

**CAMILO VLADIMIR DE LIMA AMARAL**

**POR UM URBANISMO PÓS-CRÍTICO**  
**A Inserção da Poiesis nas Ciências Aplicadas ao Urbano**

UFMG/ EA/ NPGAU  
Belo Horizonte, 2008

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**CAMILO VLADIMIR DE LIMA AMARAL**

**POR UM URBANISMO PÓS-CRÍTICO**  
**A Inserção da Poiesis nas Ciências Aplicadas ao Urbano**

Dissertação apresentada ao Núcleo de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo da Escola de Arquitetura da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Arquitetura e Urbanismo.

Orientador:  
Prof. Dr. Roberto Luis de Melo Monte-Mór

Universidade Federal de Minas Gerais  
Escola de Arquitetura  
Núcleo de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo  
Belo Horizonte, 2008

Amaral, Camilo Vladimir de Lima, 1979-  
Por um Urbanismo Pós-Crítico - A Inserção da Poiesis  
nas Ciências Aplicadas ao Urbano / Camilo Vladimir de  
Lima Amaral. - Belo Horizonte, 2008.

329 p.: il.

Dissertação (Mestrado) - Núcleo de Pós-graduação em  
Arquitetura e Urbanismo - Universidade Federal de  
Minas Gerais, 2008.

Área: Teoria e História da Arquitetura e Urbanismo.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Luis de Melo Monte-Mór

1. Urbanismo - Teoria. 2. Ciência - Filosofia. 3. Poiesis.  
4. Crítica. 5. Goiânia. I. Título.

*à  
Lizi  
eterna  
profunda  
presença*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço primeiramente a todo corpo docente do NPGAU pela recepção carinhosa e pelas importantes "pistas" que recebi ao longo do percurso de elaboração desta dissertação, as quais persegui com todas as forças que me couberam, respeitando a profundidade das mais simples frases que me direcionaram. E, em especial, a Celina Borges, Silke Kapp, Maria Lúcia Malard, Cacá, Stéphane Huchet, Heloísa e Geraldo Costa, Fernanda Borges com quem tive o privilégio de desenvolver atividades acadêmicas.

Aproveito para agradecer, também, à Renata, pela presteza, incentivo e parceria; e aos colegas de mestrado, cuja convivência foi um estimulante espaço de troca de idéias, extendidas aos "Grupos de Estudos" realizados nos diversos butecos da cidade. Agradeço em especial à colega e grande amiga Selena Lage, pela sensibilidade, apoio pessoal e longas discussões sobre temas intelectuais e cotidianos.

Saliento a importância e o incentivo acadêmico e pessoal que tiveram meus pais, Lenir e José Reinaldo, e meus irmãos, Ernesto e Janaina. Agradeço, também, a todos os familiares e amigos que me apoiaram nos momentos difíceis e me incentivaram nas transformações de minha vida. Gostaria de lembrar os professores Fernando Rabelo, Elane Ribeiro e Adriana Vaz que, nos anos de graduação e nos que se seguiram, foram fundamentais na formação do meu pensamento.

Finalmente, agradeço a Roberto Monte-Mór pela orientação atenciosa e profunda, que lhe roubou tanto tempo precioso e sem a qual não só eu não poderia ter realizado este empreendimento. Orientação que foi, também, decisiva na construção dialogada das idéias que aqui apresento e que são, portanto, profundamente devedoras de seu pensamento e de sua valorização simbólica de minhas próprias habilidades.

## RESUMO

Numa perspectiva pós-crítica à razão científica moderna, este trabalho busca compreender como, ao longo do tempo, os diversos "Planos Diretores" de Goiânia *refundaram* (ou melhor, *produziram poieticamente*) o espaço urbano desta cidade. Para isso, buscaremos discutir a cientificidade dos modelos e das teorias urbanas empregados, destrinchando suas premissas e fazendo ligações com a evolução, no contexto brasileiro e internacional, das "visões conflitantes" do que seria o próprio planejamento urbano. O objetivo é compreender como essas premissas da ciência aplicada ao planejamento urbano se relacionam dialeticamente com o objeto (neste caso, Goiânia), e por isso demanda a inserção do conceito de *poiesis* na própria ciência: a *invenção* como *medida* da verdade científica. Busca-se entender, para além do criticismo e sua negatividade absoluta, como cada formulação dos problemas urbanos engendraram certas *virtualidades* e *campos cegos*, procurando formular uma *objetividade engajada* do espaço que permita a inclusão do *Outro* como agente legítimo de sua produção.

Repensar a estética (atualmente excluída do universo da ciência aplicada à produção das cidades), no seio do real (agora, como o *realizado*), é um trabalho árduo que esta dissertação tentará traçar. Não se trata de tentar construir uma ponte entre a cisão histórica da Arte e do Urbanismo (*poiesis* e *ciência*), mas de buscar o campo intersectante desta cisão, aquela brecha (possibilidade) que é ao mesmo tempo limite, espaço de troca dialética (diálogo) e espaço comum entre os dois. Baseados no caso particular de Goiânia, pretendemos estabelecer as possibilidades de uma *Estratégia Pós-Crítica* (pós-negativa) de transformação social. Esta atitude redefine a *universalidade* única do Urbanismo Moderno e propõe novos *sentidos* para a metamorfose do *espaço social* (espaço vivido, espaço vivo), que se transforma, assim, num *Campo Fluido*, apresentação e objeto de um *Urbanismo Transmoderno*.

Palavras Chave: Teoria do Urbanismo, Filosofia da Ciência, História, Goiânia, Poiesis, Plano Diretor.

## ABSTRACT

Within a post-critic perspective to the modern scientific rationale, this study seeks to understand how, on the long run, the diverse “Urban Master Plan” of Goiânia *re-founded* (i.e. *poetical created*) the urban space of this city. We will discuss the scientific features of models and urban theories employed in this area. In the Brazilian and international contexts, we plan to understand the assumptions of these models and theories, as well as to link them to the evolution of the “conflicting visions” of what would be the urban planning itself. The objective is to understand how these suppositions of science applied to the urban planning, dialectic interact with the object (on this case, Goiânia). Thus these statements require the insertion of the *poiesis* concept into science: the invention as a measure of the scientific truth. We look for the understanding, further than the criticism, of how each formulation of urban problems generated some *virtuality* and *blind fields*?. Therefore we aim to formulate an *engaged objectivity* of space, which would allow the inclusion of the *Other* as a legitimate agent producing this space.

Esthetics (the *poiesis*) is now excluded from the universe of science applied to the production of cities. The insertion of esthetics into the core of real (now as the *accomplished*) is an arduous effort that this thesis will attempt to delineate. The goal is not related to the construction of a link between the historical division of Art and Urbanism (*poetical* and *science*). The intent is to inquire about the intersection within this division: a possibility which is at the same time a limit, a space of dialectic exchange (dialog), and a common space between Art and Urbanism. Based on the particular case of Goiânia, we plan to establish the possibilities of a post-critic (post-negative) strategy of social transformation. This attempt redefines the unique universality of Modern Urbanism, as well as proposes new senses to the metamorphosis of social *Space* (lived space, live space), which is transformed in a *Fluid Field* in a *Trans-Modern Urbanism*.

Key words: Theory of Urbanism, Philosophy of Science, History, Goiânia, Poiesis, Urban Master Plan.



## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Triângulo de dimensões fractais.	8
Figura 2: Exemplos de Fractais na Natureza.	8
Figura 3: "Echo and Narcissus", de John William Waterhouse (1849-1917).	15
Figura 4: " <i>Cénotaphe de Newton</i> ". Étienne-Louis Boullée.	18
Figura 5: A estrutura.	30
Figura 6: Etnocentrismo e Relativismo.	32
Figura 7: Uma "separação": Significante / Referente.	33
Figura 8: Duas "separações": Significante/Referente/Continuum.	34
Figura 9: A Represa e a Teoria da Informação.	34
Figura 10: Foto do Edifício Portland, 1980, de Michael Graves.	36
Figura 11: "A cidade do globo cativo".	37
Figura 12: "Reinterpretação do pavilhão de Mies van der Rohe em Barcelona".	37
Figura 13: Cena de "Matrix".	44
Figura 14: Relatividade da Simultaneidade.	65
Figura 15: Representação gráfica da curvatura espaço-tempo.	66
Figura 16: Representação diagramática das trilhas diárias de tempo-espaço.	67
Figura 17: O encolhimento do mapa do mundo graças a inovações nos transportes.	67
Figura 18: "Geódesica no espaço-tempo de uma partícula parada em um ponto do plano x-y".	68
Figura 19: Melancolia, Albrecht Dürer (1571-1528).	75
Figura 20: Lugares das verdades.	80
Figura 21: Barricada do Faubourg Saint Antoine, 1848, Paris.	92
Figura 22: Esquema dos Campos Separados do Planejamento.	93
Figura 23: Esculturas de Naum Gabo: Construção Linear no 2 (variação) 1970-71.	101
Figura 24: <i>Construção Vertical no 2 (A Cascata)</i> 1965-66.	101
Figura 25: "Duplo Negativo, Michael Heizer, 1969.	102
Figura 26: "Walking Cities", Archigram, 1964.	103
Figura 27: Detalhe de "Um", Pollock, (número 31, 1950).	103
Figura 28: Fresh Water Pavilion, NOX.	104
Figura 29: Fresh Water Pavilion, NOX.	104
Figura 30: "Die", Tony Smith, 1962.	114
Figura 31: "Wandering Rocks", Tony Smith, 1975-1979.	115
Figura 32: Eixo de Transformação das Cidades.	173
Figura 33: Croqui Plano (incompleto) de Atílio Corrêa Lima	175
Figura 34: Croqui Plano de Armando de Goidói.	175
Figura 35: Croqui Plano de Luís Saia (1958-62).	176
Figura 36: Croqui Plano de Jorge Wilhelm (1968-72).	177
Figura 38: Croqui Plano Desenvolvimento Integrado de Goiânia da Engevix (1992).	177
Figura 39: Plano Diretor da SEPLAN (2006).	178
Figura 40: Projeto de Agache para o Rio de Janeiro, 1929-30.	184
Figura 41: Perspectiva de Agache para o Rio de Janeiro, 1929-30.	184
Figura 42: Planta das Avenidas de São Paulo, Prestes Maia.	187
Figura 43: Esquema Ideal - Avenidas de São Paulo, Prestes Maia.	187
Figura 44: Panthéon de Paris, 1755, Jacques-German Soufflot.	189
Figura 45: "Cidade Ideal", 1804, Claude-Nicolas Ledoux	190
Figura 46: Gravura de Thomas Ender (1793-1875), Cidade de Goiás.	194
Figura 47: Planta da Cidade de Goiás.	195
Figura 48: Passeio Público de Goiás, 1782.	195
Figura 49: Plano de A. C. Lima, 1933.	197
Figura 50: Planta de Versailles, 1746.	197
Figura 51: Foto de Goiânia na década de 30.	198
Figura 52: Foto de Goiânia na década de 40.	198
Figura 53: Centro Administrativo, 1933, Atílio Corrêa Lima.	199

Figura 54: Detalhe Plano Armando de Godoy, 1938.	200
Figura 55: Bairro Jardim América de São Paulo, R. Unwin e B. Parker.	200
Figuras 56-59: Esquema de Unwin; Esquema de Ebenezer Howard; e perspectivas Howard	201
Figura 60: Vitral da Secretaria de Cultura de Goiás.	202
Figura 61: Le Corbusier e o Modulor.	206
Figura 62: o Modulor.	206
Figura 63: <i>Teatro Total</i> , Walter Gropius.	207
Figura 64: Piet Mondrian, <i>Composição em vermelho, preto, azul, amarelo e cinza</i> .	208
Figura 65: Cena Urbana, Debret.	209
Figura 66: Pontas de Flecha	211
Figura 67: Carcazes Uaupés	211
Figura 68: Cetros Mundurucus.	211
Figura 69: Foto Aérea do Setor Universitário.	213
Figura 70: Planta de Goiânia em que Graeff assinala a difusão dos asteriscos.	225
Figura 71: Montagem "Plano de Saia" sobre "foto aérea de 1961".	228
Figuras 72-74: Situação da Cidade; Barreiras; e "Três Alternativas de Desenvolvimento".	234
Figura 75: Malha de 1x1 km para locação de equipamentos e eixos viários.	237
Figura 76: Conjuntos Habitacionais como indutores da urbanização.	237
Figura 77: Estrutura de Transporte em Malha.	240
Figura 78: Eixos Binários e Novo Zoneamento.	240
Figura 79: Potencial de Superfície - Topografia.	247
Figura 80: Potencial de Superfície - Sistema Viário.	247
Figuras 81-83: Cálculo do Potencial de Superfície; Estratégia 1; e Estratégia 2.	248
Figura 84: Tipologia Socio-Espacial (2000) da Região Metropolitana de Goiânia.	259
Figura 85: A Nova Cidade Concebida.	260
Figura 86: Modelo Espacial de Desenvolvimento Urbano.	262
Figura 87: Interligação em camadas, e interligação fractal.	280
Figura 88: Aldeia-casa Yanoáma: Planta Baixa, Corte e Fachada.	305
Tabela 1: A Produção do Espaço de Goiânia.	224

# SUMÁRIO

## INTRODUÇÃO

1

### PARTE 1: CIÊNCIA E URBANISMO

11

#### Capítulo 1.1. A Ciência: Um discurso sobre os discursos "científicos"

14

*1.1.1. O Percebido: Visões Correntes do Real*

25

*1.1.2. Objetividade Engajada e Representações Científicas do Espaço*

57

*1.1.3. Abertura 1: Crítica e Pós-crítica, ou a "queda" e a "Poiesis"*

72

#### Capítulo 1.2. Poiesis Urbana: Cisões de Arte e Urbanismo

92

*1.2.1. O Campo Fluído Urbano: a Tríade Espacial*

97

*1.2.2. Dimensionalidade da Cegueira e Virtualidade*

111

*1.2.3. Abertura 2: As Verdades Poiéticas (do Espaço)*

119

#### Capítulo 1.3. A Estratégia: os "Sentidos" do Urbano

128

*1.3.1. Percepções e Aberturas da História*

130

*1.3.2. Refundações da História: Tríade e Complexidade do Urbano*

139

*1.3.3. Abertura 3: Os Fins da História e a Abertura ao Outro*

153

### PARTE 2: A CONCRETUDE DAS IDÉIAS

163

#### Capítulo 2.1. Tradição e Modernidade: A transferência da Capital

180

*2.1.1. Cidade Formal: Idéia e Ideal*

184

*2.1.2. Representações de Cidade (visões do antigo e do moderno)*

193

*2.1.3. Abertura à Modernidade, Abertura da Modernidade: Universal e Utopia*

203

#### Capítulo 2.2. Camadas de Moderno: Planos e Refundações

219

*2.2.1. Novos planos de Modernidade, ou o envelhecimento do Novo*

221

*2.2.2. O plano "Modernista": Desenvolvimentismo e Institucionalização*

232

*2.2.3. O plano "Maneirista": Operacionalização Compreensiva e Resíduos*

243

#### Capítulo 2.3. Abertura do Espaço Concebido: Dos dissensos ao Diferencial

254

*2.3.1. O "Plano Atual": Momento Pós-crítico*

257

*2.3.2. De Desenvolvimento e Estratégias: outros "Movimentos" Sociais*

265

*2.3.3. Fundando o Campo da Transmodernidade: Do conflito ao diálogo*

276

### PARTE 3: POIESIS DO ESPAÇO

284

#### Capítulo 3.0. Apontamentos para "Outra" Poiesis do Espaço

285

*3.0.1. Tudo que é sólido esfuma no ar: reminiscências e autopoiesis urbana*

286

*3.0.2. Mobilidade da Fronteira e Fronteira como Mobilidade*

294

*3.0.3. Diálogo Residual: Antropofagia, Cacofonia e Cacofagia*

301

## CONCLUSÃO

307

## Referências Bibliográficas

310

## INTRODUÇÃO.....

"Produzir o espaço'. Essas palavras surpreendem: o esquema segundo o qual o espaço vazio preexiste ao que o ocupa ainda tem muita força. Quais espaços? E o que é 'produzir', no que concerne ao espaço?" (LEFEBVRE, 2006: 22)

A cidade de Goiânia, desde seu nascimento, em 1933, já surgiu planejada segundo um desejo de modernidade. Ao contrário do que muitos afirmam, e como veremos durante toda a sua história, a cidade foi planejada. Mas este planejamento não assumiu um caráter de progresso linear da ciência aplica ao planejamento urbano, apresentando significativas mudanças na lógica empregada para a produção de seu espaço.

Por outro lado, uma parte significativa da cidade foi sendo produzida à revelia dos critérios estabelecidos pelos dirigentes públicos. Ao contrário do que se pode supor, não consideramos isso um "fato" prejudicial, mas uma potencialidade em que outras lógicas e concepções de cidade puderam se manifestar, sendo um campo possível de exploração para novas possibilidades de organização sócio-espacial e ambiental.

