado não se podem determinar claramente.

Segundo Borsdorf, Hidalgo e Sánchez (2007) os condomínios fechados, mesmo na forma de bairros fechados, não se apresentam mais, somente, na forma de subúrbios, aliás, segundo os autores, a política urbana neoliberal criou uma fragmentação do espaço, cujo resultado foi a desregulamentação geral, a intervenção mínima do estado até mesmo na política urbana, no que apontam a já conhecida crítica da “privatização dos espaços públicos”. Tal regime econômico é que traria a possibilidade destas estruturas estarem bastante próximas ou dentro da cidade. No estudo específico das cidades chilenas de Santiago e Valparaíso, eles apontam para essa nova estrutura, que, contudo, afirmam possuir um caráter genérico, não se restringindo às cidades estudadas,

fragmentação urbana é a resposta espacial para o processo de fechamento do espaço urbano e a ascensão de arquipélagos residenciais que são movidos por aspectos de segurança e exclusividade. Estes novos espaços residenciais "são facilmente identificados pela existência de elementos que marcam claramente os limites destes distritos: barreiras, muros, paredes de fios e

guaritas de segurança, entre outros"³². (BORSODORF, HIDALGO; SÁNCHEZ, 2007, p. 367)

Já nesse ponto, da fragmentação urbana se delineia a possibilidade de convívio de diversas formas urbanas sobre uma mesma cidade. Isso aponta para um problema que desenvolveremos mais a frente, qual seja: *a questão da cidade não pode se resumir a forma, mas deve encarar a lógica política que funda e tornam possíveis tais formas*. Com isso quer-se afirmar, e aqui é possível adiantar a discussão, que mesmo formas tão aparentemente antagônicas, como as gated communities, o urbanismo de matriz europeia do século XIX e propostas contemporâneas como o *new urbanism* convivem pacificamente num ambiente urbano e até se cruzam nos projetos urbanos. Ou seja, não há grande ruptura formal quando o pressuposto político de que partem são os mesmos. Logo, essa fragmentação de matriz neoliberal, alegada por tantos estudiosos das cidades, não traz uma novidade – a não ser formal – em relação ao urbanismo oitocentista, mas antes o reafirma na sua lógica política.

Os estudos urbanos relacionam, de maneira bastante usual, o medo, principalmente da violência urbana, o controle cada vez mais radical do espaço público e a formação de condomínios residenciais fechados, muitas vezes na sua versão radical de bairros fechados. Não se encontra uma diferença tão radical no fundamento – o medo – dentre os locais pesquisados, seja no Canadá, em Israel (GRANT, GREENE; MAXWELL, 2004), na Polônia (POLANSKA, 2010), na Turquia (ERKIP, 2010), nos Estados Unidos (DAVIS, 2006; 2013) ou mesmo na América Latina (BORSODORF; HIDALGO; SÁNCHEZ 2007). Com isso não se quer afirmar uma homogeneidade entre todas essas estruturas. Pelo contrário, há diferenças significativas, mas os estudos convergem exatamente nessa tríade de insegurança, controle dos espaços públicos, e busca de proteção em condomínios fechados.

É necessário pontuar a observação de muitos autores no sentido de que nem sempre esse medo está fundamentado em acontecimentos concretos. García-Ellín

³² Tradução livre de “urban fragmentation is the spatial answer to the process of closure of urban space and the rise of residential archipelagos that are driven by aspects of security and exclusiveness. These new residential spaces ‘are easily identified by the existence of elements that clearly mark the limits of these districts: barriers, walls, walls of wire and sentry boxes of security, among others”.

(2009, p. 359), por exemplo, observa que as estatísticas do FBI (Federal Bureau Investigation) para Porto Rico, e mais especificamente para a cidade de San Juan, apontam uma média de criminalidade inferior à média estadunidense, ainda assim, as políticas criminais foram determinantes para as políticas de desenvolvimento urbano. Nesse sentido, também Low afirma que “Uma proporção cada vez maior de pessoas temem ser vítimas, de modo que o medo do crime tem aumentado desde meados dos anos 1960, embora tenha havido um declínio em todos os crimes violentos desde os anos 1980.”³³ (2001, p. 47), o que, por sua vez, o faz apostar na criação de uma “cultura do medo”. A despeito do apontado por Davis (2013), em estudo datado do final da década de 1990 acerca de Los Angeles, bem como de Caldeira (2003), estudando São Paulo no mesmo período, em que ambos encontram na onda de violência seja criminosa ou de levantes sociais uma pista para o fechamento da cidade, não parece ser realmente necessário um real avanço da criminalidade para que o desenvolvimento urbano chegue ao ponto onde se colocam os condomínios como alternativa para este “desespero urbano”.

Tais estruturas condominiais se tornam assim uma espécie de lugar no qual se pretende evitar o contágio violento com o outro, para a realização de um espaço de pertencimento e tranquilidade (GRANT; ROSEN, 2009). Não apenas, portanto, a violência como criminalidade, mas a própria diferença muitas vezes insuportável, no contato com o outro; como pontua Bauman (2003), trata-se de uma busca de *mesmidade*. Não se trata aqui de analisar o desejo ou o sonho das pessoas que se estabelecem nesse espaço, mas demonstrar que na sua própria dimensão espacial, como “dispositivo de produção de espaço”³⁴ (POW, 2009), cuja estruturação dos saberes e poderes nele colecionados, vinculados ao medo e à negação do outro, terminam por criar e proliferar essa lógica de cidade fechada.

Aquilo que foi afirmado no terceiro capítulo, de que havia um desejo de comunidade intrínseco ao condomínio residencial fechado, que se reflete no discurso urbanístico contemporâneo como um todo, pode melhor ser entendido quando da análise dos

³³ Tradução livre de “An ever-growing proportion of people fear that they will be victimized, such that fear of crime has increased since the mid-1960s even though there has been a decline in all violent crime since the 1980s.”

³⁴ Pode-se entender por dispositivo, segundo Agamben (2009) o conjunto de saberes e poderes articulados num processo de produção de subjetividade que dá realidade a algo, nesse caso, ao processo específico de formação dos condomínios residenciais fechados.

estudos que tratam do tema através de uma maneira mais direta. Para Grant, Greene e Maxwell (2004), a busca por “segurança e comunidade” está na razão geral discursiva que possibilita a criação de tais espaços, seja nas propagandas, seja no seu arranjo espacial (POW, 2009).

Sendo verdade o que afirmam os autores já mencionados, no sentido de que segurança e “comunidade” fazem parte da busca por tais espaços – chegando-se a realizar estudos que indicam que dependendo do lugar há variações de grau na procura de um e de outro (GRANT; ROSEN, 2009) – não parece, contudo, haver grande diferença entre ambos os termos. Comunidade, no sentido contemporaneamente utilizado, se liga diretamente a segurança, tanto pelos apologistas e defensores dessa estrutura (cf. GRANT; ROSEN, 2009), quanto pelos seus detratores (cf. BAUMAN, 2003).

Numa pesquisa empírica Grant, Greene e Maxwell (2004) concluíram que elementos comunitários são parte do projetos de desenvolvimento urbano ligados à esse modelo de transformação urbana, lógica capturada do antigo modelo de subúrbios, ainda não fechados no início do século XX, para isso afirmam:

Muitas estratégias de marketing de empreendimentos tentam reforçar elementos da comunidade, seja com as novas formas urbanas ou através de projetos fechados. O empreendimento fechado oferece uma opção atraente para quem o empreendimento convencional não oferece privacidade, identidade, ou controle suficientes. Os entrevistados sugeriram que alguns compradores estão dispostos a aceitar lotes menores ou formas de habitação multi-familiar, desde que eles ganhem as comodidades adicionais disponíveis em empreendimentos fechados.³⁵ (GRANT, GREENE; MAXWELL, 2004, p. 78)

E por “comunidade” deve-se entender, nessa passagem, uma coincidência com identidade e privacidade, ou seja, ela está na lógica do próprio, do pertencimento, do apropriável, portanto. É exatamente como se uma comunidade pudesse ser comprada, adquirida, conquistada, a comunidade é, daí, sempre um mais, algo ao

³⁵ Tradução livre de “Many developments marketing strategies try to reinforce elements of community, whether with the new urbanists forms or through gated projects. The gated development offers an attractive option to those for whom conventional development does not deliver sufficient privacy, identity, or control. Those interviewed suggested that some buyers are willing to accept smaller lots or multi-family housing forms provided that they gain the added amenities available in gated developments.”

que o sujeito adere e soma, muito longe da lógica da *communitas*, como discutido no capítulo anterior.

Este desenho de busca por comunidade – que tem profundos impactos nos projetos urbanísticos, principalmente, a busca por vizinhança e possibilidade de vigilância comunitária, como notado pelos autores - leva Grant, Greene e Maxwell (2004) a afirmarem, depois das entrevistas realizadas que tais condomínios fechados servem para manter certa tranquilidade, seja dos crimes, do trânsito, garantindo uma “identidade comunitária, e um tranquilo prazer na esfera doméstica”. Ainda, de algum modo, corrobora Low (2001), ao tratar do tema numa perspectiva antropológica,

“Gated Communities” respondem ao desejo dos indivíduos da classe média e da classe média alta de comunidade e intimidade, facilitando a evasão, a separação e vigilância. Eles trazem as preferências individuais, forças sociais e ambiente físico juntamente, em uma realidade arquitetônica e metáfora cultural. ³⁶(LOW, 2001, p. 48)

Breve análise de alguns elementos da crítica ao urbanismo oitocentista

O urbanismo prevalecente no século XIX não foi, contudo, isento de críticas e apesar de sua hegemonia nos discursos e práticas no “fazer cidade”, houve diversos críticos que, diante da centralidade do seu domínio e da aparente inevitabilidade de seus programas, se incumbiram de apontar os problemas ou mesmo propor novos projetos – que ainda que não estejam tão distantes da lógica de poder em que se funda o urbanismo nascente, tampouco devem ser desconsiderados, principalmente por sua proximidade com proposições contemporâneas.

Um dos autores que mantém essa influência e apresentaram, de alguma forma, aversões ao planejamento liberal moderno foi Camilo Sitte. Tendo começado produzir numa Viena do fim do século XIX, exerceu importante papel no pensamento sobre a cidade, desde a concepção projetual, até a assunção de cargos burocráticos com fins da sua realização. Primeiro, entretanto, é preciso observar que a Viena dos

³⁶ Tradução livre de “Gated communities respond to middle-class and upper-middle-class individuals’ desire for community and intimacy and facilitate avoidance, separation and surveillance. They bring individual preferences, social forces and physical environment together in an architectural reality and cultural metaphor.”

oitocentos não pode ser em todos os termos comparados à Paris ou Londres pós-revolucionárias. É sabido que mesmo em termos de história das ideias o “iluminismo” germânico é relativamente tardio em relação às citadas metrópoles.

Afirma Schorske (1988) que na segunda metade do século XIX Viena começara experimentar alguns ares de modernidade, com a tentativa de instalação da nascente indústria – principalmente têxtil – e uma tímida vida comercial na cidade, ainda dominada por artesãos e por aristocratas. Mesmo com a vitória dos liberais em 1848, a transição de poder foi lenta. No que interessa a este trabalho, os liberais propuseram intervenções na cidade que mesmo de algum modo tímida, já conseguiam dar conta da nova condição social que neste momento distingue moradia e trabalho, redesenhando assim a forma da cidade. Um símbolo dessa foi a *Ringstrasse*, um modelo que fora adotado fora e ao redor do centro murado, ainda da antiga Viena fortificada e aristocrática. Como símbolo da articulação política ainda não rompida entre liberais e aristocratas, o *Ringstrasse* possuía uma característica formal em certo sentido liberal – ruas alargadas e amplas praças, e. g.–, mas seus edifícios remetiam ainda à aura aristocrática com grandes monumentos que para Schorske (1988), demonstram com certa precisão a mentalidade da burguesia ascendente. Ainda assim, é preciso que se observe que em termos de intervenção urbana, os liberais,

[...] dedicaram alguns dos seus esforços mais bem sucedidos à tarefa técnica, sem expressividade dramática, que permitiu à cidade acomodar, em condições razoáveis de saúde e segurança, uma população em rápido crescimento. Desenvolveram com uma presteza notável aqueles serviços públicos comuns às metrópoles modernas em expansão por todo o mundo. [...] Em 1873, com a inauguração do primeiro hospital da cidade, a municipalidade liberal assumiu, em nome da medicina, as responsabilidades tradicionais que, antes, a Igreja cumprira em nome da caridade. (SCHORSKE, 1988, p. 44)

Esta breve e precária contextualização é de importância decisiva para compreensão da crítica de Camilo Sitte. É exatamente sobre essa ascensão liberal incompleta, que convivía com decadentes, mas ainda fortes, estruturas aristocráticas que a intervenção de Sitte passa a fazer um sentido maior. O arquiteto é um defensor radical da cidade antiga, contra a *Ringstrasse* e o modo de vida implicado pelas políticas liberais – especialmente, neste caso, as políticas urbanas. Acusava-as de

deplorar o homem, diminuí-lo, ignorar sua escala, e não enaltecer o Belo, a arte e potência de beleza presente na arquitetura. A crítica aqui não se remete somente à forma urbana, mas talvez, mesmo, à forma humana operada pelas políticas modernas, assim, Sitte afirma, “Pois sim! Conceber tudo sistematicamente, nunca desviar nem por um fio de cabelo da fórmula uma vez estabelecida, até torturar todo espeito até a morte, sufocar todo o sentido prazeroso da vida, esta é a marca do nosso tempo.” (SITTE *apud* SCHORSKE, 1988, p. 80).

Vê-se que o arquiteto austríaco não acusa somente o urbanismo, mas todos os “sistemas modernos” de sufocar o homem; é, portanto, contra a modernidade do homem-máquina, regular e regulável, que se insurge o conservadorismo sitteano³⁷, por isso crê que as cidades devem valorizar a rua sempre articulada com edifícios – a estética e o convívio –, de todo modo recorria à cidade medieval e sua espontaneidade para se referir à violência com que a cidade agia contra os homens, ao que afirma Schorske (1988, p. 81)

As críticas de Sitte reascendiam a nostalgia por um passado desaparecido. Também traziam exigências sócio-psicológicas singularmente modernas, que partilhava com críticos contemporâneos da cultura, e em especial com Richard Wagner, seu herói. A Ringstrasse para Sitte, encarnava os piores traços de um racionalismo utilitário e desapiedado. Na Ringstrasse, “a mania de espaços abertos” – a rua larga que escapa ao olho, as amplas praças – isolava os edifícios e seres humanos. Sitte afirmava que vinha se formando uma nova neurose: a agorafobia (Platzscheu), o medo de atravessar vastos espaços urbanos. As pessoas se sentiam diminuídas pelo espaço, impotentes frente aos veículos a que ele fora entregue.

Mais adiante veremos que as críticas de Sitte são reacendidas por certo grupo de arquitetos urbanistas, o que torna as presentes observações absolutamente necessárias.

Outro importante crítico da cidade industrial moderna, Ebenézer Howard, será mais tarde retomado para aquilo que se denomina de urbanismo contemporâneo – ao menos em algumas de suas correntes. Howard conheceu uma moderna Londres, de

³⁷ É válido observar que a postura intelectual de Camilo Sitte encontra uma certa ressonância na crítica germânica, veja-se, p. ex., que à mesma época Nietzsche publicava radicais críticas à modernidade, que, não sendo coincidentes com as do arquiteto, demonstram, ainda assim, o “espírito da época” em que tais ideias se faziam prosperar.

algum modo definida funcionalmente em suas características modernas, também presença a separação, inclusive por via legal³⁸, das classes, bem como a regulação urbana de controle populacional, baseadas no trinômio modernista “higiente, estética e circulação”. Ao contrário de Sitte, não é a dualidade vienense recém-liberal que está inscrita na crítica howardiana, mas uma Londres cujo desenvolvimento já afetava a vida das pessoas de maneira negativa, criando “congestionamentos desnecessários na metrópole”. Enfrenta essa realidade da cidade poluída e superpopulosa com centro único como problema, que pode ser resolvido pelo urbanismo, que ao invés de segregar funções se tornaria policêntrico.