Partindo de uma problemática particular, o caso do planejamento na cidade de Goiânia, num percurso que procura romper com os limites rígidos entre o particular e o universal, buscaremos construir a possibilidade de uma emancipação não centralizada como a empreendida pelo modernismo clássico. Trata-se de um projeto de emancipação extensível a outras realidades, aberto a outras possibilidades, um projeto para além das perspectivas homogêneas e hegemônicas. Busca-se, assim, na finitude de uma pesquisa, que parte da finitude de um caso, estabelecer um aprendizado que expande sua possibilidade para o todo.

De uma forma geral, por trás da concepção do Urbanismo Moderno, empregado em Goiânia, esteve presente uma ruptura entre o conhecimento verdadeiro do mundo (supostamente dominado pela ciência), e o conhecimento vulgar pensado pelas pessoas comuns em sua vivência cotidiana cercada por aparências. Tal ruptura é o fundamento desse empreendimento moderno, que buscou a construção de uma base sólida e absoluta para o saber, que, em última instância, visava a instituição da liberdade universal dos homens.

Neste trabalho, procuraremos nos libertar de toda a pretensão de verdade absoluta, única, que se coloca como superior à verdade percebida pelos "Outros". Será preciso questionar as "filosofias" da ciência que concebem legítimas apenas as idéias que partem de seus critérios de objetividade; será preciso nos libertar das fronteiras abissais que dividem o mundo das idéias e o mundo real (e mesmo as fronteiras abissais supostas absolutas dentro do

próprio mundo "real" que concebem); para que possamos construir a emancipação dentro espaço "finito" (histórico, situado, contextual) em que os homens vivem, e a partir do qual eles produzem suas verdades.

Este caminho é o de uma postura *Pós-Crítica*, que tenta superar o que chamaremos de *princípio narcisista* do conceito de *verdade* (aquele que vê o mundo como uma projeção apenas de sua própria imagem, desconsiderando a verdade dos "Outros" que, também, percebem e se projetam no mundo). Este caminho estabelece uma ruptura com a identificação necessária entre uma razão e uma realidade, e também rompe com o pensamento crítico clássico (o negativismo em que a "queda do paraíso" impossibilita o toque entre as idéias e as coisas-em-si). Este caminho, ao inserir a possibilidade do "Outro", transforma o conceito de *espaço* (central nas abordagens do planejamento) em um *campo fluído*, em que suas *dimensões* estão diretamente vinculadas às idéias e lógicas (ideo-logias) daqueles que tomam parte de sua práxis e produção.

Compreender que o espaço é "produzido" e não um dado *a priori* da realidade é uma atitude radical, estabelece que ele próprio não é uma realidade necessária separada dos projetos que o concebem e realizam; o espaço é, assim, inseparável da imaginação que o produz, mantém uma relação dialética entre a idéia e o realizado; estabelece que o mundo não é uma *coisa estensa*, mas um produto da interação entre as forças vivas e sua própria realidade; estabelece que o mundo não é uma coisa estável, imutável, eterna, como muitos pensavam séculos atrás, mas que o mundo é, ele próprio, metamorfoseado pela ação consciente e prática (práxis) daqueles que interagem com ele; estabelece que o mundo produzido (realizado) também interfere diretamente na forma como as vidas podem ser vividas, na forma como as vidas podem ser concebidas e transformadas.

Esta percepção está diretamente relacionada com o pensamento de Henri Lefebvre, a base teórica inicial deste trabalho. Lefebvre (1971; 1975a; 1975) formou seu pensamento a partir de três autores principais: Hegel, Marx e Nietzsche. Porém, construiu uma teoria que procurou avançar sobre o legado desses três autores. Se Hegel concebeu a "razão" como a *mimesis* do "real"; se Marx estabeleceu a realidade concreta, a *práxis*, como a base da verdade positiva, e se Nietzsche decretou a morte da verdade absoluta tomando-a como uma "invenção" que os mais fortes deveriam impor aos mais fracos; Lefebvre irá perceber que toda *mimesis* é produzida a partir de um momento concreto, uma *práxis*, mas que tanto esta *práxis* quanto sua percepção são atos de *poiesis*: invenções da consciência que interferem diretamente na *práxis* estabelecida (LEFEBVRE, 1967). Nesse sentido, a realidade não é

formada apenas por uma verdade, mas é uma coesão de diversas verdades estabelecidas poieticamente, que estão em constante interação e conflito, e às vezes, em diálogo.

Em nosso momento contemporâneo é notável a proliferação de perspectivas, a pluralidade de saberes que se afirmam como verdadeiros e a diversidade cada vez maior de mundos sociais e culturais, onde determinados aspectos do mundo são sempre encarados de maneira diferencial, o que faz com que eles deixem de ser determináveis. Mesmo a ciência encontra-se num momento em que suas leis (verdades) e opiniões (certezas) estão em contínua contestação dentro de seu próprio seio (SANTOS, 1989; 2004). Mesmo os critérios estabelecidos por diversas teorias normativas da ciência não conseguem se manter como necessários, sendo contestados continuamente pela prática concreta dos cientistas que a produzem. Argumentaremos que apenas através da inserção da *poiesis* no âmago da ciência (incluída a aplicada ao urbano) é que poderemos construir instrumentos e posturas que possam lidar com os *sentidos teórico-práticos* da diversidade presente no momento contemporâneo.

Esta problematização teórica é de fundamental importância para uma vasta área de estudos e perpassa questões de várias disciplinas, tempos históricos, correntes filosóficas e múltiplos campos da práxis. Porém, nossa interrogação teórica surgiu de uma situação peculiar da teoria urbana (o Brasil em princípios do século XXI), e da tentativa de construir um sentido teórico e uma orientação para a práxis do urbanismo na cidade de Goiânia. Assim, todas as questões que serão aqui expostas buscarão compreender esta prática que esteve presente em toda a existência da capital; em outras palavras, parodiando Edward Soja (2000), "tudo se junta em" Goiânia.

Assim, parte-se de uma problemática concreta, mas caminha-se através das interrogações as mais profundas e de suas conseqüências mais veladas, a fim de construir a possibilidade de um urbanismo mais democrático e menos impositivo, mais justo e menos restritivo, mais aberto e menos operacionalizador, mais plural e menos hegemônico. O que se busca é contribuir para a refundação da ciência convencional aplicada ao urbano (que hoje é, poderíamos dizer, parte do problema social), digerindo os conceitos e práticas comuns dos planejadores, desdobrando seus pressupostos e analisando suas conseqüências históricas e virtuais. Buscaremos, assim, e objetivamente, explorar esses axiomas, possibilitar a apropriação de seus resíduos e descortinar novas potencialidades emancipatórias.

Como veremos, a realidade do espaço nunca se reduz a um único axioma, nunca se reduz a um único saber absoluto e, entretanto, saberes e axiomas particulares apresentam

possibilidades de transformar a realidade do espaço em que a vida se desenrola. Cada cultura, cada cosmologia, cada saber que se propõe universal tem a capacidade de estabelecer uma *práxis* concreta. Ou, como disse Lefebvre (1975a), por mais criticável que sejam as idéias de Hegel, vivemos num mundo em que a Razão, incorporada pelos Estados Nacionais, coordena e transforma a vida das pessoas; por mais criticável que seja o positivismo invertido de Marx, suas idéias alimentaram práticas revolucionárias, transformaram partes significativas do mundo e o próprio capitalismo (das práticas keynesianas à Guerra-Fria, da social-democracia às revoluções frustradas); também, por mais "criticável" que seja o pensamento metafórico e bélico de Nietzsche, este transformou toda história da filosofia do século XX, e abriu a possibilidade de entendimento da diversidade das verdades, desmistificando antigos "Ídolos" tidos absolutos.

Um espaço sem uma verdade absoluta seria, assim, um espaço caótico, um espaço do caos? Como veremos, esta resposta não é suficiente: as verdades inventadas, as verdades concebidas ao longo da história, tiveram conseqüências concretas, coordenaram a transformação do mundo que adquiriu diversos "sentidos". Como construir entendimento e sentido teórico e prático para um espaço que não é só transformação aleatória, mas que se transforma? Lefebvre (1986) propõe que o espaço é formado por uma *dialética da triplicidade* (que evita dualismos absolutos e excludentes) entre:

O 1º espaço: o espaço percebido, o espaço prático apropriado nas atividades cotidianas, que coordena e permite as ações na práxis;

O 2º Espaço: o espaço concebido, re-presentado na imaginação, na "representação do espaço" que permitem a ação transformadora da realidade estabelecida;

O 3º Espaço: o espaço vivido, o "espaço de representações" em que a vida ganha sua densidade simbólica.

Os limites entre esses espaços não são rígidos, eles estão em contínua relação dialética, interpenetrando uns aos outros. Nesse sentido, a realidade é ela mesma um espaço plástico, fluído, em que uma diversidade de saberes o metamorfoseia constantemente, e onde não há a possibilidade de um único saber absoluto e positivo que reduza esta meta-transformação. Também, sua verdade não pode estar completamente separada do que está estabelecido, o estabelecido é também uma verdade possível, uma verdade realizada, e a sua negação (crítica total) conduziria necessariamente a uma outra parcialidade, a uma outra

realidade cerceada por outros limites<sup>1</sup>. Sem uma universalidade única, com diversas universalidades possíveis, o pensamento para a transformação social encaminha-se na direção da "abertura" das verdades, da "abertura" das leis e da multiplicidade de possibilidades. Para construir este pensamento é necessário um longo percurso de análise das "verdades" hoje estabelecidas pela ciência (que faremos no capítulo 1.1.), com o fim de construir um ponto de ruptura pós-crítica, em que sua própria concepção seja uma *poiesis* dessa realidade.

Para empreender este percurso será necessário abrir a própria definição da verdade, tornando claras as posturas que impõem seu *centro poético* como a única verdade possível (assim como no mito de Narciso). Para nosso empreendimento (a geração de sentido para a ação prática e teórica do Urbanismo em Goiânia), será preciso construir uma objetividade coerente do espaço, que aponte para a possibilidade de diversos "universalismos" na constituição da realidade deste espaço, o que o transforma num *campo fluído*.

Neste percurso será preciso compreender a "dialética da triplicidade" de Lefebvre, e compreender como ela se encaminha e possibilita a inclusão do "Outro" como uma verdade possível: se Marx se propunha a negação absoluta de Hegel, Lefebvre aponta que também Nietzsche foi uma negação de Hegel: duas possibilidades a partir de um único termo. Assim, a negação de um termo permite o aparecimento não apenas de uma antítese, mas de "outras" possibilidades. Também, a síntese de dois contrários não será mais um total que abarca tudo, um absoluto, pois sínteses diversas são possíveis. Esta nova dialética aponta sempre para a soma de mais "um", e não para a redução a apenas "um". Ou seja, na dialética da triplicidade existe sempre uma soma, uma ampliação das possibilidades, uma abertura. A ampliação deste argumento nos encaminha para a possibilidade de uma pluralidade no desenvolvimento da história, em que os termos não estão em sucessiva ascendência linear (temporal) ao "universal" transcendente, mas estão em contínua relação horizontal (no espaço). Isto abre caminho para compreender a diversidade e a legitimidade de diversos saberes, que podem interagir simultaneamente sem nenhum ser totalmente superior ao outro. Na epistemologia da ciência contemporânea, Boaventura Souza Santos (2006; 2007) aponta a possibilidade de uma "ecologia dos saberes", uma metáfora em que a diversidade de "verdades" estaria em constante relação e processos de troca.

---

<sup>1</sup> Como veremos, Marx parte da análise de um lugar específico (o capitalismo na Inglaterra, onde os antagonismos e as classes eram abissalmente separados) e da parcialidade de um método (uma dialética dual, tomada como "lei" necessária da história, porém ela mesma um produto histórico) levando-o a crer que a "inversão total" do mundo (sua crítica e negação radical) seria um imperativo da "história universal", que culminaria na realização universal e necessária da liberdade do homem.



Para que na interação entre essas verdades se mantenham as diferenças, é preciso estabelecer a possibilidade de um *diálogo*, que diferente da *apropriação* onde há uma única via de incorporação: como a medicina moderna que incorpora através de seus métodos um determinado saber tradicional, assim, "canibalizado-o". Por sua vez, o diálogo pressupõe uma troca, pressupõe o "Outro" como um agente legítimo na constituição de outras verdades possíveis: o diálogo promove uma troca de *logos*.

Entretanto, neste campo fluído onde toda universalidade é uma parcialidade, e onde toda parcialidade pode se tornar uma universalidade, não se trata mais de formular uma lei "necessária" a todos. É neste sentido que Lefebvre (1999) afirma que toda *episteme* possui "campos-cegos". O "campo-cego" não é apenas aquilo que ainda não foi descoberto por trás do que está "iluminado", mas é algo que interfere diretamente naquilo que está "iluminado", altera também o que se percebe como verdadeiro. Por outro lado, toda *episteme* possui suas "virtualidades", entendidas como as possibilidades que suas idéias abrem no espaço realizado. Por exemplo, um determinado saber pode compreender a possibilidade latente (virtualidade) de utilizar um "mictório" para fins específicos (como a micção), e ser "cego" à possibilidade deste mesmo objeto ser considerado "arte".

Na práxis do Planejamento Urbano estas considerações se apresentam reveladoras. Em Goiânia, cada um dos Planos Diretores foi construído a partir de determinadas idéias e determinados pressupostos da ciência aplicada ao Planejamento Urbano e, por isso, "refundou" diferencialmente a maneira como a cidade era percebida, abriu novas possibilidades para a práxis da produção de seu espaço, interferiu diretamente na forma como as pessoas valorizavam e vivenciavam estes espaços. O ato de Planejar é, por excelência, uma atitude de "concepção" do espaço, estabelece determinadas "apresentações" da cidade, determinadas abstrações de suas partes, e por isso cada um dos Planos Diretores partiu de diferentes "representações" da cidade, e descortinou determinadas "virtualidades" (possibilidades) de atuação sobre seu espaço. Por outro lado, cada um dos Planos permaneceu "cego" a determinadas questões, constituiu barreiras contra aquilo mesmo que pretendiam instalar: a modernidade (entendida como um projeto de emancipação, de libertação social), mantendo parcelas significativas do espaço social fora de suas representações, e dentro de um "campo-cego" que permaneceu como "resíduo".

A partir da análise destas diversas representações de projetos de modernidade (entendidos por muitos deles como a necessidade de desenvolvimento), procuraremos explorar as "virtualidades" e "campos-cegos" que cada um deles gerou e procuraremos compreender qual a relação dialética entre estas idéias (representações do espaço) tiveram

com os espaços percebidos (aqueles materializados e utilizados na práxis) e com o espaço vivido (espaços de representação). Esta postura, de buscar tanto as virtualidades quanto os campos-cegos, difere da simples negação (crítica) desses projetos, que apenas aponta seus campos-cegos, sua não "universalidade necessária". Neste sentido, trata-se de uma postura Pós-Crítica, pois percebe estas parcialidades em seus empreendimentos para possíveis "universalidades" e como constituídas de virtualidades (utopias imanentes) de libertação. Este trabalho, enquanto, ele mesmo, uma *poiesis*, não pretende negar sua parcialidade, mas ao contrário, tirar partido dela. Neste sentido, a *poiesis* deste trabalho é, também, uma busca por descortinar virtualidades emancipatórias a partir da experiência estudada e é, portanto, uma atitude que assume sua "objetividade" não como "neutra", mas como "engajada" num projeto ético de emancipação que permita a possibilidade do "Outro".

Para empreender este objetivo, será realizado primeiramente uma revisão bibliográfica que permita compreender como a "ciência" vem sistematicamente impedindo a emancipação social através de uma atitude "centralizadora" (narcisista). Isto permitirá conceber um Urbanismo e uma representação do espaço engajados num projeto de "transmodernidade", onde a modernidade se abre na possibilidade de vários centros. As fontes da revisão bibliográfica estão diretamente ligadas à base teórica assumida pelo trabalho (Henri Lefebvre, Boaventura Souza Santos e Milton Santos), e às referências presentes nos Planos Diretores formulados para Goiânia.

As fontes primárias desta Pesquisa são os próprios textos e mapas dos Planos Diretores da Cidade. Os Planos escolhidos são aqueles que apresentaram uma análise global da cidade, excluindo-se da análise detalhada os demais<sup>2</sup>, que serão apenas mencionados naquilo que complementam aos primeiros<sup>3</sup>. Acredita-se, assim, ter uma visão abrangente do processo de planejamento em Goiânia, sem se prolongar demasiadamente nos meandros desse processo.

#### *Quanto à "forma" do trabalho*

O pensamento dialético sempre sofre com a redução operada pela exposição sucessiva e linear da forma textual, onde uma palavra se encadeia sucessivamente à outra, em algemas de relações causais, onde um capítulo se sucede ao outro, e assim por diante. Em seu livro

---

<sup>2</sup> Como os programas, as diretrizes e os planos "setoriais": de educação, de saúde, de administrações específicas, de preservação ou revitalização de bairros, de habitação social, etc. Também foi excluído desta exposição o "Plano Estrutural de Goiânia" (FLORENZANO, TEIXEIRA, CORDEIRO, 1983), pois uma análise prévia revelou ser esse apenas uma ratificação do plano de Jorge Wilhelm (1969a).