A solução de Howard é denominada cidade-jardim (MUNFORD, 1998), na qual se articulava de maneira especialmente proveitosa as vantagens do campo e da cidade,

Ao congestionamento de massa e sem propósito da grande metrópole, com os seus cortiços, a sua poluição industrial e as suas jornadas cada vez mais longas para o trabalho, Howard opôs um tipo de cidade mais orgânico: uma cidade limitada, desde o princípio, em número de habitantes e densidade de habitações, numa área limitada, organizada para realizar todas as funções essenciais de uma comunidade urbana, negócios, indústria, administração, educação; equipada também com um número suficiente de parques públicos e jardins privados, a fim de guardar a saúde e manter a suavidade de todo o ambiente. (MUNFORD, 1998, pp. 556-577)

Howard, portanto, quer colocar, nesse ponto de maneira coerente a Sitte, a cidade na escala do humano, bem como articula-la com o meio ambiente de modo a prover a saúde, ou ao menos evitar as doenças próprias da cidade, bem como redescobrir a vizinhança e o “senso de comunidade” (MUNFORD, 1998). Só que, ao contrário do mestre austríaco, Howard não trama uma espécie de desenvolvimento natural das cidades. Propõe sob a forma de uma cidade utópica uma verdadeira intervenção sobre a cidade, que limitasse, inclusive, o número de habitantes, e já fosse planejada, mesmo antes de habitada, pois acreditava que “Para que conservasse as suas funções mantenedoras da vida para os seus habitantes, a cidade devia, por

³⁸ Vide os comentários foucaultianos acerca da “lei dos pobres” que estabelece, no zoneamento da cidade a separação por classe social, de modo a evitar a má-circulação de pessoas e doenças em determinados espaços, bem como a instituição da saúde pública como política de estado, principalmente destinada à classe trabalhadora (FOUCAULT, 1988), o que foi citado mais acima, neste capítulo.

direito próprio, mostrar o autocontrole orgânico e contenimento em si mesmo de qualquer outro organismo” (MUNFORD, 1998, p. 557). É possível dizer que o autor inglês tinha uma postura anti-urbana – no sentido de levar algumas benesses urbanas para um projeto determinantemente rural – mas jamais anti-urbanista, uma vez que é sob o projeto e sob uma intervenção ordenada/planejada que tais cidades se construiriam

Não por acaso Howard é lido aqui através de Lewis Mumford, afinal é este também, um dos predecessores do movimento crítico ao urbanismo oitocentista, que se firmará especialmente nos Estados Unidos e na Europa no final dos anos 1950.

Certo número de fatores, alguns deles já elencados nos capítulos anteriores – como a “construção de uma cidade higienizada” tanto nas práticas sobre a vida na cidade através de ações sanitárias, quanto no próprio projeto para a morfologia urbana – sugerem que a lógica do urbanismo oitocentista continuou servindo de base para diversos modos de intervenção sobre a cidade; assim, durante a primeira metade do citado século houve uma hegemonia dos princípios de certo urbanismo higienista, já aqui citado como biopolítico por excelência, basta uma rápida análise da carta de Atenas (2014; 1933) para, como já visto, observar-se que na estruturação planejamento urbano os princípios ali expostos são aqueles que privilegiam o ordenamento voltado à higiene, estética e circulação. E tais são os princípios que regerão a reconstrução da Europa no pós-guerra.

Para o arquiteto-urbanista José Lamas (2011), o viés opressor do desenho da cidade, próprio deste urbanismo, de influência notadamente haussmaniana, ensejará desde a segunda metade do século XX, já nos anos sessenta uma grande quantidade de críticas,

Simultaneamente, arquitetos, sociólogos, outros profissionais e a população em geral constatavam a pobreza espacial, funcional e qualitativa das periferias organizadas pelo urbanismo operacional, sempre pouco criativo, e descobriram o desperdício do território e da paisagem e do seu potencial para fazer cidade.

Ligando-se à esta questão, estará a redescoberta, em meados dos anos sessenta, dos valores visuais e da imagem do espaço urbano em estudos de grande impacto: Gordon Cullen valoriza as sequências espaciais, a pequena escala e os pormenores, desde os

pavimentos ao mobiliário urbano, enquanto Kevin Lynch e outros do M.I.T. apelam para o desenho da cidade, a fim de melhorarem sua imagem visual. A «imagem da cidade», arredada das preocupações do urbanismo, reaparece no debate como um objectivo determinante para o bem estar intelectual e social dos cidadãos. (LAMAS, 2011, p. 386)

Tais críticas partem exatamente da ideia segundo a qual os objetivos da cidade para o homem não seriam alcançados em cidades zoneadas, onde o próprio homem não fosse o personagem central, afinal, crê Lamas (2011), a cidade industrial, com sua segregação de funções impedia que a convivência e o bem-estar dos homens estivessem no centro do pensamento sobre a cidade. Essas são as razões que, acredita o arquiteto português, desencadearam ao menos de maneira significativa os movimentos que chega a denominar de anti-modernos e, em alguns outros momentos, pós-modernos. As propostas de superação estariam, dado o lugar desta crítica, no rompimento com o planejamento urbano tradicional e a redescoberta do desenho urbano e da arquitetura, estes possivelmente mais capazes de dar uma resposta ao problema na “escala do homem”, tais propostas seriam radicais,

Num dos congressos, é declarada por Fernando Montes a frase polémica «A única maneira de permanecermos modernos é aplicarmos à arquitectura moderna o mesmo tratamento que esta aplicou à arquitectura académica», ou seja, sua supressão pura e simples.

É este o período mais vivo de contestação à cidade moderna, que culminará em 1980, na Bienal de Veneza, que integrava pela primeira vez uma secção de arquitectura. Sob o signo da Presença do Passado, a grande atração seria Strada Novíssima, uma rua em que as fachadas eram projectadas pelos arquitetos convidados.

Esta rua simbolizava o conteúdo programático e ideológico da mostra, enquanto as fachadas pretendiam, no traço e fantasia dos seus autores, afirmar a libertação estética face à pureza moderna, e ao estilo internacional e a abertura ao contextualismo e ao reencontro com a História. (LAMAS, 2011, p.387)

O que fica claro no viés dessa transformação que é apresentada por José Lamas como ponto culminante da crítica ao urbanismo de modelo oitocentista é que a revalorização da arquitetura e do desenho urbano assume a forma de um retorno ao passado, principalmente à cidade pré-industrial, como se olhar para trás, se “comprometer com a história”, fosse o caminho para resolver os problemas mais flagrantes trazidos por um planejamento urbano comprometido com um modelo de cidade industrial.

A crítica à cidade moderna, seja ao seu pensamento, seja às práticas efetivas, foram variadas e vieram dos mais diversos núcleos de pensamento, seja numa perspectiva mais liberal e americana com Jane Jacobs, seja no extremo oposto do marxismo francês de Henri Lefebvre. Parece, contudo, que mesmo autores tão distantes se associam numa espécie de volta ao passado e admiração da cidade pré-moderna. Ao tratar da cidade pelos conceitos de valor de uso (cidade como obra) e valor troca (cidade como mercadoria), num viés nitidamente marxista, o Lefebvre de algum modo é elogioso com a cidade medieval, a qual, segundo ele,

A burguesia “progressista” que toma a seu cargo o crescimento econômico, dotada de instrumentos ideológicos adequados a esse crescimento racional, que caminha na direção da democracia e que substitui a opressão pela exploração, esta classe enquanto tal não mais cria; substitui a obra pelo produto. Aqueles que guardam o sentido da obra, inclusive os romancistas e os pintores, se consideram e se sentem “não burgueses”. Quanto aos opressores, aos senhores das sociedades anteriores à democracia burguesa – príncipes, reis, senhores, imperadores – estes tiveram o sentido e o gosto da *obra*, em particular no setor arquitetônico e urbanístico. Com efeito, a obra depende mais do valor de uso do que do valor de troca. (LEFEBVRE, 2008, p. 22)

Não se trata aqui, por óbvio, de diminuir o pensamento do filósofo francês a qualquer nostalgia, tampouco pô-la na mesma direção da perspectiva liberal. Não obstante, é interessante o tom apresentado pelo autor. Ele deseja recuperar na cidade o sentido da obra – de modo que o espaço urbano não seja pensado sob o signo do produto – numa perspectiva notadamente marxista. Assim ele encontra, nas cidades pré-modernas um indicativo do que poderia significar talvez esse valor de uso – a cidade como lugar de encontro, trocas e dissenso, ou seja, a cidade como parte da vida do homem – isso deixa claro que, ainda sem desejar o retorno à forma-cidade de uma política de opressão, há uma clara tendência de reencontrar o valor de uso, agora, claro, a partir da emancipação da classe trabalhadora.

Enquanto isso Jacobs critica uma cidade americana, seus subúrbios, e seu zoneamento, bem como a negação urbanística ao adensamento, o que entende garantidor de segurança e vizinhança. Mesmo que de maneira sucinta, a crítica de

Jacobs pode já apresentar pistas, ainda que não diretas, de algumas das propostas daquilo que convencionou-se nomear *new urbanism*. Para a autora,

El distrito, y sin duda cuantas partes del mismo como sean posibles, ha de cumplir más de una función primaria; preferiblemente, más de dos. Esta han de garantizar la presencia de personas fuera de sus respectivos hogares, en diferentes circunstancias e por motivos diferentes, pero dispuestas a usar en común una amplia gama de servicios. (JACOBS, 1973, p. 165)

Nessa passagem, tomada como máxima em todo um capítulo da sua obra maior, a jornalista americana preconiza alguns princípios anti-modernos, negando a ideia de zoneamento e privilegiando uma rua com muitos usos, enfim privilegiando a rua, num evidente tom de retorno medieval, o que sem dúvida foi alvo de observações por parte de autores que teriam uma postura também anti-moderna, como Alexander:

A crítica de Jacobs é excelente, mas, quando se lêem suas propostas concretas, tem-se a impressão de que o autor deseja que a grande cidade moderna seja uma mistura de Greenwich Village com uma pequena cidade italiana alcandorada numa colina e cheia de casas com fachadas estreitas e pessoas sentadas na rua. (ALEXANDER, *apud* LAMAS, 2011, p. 394)

A crítica é apresentada contra Jacobs, mas pontua de uma maneira pertinente um clima teórico, presente desde a esquerda francesa ao liberalismo americano, que privilegia certo retorno ao passado. Ainda que não seja definidora no denominado *new urbanismo*, acredita José Lamas (2011) que “Jane Jacobs aproximava-se das questões de morfologia e dava um dos primeiros passos no sentido de recuperação das formas tradicionais do urbanismo. Alguma coisa ficaria deste sinal de alarme” (p. 394). A força da crítica ao urbanismo moderno na forma de um retorno ao passado e a admitida influência de Jacobs no *new urbanism* são indícios de que essa corrente do pensamento urbanístico, que pode ainda ser denominada contemporâneo, tem por base essa bagagem teórica principalmente dos anos 60 do século XX, a qual põe em relevo a importância multiuso da rua em nome de um convívio pacífico de diversas funções, neste ponto oposto a qualquer zoneamento.

É preciso que se compreenda, que as críticas ao zoneamento moderno não são meramente acerca da forma de zoneamento. Assim como os primeiros críticos,

como Sitte e Howard, não estavam pensando apenas na forma urbana, mas na redução do homem da básica condição de sociabilidade para um temeroso indivíduo isolado – vide a “agorafobia” aponta por Sitte (Scroske, 1988) – e submetido à uma cidade em que o próprio projeto lhe tira da sensação de pertencimento a “uma comunidade”. Também Jacobs (1973), faz a sua crítica que, se representa a solução na forma urbana, não nasce exclusivamente, trata-se, tal como seus antecessores, da busca de uma cidade que na escala humana possa garantir tranquilidade e “segurança”, desde que respeite os valores sociais da vizinhança e da “comunidade”.

Já se disse aqui que se trata de uma revalorização da arquitetura e do desenho urbano, ora, sendo assim é certo que os ensaios para uma crítica da cidade moderna e do planejamento urbano não ficaram apenas num campo de saber, mas partiram para realização pela prática dos projetos e das experimentações na própria cidade. Assim, Lamas traz o exemplo de *Toulouse Le Mirail*, um bairro que, acredita, foi planejado já a partir das práticas supostamente anti-modernas que naquele momento histórico – os anos sessenta do século XX – conseguia a adesão já de um número razoável de arquitetos e planejadores urbanos, neste lugar,

É experimentada a rua e o contínuo construído: a rua comercial percorre o conjunto, num percurso sobreelevado destinado a peões e interligando os sérvios. Tenta parecer-se com a rua tradicional, corrigindo-a funcionalmente: os automóveis não existem, e é elevada em relação ao solo. Não é certamente a *rue corridor*, mas interpreta modernamente a rua das velhas cidades, com a complexidade visual e comercial, constituindo o eixo dos serviços e dos principais contactos sociais e humanos. (LAMAS, 2011, p. 404)

O pensamento neste ponto, pretensamente “pós-moderno”, já inclui um dado que será determinante na forma-cidade que é recuperada e adaptada para “superar” o modelo oitocentista, tal dado é que contra um planejamento geral com seus zoneamentos e seus isolamentos, os bairros são pensados de maneira praticamente independentes e com certa completude, assim trabalhadores morariam onde trabalhassem, os caminhos poderiam ser percorridos a pé ou com bicicleta, visto que encurtadas as distâncias produzidas por um planejamento com bairros monofuncionais. Não se valoriza mais um planejamento, mas um projeto, atividade

típica do arquiteto-urbanista o bairro se apresenta como um projeto arquitetônico, o que não elimina talvez a rigidez da forma urbana que aí se reproduz:

[...] outra realização a reter é o bairro ZEN, em Palermo, de Vittorio Gregotti, vencedor de um concurso em 1970 e que parecia responder às interrogações do número monográfico da revista *Edilizia Moderna* sobre a «forma-território». Com a dimensão para 2000 habitantes, o bairro organizava com regularidade e compactação um conjunto de dezoito quarteirões de três pisos alongados e dispostos segundo uma geometria ortogonal rígida. [...] A compactidade e o perímetro do bairro individualizam-no como um objecto arquitectónico [...] À época, o bairro marcava certamente um caminho de desenho urbano que nortearia posteriores pesquisas italianas, espanholas e anglo-saxónicas. ZEN é o início de um percurso que chegaria até hoje. (LAMAS, 2011, 414)

Esse texto já demonstra algo que se pretende verificar na presente análise, o que seja, que todo esse novo pensamento apesar de apresentar consideráveis diferenças históricas e formais com aquilo que já pode ser denominado urbanismo oitocentista não está muito distante da lógica política que o fundamenta, assim, para argumentar brevemente neste ponto, se nota uma continuidade no papel do planejador – nesse caso um projetista – que não se desincumbe, tampouco põe em questão, o desejo de reprodução de uma “vida melhor”, “mais segura”, que proporcione um maior conforto aos homens, habitando, sempre, de um modo harmônico com as formas planejadas/projetadas.

Seguindo o argumento aqui apontado pelo arquiteto português José Lamas, notadamente um defensor do *new urbanism*, é possível notar uma proximidade nas ideias, muitas vezes divergentes, que se propuseram a pôr em xeque o urbanismo nascente no fim do século XVIII, e as ideias e práticas que sustentam o *new urbanism*, sendo este, conforme crê (LAMAS, 2011, pp. 439 e ss.), uma tentativa de resposta aos problemas colocados no fim dos anos cinquenta do século XX e que se tentou aqui uma aproximação.

***New urbanism* – Retorno da forma e continuidade da política**

Por *new urbanism* deve-se compreender tanto o movimento norte-americano – relevante para este trabalho – quanto o *new urbanism* europeu, que apesar das diferenças consideráveis, é possível ler-se num mesmo paradigma, até mesmo por sua aproximação explícita, conforme apontado por Souza (2006)³⁹, deste modo, pode-se determinar o *new urbanism* como um movimento arquitetônico que tenta dar uma resposta, através do projeto, à crise que se estabelece no urbanismo e planejamento urbano tradicionais a partir da segunda metade do século XX. Tal resposta nasce com uma espécie de reutilização de fórmulas urbanas tradicionais e o retorno à rua e à vizinhança pré-modernas, típicas da cidade pré-industrial.

Conforme observado mais acima, o clima teórico que desencadeia o *new urbanism*, e sem dúvidas muitos outros movimentos, como exemplar, o planejamento estratégico, é de negação ao menos parcial do planejamento moderno, e se de um lado para Europa era central, conforme apontado por Lamas (2011), uma crítica do zoneamento típico da cidade industrial, não muito distante é o problema norte-americano, que foca a crítica na vida suburbana distante dos grandes centros e dependente de automóveis. O que estaria em jogo para os estadunidenses é uma vida que não se restrinja aos subúrbios monofuncionais, conforme aponta Galina Tahchieva (2005, p.108)⁴⁰

O New Urbanism tenta criar ambientes integrados, equilibrados em termos de populações mistas, usos mistos, tipologias construtivas mistas. Ele também trata de questões relacionadas à preservação ambiental e comunidades sustentáveis (o habitat humano é tão importante quanto a preservação de recursos naturais) e de como podemos melhorar a qualidade de vida, uma vez que os padrões de vida nos Estados Unidos são bastante elevados, mas a qualidade de vida deteriorou-se com o crescimento do modelo suburbano.

O teor de propaganda na fala da planejadora não pode ofuscar a descrição, agora bastante precisa, das condições de existência do modelo proposto. Trata-se sem dúvidas de algo que tenta dar conta da crise estabelecida nos conceitos e práticas centrais do planejamento urbano e seus zoneamentos, especialmente dos princípios

³⁹ Souza, em artigo comparativo em que discute as cartas do novo urbanismo, aponta que “A vinculação oficial do movimento europeu ao “Novo urbanismo” americano deu-se através da retomada de seu nome, da criação do Conselho Europeu-Americano do Novo Urbanismo e da proposição de um Conselho Europeu de Urbanismo (CEU).” (SOUZA, 2006, p.98)

⁴⁰ Diretora de um relevante escritório de planejamento urbano, e defensor do *new urbanism* o, Duany Plater-Zyberk e Company Miami.

estabelecidos pela carta de Atenas. É preciso, contudo, ir adiante e notar que se trata de um discurso bastante homogêneo, inclusive no “novo urbanismo” Europeu. Após afirmar a chegada deste modo de pensar a cidade já em 1989, nos ambientes burocráticos, conseguindo assim mais espaço no planejamento dos espaços urbanos, Lamas (2011, p. 447) conclui, concordando com a sentença, acerca de uma experiência do *new urbanism* na França:

Ainda para os responsáveis do plano [ZAC Guilleminot-Vercingetorix] a morfologia influenciará positivamente a vida social, evitando a alienação provocada pelos blocos modernos. Provar-se-á no tempo se o retorno à estrutura tradicional conseguirá recriar verdadeiras comunidades no interior de um processo de renovação urbana.