<sup>3</sup> Ver resumo dos Planos no final da Introdução à PARTE 2.

"Geografias Pós-modernas", Edward Soja (1993) escreveu uma Introdução que era também a Conclusão do trabalho, tentando, assim, subverter o "tempo" em que as idéias eram expostas, provocando uma "compressão espacial" de suas partes mais distantes. Cássio Hissa (2006) em seu livro "A mobilidade das Fronteiras" (originalmente uma tese de doutorado) escreveu cada capítulo de tal forma que o trabalho pudesse ser lido em qualquer ordem, subvertendo a hierarquia linear e causal da narrativa. Lefebvre (1975) no livro "Lógica Formal Lógica Dialética" afirma que o pensamento dialético não pode se abster da "forma" para expor seus "conteúdos", e por isso é necessário articulá-los dialéticamente e, no livro "A Produção do Espaço", propõe uma dialética da triplicidade, onde a relação entre os termos não é "coerente" (causal, linear, de separação abissal), mas sim uma relação de "coesão", onde cada um dos termos está imbricado em cada um dos outros. Como dar forma coerente a esta coesão dialética?

Nossa proposta é utilizar uma forma "Fractal", em que suas dimensões fracionadas permitem que o *todo* se manifeste infinitamente em cada *parte*. Como vemos nas figuras abaixo, numa dimensão fractal cada divisão incorpora a forma (lógica) do todo: existe no todo uma coesão com as partes que lhe constitui, também, em cada parte existe uma coesão com a forma do todo, assim como todas as partes possuem as outras partes da forma.



Figura 1: Triângulo de dimensões fractais. Figura 2: Exemplos de Fractais na Natureza.  
Fonte: <http://www.fortunecity.com/emachines/e11/86/mandel.html>

Assim, partindo da dialética da triplicidade (1º Espaço, 2º Espaço, 3º Espaço / Práxis, Mímesis, Poiesis / Marx, Hegel, Nietzsche) o trabalho se divide em três partes: a primeira explora a percepção da "realidade", a práxis científica; a segunda explora o espaço concebido, o espaço dos Planos Diretores como Representações da Cidade de Goiânia; e a terceira explora a sua abertura poiética, sua exploração enquanto representações vividas passíveis de abertura. Entretanto, cada parte é subdividida em outros três capítulos, manifestando o todo na

parte, onde inicialmente busca-se perceber o espaço percebido, depois a representação interna a cada parte, e depois uma *abertura poiética* das *poiesis* de cada parte. Também, cada capítulo é subdividido em três itens, seguindo a mesma formalidade que permite construir a coesão formal de todo o trabalho. Assim, acreditamos constituir um texto que dentro de sua própria linearidade, a subverte. O texto, ainda que seqüencial, produz uma linearidade "espessa", coesa, onde o leitor pode deduzir os múltiplos vínculos entre as partes.

Se esta forma ainda pode se subdividir infinitamente (cada item possuindo outras subdivisões), ela também pode se "expandir": o trabalho como um todo é um trabalho teórico, uma re-presentação (escrita) de algo que está fora dele (a práxis de Planejamento em Goiânia). Existe, portanto, um espaço percebido (na práxis e concretamente) anterior ao trabalho, e um espaço vivido (representações vividas e transformadas poieticamente) após a conclusão deste<sup>4</sup>.

Assim, na primeira parte deste trabalho, pesquisaremos sobre as diversas percepções da "realidade" na ciência (que se aplicaram no Planejamento Urbano), e as perspectivas que elas abriram para a transformação social em seus projetos de modernidade (aberturas e libertações).

No capítulo 1.1., procuraremos rever como estas idéias excluíram a *poiesis* do campo da ciência. Lutando contra esta exclusão partiremos de um debate epistemológico sobre a capacidade da ciência de "perceber" a realidade: trata-se aqui de uma percepção da percepção. Buscaremos mostrar como a *poiética* está imbricada no âmago de toda ciência. Caracterizando como a *poiesis* é um conhecimento que se vincula à transformação da práxis (sensorialmente e concretamente), e daí constitui um critério de verdade pragmática.

No capítulo 1.2. buscaremos estabelecer um espaço de troca entre a *poiesis* e a ciência, entre a Arte e o Urbanismo, buscando perceber como as "representações" (na arte enquanto meta-representação, no urbano enquanto espaço vivido) se inserem no mundo "real" e o constituem.

No capítulo 1.3. buscaremos compreender como determinadas concepções de ciência estabeleciam suas estratégias de transformação do mundo (sua potencialidade) estando sempre vinculadas a um contexto histórico específico. A crise das "alternativas" (como a

---

<sup>4</sup> Em outras palavras: como o título do trabalho indica, a presente pesquisa se concentrou no estudo da "Ciência Urbana", ou seja, do espaço concebido em Goiânia, e tratará mais especificamente das potencialidades desta. Há de se supor que o trabalho é, portanto a "Parte 2" de um estudo mais amplo, que ultrapassa o "recorte" do estudo, onde se poderia estudar numa "Parte 1" hipotética outras formas de percepção e "performance" sociais, assim como em sua correlata "Parte 3".

marxista) tem fomentado novas formas de dar sentido teórico e prático para a transformação do mundo.

Na PARTE 2 traremos a discussão para o âmbito do Urbanismo, esta arena abstrata de debate racional acerca da produção do espaço, em busca de refundá-lo.

No capítulo 2.1. trataremos do plano inicial de Goiânia, buscando compreender os instrumentos desse plano que é, por excelência, o espaço "concebido" tomado como espaço real (o concebido como percebido), onde através de suas representações (idéias e ideais) o projeto procurava transformar o *status quo* da sociedade. Buscaremos entender como era o processo de percepção da realidade pela ciência de então, e como sua Modernidade estava arraigada nas idéias de utopia e formalismo universal para atingir a emancipação social.

No Capítulo 2.2. trataremos do "Alto Modernismo" a partir de três planos entre a década de 50 e 70. Buscaremos demonstrar como as concepções de planejamento e modernidade vão se modificando, e como cada um dos planos opera uma refundação da cidade mesmo pressupondo operar sobre um saber "positivo" universal. No último item procuraremos demonstrar como o crescente controle e operacionalização do espaço constroem uma representação da representação do progresso, autonomizando a lógica produtivista do modernismo, e inviabilizando a própria idéia de "emancipação" que buscava.

No capítulo 2.3. partiremos do "Plano Atual" como forma de caracterizar o momento contemporâneo, seus campos-cegos e as virtualidades possíveis de serem descortinadas neste contexto. Buscaremos, assim, entender como é possível, dentro do espaço da representação, estabelecer momentos de diálogo que recriam poeticamente os sistemas estabelecidos, permitindo perceber o espaço de insurgência existente dentro da própria produção científica, em vista de *explodi-la*.

Por fim, no capítulo 3.0. buscaremos estabelecer apontamentos para uma outra compreensão da "realidade" urbana, como um espaço "realizado" pelas ações no passado, mas constituintes da realidade presente, assim como estabelecer e "valorizar simbolicamente" estratégias para a abertura ao "Outro" no Urbanismo (em Goiânia).

Enfim, este trabalho é também uma *poiética* da realidade do Urbanismo: quer abrir novas virtualidades a partir de uma análise metafilosófica dos resíduos urbanísticos, não se tratando de uma transcrição, nem de uma resenha, muito menos de uma descrição estrutural de uma parte pequena da verdade universal sobre o Urbanismo. É tão simplesmente uma abertura possível desta *práxis*, que parte do particular e busca o universal.

## **PARTE 1: CIÊNCIA E URBANISMO**

---

"As questões relativas às concepções de verdade, história e poder, nos permitem (...) falar de uma história da verdade e de uma política da verdade." (PORTOCARRERO, 1998: 65)

Nos debates acerca do problema urbano é freqüente a utilização de termos como "objetividade", "neutralidade", "verdade", "positivismo", "relativismo", "subjetivismo". A substituição destes termos pelo conceito de "percebido", em Lefebvre, não é um ato de pequena relevância. Nesta primeira parte procuraremos traçar como o que se define por estes termos implica determinados pressupostos, determinadas "invenções" formais e determinadas "apostas".

Na trilha da chamada "crise da razão moderna" do início do século XX, muitos autores, de diversas áreas, refletiram acerca da natureza e dos limites do conhecimento humano. Ainda no século XIX, dois filósofos abalaram (de maneiras bastante distintas) as certezas do pensamento estabelecido nas academias. Por um lado, Karl Marx em seu "A Ideologia Alemã" (1999 [1846]) promoveu uma crítica radical ao pensamento "essencialista" e "especulativo", ao historicizar as idéias e os fatos humanos, porém ainda buscando a verdade da realidade através de uma visão positivista arraigada na práxis.

Por outro lado, numa crítica à filosofia idealista alemã completamente diferente, Friedrich Nietzsche também provocou um abalo nas certezas da razão ao questionar a própria validade do conceito de verdade construído em oposição às aparências (NIETZSCHE, 2007b: 19-20). Disse, numa famosa passagem, que a fábula do "mundo-verdade" se iniciou pela afirmação: "eu, Platão, sou a verdade" (NIETZSCHE, 2007c: 35). Este conflito diante da verdade das aparências e da falta de uma verdade *a priori* para os conceitos (como o "bem" e o "mal"), levam Nietzsche a desenvolver uma estratégia genealógica para traçar o surgimento, a consolidação e os vínculos (vontades implícitas) de cada conceito (estratégia que inspirou diversos autores do século XX). Uma oposição à Hegel diferente da marxista, já que sua crítica foi contra a *teleologia* da história e o *eruditismo* positivista. Assim, mesmo dentro de um *meio* "especulativo", Nietzsche pode conceber a "invenção" da verdade dentro do plano da terra, e não mais numa essência ideal, imutável e divina.

Outros abalos às certezas da ciência foram se sucedendo. Também, Sigmund Freud (com sua ligação obscura com Nietzsche através da figura de Lou Salomé, ver BOROSSA E ROONEY, 2003), abalou as certezas do intelecto com a *invenção* do inconsciente por atrás do consciente e do racional. Mas o abalo definitivo das certezas positivas da ciência só apareceu com a teoria do espaço-tempo de quatro dimensões de Einstein (ao tirar a confiança newtoniana de um mundo ordenado por idéias claras e distintas) e, posteriormente, pelo "princípio da incerteza" de Heisenberg (que, por sua vez, abalou a confiança einsteniana de um mundo de leis estáveis e eternas) (cf. SANTOS, 2003).

Assim, no início do século XX, forma-se um importante grupo de debates sobre epistemologia das ciências, o Círculo de Viena, que procurou estabelecer critérios "lógicos"

que norteassem o desenvolvimento do saber. Dele surgiu a figura de Karl Popper, com grande influência nos cientistas subseqüentes, desenvolvendo seu "positivismo lógico". Feyerabend, que foi orientando e discípulo de Popper em 1952, na London School of Economics, se tornará décadas depois o maior opositor "interno" à sua doutrina.

No marxismo uma grande reviravolta aconteceu, nos anos anteriores à Segunda Guerra Mundial, com a descoberta dos "Manuscritos Político-Filosóficos de 1844" de Marx, que revelaram que a doutrina da "verdade científica da história" foi antecedida por uma reflexão filosófica (ou seja, uma base "ideológica" num discurso que se queria anti-especulativo). Henri Lefebvre, então membro do partido comunista francês, foi encarregado de fazer a tradução dos textos, o que marcou definitivamente seu pensamento.

Lefebvre, que já havia publicado em 1939 o livro "Nietzsche", em que resgatava este pensador para a "esquerda", começa a desenvolver sua perspectiva da realidade, baseado na tríade: Hegel - Marx - Nietzsche (LEFEBVRE, 1975). Neste sentido, a definição da prática espacial empírica como "percebido" é uma problematização que: questiona a verdade absoluta (como em Nietzsche); questiona o pensamento essencialista ahistórico; determina um "corte" ao pensamento especulativo (o famoso "virar de cabeça para cima o mundo de invertido do idealismo") a partir da realidade concretamente vivida pelas pessoas (ou seja, a praxis, como em Marx); mas que considera as idéias como coisas reais (como em Hegel), que fazem parte do mundo cotidiano como instrumentos para a percepção do mundo.

Muitas abordagens da ciência têm ainda procurado se manter como o único saber legítimo, centrando em suas proposições os únicos critérios legítimos para "medir" a verdade (ou a falsidade) de uma afirmação. Nestas ciências centradas em si mesmas (narcisicamente), os seus postulados são considerados como a formulação de um "objeto" neutro para um "sujeito universal e necessário". Entretanto, procuraremos compreender os diferentes engajamentos de cada objetividade, para que possamos, por fim estabelecer um outro entendimento da verdade: a *verdade poiética*. Esta outra forma de compreender a verdade, permite compreender a *coesão* interna entre o real científico, as idéias e sua invenção (um "niilismo ativo"), onde cada percepção revela sua parcialidade, abrindo caminho para que o *Outro* possa, também, ser um sujeito legítimo para formular suas próprias verdades.

Esta possibilidade também refunda a percepção de espaço, que deixa de ser um palco neutro, para se transformar num campo fluído e cerrado em determinados projetos. Nesta circunstância, o tempo linear da modernidade deixa de ser um instrumento adequado para a construção de novas estratégias que visam dar sentido para a transformação social, e a abertura do espaço para as centralidades dos outros passa a ser uma nova estratégia de emancipação social.



## 1.1. A CIÊNCIA: Um discurso sobre os discursos "científicos"

O que é o real? O que pode o homem saber sobre a realidade? Essas perguntas não são novas na existência da humanidade, mas continuam sendo importantes para um saber que permita a emancipação social e a emancipação do saber do outro. Não pretendemos fazer um relatório exaustivo (uma resenha) das diversas proposições. O objetivo é demonstrar e entender como diversas posições da filosofia da ciência (principalmente as que foram aplicadas à questão urbana) puderam definir diferentes papéis para o que se percebia como real. Poderemos, assim, entender como era atribuído (ou excluído) um papel à *poiesis* na formulação da ciência moderna.

O primeiro item do presente capítulo encontra-se na posição oposta ao item 1.3.3. (a inclusão do Outro), mas suas questões não se encontram separadas deste; elas servirão como um contexto geral que permitirá traçar a reinserção da *poiesis* no planejamento urbano, localizando a radicalidade da abertura proposta. Para iniciar este empreendimento, proporemos uma imagem geral que dê sentido aos *campos-cegos* que impedem a realização desta proposta. Esta imagem da produção do saber absoluto (arrogante) é o mito de Narciso.

Existem várias versões deste mito: uma em que ele definha se contemplando, outra em que se suicida com uma espada por não ser correspondido por sua imagem, ou ainda que ele ao aproximar-se cada vez mais de sua imagem acaba por se afogar. Cada versão possui um simbolismo próprio, mas todas se referem ao orgulho insensível de Narciso<sup>5</sup> que o entorpece por sua própria imagem, a ponto de ignorar a realidade concreta do Outro (a água) que o reflete e o afoga.

Desta mesma forma, o saber categórico reduz a diversidade do mundo a si mesmo (em razão de sua arrogância e indolência), e desconsidera do mundo aquilo que não seja ele mesmo, é um saber não apenas centrado em si, mas um saber que toma o mundo como si mesmo. Este saber (ver) narcisístico se confunde com o processo moderno de emancipação no mundo ocidental, que coloca o homem como imanente a toda realidade, como senhor e criador único, reduzindo toda a verdade possível àquilo que ele crê.

Narciso, na melancolia de ter diante de si o mundo como sua imagem, desconsidera (desqualifica) tudo que seja "diferencial" em relação àquilo que de si projeta-se no mundo (no mito, seu reflexo). Neste entorpecimento, Narciso se aprofunda na realidade do mundo (as águas da lagoa), mas num a(pro)fundamento que é uma *cisma*: uma extensão de si mesmo que

---

<sup>5</sup> Nome também de uma flor, e que provém da palavra grega *narke*, entorpecido, da qual deriva também narcótico.

é tanto um retorno a si, como uma imposição ao Outro de sua própria imagem. Assim, Narciso se afoga, sem perceber que se tratava de uma outra coisa, a Lagoa de outrem, era a "Lagoa de Eco", ela também uma ninfa possuidora de beleza própria.

Até seu fim trágico, o mito relata, Narciso lidava com o mundo arrogantemente, centrando-se em sua imagem (bela), em desdém das outras belezas que o circundavam, desconsiderando também a admiração que os outros tinham por ele. Esta forma de ver o mundo, ao mesmo tempo que dominava o que estava ao seu redor, dominava também os outros, as outras formas de ver, impedindo-os de participar livremente da realidade.