É preciso que se observe que a palavra “comunidade” adquire aqui um valor bastante especial, afinal o retorno à velha vizinhança expurgada pelas práticas oitocentistas é um argumento central na estruturação teórica do pensamento que quer ser lido como ruptura. Há uma centralidade da ideia de “identidade” e retorno às origens comunitárias da cidade. A própria Galina Tahchieva afirma que o *new urbanism* pretende reutilizar de conceitos antigos “como uma oportunidade de encontrar um meio para criar comunidades belas”. Seria aqui, portanto, uma forma de encontrar contemporaneamente aquela comunidade perdida graças ao “nihilismo” moderno, redescobrir a vizinhança como uma forma de incrementar os contatos sociais, sempre, afirmam seus defensores, de uma forma articulada com o presente.

Os aspectos principais do *new urbanism* podem ser encontrados na “Chater of New Urbanism” um conjunto de 27 princípios centrais compilados em 1996 no “Congress for New Urbanism”, numa espécie de paródia da carta de Atenas, o que por si só demonstra as dimensões da pretensão de tal movimento. O *new urbanism* não nascera naquele momento da carta, mas talvez esse seja o momento de reflexão que melhor demonstre seus fundamentos. Nela é possível encontrar diversas referencias ao “senso de comunidade”, à produção de comunidades aprazíveis, nas quais um convívio pacífico e ordenado respeitaria as tradições, o “sentido de lugar” e principalmente facilitaria as interações sociais. É possível ler no princípio 10 da carta:

O bairro, o distrito, e o corredor são os elementos essenciais para o desenvolvimento e reconstrução na metrópole. Eles formam áreas identificáveis que incentivam os cidadãos a assumirem a responsabilidade pela sua manutenção e evolução.⁴¹ (CONGRESS FOR THE NEW URBANISM, 2014a)

A carta está dividida em três partes distintas: “A região: metrópole, cidade grande e média, cidade pequena”; “Bairro, setor, e corredor” e “Quadra, rua e edifício”, em cada uma destas partes são enumerados princípios relativos às práticas pretendidas em cada área da cidade, a divisão segue uma lógica bastante hierárquica, no sentido de ir da região ao edifício, o que não significa qualquer privilégio, muito pelo contrário, muitas vezes o pensamento do bairro tem um significado muito maior, especialmente pela determinação da vizinhança e da interação social como aquilo que pode ser chamado de objetivos “sociais” do modelo.

A volta à comunidade, conforme aponta Esposito (2003) não possui propriamente um caráter comunitário, mas faz a comunidade confundir-se com o seu oposto. Deve-se analisar aqui, a partir de agora qual o caráter comunitário pretendido pelo *new urbanism*, ao menos aqueles declarados pela carta, do CNU.

Os projetos de maior notoriedade deste modelo são Seaside, situado na Flórida, nos Estados Unidos da América, e Celebration, uma “cidade-parque” ligada à Disneylândia, na cidade de Orlando, no mesmo estado norte-americano. Seaside é considerado primeiro empreendimento construído sob os princípios do *new urbanism*, e assim se identificam no site da Fundação Seaside, uma instituição sem fins lucrativos que pretende “gerir” alguns aspectos da “comunidade”, bem como ensinar e propagar o *new urbanism*, como forma de construir uma “cidade saudável”:

A cidade é disposta de modo que a maioria das necessidades diárias da vida está disponível em uma pequena caminhada ou passeio de bicicleta. Três grandes áreas verdes oferecem espaço para atividades sociais e eventos. Todos os espaços públicos estão ligados a um centro de cidade próspera, que serve não só Seaside, mas também às comunidades do entorno. Dezenas de lojas e restaurantes estão localizados nas adjacências do centro da cidade. Componentes cívicos incluem uma das primeiras escolas públicas

⁴¹ Tradução livre de “The neighborhood, the district, and the corridor are the essential elements of development and redevelopment in the metropolis. They form identifiable areas that encourage citizens to take responsibility for their maintenance and evolution.”

comunitárias estaduais da Flórida, uma capela inter-religiosa, um instituto sem fins lucrativos, um teatro local, uma estação de correios e vários parques. Como uma comunidade ambientalmente consciente, o precioso sistema de dunas costeiras permanece intacto do lado do Golfo da cidade e a preservação da vegetação nativa é uma prioridade. Os únicos jardins são áreas verdes públicas.⁴² (SEASIDE INSTITUTE, 2014)

O que se compreende por “comunidade” está diretamente vinculado a um estilo de vida específico produzido pelo modelo, com pretensões de retorno ao passado, estabelecem assim um espaço físico que se diz produtor de condições sociais de uma “vida em comunidade”.

O exemplo de ambas as localidades entendidas enquanto modelo rende diversas críticas à sua prática, uma delas se refere ao fato de se tratar de se tratar de uma produção de espaços excludentes, de segregação, geralmente bastante vigiados e submetidos a um controle social bastante rigoroso, para Gunn (2005), o problema da exclusão social e da construção de espaços privilegiados não está posto, assim,

Nos compêndios da Duany Plater-Zyberk e Cia. e da English Partnerships sobre o New Urbanismo, apesar do uso retórico de palavras referentes a diversidade e mistura, o tema da segregação e da exclusão social é banido da pauta. A atitude escapista diante deste tema não deixa de denunciar uma adesão pouco crítica a uma lógica de mercado e a um modelo de exclusão, oculta na reciclagem de aspectos parciais de fórmulas urbanísticas consagradas. (GUNN, 2005, p. 105)

No entanto, a crítica neste nível, apesar de efetivamente válida por apontar o problema existente e crucial no modelo, parece incompleta, e talvez não consiga dar conta da complexidade do problema. De alguma forma, é ainda na carta que podem se encontrar pistas indicando que não há efetivamente um equívoco, ou uma fuga do problema, como é possível ler no seu princípio 21 "A revitalização de espaços urbanos depende da seguridade e segurança. O desenho de ruas e edifícios devem

⁴² Tradução livre de “The town is laid out so that most of life's daily needs are available within a short walk or bike ride. Three large public greens offer space for social activities and events. All public spaces are linked to a thriving town center that serves not only Seaside, but the surrounding communities as well. Dozens of shopping and dining options are located in or adjacent to the town center. Civic components include one of Florida's first state public charter schools, an interfaith chapel, a nonprofit institute, a repertory theatre, a post office and several parks. As an environmentally conscientious community, the precious coastal dune system remains intact on the Gulf side of town and preservation of the indigenous vegetation is a priority. The only lawns are public greens.”

reforçar ambientes seguros, mas não à custa de acessibilidade e abertura.”⁴³ (CONGRESS FOR THE NEW URBANISM, 2014a) Nota-se já a presença da “segurança” e “seguridade” no projeto, ainda que com a observação tardia de que os princípios de acessibilidade e abertura não podem ser negados. Ora, ainda que haja alguma objeção a tal argumento graças à observação quase envergonhada do final do parágrafo, o princípio 23, mais a frente articula de maneira direta comunidade e segurança “Ruas e praças devem ser seguros, confortáveis e interessantes para o pedestre. Configurados corretamente, eles incentivam as caminhadas e permitem que os vizinhos se conheçam e protejam suas comunidades.”⁴⁴ (CONGRESS FOR THE NEW URBANISM, 2014a). É neste ponto que se mostra de forma mais elucidativa qual o conceito de comunidade que está vinculado ao *new urbanism*. Trata-se da comunidade que tem como pressuposto o pertencimento e a segurança. A “comunidade” é sem dúvidas um dos objetivos sociais deste pensamento. Pensada como algo realizável, tratou-se de olhar para trás, escolher um modo de vida pré-moderno e alça-lo à estatura da vida desejável, determinando assim a qual “comunidade” haver-se-ia de retornar como objetivo.

A comunidade, ou o comum, pensada a partir da *communitas*, por Roberto Esposito, caracteriza-se pelo ônus compartilhado e pela dimensão do risco, de modo que pensar a comunidade como extinção do risco e segurança, é negá-la. Para Esposito, o oposto da *communitas* é a imunidade, *immunitas*. O “paradigma da imunização”, que é determinante na modernidade, tem um explícito caráter biopolítico, como já apontado, são diversas as estratégias da modernidade que põem a vida do homem no centro do poder sob a forma da “seguridade”. O urbanismo é sem dúvida uma dessas estratégias modernas. Mas será que o pretense caráter “pós-moderno” do *new urbanism*, desarticula o pensamento contemporâneo sobre a cidade do seu caráter biopolítico imunitário?

O aqui defendido, pela argumentação que se segue, é que não. A “renovação” formal, com sua característica de retorno a modos tradicionais de fazer cidade,

⁴³ Tradução livre de “The revitalization of urban places depends on safety and security. The design of streets and buildings should reinforce safe environments, but not at the expense of accessibility and openness.”

⁴⁴ Tradução livre de “Streets and squares should be safe, comfortable, and interesting to the pedestrian. Properly configured, they encourage walking and enable neighbors to know each other and protect their communities.”

sequer o desarticulam dos pressupostos do urbanismo do século XIX, como higiene (saúde), estética e circulação. Esses três pressupostos se apresentam numa outra dimensão, mas não de maneira revolucionária. Não se trata mais de um sanitarismo como apresentado nos princípios da urbanística moderna, tampouco a circulação baseia-se somente no transporte de mercadorias e pessoas de uma maneira mais rápida. Em termos de saúde, os estudos são dedicados à saúde do corpo-indivíduo, mas medido ainda em termos populacionais. Numa espécie de ortopedia moral, os estudos de que se vale o *new urbanism* sobre saúde pública atacam o sedentarismo próprio de uma “sociedade baseada no automóvel”, para em troca propor que em suas “cidades sustentáveis” as pessoas utilizem-se de caminhadas ou de bicicletas para a locomoção cotidiana, articulam, por este meio, saúde e circulação. Para a chegada neste ponto desejado não se trata de proibir ou vedar o uso do automóvel, pois é o projeto de cidade, o desenho urbano que “torna possível” e estimula o uso de tais meios como alternativa ao automóvel. Trata-se de uma gestão de população que alcança ainda e depende do corpo individual. Neste modelo de planejamento, o gerencialismo da vida se dá por meio de projetos baseados nos princípios da carta de 1996 e também da “evolução” dessas ideias, assim, circulação e saúde se articulam radicalmente na proposta. O CNU, assim define essa articulação:

O American Journal of Health Promotion também dedicou sua edição especial recente "Health Promoting Community Design" com a publicação de uma série de estudos importantes. Eles dizem que, "a grande maioria do público americano é sedentário, apesar de duas décadas de programas para incentivá-los a exercitar-se. Esta edição especial oferece uma base conceitual, metodológica e de pesquisa para o campo emergente da "promoção da saúde da comunidade pelo design" e "vida ativa pelo design" ... uma estratégia de criação de locais de trabalho e comunidades inteiras para projetar uma melhoria na vida das pessoas . "Os estudos incluem:" Apoiar Saúde com o projeto: Desafios e Oportunidades, aumentando a capacidade de Saúde promovendo Ambientes Humanos; Oportunidades para a Integração da Saúde Pública e Planejamento Urbano de estratégias destinadas a promover Ambientes ativos comunitários; relação entre

a expansão urbana e Atividade Física, Obesidade, e Morbidade.⁴⁵
(CONGRESS FOR THE NEW URBANISM, 2014b)

Valendo-se do saber científico, principalmente do saber médico de sua época, este urbanismo propõe-se como modo de proteger a vida das populações. Tomando esta afirmação, é legítimo perguntar, ela poderia ser aplicada apenas ao *new urbanism*? A resposta é não, basta observarmos que não apresenta tanta distância do afirmado por Ferraz (1994)

O esquadrinhamento do espaço levado a cabo pela medicina social do século XIX, tem como ponto de partida a relação do natural e social. Por um lado a boa saúde urbana depende fundamentalmente da boa circulação daqueles elementos vitais para o organismo humano: água e ar; por outro, natural e social interagem como aspectos inseparáveis da reflexão médica que tematiza a cidade. (p. 77-78)

Trata-se aqui, no *new urbanism*, de chegar ao nível do corpo, corpo individual e coletivo, para a produção de uma população saudável. O que se desnuda, de alguma forma, é uma nova radicalidade, levando os princípios outrora estabelecidos a uma versão extrema, de modo que o planejamento urbano outrora deixado a burocratas estatais passa agora à iniciativa privada de grandes escritórios de arquitetos-urbanistas, aliás, sem muita surpresa, uma vez que público e privado, já não se mostrando claramente, habitam apenas a zona cinzenta da biopolítica, como apontado por Agamben (2010c). O “poder sobre a vida”, a gestão de populações não é posta em questão, ou seja, os princípios básicos da modernidade e o viés biopolítico e imunitário da intervenção sobre a cidade ao invés de excluírem-se, tomam um fôlego mais radical, somado agora à ideia de retorno à comunidade, passa-se à biopolítica imunitária radical.

⁴⁵ Tradução livre de “The American Journal of Health Promotion also devoted their recent special issue to ‘Health Promoting Community Design’ with the publication of a number of important studies. They say that, “the vast majority of the American public is sedentary, despite two decades of programs to encourage them to exercise. This special issue provides a conceptual, methodological and research base for the emerging field of “health promoting community design,” and “active living by design”.....a strategy of designing workplaces and whole communities to engineer activity BACK INTO people's lives.” The studies include: “Supporting Health Through Design: Challenges and Opportunities; Increasing the Health Promotive Capacity of Human Environments; Opportunities for Integrating Public Health and Urban Planning Approaches to Promote Active Community Environments; Relationship Between Urban Sprawl and Physical Activity, Obesity, and Morbidity.”

Em muitos empreendimentos imobiliários fechados, principalmente no modelo de “Gated Communities” o *new urbanism* é utilizado como “modelo” de construção. O que leva ao espanto muitos estudiosos como Fernando Lara, professor da Universidade de Austin, no Texas, a acusar alguns condomínios fechados no Brasil de usarem “erroneamente” os princípios do *new urbanism*, afirma que,

“Gated Communities” têm sido construídas no Brasil desde a década de 1970, precedendo Novo Urbanismo em pelo menos uma década. No entanto, o sucesso das comunidades do Novo Urbanismo nos EUA fez com que o uso de ideias CNU como um argumento de venda de condomínios fechados no Brasil. Propagandas contemporâneas sobre condomínios fechados usam conceitos como “walkability” e “sentimento de vizinhança” para vender o que é, basicamente, a expansão [urbana] para as classes altas brasileiras.⁴⁶ (LARA, 2011, p. 371)

É certo que historicamente o novo modelo nasce, nos Estados Unidos, exatamente como contraposição ao modelo mais próximo das “gated communities”, ou seja, os subúrbios. Não parece, contudo, haver, nas práticas urbanas contemporâneas uma distinção tão radical. Seja nas cidades de todo o mundo que vivenciam o fechamento urbano como algo das suas estruturas, ou nas “cidades” construídas pelo modelo do *new urbanism*, o fenômeno da segregação, da busca pela identidade – expressa na carta do CNU - e da segurança se fazem plenamente presentes, sendo este, como exposto, o caso de Seaside, mas também do modelo das “gated communities”. A produção de *mesmidade*, homogeneidade, enfim de espaços “artificiais”, colocam ambos na mesma escala, a dos *espaços imunitários*.

A crítica, todavia, a tais empreendimentos não consegue ir muito além da acusação do “erro” ou da “traição” dos princípios propostos na carta do CNU. Num empreendimento específico, denominado “Cidade Pedra Branca”, no município de Palhoça, estado de Santa Catarina, os princípios do *new urbanism* foram alçados à categoria de norteadores do projeto. Graças a esta influência explícita, diversos estudos se concentraram nessa nova “cidade verde” surgida no sul do Brasil (RIBEIRO, 2010). Na sua propaganda institucional estão delineados os

⁴⁶ Tradução livre de “Gated communities have been built in Brazil since the 1970s, preceding New Urbanism by at least a decade. Nevertheless, the success of New Urbanism communities in the US has prompted the use of CNU ideas as a selling point of gated communities in Brazil. Contemporary advertisements on gated communities use concepts such as ‘walkability’ and ‘sense of neighbourhood’ to sell what is basically sprawl to the Brazilian upper classes”

pressupostos do projeto urbano, e como sempre mais, os objetivos sociais que cercam o projeto, após o slogan “viva a rua, compartilhe momentos”, é possível ler:

Acreditamos em uma cidade feita para as pessoas. Um lugar onde a vida acontece em toda a sua intensidade e a diversidade dá o tom. Nesta cidade, cada dia é um convite a novas descobertas. Ela é leve, conectada e funcional. Nela o convívio floresce naturalmente e os bons negócios são gerados com muita criatividade. (CIDADE PEDRA BRANCA, 2014)

Trata-se de um empreendimento imobiliário de investimento exclusivamente privado, que, criando um ambiente denso numa zona particularmente afastada do município ao qual é vinculada pretende-se criador do “senso de comunidade e vizinhança” próprio do discurso “newurbanista”. Esta comunidade é já articulada com o princípio da segurança, que sob o argumento de deixar abertos os espaços (baixa quantidade de muros e portões) preenchem, segundo longo e detalhado estudo de Ribeiro (2010), seus “espaços públicos” de câmeras de segurança e vigilância contínua através de rondas por um policiamento privado, de modo a produzir a segurança da “comunidade”.