Este é o grande paradoxo da ciência moderna (ao qual nos propomos travar combate): a grande potencialidade gerada pela arrogância de tornar o mundo uma parte de si (apenas um meio, um objeto) é, também, a potencialidade de se libertar de todos os entraves. Porém, ao mesmo tempo esta arrogância aprisiona o Outro e nos deixa cegos ao drama do mundo, ao drama de estar num mundo além de nós mesmos.



Figura 3: "Echo and Narcissus", de John William Waterhouse (1849-1917). Fonte: Wikipedia, 29/10/2007.

Contudo, para nós, preocupados com o desenvolvimento do conhecimento acerca de Goiânia (os limites da nossa ciência em perceber esta realidade urbana), como deveríamos trabalhar a questão? Vamos adotar uma estratégia inicial: abordaremos as problematizações clássicas da ciência moderna (num método "progressivo-regressivo" de Lefebvre, ver item 1.3.2.), privilegiando as discussões que têm ressonância no planejamento Urbano de Goiânia. É neste sentido que o presente capítulo não pretende fazer uma história completa e linear de toda epistemologia da Ciência aplicada ao Urbano, mas, ao contrário, busca partir de problematizações concretas (os Planos Diretores de Goiânia) e traçar suas heranças, raízes e

contextos de formação. A história se torna, assim, um conjunto de percursos nem lineares, nem paralelos, que desaparecem e voltam conforme a conjuntura. A intenção é estabelecer uma base para entender as posturas narcisísticas acrílicas e as críticas do urbanismo de hoje para, assim, poder interferir no debate e transformá-lo num diálogo.

Para Françoise Choay o *Urbanismo* em sua "acepção original" surge no fim do século XIX com a "pretensão de uma universalidade científica" (CHOAY, 1998: 2). A revolução industrial e o avanço da modernidade sobre as antigas estruturas feudais haviam gerado uma confiança (ou melhor, esperança) na capacidade da técnica e da ciência de libertar o homem das necessidades básicas, possibilitando o que Marx chamaria de "pacificação da existência". O ideal *universal* era a construção de *formas* sociais que instituíssem a liberdade, ou seja, formas que não restringissem a existência, mas, ao contrário, permitissem a universalidade das escolhas, permitissem o topos de todas as escolhas possíveis (LEFEBVRE, 1975, ver também itens 1.3.2. e 2.3. e HARVEY, 2000: 19-44).

Monte-Mór e Ray, comentando Foucault, argumentam que o Iluminismo Europeu inicia uma crise na "representação" dos seres humanos, da observação e da sociedade. Surge, então, a noção de *Humanidade* e a noção de *Homem*, que passa a ser *objeto* de interesse ao mesmo tempo que é o *sujeito* que conhece (MONTE-MÓR, RAY, 1994: 15).

Este fato não é de pequena importância (como Harvey, 2004, também afirma). A Assembléia Francesa em 1789 institui como primeiro artigo que "Os homens nascem e são livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem fundamentar-se na utilidade comum."<sup>6</sup> A "invenção" da primeira frase é totalmente revolucionária, e estabelece uma igualdade aos homens pelo simples fato de "nascer" (o que não era absolutamente o caso na *Polis* escravista, por exemplo), e pode ser considerado o marco de transição do classicismo à modernidade. A "invenção" de que todos os homens são iguais também na vida concreta e em sociedade (que é vedada na segunda frase do referido artigo) levaria ainda meio século de maturação.

A transição do Iluminismo Francês do século XVIII para a "Modernidade Clássica" aconteceu através da consolidação da indústria e da ciência, a sensação de constante transformação, a idéia de progresso e emancipação e uma atitude e sensação de "auto-invenção" da humanidade (MONTE-MÓR, RAY, 1994: 18). Esta "Modernidade Clássica" se

---

<sup>6</sup> Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, França, 26 de agosto de 1789, disponível em [http://www.direitoshumanos.usp.br/counter/Doc\\_Histo/texto/Direitos\\_homem\\_cidad.html](http://www.direitoshumanos.usp.br/counter/Doc_Histo/texto/Direitos_homem_cidad.html) (acessado: 14 nov. 2006)

consolida a partir de meados do século XIX, e é quando surgem as idéias positivistas de Comte, o materialismo histórico de Marx e o evolucionismo de Darwin, todos com grandes impactos na definição da Ciência. Assim, trataremos dessas propostas nesta abordagem inicial, que dará suporte às discussões que se desenrolaram no âmbito das ciências no século XX<sup>7</sup>.

Começamos pelo Iluminismo. Na análise de Baumer, existe uma ênfase exagerada no "devir" nas análises do século XVIII, e não podemos classificá-lo como "época da crítica", como o quis Kant, nem como puramente "Iluminista". Pois, além do Iluminismo ser "um alvo móvel" (que varia conforme o contexto e o autor), nem o neoclassicismo "se pode entender como uma mera faceta do pensamento iluminista, tal como não podem sê-lo o movimento alemão ou francês do *Sturm und Drang*, nem o romantismo nem, é claro, os *antiphilosophers* (...)". Assim, mesmo na "remodelação bastante profunda das questões eternas" tratava-se de um "devir" não conformado num "ser" uno (BAUMER, 1990: 163-166).

Uma consciência dos limites da razão existia mesmo entre os *philosophes* franceses da "Enciclopédia" que, inicialmente, pretendia reunir "todo" o conhecimento. D'Alambert (um dos seus editores), na apresentação, faz considerações sobre o "labirinto da natureza" e seus "mistérios impenetráveis" (BAUMER, 1990: 168). D'Alambert e, principalmente, Diderot eram "perspectivistas", acreditando ser sempre possível a formulação de diversos entendimentos mesmos partindo de uma única realidade.

Diderot afirmava que: "o homem é único ponto de começo, e fim para o qual tudo tem de reverter" (BAUMER, 1990: 175). O perspectivismo associado à centralidade do homem tratava, portanto, de um "novo antropocentrismo", parcialmente diferente do clássico, por não compartilhar da idéia de que o homem era o modelo da perfeição da realidade e o *logos* a medida universal do mundo. Neste perspectivismo, a realidade era atingida pelo homem, compreendida por ele, mas não era restringida por ele.

Já se encontra, portanto, no século XVIII alguns aspectos do conhecimento defendidos hoje como novidade: (1) A crítica dos limites do conhecimento, com Kant buscando reabilitar a metafísica numa base crítica, através de sua "revolução copernicana na filosofia" (BAUMER, 1990: 170; cf. KANT, 1996); (2) O homem como sujeito gerador do conhecimento, expresso nos versos de Alexander Pope "O verdadeiro estudo da Humanidade é o Homem" (BAUMER, 1990: 183) (assim, na sistematização das "Enciclopédias" do período a localização das "Ciências do Homem" era sempre anterior à das "Ciências da

---

<sup>7</sup> As idéias de Nietzsche serão tratadas no capítulo 1.2., já que são a base para a formulação da *poiesis* em Lefebvre.

Natureza", pois entendiam a filosofia e a ética como a base de todo saber, e não as ciências naturais); (3) outra marca era a crítica aos sistemas: o cartesiano por ignorar a experiência (e também porque consideravam inatingíveis os "primeiros princípios") e os sistemas fechados que não admitiam fatos novos (BAUMER, 1990: 234); (4) A separação entre arte e ciência, mas não como rebaixamento da primeira, nem mesmo das "artes mecânicas", apenas como indicação de sua liberdade (BAUMER, 1990: 171).

Entretanto, a idéia do "universal" estava imbricada nas mentes de seus principais expoentes. Mesmo com as grandes contribuições de Voltaire para a valorização da diversidade cultural da humanidade com seu surpreendente "O mundo como está" (VOLTAIRE, 2001 [1775]), a história produzida por ele colocava todo o mundo sob sua ótica (ou seja, acrescentava capítulos sobre a China, a Índia e a América, mas não lhes dava voz). Seu método histórico se baseava num pequeno número de "princípios invariáveis" que davam unidade geral à história, num reflexo dos ares newtonianos de sua época, pois o "império do costume", tão vasto quanto a natureza, se encaixava num "mundo estático de leis eternas" e de "modelos perfeitos" (BAUMER, 1990: 176).

Isaac Newton teve um papel fundamental para a época, pois forneceu um sistema formal capaz de dar sentido absoluto para toda a diversidade do mundo:

"Newton ensinou, não podia haver um efeito sem uma causa; conseqüentemente, uma primeira causa imaterial ou ser supremo deve ter criado tudo, toda a máquina do mundo (...) ciência e religião, juntas, contribuíam para conservar e mesmo para fortalecer o sistema estático da natureza." (BAUMER, 1990: 231-233).

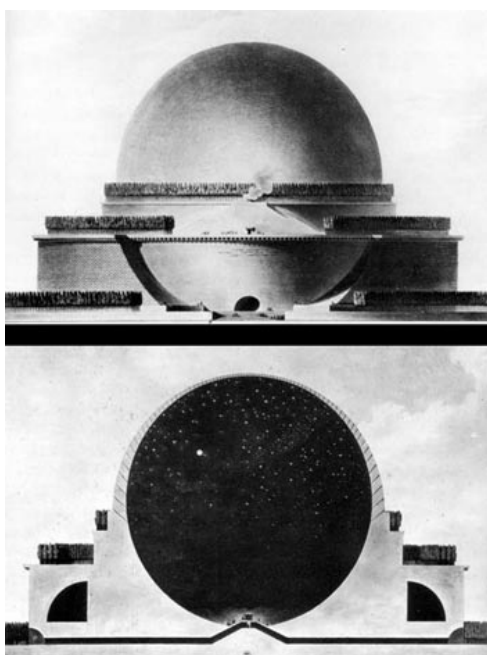


Figura 4: "*Cénopape de Newton*". Étienne-Louis Boullée.  
 fonte: [http://ke.arch.rwth-aachen.de/ke\\_03/archiv/mirko/science/science.html](http://ke.arch.rwth-aachen.de/ke_03/archiv/mirko/science/science.html)

O projeto não executado de Boullée (de 1784)

em comemoração a Newton é uma interessante imagem para o sentimento geral destes novos

homens da ciência. Com uma forte inspiração geométrica o projeto apresenta formas puras que se pretendem "universais". O projeto procura construir uma imagem nova e moderna, sem uma relação direta com as linguagens históricas, com uma mensagem seca, direta e categórica, onde nada distorcia o foco do conjunto.

"A iluminação se efetuará através de minúsculas aberturas estelares agrupadas como constelações celestes. Com evidente orgulho, Boullée escreveu que tudo isto era de sua própria invenção.(...) No interior do cenotáfio de Newton já não aparece aquele equilíbrio de poder que era essencial na arquitetura clássica e barroca, unificando e harmonizando as partes dominantes e as partes subordinadas. Aqui temos o irreconciliável contraste entre o diminuto e o enorme, o finito e o infinito, o mortal e o imortal." (KAUFMANN, 1980: 99 e 109)

Hegel compartilhou deste sentimento do absoluto na existência finita dos homens, levando-o ao extremo. Opunha-se ao criticismo kantiano, que separava rigidamente sujeito e objeto, e aos artistas "irônicos" que centravam no *eu* a verdade do mundo, livrando-se de toda realidade social constituída (HEGEL, 1996: 83-93), de toda história da moral e dos costumes. Em oposição, centra seu sistema do mundo na Idéia<sup>8</sup> (que faz parte do concreto, tanto nas abstrações do espírito, quanto da natureza) que poderia ser alcançada apenas pelo homem de caráter e de superioridade moral através dos

"esforços da idéia para se negar como geral e infinita e se afirmar particular e finita, para, em seguida, negar esta negação de si própria e se reafirmar enfim como o universal e o infinito no seio do particular e do finito."(HEGEL, 1996: 93)

Somente com esta sensação de confiança na universalidade do momento que a humanidade vivia, pode Hegel definir que "o ponto culminante e o ponto final do processo universal coincidem em sua própria existência berlinense." (como afirmou ironicamente Nietzsche, 1987: 32). Nesta fórmula, o Iluminismo não propriamente incluiu ou entendeu a diversidade da humanidade, mas sim a subordinou ao seu entendimento:

"Assim, acontece, por exemplo, que os chineses, os judeus e os egípcios criaram obras de arte, imagens de deuses e ídolos informes ou com formas imprecisas a que faltava a verdade, sem jamais terem podido alcançar a beleza verdadeira porque as suas representações mitológicas, porque o conteúdo e as idéias incorporadas nessas obras de arte também eram ainda imprecisos ou mal precisos, não tinham um caráter absoluto." (HEGEL, 1996: 98)

Entretanto, a divergência das idéias estéticas do Iluminismo impede julgamentos apressados. Para Hume, havia um modelo universal e empírico de gosto na "natureza humana". Para Diderot, existia uma "beleza real" (que ele primeiro considerou independente "daqueles" que vêm, e mais tarde a localizou no centro da mente do artista) e beleza "relativa" (que dependia dos preconceitos de cada indivíduo). Já Voltaire era mais próximo do

---

<sup>8</sup> Sobre a Idéia e o Ideal discutiremos mais profundamente e com suas implicações no projeto original de Goiânia no item 2.1.1.

neoclassicismo e tinha a "ideia (sic) de uma beleza geral ou ideal, inerente à natureza" (BAUMER, 1990: 177-179), mas encontra o segredo da beleza da humanidade, através da figura mitológica de Babuc, na unidade dos defeitos e virtudes da humanidade, que simboliza da seguinte forma:

"Mandou fazer no melhor fundidor da cidade uma estatueta composta de todos os metais, das terras e pedras mais preciosas e mais vis; e levou-a a Ituriel.  
- Destruirias - disse ele - esta linda estátua, porque não é toda de ouro e diamantes?" (VOLTARE, 2001 [1775]: 37-38).

Apesar desta complexa teia do que pode ter sido o Iluminismo, é preciso não simplesmente desqualificar o esforço mais "restrito" de Adorno e Horkheimer que busca uma crítica radical do "Conceito de Iluminismo", partindo deste como uma unidade. O "Iluminismo" concreto (o vivido e experienciado pelos Iluministas no século XVIII, como vimos) não simplesmente "identifica o pensar e [a] matemática", nem deixa "de lado a exigência clássica de pensar o pensamento" (ADORNO; HORKHEIMER, 1996: 42). Mas, o que os autores intentam, é alcançar o sentido mais amplo, o princípio implícito na idéia da iluminismo através de um certo tipo de razão, que permanece em muitas posturas contemporâneas.

A crítica que pretendem encaminhar é que, como Hegel, o Iluminismo busca eliminar o sujeito situado e histórico que produz o conhecimento, reduzindo a identidade de si a

"uma máscara impenetrável. Essa é a identidade do espírito [iluminista], e seu correlato é a unidade da natureza, diante da qual sucumbe a riqueza das qualidades." (ADORNO; HORKHEIMER, 1996a: 25) "O mundo da magia ainda continha diferenças (...) As múltiplas afinidades entre entes são reprimidas por uma única relação entre o sujeito doador de sentido e o objeto sem sentido, entre a significação racional e o suporte causal da significação." (ADORNO; HORKHEIMER, 1996a: 26)

Assim, a interpretação de Adorno e Horkheimer inverte o ideal inicial da "universalidade": defendem que o empreendimento do Iluminismo não tratava da constituição da liberdade do homem pela dominação da natureza, mas, tratava-se de uma extensão desta vontade de dominação a todas dimensões da vida humana:

"O que não se ajusta às medias da calculabilidade e da utilidade é suspeito para o iluminismo. (...) O iluminismo é totalitário. (...) O que o iluminismo reconhece de antemão como ser e como acontecer é o que pode ser abrangido pela unidade; seu ideal é o sistema do qual tudo segue." (ADORNO; HORKHEIMER, 1996a: 21) Assim, na "sujeição de todo ente ao formalismo lógico (...), o pensamento converte-se em mera tautologia"(ADORNO; HORKHEIMER, 1996a: 44) onde "representar é a medida da dominação" (ADORNO; HORKHEIMER, 1996a: 53)

Embora as preocupações do Iluminismo não comportassem a reflexividade (que é mais evidente no pensamento contemporâneo), para Foucault o Iluminismo é a semente que

gera a "atitude da modernidade", onde o homem "faz de seu corpo, de seu comportamento, de seus sentimentos e paixões, de sua existência, uma obra de arte. O homem moderno, para Baudelaire, (...) é aquele que busca inventar-se a si mesmo." (FOUCAULT, 2005: 344) Neste sentido, a libertação da tradição e a aceitação de que o próprio homem é o sujeito criador de sua existência, seriam o sonho iluminista (apesar, poderíamos dizer, da exclusão e subjugação do "outro").

A possibilidade de uma emancipação (auto-invenção do homem) associada à consideração do outro como também detentor de verdade, é um projeto de renovação que ainda está em discussão, e será tratado mais amplamente no item 1.1.3. De qualquer forma, as críticas de Adorno e Horkheimer parecem mais condizentes ao positivismo do século XIX, com seu fetiche pela ordem e cheios de entusiasmo com a nova capacidade da indústria.

O Positivismo surge no início do século XIX na Escola Politécnica de Paris (fundada em 1794) através do encontro de Saint-Simon e Auguste Comte. Esta escola crescia em importância na sociedade francesa à medida que o desenvolvimento industrial demonstrava seu grande potencial econômico e social. Em pleno turbilhão da Revolução Industrial, o intenso crescimento da metrópole parisiense e a consolidação do poder Estatal Francês geram um clima fecundo para o otimismo em relação à técnica.<sup>9</sup> Saint-Simon foi o mestre de uma geração conhecida como os "engenheiros saint-simonianos", que procuravam através da técnica controlar os males da modernidade. É considerado por John Friedmann (1987) como o fundador do planejamento social.

"[Saint-Simon] pode ser qualificado como um autêntico tecnocrata. Acreditava, sobretudo, que a sociedade deveria ser regida por uma elite de técnicos e que o poder deveria ser exercido por um grupo de homens sábios, filósofos conhecedores das ciências naturais. [Nota 2:] No relato de 'Um Sonho' SAINT-SIMON [1803] afirma que a reunião dos 21 sábios (três matemáticos, três físicos, três fisiologistas, três químicos, três literatos, três pintores, três músicos), eleitos pela humanidade, deveria ser chamada de "Conselho de Newton". (BERTUCCI, 2005: 19)

Comte, de espírito mais metódico, trabalhou inicialmente como secretário de Saint-Simon, ajudando-o a sistematizar sua doutrina, até romperem por questões de direitos autorais em 1824. Comte iniciou um curso em sua própria casa, quando escreveu os seis volumes de seu "Sistema de Filosofia Positiva" (a influência do mestre permaneceria em todas as suas formulações), e passa a dar aulas esporadicamente como assistente na Escola Politécnica.

---

<sup>9</sup> Essa articulação de fatores, e a conseqüente constituição de uma esperança no progresso, será vivida no Brasil a partir da Revolução de 1930, que visavam instalar a modernidade contra a tradição. Entender estas formulações terá especial interesse para o entendimento do projeto de construção da nova capital goiana.



Normalmente, a bibliografia considera o "positivismo" clássico como uma corrente filosófica ingênua, buscando a verdade absoluta das coisas em si. Entretanto, Comte defendia em seu curso de filosofia positiva a "Natureza relativa do espírito positivo", que tratava da verdade "renunciando a descobrir sua primeira origem e o seu destino final", de forma que esta era "sempre relativa à nossa organização e à nossa **situação**", dado "como são **imperfeitos** os nossos meios **especulativos**" (COMTE, 2002: 12, grifo nosso).

Assim, o positivismo parte do princípio que "tudo é relativo", porém, considera o *progresso a medida da verdade*. Ou seja, ele não se caracteriza por acreditar que possa atingir a verdade em si, mas ao contrário, por defender a capacidade da ciência, e sua forma de conhecimento, de produzir um saber superior aos demais (geralmente os tradicionais), e sempre crescentemente superior com o decorrer do tempo. Trata-se de uma crença nas promessas do futuro, é um positivismo do progresso, onde o *novo* é visto sempre como igual a *melhor*.<sup>10</sup> Neste sentido, a idéia de Comte desloca a verdade do centro narcisístico anterior e o coloca no próprio devir da história ocidental, que se torna um autômato à imagem semelhança de seu criador, ou como afirmava Adorno acima, independente dos homens vivos, ou mesmo, passando por sobre eles.

A "Ordem" também tinha importante papel na filosofia comteana da ciência, que buscava as "leis positivas", que poderiam ser atingidas com o critério de "previsão racional", saber agora o que ocorrerá no futuro. Este método seria diferente de uma "vã erudição" e do "empirismo" que faziam a ciência "degenerar em uma espécie de acúmulo estéril de fatos incoerentes" (COMTE, 2002: 13). A ordem era atingida através de uma atuação positiva do espírito, não era um fato dado, mas uma ação, uma ordenação do mundo. No intuito de realizar este empreendimento, Comte promove uma importante inversão da hierarquia Iluminista das Ciências:

"invariável hierarquia, a um tempo histórica e dogmática, igualmente científica e lógica, das seis ciências fundamentais, a Matemática, a Astronomia, a Física, a Química, a Biologia e a Sociologia (...) a primeira se liga imediatamente à origem espontânea do verdadeiro espírito científico e a última ao seu destino essencial." (COMTE, 2002: 51)

---

<sup>10</sup> Essa noção era possível graças ao seu entendimento da evolução intelectual da humanidade como uma sucessão de três estados: (1) o teológico (provisório e preparatório); (2) o metafísico (transição); e (3) o positivo (regime definitivo da razão humana) (COMTE, 2002: 7) Este estado de espírito (mais radical que o século anterior) era condizente com sua época, em que o processo de industrialização demonstrava a força superior da civilização européia. A realidade dos nossos dias não permite uma crença ingênua neste futuro sempre melhor, já que as desilusões da pobreza reminiscente (vis-a-vis a fartura), somada às ameaças constantes de auto-destruição da civilização, geram um estado de espírito muito diferente frente à ciência moderna. Ver capítulo 2.3.

Portanto o eixo central do Positivismo é esta "conciliação positiva da ordem e do progresso"<sup>11</sup>, através da qual Comte pôde definir a ciência como único guia da sociedade e do indivíduo, única lei moral e religiosa possível, e que por isso estendia seu método a todos os campos da vida humana:

"Para a nova filosofia, a ordem constitui sempre a condição fundamental do progresso; e, reciprocamente, o progresso é o objetivo necessário da ordem: como na mecânica animal, são mutuamente indispensáveis o equilíbrio e a progressão, um como fundamento e a outra como destino." <sup>12</sup> (COMTE, 2002: 31)

O que Comte pretende é a "Organização da Revolução" que se caracterizaria pela "completa universalidade das inteligências" (2002: 43), transformando a realidade social de forma drástica através de uma harmonia entre "o gênio filosófico e o bom senso universal".<sup>13</sup> Para ele, este objetivo só poderia ser alcançado através da aliança entre os positivistas e os proletários, que já não acreditavam nos "metafísicos" e seus "frívolos debates, pelo engodo dos chamados direitos políticos, o instinto popular já compreendeu, especialmente em França, quanto seria ilusória ou pueril a posse de semelhante privilégio". Desta forma a consciência mais prática dos proletários estaria mais de acordo com as "mais altas considerações especulativas" do espírito positivo (COMTE, 2002: 47), e por isso dedicou parte de seus esforços à educação dos proletários franceses.

Esta fé no progresso, associado à emancipação da classe proletária, foi também compartilhada por Karl Marx. Entretanto, é importante que algumas diferenças sejam ressaltadas: Comte queria a autonomia da razão (através da ordem e do progresso) enquanto Marx buscava a autonomia dos seres humanos concretos (sendo que Comte permanece "especulativo" em suas propostas); a crítica de Marx à filosofia especulativa hegeliana também foi mais radical (MARX, K.; ENGELS, F. [1846]; ENGELS, [1880], MARX, 1996); Marx possui uma consciência histórica muito mais complexa, compreendendo o contexto social com mais amplitude, principalmente pelo emprego do pensamento dialético (MARX, K. [1852]; MARX, K. [1871]); o positivismo de Marx era totalmente diferente, pois, como

<sup>11</sup> Boaventura Souza Santos considera que o tema central da modernidade foi esta tensão entre ordem e progresso, que era a *Esperança de Emancipação Social*, pois sugeria a possibilidade de resolver a sociedade em uma outra melhor: "Isso é novo, já que nas sociedades antigas as experiências coincidiam com as expectativas: quem nascia pobre morria pobre; (...)" mas, apesar da crise contemporânea da esperança, "não está em crise a idéia de que necessitamos de uma sociedade melhor" (2007: 17-18).

<sup>12</sup> É interessante também notar que depois de 1844 ao se apaixonar por Clotilde de Vaux, falecida logo após, Comte reformularou sua doutrina, proclamando-se sacerdote da "Religião da Humanidade", acrescentando uma variável em seu novo lema: "*O amor por princípio, a ordem por base, o progresso por fim*" (em "Síntese Subjetiva", de 1854). cf. <http://www.mundodosfilosofos.com.br/comte.htm>

<sup>13</sup> Esta busca por levar a liberdade provocada pelo pensamento livre da ciência à população e o senso comum geral, como forma de disseminação da emancipação, apresenta-se nos dias de hoje em outra vertente na "dupla ruptura" do filósofo Boaventura Souza Santos (1989).

reconhecia a necessidade de uma "negação radical" da sociedade burguesa (alienada e dominada pelo fetiche da mercadoria), seu conceito de verdade social positiva aparecia apenas como "raízes" do futuro já existentes na sociedade burguesa. A verdade universal encontrava-se na negação total do presente, o que não fornecia qualquer modelo da sociedade por vir (MARX, K.; ENGELS, F. [1848]; LENIN, [1917]; e principalmente MARX, [1875]), levando alguns autores a considerar o marxismo, portanto, como um positivismo negativo (cf. MARCUSE, 1967 e 1981).<sup>14</sup>

Em 1859, surge um outro "abalo" que reestruturou as definições até então da ciência. O pensamento seminal de Darwin construiu uma nova maneira de encarar a natureza eliminando as descrições finalistas e teleológicas da realidade, inserindo nela uma "nova história" baseada em *princípios e evolução em árvore*<sup>15</sup>, totalmente contrária ao "sentido" da história hegeliana, fundada em "leis universais" e resolução sintética (que parte das grandes contradições e diferenças, que vão paulatinamente sendo resolvidas, aproximando-as ao universal, uno e total) (MAYER, 2005).

---

<sup>14</sup> Por enquanto bastará a pontuação destas questões. No item 1.3. voltaremos a Marx e a sua busca pela "emancipação", que tentaremos reinventar para os dias contemporâneos.

<sup>15</sup> Ou seja, que parte de uma espécie para várias, tendo importantes implicações na teoria social crítica (Cf. item 1.2.1.).

### 1.1.1. O Percebido: Visões Correntes do Real

Como vimos, século XIX terminou com diferentes versões sobre *a verdade* que deveria ser produzida pela ciência. Na transição para o século XX os debates epistemológicos se dividiram entre a continuidade da confiança na ciência e a sensação de crise. Assim, permaneceram no *espaço percebido* pela ciência diferentes *correntes* (em fluxo através deste espaço) de objetividades e práticas científicas.

No lado da continuidade, três desenvolvimentos foram importantes segundo Foucault (2005: 309-312): a *psicanálise*, a *fenomenologia* e a *lingüística*<sup>16</sup>, pois estas continuam uma tradição científica baseada na análise sistêmica, no sistema universal, na normatividade da ciência moderna (categórica) e nas grandes leis<sup>17</sup>.

(1) O caso da *psicanálise*<sup>18</sup> seja, talvez, o mais distante de nosso estudo, por isso só nos interessa no que implica sua influência sobre a "Poética do Espaço" de Gaston Bachelard. O próprio Freud se remete a uma tríplice humilhação do narcisismo do homem, que teria sido empreendido por Copérnico ("a humilhação cosmológica", não estamos mais no centro do universo), por Darwin (a "humilhação biológica", somos descendentes dos macacos), e por Freud ("humilhação psicológica", um inconsciente primitivo atua por trás de nossa razão) (FOUCAULT, 2005: 43).

Entretanto minha argumentação a respeito do narcisismo da ciência é bastante diferente, já que em todas estas "humilhações" anteriores, o antigo *status*, atribuído pela

<sup>16</sup> Estas correntes se articularam diferentemente com o marxismo, por exemplo, da soma de psicanálise e Marx, surge Marcuse; da soma de Fenomenologia e Marx, surgem Sartre e Lefebvre (que se soma também a Nietzsche); da mistura de lingüística estrutural e Marx surgem Levi-Strauss e Althusser. Outros autores como Bachelard não se misturam a Marx (somando psicanálise e fenomenologia). Foucault não assumiria outra influência além de Nietzsche. Aprofundaremos nosso estudo no estruturalismo, por sua maior influência no urbanismo e arquitetura, passando rapidamente por Freud e a Fenomenologia, mas dando ênfase em Bachelard, devido sua Poética do Espaço aproximar-se de nosso tema.

<sup>17</sup> Esta divisão é bastante polêmica no âmbito da arquitetura, já que coloca o movimento pós-modernista em arquitetura e urbanismo como uma continuidade das mesmas questões do movimento modernista, e não como uma crítica radical de seus pressupostos, como veremos ao decorrer da argumentação. Outras importantes influências como a Escola de Chicago (ecologia urbana de "like individuals making like choices"), a escola francesa (Perroux, Cristaller, Lebreton) e Geografia Alemã, serão tratadas na "Parte 2" diretamente vinculados com as questões do "urbanismo" e do "moderno", à medida que se articulem com o nosso objeto de estudo. O presente item 1.1.1. (que significaria a percepção da percepção da percepção) tem um evidente caráter meta-científico.

<sup>18</sup> Falar como um todo da psicanálise, ou mesmo apenas de Freud, ou ainda apenas de um aspecto em Freud é sem dúvida um empreendimento que o autor não se considera capaz (nem mesmo pela capacidade de síntese requerida). Entretanto, as questões de uma "Mesa Redonda", realizada por Foucault, com o tema "Nietzsche, Freud, Marx" fornecem um interessante pano de fundo sobre o procedimento narcisístico da ciência e a formulação da emancipação na consciência moderna, questões centrais neste trabalho, e que serão tratadas novamente adiante.

tradição, é simplesmente substituído pela construção lógica de cada um destes empreendedores e, em última análise, o narcisismo do homem antigo (tradicional) era substituído pelo narcisismo de homens da ciência (no caso Copérnico, Darwin e Freud). Assim, Freud toma o narcisismo no sentido de orgulho estabelecido, e não no duplo sentido aqui proposto: Narciso como métrica projetada sobre a realidade e Narciso como a única imagem *bela* (verdadeira) percebida, excluindo as Outras belezas do mundo (como a sequer notada ninfa *Eco*). Só assim pode-se compreender o que Foucault relata com desdém: "Sartre ou Merleau-Ponty (...) não pararam de tentar reduzir o que era, para eles, o positivismo, o mecanicismo ou o coisismo de Freud" (FOUCAULT, 2005: 311).

Para nós, este positivismo seria a automatização do próprio narcisismo da ciência freudiana, que toma suas idéias (como a de "inconsciente") como uma coisa-em-si. Neste sentido, Marcuse (1967) afirma que a teoria de Freud seria a construção de um novo "grid" teórico, que parte de novos axiomas para construir novas possibilidades de entendimento do homem, onde o "inconsciente" freudiano é tomado como uma verdade mais "essencial" que a própria razão, uma verdade "primitiva" (primeira). Entretanto, Marcuse argumenta que as questões tratadas por Freud já são discutidas há muito tempo em outros termos pela teoria social, e devem ser confrontadas diretamente com elas. Sua principal crítica é a respeito do conservadorismo de Freud, que toma a verdade da sociedade de seu tempo como universal (e necessária), reduzindo a saúde da mente a uma conformidade unidimensional com o mundo: "O psiquiatra cuida dos Don Juans, Romeus, Hamlets, Faustos da mesma forma como cuida de Édipo - ele os cura." (MARCUSE, 1967: 81). Isso seria, em última instância, a impossibilidade de mentalidades rebeldes, de mentalidades negativas e de experiências diferentes do mundo, que aproximaram grandes gênios à loucura (FOUCAULT, 2005: 46; ver também a história de Hamlet no item 1.2.3.).

Para Foucault a questão do inconsciente e a questão da linguagem (e do significado) não seriam possíveis no paradigma fenomenológico (FOUCAULT, 2005: 311), e por isso o estruturalismo teria desenvolvido à frente da fenomenologia, por incorporar as questões da psicanálise. Mas, contrariando Foucault, esse é justamente o empreendimento de Gaston Bachelard, cujo livro "A Poética do Espaço" teve importante repercussão nas teorias da arquitetura e do urbanismo, e sua proximidade aparente com nossa *Poiesis do Espaço*, exige que estabeleçamos nossas diferenças. Vejamos desde suas bases.

(2) A *fenomenologia* surge, inicialmente, com Edmund Husserl que buscou substituir a ontologia pelos fenômenos tal qual se apresentavam aos homens. Assim, o estudo da realidade

deveria partir da formulação dos próprios *objetos*, ou seja, nos fenômenos que são as coisas como elas aparecem na experiência dos sujeitos. Nesse sentido, seus estudos sobre o "mundo da vida" são a busca por entender os fenômenos a partir de parâmetros articulados totalmente pela experiência, sem a mediação de conceitos e abstrações, característicos dos estudos de essências gerais da ontologia. Assim, sua filosofia quer compreender diretamente essa relação, este espaço entre o ideal e a coisa em si, que é o "espaço" onde a vida acontece, o mundo que acontece como fenômeno a partir de sua percepção (SOJA, 1993: 160-168).