Sem querer prolongar-se no estudo de um projeto específico, o que foge ao escopo deste trabalho, é possível analisar na acusação de Ribeiro acerca da segregação gerada nesse bairro-condomínio newurbanista, bem como de sua vigilância, certa reticência na crítica do próprio modelo, que mesmo quando assumida, apenas aponta para possíveis falhas, seja no empreendimento específico, ou na própria prática do *new urbanism*, em produzir a comunidade diversa que se propõe (CF. RIBEIRO, 2010).

Notícias de projetos newurbanistas de cidades para grupos específicos como gays, aposentados, evangélicos e outras orientações, sejam elas sexuais, religiosas e quantas forem, conforme apontado em breve reportagem assinada pelo arquiteto Sérgio Dávila (2007), parecem ser mais um símbolo dessa contradição, dessa espécie de erro e traição de princípios da “Charter of New Urbanism”, principalmente no que diz respeito à diversidade. O que se quer afirmar aqui, entretanto, é a não-contradição entre o fato de tais “comunidades” se tornarem guetos segregados, assim como se tornarem condomínios fechados no Brasil e em outros países do

mundo. A ideia de comunidade pensada através da identidade está absolutamente ligada à produção de locais assépticos de mesmidade. Ao unir “comunidade e segurança” a carta mostra seu caráter indubitavelmente moderno, basta para isso atentar-se para o apontado por Hobbes (2008), segundo o qual a comunidade política nasceria a partir dos indivíduos em busca por segurança. De outro lado, se retomarmos aquilo apontado por Esposito (2010), para quem o pensamento de Locke, em todos os pontos imunitários, fica revelada a estratégia moderna imunitária como a salvaguarda do “protegido sujeito proprietário”. O plano, e o planejamento das cidades do *new urbanism*, ou da lógica suburbana das “Gated Communities”, são reprodutores dessa lógica biopolítica e imunitária em que o que está em jogo é a vida do indivíduo e que não pode, por isso, deixar de produzir exclusão, ou zonas exclusivas e reproduzir comportamentos. Aquilo que se quer recuperar em nome do “espaço público” é habitado já pela contradição de se tratarem de empreendimentos privados, mas, para muito além disso, trata-se apenas do desnudamento do que se produz na lógica do público/privado. O curioso fato não pode deixar de ser realçado, o espaço que pretende criar “espaço público” agradável e saudável, é argumento de construção de condomínios fechados, ou ainda que não se torne espacialmente condomínios, visto que ausentes os muros, produz o “espaço público” dos iguais, ou seja, uma comunidade, ou um “senso de comunidade” em tudo coincidente com o imune.

O que para Esposito (2003) define o comum é o risco, e se comum é aquilo que não é próprio, a vida em comum é expropriação e não apropriação. E embora o autor demonstre que o oposto do comum é definidor da própria política e, portanto, transcende a modernidade, afirma que esta tomou a imunidade como objetivo último do tempo histórico. O urbanismo, um saber moderno por excelência, lava ao espaço a demanda por segurança. Ruas largas e arejadas para impedir os riscos de doenças, combater miasmas, melhorar a circulação, e dificultar as barricadas – todos estes riscos urbanos por excelência – são parte da estratégia de gestão de população e construção de um corpo saudável do trabalhador. O que o *new urbanism* põe em questão é um novo corpo saudável, estimulado a combater as doenças o seu tempo, cujo caráter é ligado a própria prática do zoneamento moderno. O corpo, aqui também do trabalhador, deve ser saudável, estimulado a se tornar saudável.

Quando se trata da produção espacial do desenho newurbanista há um evidente louvor à valorização do espaço público de convívio. Nesse ponto, todavia, é merecedora de destaque a observação do teórico italiano, segundo o qual, esse “espaço público” é da ordem do pertencimento, não há nada de espaço comum, e além do mais é apenas o convívio da mesmidade segura, nada a ver com o a expropriação da *communitas*, é apenas a interação mediada do sujeito proprietário. O que leva a uma observação da crítica relacionada à segregação, feita com bastante competência por certa esquerda, para a qual a questão seria uma maior produção de espaço público. Estaria o comum ligado ao espaço público? A gestão contemporânea, e por isso moderna, dos espaços das cidades, pela lógica do público/privado, que aliás, como observado por Agamben (2011), é antes de tudo produtor da biopolítica? Parece que a ideia de *espaços imunitários*, como um caminho para a crítica do urbanismo e de práticas urbanas, favorece e potencializa a crítica na medida em que causa um pequeno deslocamento de olhar sobre as próprias práticas de superação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pôde-se observar, no decorrer do presente trabalho, que há certa continuidade quando nos referimos às práticas e discursos sobre a cidade após o advento da modernidade, principalmente no saber mais específico sobre a cidade, ou seja, o urbanismo. Lê-se tal continuidade exatamente ao identificar a lógica política mais especialmente presente na modernidade, ou seja, a biopolítica imunitária.

O meio é a estratégia fundamental na regulação de populações, naquela estratégia de poder que Foucault (2008c) denominou biopolítica, quando o poder passa a fazer viver e viver mais, potencializar a vida da população. E sobre esse meio – agora um meio urbano, por excelência – o saber urbanístico, ou seja, o urbanismo, é peça fundamental para a gestão de populações. É com essa ciência particular que se pensará os modos de evitar a má-circulação, de doenças e pessoas indesejadas, com ela pode-se pensar de que modo é evitar o “medo urbano” (FOUCAULT, 1988), e assim proteger o indivíduo moderno dos riscos que lhe trazem a vida na cidade industrial.

O urbanismo oitocentista passou por críticas desde suas formulações iniciais, críticas que fundamentaram novos arranjos urbanos. A questão inicial deste trabalho, sobra a lógica política que torna possível algo como o condomínio residencial fechado, em franca ascensão no mundo contemporâneo, como foi analisado a partir das “gated communities”, desdobrou-se na exigência de um fenômeno maior, ao que se denominou “fechamento urbano”, que atinge até mesmo pensamentos e práticas mais críticas à forma “gated community”, como o *new urbanism*. Apesar de fazer uma crítica a forma, as noções de segurança, saúde e circulação, que fundamentam o urbanismo oitocentista, nos modelos atuais ainda são os pilares básicos que sustentam, de maneira radical, as práticas contemporâneas sobre a cidade.

A separação entre público e privado não consegue superar o problema, pois a busca por “espaços públicos” não vai além da noção imunitária de pertencimento e identidade. Por isso a busca por “comunidade” redundava sempre no afastamento e na segregação, pois, vinculada a noção de público, a comunidade é pensada pelo

paradigma imunitário e biopolítico da proteção da vida e dos bens. É sob signo da “comunidade” que se estabelecem as “gated communities” e o *new urbanism*, pondo tal signo em disputa, só que ao pensá-lo através da lógica da *immunitas*, da negação do risco, da criação de espaços que se pretendam imunes, negam a *communitas*, e então ambos se interpenetram sob o mesmo paradigma político: a biopolítica imunitária radical. Eis a razão de não se tratar de um erro de concepção quando uma “gated community” utiliza os princípios new urbanistas como propaganda e como desenho do espaço. Trata-se, antes de tudo, de uma radicalidade que, sob uma ironia particular, põe a nu a lógica política que sustenta os modelos, tornando-os, ambos, aquilo que se denominou *espaços imunitários*.

É certo que diversas leituras podem ser, e são, feitas sobre esse fenômeno, principalmente as ricas análises sociológicas que abundam em análises bastante precisas acerca da natureza e causa do “fechamento urbano” e, por isso, do estabelecimento de espaços segregados. O que o presente trabalho pretendeu, contudo, não foi renegá-las, mas apontar outra leitura possível, para que a própria crítica que muitas vezes se vale da bipolaridade público e privado possa passar por um pequeno deslocamento

REFERÊNCIAS

ADVERSE, Helton. O que é “Ontologia do presente”? In: Revista Nuntius Antiquus, vol. 6, Minas Gerais: 2010. Disponível em «http://periodicos.letras.ufmg.br/index.php/nuntius_antiquus/article/view/2091», acesso em 15 ago 2013.

AGAMBEN, Giorgio. **¿Qué es un paradigma?**. In: AGAMBEN, Giorgio. **Signatura Rerum**. Barcelona: Editorial Anagrama, 2010a.

_____. **A comunidade que vem**. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

_____. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010b.

_____. **O Aberto: o homem e o animal**. Lisboa: Edições 70. 2011a.

_____. O que é o dispositivo. In: AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Chapecó: Argos, 2009.

_____. **O reino e a glória: uma genealogia da economia e do governo**. São Paulo: Boitempo, 2011b.

ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. 10ª ed. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2007.