O empreendimento de Martin Heidegger foi uma revolução do pensamento de seu antigo mestre (Husserl), mas sem voltar atrás, por partir de uma ontologização da fenomenologia, ou em outras palavras, recolocar a própria ontologia no seio dos fenômenos. Assim, nesse espaço de cisão, espaço intermédio, encontrar-se-ia a essência e a fundação do ser: "Ser-aí quer dizer: estar suspenso dentro do nada." (HEIDEGGER, 1996: 58). Para Stuart Elden (2005), Heidegger está para Lefebvre, assim como Hegel está para Marx: a filosofia de Lefebvre seria a fenomenologia idealista de Heidegger invertida com os pés no chão, arraigada na práxis concreta e material (o que não deixa de ser uma redução narcisista, já que o foco dos estudos de Elden era anteriormente Heidegger).

Sartre, inicialmente, ao escrever "O ser e o Nada", partiu das idéias de Heidegger, mas mudou radicalmente seu pensamento, no mesmo momento em que Lefebvre escreveu seu livro "O Existencialismo", um ataque ao avanço do existencialismo sobre o marxismo e uma crítica direta a Sartre: a partir de então Sartre passou a falar de um *ser* localizado e situado no mundo, pois o ser não mais seria *suspenso*, mas ligado às condições específicas (a história material), fazendo sua conhecida inflexão para o marxismo (cf. SOJA, 1993).

Na arquitetura e urbanismo, a maior influência da fenomenologia ocorrerá através da figura de Gaston Bachelard, que também empreenderá sua transformação da fenomenologia, ao incorporar as questões da psicanálise. Em "A Água e os Sonhos" (1997), um dos quatro ensaios sobre os quatro elementos, ele buscou estudar a água que preside todas as nossas vivências exteriores, buscando-a no interior da mente humana, achando seus traços no inconsciente, sua base nas formas primitivas e essenciais de nossa mente, que seriam comuns a todos os homens. Assim, Bachelard ontologiza a experiência da matéria, não no espaço vazio entre o homem e as coisas (à maneira de Heidegger), mas, nas profundezas do subconsciente.

Por outro lado, Boaventura Souza Santos comenta o ponto de vista da epistemologia de Bachelard, como a visão mais avançada do que seria a "ciência moderna", e por isso a que mais expõe seus limites: Bachelard parte de uma ruptura radical com a visão do senso

comum, centrando-se no especialista como a visão correta do mundo, entendendo esta sobrevisão da ciência a partir de uma ótica construtivista, que é constituída numa organização sistemática do entendimento sobre o real (SANTOS, 1989: 30, 31). Assim, em Bachelard "a teoria do objetivo é construída *contra* o objeto ou, mais em geral, conhece-se contra um conhecimento anterior" (SANTOS, 1989: 33).

Boaventura argumenta que, a partir desta primeira ruptura, que permite à ciência recriar os saberes tradicionais sobre uma nova base, é preciso construir uma segunda ruptura, como uma estratégia de transição para um outro tipo de ciência, uma ciência que signifique a melhoria de vida concreta dos homens e que permita uma sociedade menos hierárquica. A segunda ruptura seria, portanto, o feedback, a volta do conhecimento, transformando o senso comum num senso esclarecido<sup>19</sup> (BOAVENTURA, 1989: 26 ss). No decorrer de sua carreira, Boaventura apresentará uma outra visão, que busca superar a divisão entre saberes comuns e científicos, formulando a teoria de uma "ecologia dos saberes" (ver final deste item).

No que nos concerne, em "A Poética do Espaço", Bachelard considera a poesia como uma "criação absoluta", como uma "ocasião de libertação", que faz de nossa era uma "era poética":

"Poderemos hesitar na determinação exata do plano de ruptura, poderemos deter-nos por muito tempo no âmbito das paixões confusionistas que perturbam a poesia. Ademais, a altura a partir da qual atingimos a sublimação pura indiscutivelmente não está no mesmo nível para todas as almas." (BACHELARD, 1988: 15)

Assim, também no espaço Bachelard se coloca (e coloca também seus companheiros poetas) como almas superiores, à semelhança do que era feito nas bulas papais, que teriam o privilégio e a capacidade de encontrar verdadeiramente as formas absolutas do ser, num processo em que a invenção poética coincide com a busca profunda de nossas primitividades (definidas pelo cientista/poeta contra o próprio objeto).

Por estas razões, ele pôde ver que a "casa natal está fisicamente inserida em nós", onde o "nosso corpo que não esquece e a casa inolvidável" tornariam o sótão uma categoria sempre presente, onde a casa é imaginada vertical (se eleva), e concentrada (centralidade), formando pólos: o porão (irracionalidade) e o sótão (as vigas no teto como a própria racionalidade):

---

<sup>19</sup> Boaventura problematiza a questão do senso comum, conceito que surge no século XVIII como o senso burguês (médio mas universal) na luta contra o Ancien Régime. Depois na Ciência Social do século XIX é desvalorizado, onde para Durkheim era a "opinião pública", para Marx uma "ideologia espontânea", e em Comte, como vimos, surge a vontade de revigorá-lo. Para Boaventura o senso comum pode ser visto como tendo uma "vocação solidarista e transclassista", mas tem um "viés conservador" que "reconcilia a consciência com a injustiça" e "naturaliza as desigualdades" ao "conciliar os indivíduos com o que existe". Como também a ciência, tem um caráter conservador, mas é importante notar que existem diferentes sentidos comuns, alguns formados em subculturas e culturas de resistência, além de ser um conhecimento prático e pragmático, e na sua superficialidade tem a potencialidade de captar uma "profundidade horizontal" (SANTOS, 1989: 36-40).

"valores de sonho que se comunicam poeticamente de alma para alma. A leitura dos poetas é essencialmente devaneios." (BACHELARD, 1988: 33-36) De fato Bachelard constrói uma importante visão da relação entre as formas arquitetônicas e as formas de nosso pensamento, mas é necessário refutar o "eurocentrismo" de suas imagens e o determinismo de sua *poiesis*.

Percebe-se este seu determinismo narcisístico mais claramente em seu debate contra o "Estar-aí" de Sartre, onde pergunta se este não deveria ser tratado como um "ser aqui", mais centrado no eu. Bachelard também questiona uma suposta fixação geométrica pobre de Sartre: é que Sartre argumentara que o ser não é algo estático, fixo e para sempre, a história e as diferentes culturas têm demonstrado que o nosso ser muda, não só com o tempo linear, mas também de acordo com a situação (formais no trabalho, carinhosos em casa, e festeiros na rua, diria Damatta, 1987a, tomando "Dona Flor e seus dois Maridos" como uma referência ao ser brasileiro). Concluía, assim, Sartre, que o ser não é centralizado em um ponto, fixo e rígido, mas é uma espiral, que nunca chega a um centro estável, rodopiando em torno de um centro vazio: o ser em constante reinvenção pela sua situação. A refutação de Bachelard, apesar de ser bela, demonstra seu equívoco:

"Fechado no ser, sempre há de ser necessário sair dele. Apenas saído do ser, sempre há de ser preciso voltar a ele. Assim, no ser, tudo é circuito, tudo é rodeio, retorno, discurso, tudo é rosário de permanências, tudo é refrão de estrofes sem fim.

E que espiral é o ser do homem! Nessa espiral quantos dinamismos que se invertem! Já não sabemos *imediatamente* se corremos para o centro ou se nos evadimos. Os poetas conhecem bem esse ser da hesitação de ser." (BACHELARD, 1988: 217)

Da frase de Jaspers "Todo o ser parece ser redondo", Bachelard retira o "parece" e conclui: "Das Dasein ist rund [o ser é redondo]" (BACHELARD, 1988: 235, 237). Quem está certo? Haveria uma única essência verdadeira? Qual é o primitivo do primitivo? Para além do correto ou do errado, além do mundo reflexo de um único e belo Narciso, veremos adiante como a poiética de que falamos é bem diferente, pois postula uma poética onde há invenção (transformação) do ser, e não apenas "descobrir" (desvelar) o ser primitivo (original) (ver item 1.1.3.). Cabe uma ponderação de Lefebvre:

"Pensem nas idéias e nos sonhos sôbre a casa, sôbre os elementos, sôbre o sagrado em Heidegger, em Bachelard. Para êsses grandes meditativos, e é talvez um traço de filosofismo, a preocupação de compreensão sobrepõe-se à exploração da praxis; a compreensão descobre-se em simbolismos profundos mas arcaicos. Essa observação permite distanciar-se de Heidegger e também de Bachelard, não sem ter evidenciado seu prestígio como pensadores da transição, na transição." (LEFEBVRE, 1967: 381, erros ortográficos foram mantidos)

(3) A *lingüística*, correndo em paralelo, é a base do estruturalismo, formando uma corrente de pensamento bastante diversa das anteriores, e muitos dos seus autores não tinham plena consciência do que "estruturalismo" significava (cf. Foucault, 2005: 308). Entretanto,



consideramos que faça parte de uma corrente mais ampla, de uma razão que transpassa todo século XX, e que pode ser chamada de "formalismo", referenciada no uso da lógica formal<sup>20</sup>.

Ferdinand Saussure, com seu Curso de Lingüística Geral (de 1915), é a influência marcante, e construiu um vasto sistema lógico formal que passou a servir de base estruturante da maioria das abordagens sociais subseqüentes (importante, mesmo que por antítese, para o pós-estruturalismo), influenciando figuras como Levi-Strauss, Althusser, Castells, Lyotard, Derrida e Foucault. (MONTANER, 2000; HARVEY, 1992; ECO, 1991; STROETER, 1986; FOUCAULT, 2005: 311)

Também Roque Laraia classificará quatro principais abordagens dos estudos culturais, concluindo que o estruturalismo e a hermenêutica teriam tido maiores importância e desdobramentos.<sup>21</sup>

O esquema abaixo é utilizado por Umberto Eco (1991) para explicar o processo de análise teórico envolvido na elaboração de uma estrutura. A partir de uma síntese do homem e de uma árvore é possível retirar um terceiro esquema que está por trás dos anteriores (compreende suas lógicas) evidenciando a estrutura em comum: constrói-se assim um modelo (e um conjunto de regras) que serve para realizar confrontos sobre um determinado ângulo (ECO, 1992: 36-37).

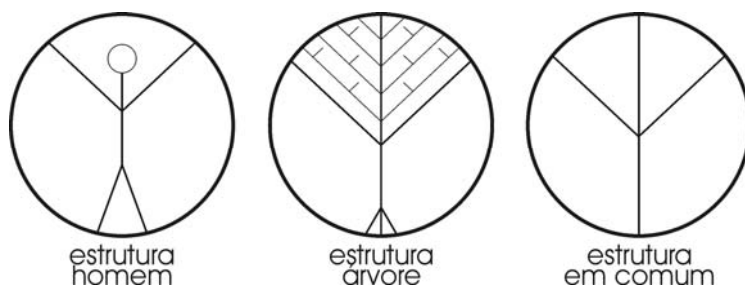


Figura 5: A estrutura. Fonte: ECO, 1991.

<sup>20</sup> Sobre a relação forma conteúdo veja próximo item.

<sup>21</sup> As abordagens são: (1) uma abordagem mais cientificista entende a *Cultura como um sistema adaptativo*, buscando os padrões de comportamento e como resultado de um sistema de seleção e adaptação natural; (2) numa abordagem da *cultura como sistema cognitivo* entendendo-as como um construto para a organização das relações sociais, passíveis de identificação e classificação; (3) o entendimento da organização da sociedade *como sistemas estruturais* onde os "paralelismos culturais" podem ser "explicados pelo fato de que o pensamento humano está submetido a regras inconscientes, ou seja, um conjunto de princípios - tais como a lógica de contrastes binários, de relações e transformações - que controlam as manifestações empíricas de um dado grupo"; (4) *Cultura como sistemas simbólicos*, que busca a definição do homem baseada na cultura, entendida como os "softwares" em relação aos computadores, formados por códigos simbólicos públicos compartilhados, levando a análise a ser sempre uma interpretação: difere do 2º que quer captar código cultural como gramática, e do 3º que quer descodificá-lo (tem como principal expoente Clifford Geertz) (LARAIA, 2000: 62-64)

Na antropologia, Claude Levi-Strauss será a influência marcante, sistematizando a forma do pensamento estrutural. Assumindo a influência inicial de Saussure, da psicanálise e de Marx (LEVI-STRAUSS, 2000: 53 e 55), ele explica como se faz um etnógrafo estruturalista:

"Primeiramente, para além do racional existe uma categoria mais importante e mais fértil, a do significante (...) sobre o *Curso de lingüística geral*, de F. Saussure (...) seres e coisas podem conservar seus valores próprios sem perder a nitidez dos contornos que os delimitam uns em relação aos outros, e dão a cada um uma estrutura inteligível. O conhecimento não se baseia numa renúncia ou numa permuta, mas consiste em uma seleção de aspectos verdadeiros, isto é, aqueles que coincidem com as propriedades de meu pensamento. Não, conforme pretendiam os neokantianos, porque este exerce sobre as coisas uma inevitável coerção, porém bem mais porque meu pensamento é ele próprio um objeto. Sendo 'deste mundo', participa da mesma natureza que ele. (...) Quando conheci as teorias de Freud, pareceram-me (...) uma iniciativa que consiste em interpretar cada gesto como o desenrolar no tempo de certas verdades intemporais cujo aspecto concreto os provérbios tentam restituir no plano moral mas que, em outras áreas, chamam-se leis. (...) Marx ensinou que a ciência social constrói-se tão pouco no plano dos acontecimentos quanto a física a partir dos dados da sensibilidade: a meta é construir um modelo, estudar suas propriedades e suas diferentes formas (...) Os três demonstram que compreender consiste em reduzir um tipo de realidade a outro; que a realidade verdadeira nunca é a mais patente; (...) Entre o marxismo e a psicanálise, que são ciências humanas, uma com perspectiva social, outra, individual, e a geologia, ciência física - mas também mãe e nutriz da história, tanto por seu método quanto por seu objeto -, a etnografia se instala espontaneamente em seu próprio reino (...)" (LEVI-STRAUSS, 2000: 53-56)

O estruturalismo caracterizava-se, portanto, em buscar compreender a diversidade das formas sociais existentes, buscando as regras gerais que as coordenavam. Na lingüística, por exemplo, isso significava a elaboração de uma gramática formada com regras sintáticas, semânticas, paradigma de palavras, fonemas, elementos de primeira e segunda articulação, etc. Na análise de sociedades tradicionais, buscava-se as regras sociais gerais, a estrutura de poder, as relações de parentesco, as divisões em metades e clãs, a divisão social do trabalho, etc.<sup>22</sup>

É importante caracterizar como este empreendimento se diferencia drasticamente do de Auguste Comte, que vimos acima. Como demonstra Roberto Damatta, o empreendimento do estruturalismo foi argumentar que o primitivo não está contido na sociedade "civilizada"

---

<sup>22</sup> Cabe adiantar uma crítica marxista ao estruturalismo de uma forma geral: as "maneiras" estruturalistas de análise da sociedade levam à construção de modelos estáticos, baseados principalmente em suas relações sincrônicas e internas, omitindo a mudança (as relações diacrônicas como elementos previstos e estáveis): "Essas maneiras, suponho, ou devem trazê-lo para mais perto do marxismo, ou levar a uma negação da mudança evolutiva. A abordagem de Lévi-Strauss (e a de Althusser) parece-me estar no segundo caso. A mudança histórica se torna simplesmente a permutação e combinação de certos 'elementos' (para citar Lévi-Strauss, análogos aos genes na genética) que, no prazo suficientemente longo, devem supostamente se combinar em padrões distintos e, se suficientemente limitados, esgotar as combinações possíveis. A história [seria], por assim dizer, o processo de repassar todas as alternativas de xeque no jogo de xadrez." (HOBBSAWN, 1998: 165)

como uma etapa anterior ou menos desenvolvida, mas necessária (como no evolucionismo do século XIX). (DAMATTA, 1987: 98)

No esquema abaixo, Damatta demonstra como o pensamento social anterior "rebatia" as diferentes formas sociais à uma hierarquia vertical, colocando-se no topo. Desta forma, reduziam as "outras" formas sociais, "reduzindo o estranho ao familiar". De uma pluralidade horizontal de possibilidades, o observador através dessa ótica não vê as outras sociedades como próximas ou distantes, mas como superiores ou inferiores. Trata-se de um etnocentrismo que reduz o caminho evolutivo da verdade a única direção.

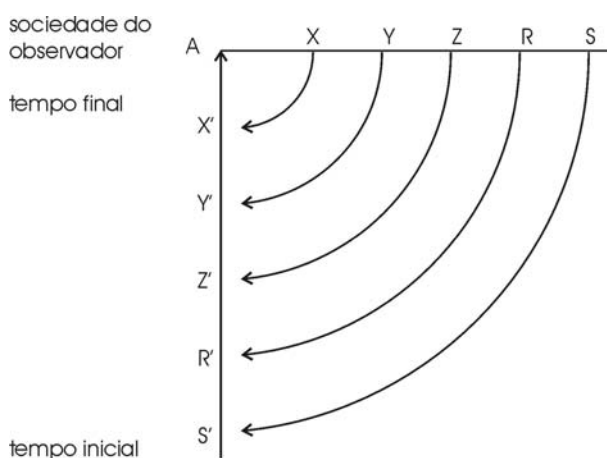


Figura 6: Etnocentrismo e Relativismo. Fonte: DAMATTA, 1987.

Para que as sociedades "primitivas" não fossem consideradas menos evoluídas, suas idéias e valores deveriam ser compreendidos em *relação à estrutura de origem* (daí o nome *relatividade*) e não como formas *primitivas* e anteriores na escala de evolução social (como em Comte), um avanço inegável para o pensamento moderno.<sup>23</sup> Entretanto, por trás deste empreendimento, encontrava-se a tentativa de construir a estrutura geral e necessária para todas as formas humanas, encontrando as leis e elementos comuns a todas as sociedades (a estrutura), formulada como uma teoria geral.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Boaventura Souza Santos tem se manifestado contra o uso do "relativismo" nas ciências (1989; 2004; 2006; 2007). Boaventura acredita que se adotarmos a atitude de "tudo vale", ou que tudo vale o mesmo, não poderemos estabelecer critérios para o melhoramento da vida dos homens, inviabilizando o papel da ciência de modificar e melhorar as condições de vida da população. Entretanto, sua concepção de "verdade pragmática" é um critério que estabelece um único plano (ou linha) de debate sobre a melhor alternativa. A proposta do presente trabalho, de uma "verdade poética" baseada nos "campos-cegos" e "virtualidades" é uma alternativa que visa estabelecer a possibilidade de um diálogo entre os conhecimentos, de forma "relativa", mas, que não só viabilize o avanço do conhecimento pela soma de possibilidades abertas por cada *poiesis*, como também potencialize os "campos-cegos" como espaços de outras possibilidades. Não é um tudo vale, mas um tudo vale diferencialmente.

<sup>24</sup> Soja (1993) Martins (1996) consideram a corrente estruturalista aplicada ao marxismo (que vai de Althusser a Manuel Castells), como um marxismo vulgar, principalmente por seu mecanicismo, determinismo e dificuldade

Até fins da década de 70, uma complexa soma de iconologia, teoria da informação, teoria da comunicação e teoria lingüística estrutural resultaria na semiologia. Umberto Eco considera como axioma essencial da semiologia<sup>25</sup> a "separação" entre o significante e o referente, articulados por um triângulo. Um *significante* (por exemplo a palavra cadeira) estaria em oposição ao seu *referente* (no exemplo, a cadeira em si) e seriam conectados por uma *referência* (a língua). A conexão realizada pela referência acontece segundo diversas regras (gramaticáveis), mas que formam, em seu conjunto, um "código" específico. Este mesmo código também é utilizado na leitura destas palavras. (ECO, 1991: 1-50) (ver figura abaixo)

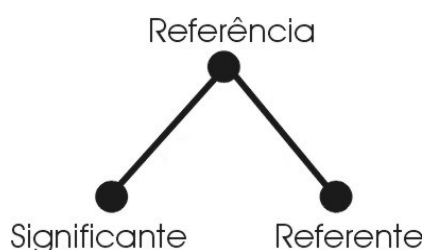


Figura 7: Uma "separação": Significante / Referente, pela Referência. Fonte: do autor.

Porém, o esquema é problematizado desde Saussure (ECO, 1991: 24; STROETER, 1986) ao afirmar que mesmo os referentes não seriam coisas reais em si, mas conceitos que se ligam a uma imagem acústica. Conforme Silke Kapp (2002) "a formação de conceitos se dá a partir da reunião ou generalização de experiências (concipere significa 'ajuntar' ou 'reunir') e, ao mesmo tempo, da subtração ou da abstração dessas experiências". Assim, a palavra "cadeira" não teria um referente real em si, mas faria referência a um conjunto de propriedades simplificadas e concebidas *a priori*, na qual se encaixam todos os objetos que reconhecemos como cadeira. O esquema se complexifica (agora com duas "separações") conforme desenho abaixo:

---

de lidar com as mudanças históricas dessas estruturas, pois mesmo suas regras diacrônicas são fixas. Também Lefebvre (ver, por exemplo, LEFEBVRE, 1991) fará duras críticas ao estruturalismo, dentre elas colocar sob o rótulo de "cultura" uma infinidade de aspectos, sem defini-los propriamente.

<sup>25</sup> Como norte para discussão do estruturalismo lingüístico aplicado à arquitetura e urbanismo usaremos o livro de Umberto Eco "*A Estrutura Ausente*", onde ele faz um aparato geral das principais teorias e debates que envolvem a semiologia e os organiza em um sistema teórico conciso.

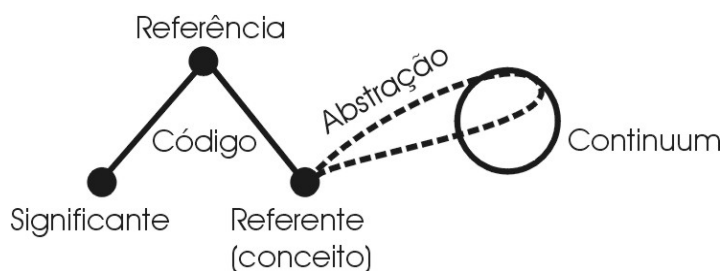


Figura 8: Duas "separações": Significante/Referente/Continuum, pela Referência e Abstração. Fonte: do autor.

Muitos teóricos semiológicos têm procurado aplicar as questões da teoria da informação neste debate. Uma síntese desta mistura pode ser descrita da seguinte forma: o código que define as informações seria o equivalente à referência que liga palavras (enquanto idéias e conceitos) aos fatos reais, podendo assim todas as informações sobre a realidade serem descritas por este paradigma, e não apenas as manifestações verbais.

Assim, às questões referidas acima, Umberto Eco estabelece ainda a necessidade de definir as diferenças entre três categorias deste processo: "descrição" (medir o continuum), "informação" e "compreensão". Inspirados no exemplo da "represa" de Eco, podemos definir três níveis diferentes para a água: 1 metro, 2 metros, 3 metros (observe que a infinita variação de nível é restrita a três possibilidades "significantes"). Um aparelho medirá este nível e enviará a informação a um especialista, através de um "meio" (rede telefônica, radiodifusão, televisão, etc.) e segundo um "código" determinado e conhecido. Ao analisar a "informação" através deste "código", o especialista identificará na "mensagem" a informação "nível 3", mas terá que "compreendê-la" como uma situação "perigosa", caso queira alardear o vilarejo de uma possível enchente. O entendimento é feito partindo sempre deste código (a priori) que particiona o continuum em possibilidades determinadas (voltaremos a este exemplo adiante).

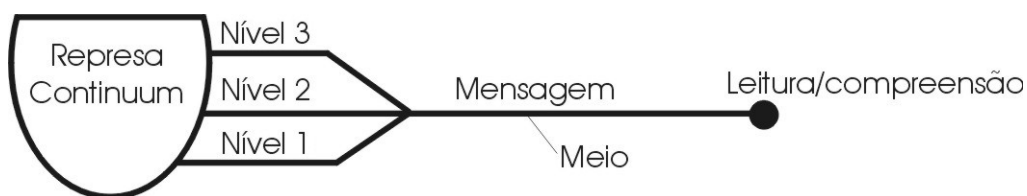


Figura 9: A Represa e a Teoria da Informação. Fonte: do autor.

No âmbito da arquitetura e do urbanismo, o paradigma lingüístico<sup>26</sup> foi amplamente debatido em duas situações iniciais diferentes: os estudos interdisciplinares que se ligavam à antropologia, e a corrente estilística pós-moderna.

Segundo Montaner, a abordagem antropológica estruturalista da arquitetura se baseia numa "espécie de arqueologia da tradição lingüística em arquitetura". Onde o "objetivo do historiador seria, então, encontrar os significados iniciais e, além, desvendar por quais mecanismos estes significados teriam ficado ocultos no presente." Para tal, passa a se utilizar de "interpretações nas quais se entrecruzam os conhecimentos procedentes das ciências do homem e que se fundem com a semiologia".(MONTANER, 2000: 77-80)

No urbanismo e na arquitetura muitas figuras importantes podem ser consideradas estruturalistas: Aldo Rossi (1995) e suas análises "tipológicas" (que para superar os "modelos", busca estruturas espaciais imutáveis ao longo da aparente variação dos estilos na história); Kevin Lynch (1997), apesar de uma mistura com as teorias da psicologia da percepção (Gestalt) também se caracterizava por encontrar estruturas básicas na forma da mente perceber o espaço urbano; Colin Rowe com seu formalismo analítico, também buscará nas formas abstratas da geometria constâncias ao longo da história; mas as duas figuras importantes da arquitetura vista através da antropologia serão Amos Rapoport e Joseph Rykwert.

Amos Rapoport afirma que “a mente humana classifica, diferencia e ordena” num processo básico que lhe é característico e, também, que o ambiente humano construído equivale à elaboração de um esquema que dá significado ao mundo, sistematizando-o ao lhe impor uma ordem cognitiva. Para ele: “todos esses ambientes, como todos os artefatos humanos, foram projetados no sentido de que eles englobam as decisões e as escolhas humanas e sua maneira específica de fazer coisas.” (RAPOPORT, 1984: 32)

Assim, construir o ambiente urbano equivaleria a codificar espacialmente os esquemas sociais, culturais e ideológicos, criando lugares que ordenam as relações sociais, ao distinguir os lugares "significantes" das diversas atividades (partilhar, comer, sociabilizar, entrar em contato com a transcendência, exposição pública, retiro privado, etc.)

Já na corrente estilística do pós-modernismo, a Semiologia apareceu somada à busca pelo pluralismo, gerando uma gramática que comportasse várias linguagens, em oposição às

---

<sup>26</sup> Victor Hugo já havia vislumbrado no ano de 1832 (no capítulo "Isto matará aquilo", em "Notre Dame de Paris" in CHOAY, 1998: 323-327) esta discussão que avançaria por todo século XX.

pretensões universalistas do modernismo.<sup>27</sup> O livro de Charles Jenks "A linguagem da arquitetura pós-moderna", irá mesmo misturar diretamente crítica literária e instrumentos de projeto, denunciando a inspiração lingüística. Também o livro de Robert Venturi "Complexidade e Contradição em Arquitetura" procura aplicar à arquitetura a crítica literária e a sua forma de "poética", principalmente aplicando as idéias literárias de William Empson, do livro "Sete tipos de Ambigüidade" de 1955. No livro "Aprendiendo de Las Vegas" (1978) se aproxima mais da "linguagem pop" buscando (pela análise empírica) como a população apreende e interpreta a arquitetura: assim, estabeleceu a fórmula do pós-modernismo na arquitetura. Essa era uma tentativa de expansão do



determinismo do "significado", que tentava "abrir" a arquitetura moderna à relação com seus usuários (cf. VENTURI, 1995, 1978; HARVEY, 1992; STROETER, 1986; MONTANER, 2000).

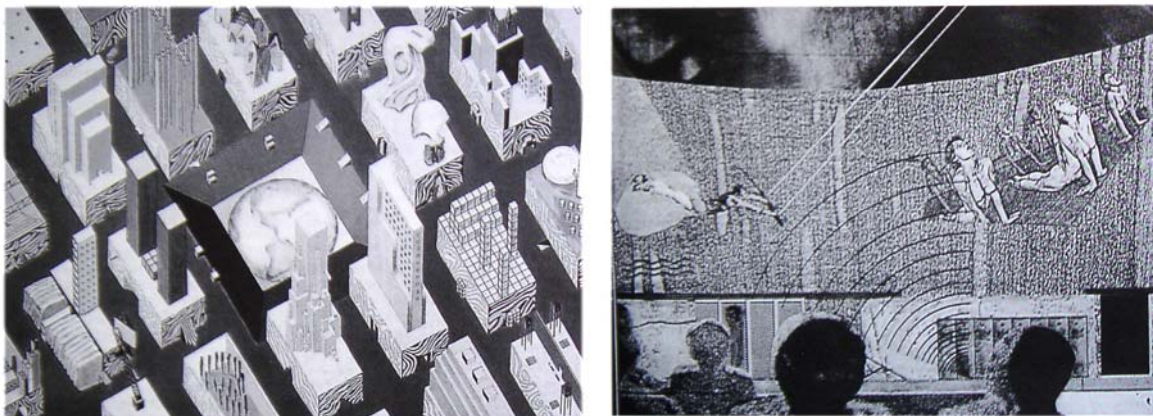
Figura 10: Foto do Edifício Portland, 1980, de Michael Graves. Fonte: GHIRARDO, 2002: 28.

Harvey (1992: 80-83) relata que a crítica à arquitetura como linguagem da década de 70, normalmente, se remete ao "Fetichismo (preocupação direta com as aparências superficiais que ocultam as significações subjacentes)". Esta nova importância das aparências refletiria a "Condição Pós-moderna", onde o "capital simbólico" é arbitrariamente construído através de pseudo-recuperações imaginárias ou de rótulo, sem preocupação com a realidade do referente. Nesta nova realidade a "'langue' (conjunto total de fontes comunicativas) é tão heterogênea e diversa que toda 'parole' singular (seleção individual) reflete isso."<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Com a formulação deste paradigma, mesmo as vanguardas artísticas do começo do século foram interpretadas como a busca por uma nova linguagem para expressão de significados, agora baseados na ruptura com as regras semânticas tradicionais. Eram compreendidas como um jogo de elementos de "segunda articulação", desprovidos das figurações e do convencionalismo da tradição (que articula um signo a um significado, através de um código pré-estabelecido), para fundir uma nova linguagem artística universal, condizente com um novo modo de vida. As regras clássicas sobreporiam as verdades científicas, e aos códigos de composição contrapunham as leis (supostamente universais) da percepção. Esta atitude seria também partilhada pelos que Montaner chamou de "Nova Abstração Formal", formada pelo "desconstrutivismo" e minimalismo (MONTANER, 1999: 230-246).

<sup>28</sup> Na teoria lingüística estrutural, a *langue* seria a estrutura geral da língua ou a gramática que coordena e possibilita os atos de comunicação, e a *parole* seria a fala que transforma as regras significativas antigas, através de uma atitude poética.

Segundo Harvey o grupo OMA trabalha com uma dupla codificação: uma da tradição popular (pop), familiar e de clichês; e outra modernista da mudança, da vanguarda, das novas tecnologias e ideologias. Suas colagens abusam da força simbólica e da associativa, enriquecendo a experiência da realidade com referências históricas. Para eles a metrópolis é um "sistema de signos e símbolos anárquicos e arcaicos em contraste e independente da auto-renovação." (HARVEY, 1992: 83) Num resultado próximo aos "jogos de linguagem" de Lyotard, se prevê que cada pessoa forme em sua consciência a própria referência para a leitura da obra. É uma busca pela libertação da construção do significado pelo usuário. O resultado geral deste quadro seria a fragmentação, o ecletismo, a teatralidade a esquizofrênia do espaço e tempo: "a história como um contínuo de acessórios portáteis", onde a "matéria não é apenas função, mas ficção" (HARVEY, 1992: 95). O sentido da arquitetura passa a se fazer na busca, na fantasia e na viagem típicas da imaginação pura e como na literatura, numa atitude cínica quanto às consequências concretas destes espaços.



Figuras 11 e 12: "A cidade do globo cativo" e "Reinterpretação do pavilhão de Mies van der Rohe em Barcelona". Fonte: Montaner, 1999: 234.

Entretanto, o livro "Estrutura Ausente" de Eco já é um sinal da crise do estruturalismo, que vinha sendo atacado de diversas direções: o título quer dizer exatamente que toda estrutura não está "presente" na realidade, é uma invenção ou interpretação do pesquisador, mas que pode ser útil.

Por um lado, a gramática ge(ne)rativa de Noam Chomsky, apesar de seu neoracionalismo e abstração excessiva, é um reflexo das implicações de Darwin ao pensamento das leis, conforme discutido acima. Pois, Chomsky substitui as leis do estruturalismo por uma operação via "princípios gerais" e "parâmetros", que apesar de serem regras específicas, não fecham a linguagem num modelo rígido ou sistema. Enquanto pensamento de transição, sua crítica não é radical, e divide a linguagem em "estruturas superficiais" (patentes nas frases) e



"estruturas profundas" (uma gramática universal) que se manifesta nos erros comuns das crianças, que ao demonstrar a diferença entre pensar e falar, vai contra as teorias do behaviorismo. De qualquer forma, na leitura de Lefebvre, apesar de restituir o sujeito absoluto cartesiano, ele coloca em jogo toda gramática estrutural, todo paradigma da lingüística estrutural, já que demonstra ser possível partir de axiomas totalmente diversos (Wikipedia; LEFEBVRE, 2006: 14, 55; 1971: 196-197).