_____. **A condição humana**. 11ª ed. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2011.

_____. **The human condition**. Chicago: The University of Chicago Press. 1998.

ASSMAN, Selvino. STASSUN, Cristian. **Dispositivo: Fusão de objeto e método de pesquisa em Michel Foucault**. In: Cad. De Pesq. Interdisc. Em Ci-S. Hum-s. v. 11, n. 99, Florianópolis: jul./dez. 2010, pp. 72-92.

BATAILLE. Geoges. A noção de dispêndio. In: BATAILLE. Georges. **A parte Maldita**, precedida de “A noção de dispêndio. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. p. 19-33

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Zahar. 2003.

_____. **Medo Líquido**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BORSODORF, A.; HIDALGO, R.; SÁNCHEZ, R. A new model of urban development in Latin America: The gated communities and fenced cities in the metropolitan areas of Santiago de Chile and Valparaíso. **Cities**, v. 24, n. 5, p. 365-378, 2007. ISSN 02642751.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. **Cidade de Muros**: Crime, segregação e cidadania em São Paulo. 2 ed. São Paulo: Ed. 34/Edusp, 2003.

CANGUILHEM, Georges. O conhecimento da vida. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben**: Uma arqueologia da potência. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

CHÂTELET; François. DUHAMEL, Olivier. PISIER-KOUCHNER, Évelyne. **História das ideias políticas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

CHOAY, Françoise. **O urbanismo**: utopias e realidades - uma antologia. São Paulo: Perspectiva, 1979.

CIDADE PEDRA BRANCA. **Uma cidade criativa**. Disponível em <<http://cidadepedrabranca.com.br/>>. Acesso em: 26 jun. 2014

CONGRESS FOR THE NEW URBANISM. **Charter of the New Urbanism**. Disponível em <<http://www.cnu.org/charter>>. Acesso em: 09 jul. 2014a.

CONGRESS FOR THE NEW URBANISM. **Sprawl and Health**. Disponível em <<http://www.newurbanism.org/newurbanism/sprawlhealth.html>>. Acesso em: 09 jul. 2014b.

DÁVILA, Sergio. **Urbanismo: Bem vindo a Truman Show City**. São Paulo: Jornal Folha de São Paulo, 01, jun, 2007. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/especial/2007/morar3/rf0106200701.shtml>> Acesso em: 06 jul. 2014.

DAVIS, Mike. **Ecology of Fear**: Los Angeles and the imagination of disaster. New York: Metropolitan Books, Kindle Edition, 2013.

_____. Planeta Favela. São Paulo: Boitempo, 2006.

DE ATENAS, C.. **Carta de Atenas**. Cadernos de Sociomuseologia, América do Norte, 15, Jun. 2009. Disponível em: <<http://revistas.ulusofona.pt/index.php/cadernosociomuseologia/article/view/332/241>>. Acesso em: 18 jun. 2014

DELEUZE, Gilles. **Conversações** (1972-1990). São Paulo: Ed. 34, 1992.

_____. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

ESPOSITO, Roberto. **Bios**: biopolítica e filosofia. Lisboa: Edições 70, 2010.

_____. **Communitas**: Origen y destino de la comunidad. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

_____. **Comunidad, inmunidad y biopolítica**. Barcelona: Herder Editorial, 2009a.

_____. Diez pensamientos acerca de la política. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.

_____. Immunitas: protección y negación de la vida. Buenos Aires: Amorrortu, 2009b.

_____. Nihilismo e comunidade. In: Paiva, Raquel (org.). **O retorno da comunidade**: (os novos caminhos do social). Rio de Janeiro: Mauad X, 2007. p. 15-30

FERRAZ, Fernando. **Poder médico: da urbe à família** (a emergência de um saber sobre a cidade), 1994, 124f. Dissertação (mestrado em arquitetura e urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1994.

FOUCAULT, Michel. **A história da sexualidade I**: A vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. **Arqueologia do saber**. 7 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

_____. **Dits et écrits**, vol. II. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

_____. **Em Defesa da Sociedade**: Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999

_____. **Nascimento da Biopolítica**: curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo, 2008a.

_____. O nascimento da medicina social. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1989. p. 79-98

_____. O que são as Luzes. In: FOUCAULT, Michel. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008b. (Ditos e escritos; II) p. 335-351

_____. **Os anormais**: curso dado no Collège de France (1974-1975). São Paulo, 2010b.

_____. **Segurança, Território, População**: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008c.

_____. **Vigiar e punir: Nascimento da prisão**. Petrópoles, RJ: Vozes, 2007.

GARCÍA-ELLÍN, J. C. Gated communities and housing projects: The control of public space in San Juan. **Southeastern Geographer**, v. 49, n. 4, p. 354-375, 2009. ISSN 0038366X.

GRANT, J. L.; ROSEN, G. Armed compounds and broken arms: The cultural production of gated communities. **Annals of the Association of American Geographers**, v. 99, n. 3, p. 575-589, 2009. ISSN 00045608.

GRANT, J.; GREENE, K.; MAXWELL, K. The planning and policy implications of gated communities. **Canadian Journal of Urban Research**, v. 13, n. 2, p. S70, 2004. ISSN 1188-3774.

GUNN, Philip. O new urbanism e o revival escapista de mercado. In: **Risco: Revista de Pesquisa em Arquitetura e Urbanismo**. São Paulo, v. 1, n. 2, p. 105-107. 2005.

HOBBS, Thomas. **Leviatã: Ou a Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. São Paulo: Ícone, 2010.

JACOBS, Janes. **Muerte y vida de las grandes ciudades**. Madrid: ediciones península, 1973.

LAMAS, José M. Ressano Garcia. **Morfologia Urbana e Desenho da Cidade**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2011.

LARA, Fernando Luiz. New (sub) Urbanism and Old Inequalities in Brazilian Gated Communities. **Journal Of Urban Design**, vol. 16, No. 3, 369-380, Agosto 2011.

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. São Paulo: Centauro, 2008.

LOW, S. M. The edge and the center: Gated communities and the discourse of urban fear. **American Anthropologist**, v. 103, n. 1, p. 45-58, 2001. ISSN 00027294.

MORANGE, M. et al. The Spread of a Transnational Model: Gated Communities in Three Southern African Cities (Cape Town, Maputo and Windhoek). (Report). **International Journal of Urban and Regional Research**, n. 5, 2012. ISSN 0309-1317.

MUMFORD, Lewis. O subúrbio – E depois. In: MUMFORD, Lewis. **A cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

OUTTES, Joel. Disciplinando la sociedad a través de la ciudad: El origen del urbanismo en Argentina y Brasil (1894-1945). **EURE** (Santiago), Mayo 2002, vol.28, no.83, p.7-29. ISSN 0250-7161

POW, C. P. “Good”; and “real” places: A geographical-moral critique of territorial place-making. **Geografiska Annaler, Series B: Human Geography**, v. 91, n. 2, p. 91-105, 2009. ISSN 04353684.

RIBEIRO, Renato Janine. Hobbes: o medo e a esperança. In: WEFFORT, Francisco (org). **Os clássicos da política**. São Paulo: Ática, 2006.

RIBEIRO, Fernando Pinto. O new urbanism e sua influência no Brasil: o caso da "Cidade Universitária Pedra Branca" em Palhoça, SC. Pós. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da FAUUSP**, [S.l.], n. 28, p. 36-53, dez. 2010. ISSN 2317-2762. Disponível em: <<http://revistas.usp.br/posfau/article/view/43700>>. Acesso em: 14 jul. 2014. doi:<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2317-2762.v0i28p36-53>.

SCHORKE. Carl E. **Viena fin-de-siècle: política e cultura**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SOUZA, Gisele Barcellos. A repetição operativa no discurso do "Novo Urbanismo Europeu". In: **Cadernos de Arquitetura e Urbanismo**, Belo Horizonte, v. 13, n. 14, p. 95-108, dez. 2006.

SEASIDE INSTITUTE. What we do? Disponível em <<http://seasideinstitute.org/what-we-do/>>. Acesso em 04 jul. 2014.

TARIZZO, Davide. Filósofos em comunidade: Nancy, Esposito, Agamben. In: Paiva, Raquel (org.). **O retorno da comunidade: (os novos caminhos do social)**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.

TAHCHIEVA, Galina. Entrevista com Galina Tahchieva. In: **Risco: Revista de Pesquisa em Arquitetura e Urbanismo**. São Paulo, v. 1, n. 2, p. 108-110. 2005.

VEIGA-NETO, Alfredo; LOPES, Maura Corcini. Inclusão e governamentalidade. **Educ. Soc.**, Campinas, v. 28, n. 100, Oct. 2007. disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73302007000300015&lng=en&nrm=iso>. acesso em 11 dez 2013.