Por outro lado, dentro do próprio paradigma estruturalista surgiu tentativas de superação de seus paradoxos, que culminaram nos "jogos de linguagem" de Lyotard, o desconstrutivismo de Derrida, a "esquizofrenia" de Deleuze e Guattari, e na Hermenêutica (Cf. HARVEY, 1992: 49-57).

Apesar de se inspirar em Wittgenstein (voltaremos a ele adiante), os "jogos de linguagem" em Lyotard tinham uma intenção oposta: de atacar a possibilidade de uma "metalinguagem", ou uma "metanarrativa" que fosse universal e necessária, argumentando que não havia um fio condutor único no vínculo social (lingüístico); haveria, portanto um número indeterminado e instável de combinações lingüísticas, onde cada fala recorreria a vários "códigos" distintos (HARVEY, 1992:49, 51).<sup>29</sup>

O desconstrutivismo de Derrida é uma tentativa de chegar à construção dos códigos atuais da linguagem através de um processo de desvendamento dos significados, buscando contrapô-los com outras estruturas. A genealogia de Foucault (2005) busca a estratégia de construção dos significados através do estudo da formação e das origens dos conceitos. Deleuze e Guattari, assim como Jamenson (1997) partiram da descrição de Lacan da esquizofrenia como um processo de confusão mental que desvirtua a relação convencional entre significante e significado, além de uma duplicação ou sobreposição destes, alterando os vínculos do que é real ou imaginado<sup>30</sup> (ANDERSON, 1999).

Jürgen Habermas diante desta situação de relativismo desmedido, procura formular uma base teórica para superar a separação entre "ser" e "dever" e entre "teoria e *praxis* verdadeira". Assim, sua idéia do "agir comunicativo" vincula os critérios da verdade à uma

---

<sup>29</sup> Perry Anderson estuda demoradamente a trajetória de Lyotard (em livros como "Dérive à partir de Marx et Freud" de 1973) e a sua ruptura com o pensamento marxista (que na esteira de Popper, ele considerava como metanarrativa). Sobre o livro "A condição Pós-moderna", o próprio Lyotard afirmará depois: "Construí histórias, me referi a uma quantidade de livros que nunca li. Parece que isso impressionou as pessoas, é tudo um pouco paródia... É simplesmente o pior dos meus livros, que são quase todos ruins; mas esse é o pior." (apud: ANDERSON, 1999: 56)

<sup>30</sup> Esta atitude de eliminar da condição pós-moderna o "*referente*" é uma posição bastante diferente da *crítica negativa* de Adorno. Em Adorno o *verdadeiro* encontra-se no *negativo* das idéias correntes, mas ele partia sempre da *praxis*. Os pós-modernos fazem o *referente* real (verdadeiro) desaparecer totalmente, e consideram a *praxis* como uma *referência em suspensão* que absove, numa espiral, toda a possibilidades do pensamento (LOUREIRO, s.d.: 6)

ação prática e num embate real entre teorias de verdade diferentes, que estabelece uma situação comum que pode gerar um consenso. Assim, a verdade sobre a realidade estaria configurada a partir do ideal da Polis: toda verdade é alcançada a partir do embate político entre os interlocutores. Entretanto, toda formulação de conceitos e teorias de Habermas partem dos axiomas da lingüística estrutural, traduzidos para a ação real, e do ponto de vista da construção lógica, sofre dos mesmos problemas. Ou seja, a teoria de Habermas não sobrevive à reflexividade, ao crivo de sua própria teoria: afinal, a teoria foi formulada por Habermas, numa extensão da idéia da semiologia, e não na *praxis*.<sup>31</sup>

Duas críticas que não se direcionam diretamente a Habermas podem ser articuladas. Primeiramente, Boaventura Souza Santos<sup>32</sup> nos lembra que a *polis* estava cercada por uma muralha<sup>33</sup>: é ela que estabelece o limite entre os que são considerados cidadãos e os outros, escravos e excluídos. Este sentido também é afirmado por Marcuse, pois, por um lado "A filosofia [grega] visualiza a *igualdade* entre os homens, mas, ao mesmo tempo, se submete à negação real da igualdade." (MARCUSE, 1967: 130). Esse processo de diferenciação, entre o que está incluído na lógica que domina e a lógica ilegítima dos excluídos, continua presente na razão ocidental:

"A racionalidade pré-tecnológica e tecnológica, a ontologia e a tecnologia, são ligadas pelos elementos do pensamento que ajustam as regras do pensamento às regras do controle e da dominação.(...) [são] tão diferentes quanto escravidão e trabalho assalariado (...) Cidade-Estado e nação, matança da população de uma cidade capturada e campos de concentração nazistas." (MARCUSE, 1967: 138)

Boaventura<sup>34</sup> argumenta que a sociedade ocidental está organizada segundo uma lógica "abissal", onde o pensamento categórico delimita fronteiras claras entre verdadeiro e falso, legal e ilegal, formal e informal. Assim, a lógica do estabelecimento de uma verdade através da "polis" está baseada numa pretensão de universalização da sociedade estabelecida, das formas de organização social, através de um saber que "vem de cima" e estabelece a "ordem", a forma como o mundo deve acontecer, e não uma ordem que vem da liberdade da *praxis*.

---

<sup>31</sup> Cf. HABERMAS, 1990; SIEBENEICHLER, 1994; para a aplicação ao urbanismo: BRASIL, 2004: 35-39; SOUZA, 2003: 38-41; e para uma discussão sobre a "nova retórica" na ciência BOAVENTURA, 1989: 71-91.

<sup>32</sup> Em palestra realizada na Universidade Federal de Minas Gerais em 2007

<sup>33</sup> É neste sentido que Lefebvre propõe a *superção da filosofia* que está centrada na reflexão sobre sua *polis*, seu espaço de verdade restrita, através da construção de uma *metafilosofia* que parte da interação com o que ele chama de "*urbano*", um espaço caracterizado pela justaposição das diferenças (e não separação dos contrários, como ocorre com a *muralha* da cidade grega). (ver LEFEBVRE, 2001: 134-139 e principalmente LEFEBVRE, 1967)

<sup>34</sup> Em palestra realizada na Universidade Federal de Minas Gerais em 2007.

De uma outra forma, mas também partindo por dentro de seus axiomas, Llorens imaginou uma reestruturação da semiologia empreendida por Juan Bonta, que trocou o "paradigma da comunicação" por um "paradigma da significação", mais atrelado à interpretação. Não acreditavam que a arquitetura seria um sistema de regras "abertas", mas que o sentido das obras se formariam pelo choque direto do fruidor com a obra, que a interpreta e dela deduz um significado. (LLORENS, 1977: 9-18) A narrativa do sentido da arquitetura estaria, assim, dividido por repostas pré-canônicas e canônicas. As pré-canônicas seriam livres de preconceitos e da cultura do observador, baseadas em sua relação direta com o objeto (seriam universais e necessárias). As canônicas seriam aquelas que envolvem significados culturais e a referência a questões ideológicas, normalmente coordenadas pelas próprias "intenções" dos arquitetos, expressas em seus memoriais e textos (BONTA, 1977: 25-36; 42-45; 130-139; 156-162).<sup>35</sup>

Assim, é apontada uma crise na semiologia ao se deslocar a leitura do âmbito da comunicação (arquitetura como via de troca informacional entre arquiteto e fruidor) para o da significação (interpretação direta da obra pelo fruidor) ao que Paul Rabinow (1987) se referiu como "The Interpretative Turn". **Isto implicaria uma terceira "separação"** (acrescida às que vimos nas figuras acima), já que a interpretação poderia ser realizada com um código diferente do que emitiu a mensagem. Esta centralidade da interpretação é a base do paradigma da hermenêutica.

Ricoeur argumenta que se a interpretação é o entendimento de um discurso, então as ciências humanas podem ser consideradas de forma generalizada como hermenêutica, já que estudam formas de inscrição (em texto ou mesmo outros tipos de fixação). Enquanto o escrito/inscrito se desliga do autor e do contexto inicial, uma "meaningful action" se mantém uma interação constante entre a obra e a própria teoria, fazendo do discurso uma parte concreta da situação. Assim, "like a text, human action is an open work, the meaning of which

---

<sup>35</sup> Bonta (1977: 220-235) comenta, por exemplo, as interpretações do Pavilhão de Barcelona de Mies van der Rohe e aponta um condicionamento das leituras da arquitetura, de acordo com supostas premissas e significados postulados pelo próprio arquiteto, e não percebidos de "fato" em loco. Como o fato da incisa materialidade e rigidez das divisas espaciais, precisas e pesas, serem o oposto das leituras canônicas de fluidez do espaço. Mesmo outras declarações como a adequação à escala humana e a vivência do espaço, eram canônicas, visto que a esta época não haviam relatos verdadeiros (o pavilhão havia sido demolido e nenhuma foto continha pessoas). Assim, todas conclusões baseavam-se na figura de uma estátua imóvel, cuja vivência espacial era totalmente controlada pelo mestre arquiteto.

is 'in suspense'. It is because it 'opens up' new references and receives fresh relevance from them (...): [a] dialectic between the work and its interpretations (...)" (RICOEUR, 1979:86)

Stanley Fish (1979) vai adiante, na análise de exemplos da relação real/interpretação. Ele relata o caso de um jogador de Beisebol dos EUA que, ao se converter a uma nova religião, bateu todos os recordes da temporada; o jogador insistia que seu sucesso era o próprio Deus atuando através dele; na época, um jornalista indignado insistia que o sucesso era devido à maior dedicação aos treinos por parte do "novo crente", que havia se livrado das festas excessivas: um só fenômeno e duas maneiras diferentes de construir sentido a partir dele. Fish também analisa o significado de uma placa fixada a frente de uma porta na faculdade: "Members Only". Seus alunos descobriram uma série de significados possíveis; entretanto, a partir da *praxis*, todos conseguem reconhecer a intenção original.

Foucault também se demonstra influenciado pela força da hermenêutica na década de 60, e a sugere como um "viés" para tratar a relação entre Nietzsche, Freud e Marx:

"eles fundaram novamente a possibilidade de uma hermenêutica (...) Eles não deram um sentido novo a coisas que não tinham sentido. Na realidade, eles mudaram a natureza do signo e modificaram a maneira pela qual o signo em geral podia ser interpretado." (FOUCAULT, 2005: 42-43)

Assim, Foucault considerou que existe uma proximidade do "jogo" com a "planitude" de Marx (sua busca pela *práxis* concreta) e do jogo da "profundidade" em Nietzsche (que sai da transcendência, e busca a profundidade nas "aparências", na "terra"), onde ambos seriam um questionamento das bases "interpretativas" da realidade, por modificar a relação "estrutural" entre aparência e essência (FOUCAULT, 2005: 44, ver também item 1.2.3.)

Foucault diria ainda que "a hermenêutica e a semiologia são dois inimigos implacáveis" (FOUCAULT, 2005: 50). Assim, a hermenêutica dá passos importantes em relação à semiologia, principalmente na dissolução das estruturas e códigos únicos, mas, parte do axioma do significado e do observador como gerador arbitrário deste. A arquitetura e o espaço urbano, ao contrário, não são simplesmente signos que remetem a algo externo (significado), como uma *aparência* que remete a uma *idea absoluta*, mas ao contrário, são coisas que acontecem, coisas concretas, que se manifesta pela *práxis* e num espaço vivido. A aparência do espaço é também uma presença, a qual não simplesmente está presente diante de nós, mas na qual estamos presentes: um espaço que se "suja" com nós, e no qual nos "sujamos".

"Um saber é também o espaço no qual o sujeito pode tomar posição para falar dos objetos com os quais ele se defronta no seu discurso', declara tranqüilamente M. Foucault<sup>36</sup>, sem se perguntar de qual espaço ele fala, e como ele salta do teórico (epistemológico) ao prático, do mental ao social, do espaço dos filósofos àquele das pessoas que têm de se haver com objetos. (...)A reflexão epistemológica, conjugada com os esforços teóricos dos lingüistas, chega a um curioso resultado. Ela liquidou o "sujeito coletivo", o povo como gerador de tal língua, portador de tais seqüências etimológicas. Ela afastou o sujeito concreto, substituto do deus que nomeia as coisas. (...)através de Husserl que, sem escrúpulos excessivos, põe a identidade (quase tautológica) do Sujeito cognoscente e da Essência concebida (...)" (LEFEBVRE, 2006: 13-14)

Assim, a hermenêutica não apenas leva a interpretação ao infinito, como afirma Foucault (2005), como também, pela definição abissal das suas "separações", *transforma a cisão num absoluto infinito*, ou seja, esta cisão perde o atrito (relações sociais, políticas, culturais, etc.) que faz da dialética uma *mediação* entre forma/conteúdo (LEFEBVRE, 1975: 25. Ver discussão no item 1.1.2.). Podemos entender melhor como este dilema paralisa a teoria, pela análise da abordagem epistemológica de Jean Baudrillard.

Baudrillard (que se considera um ex-semiólogo) também parte de um axioma que separa abissalmente as idéias do real, e isso justificaria porque o "código" (entre o sujeito e o objeto) começa a gerar uma outra realidade, falsa e ilusória. Para Baudrillard (1991: 9-14) as imagens que geramos do mundo passaram por três fases sucessivas, expressas pelas seguintes metáforas: (1<sup>a</sup>) A metáfora do Espelho; (2<sup>a</sup>) A metáfora da Máscara; (3<sup>a</sup>) A metáfora do Simulacro.

Na primeira metáfora, a do espelho, acredita-se que as idéias são como uma "imagem" que refletem uma "realidade profunda": mesmo que não sejam tidas como a realidade em si, as idéias teriam a capacidade de alcançar os objetos em sua total profundidade. Esta é a *episteme* dos modelos (não só os urbanos, mas modelos representativos da realidade, como esquema de essências, estruturas, triângulo áureo, a espiral do código genético, sistemas de tráfego, etc.).

Na segunda metáfora, a da máscara, descobre-se que o espelho provoca uma distorção na realidade. A máscara (ou lente) usada para olhar a realidade não alcança toda a sua profundidade. Como o reflexo esconde ou desvirtua a realidade, a imagem é vista aqui como uma falsa aparência - do domínio do "maléfico". É preciso, portanto, buscar a verdade além das aparências distorcidas por este reflexo, o que se busca alcançar através da crítica. Segundo

---

<sup>36</sup> *Archéologie du Savoir*, p.328. Cf. também p.196: "Le parcours d'un sens", p.200, "l'espace des dissensions" etc. (nota de Lefebvre)

Baudrillard esta é a metáfora de pensadores como Marx, Saussure e Freud<sup>37</sup> (que vimos na transição do século XIX para o XX).

Na terceira metáfora, entraríamos numa fase onde o real não mais pode ser desvinculado do próprio imaginário: "Da fusão real/imaginário emerge o simulacro hiper-real (...) do imaginário como álibi do real passa-se do real como 'álibi do modelo', e um ciclo se fecha" (MELO, 1988: 34). Assim, o real se torna inatingível, atrás de cada máscara se revela uma outra máscara, enquanto o pensamento nunca alcança as coisas: o resultado é a distopia, o não-lugar. Por não mais se referir a qualquer realidade, a imagem é, então, um "simulacro"<sup>38</sup>: "mascara a ausência de realidade profunda" e "*finge ser* uma aparência" (BAUDRILLARD, 1991: 13).

Embora estas metáforas sejam passíveis de delimitações no espaço e tempo, Baudrillard argumenta que elas coexistem em diversos tempos e lugares, com diferentes ênfases, estando todas presentes no mundo contemporâneo. O que ele argumenta é que existe uma aceleração e intensificação partindo da terceira, concluindo que uma futura quarta metáfora aparecerá: o Simulacro da Simulação, onde não há mais referente, apenas referências e "códigos" definidos por signos sem valor (Cf. BOYER, 1992; SOJA, 2000; MELO, 1988). Segundo Soja, esta é a razão de Baudrillard ser considerado o "pai" da realidade virtual onde o único referente é a "Matrix" (um código fonte sobre um sistema binário), inclusive pela inspiração do filme de mesmo nome:

"Keanu Reeves também tem me citado em muitas ocasiões, só que eu não tenho certeza de que ele captou meu pensamento. O fato, porém, é que Matrix faz uma leitura ingênua da relação entre ilusão e realidade. Os diretores se basearam em meu livro *Simulacros e Simulação*, mas não o entenderam. Prefiro filmes como *Truman Show* e *Cidade dos Sonhos*, cujos realizadores perceberam que a diferença entre uma coisa e outra é menos evidente. Nos dois filmes, minhas idéias estão mais bem aplicadas. Os Wachowskis me chamaram para prestar uma assessoria filosófica para *Matrix Reloaded* e *Matrix Revolutions*, mas não aceitei o convite. Como poderia? Não tenho nada a ver com kung fu. Meu trabalho é discutir idéias em ambientes apropriados para essa atividade." (BAUDRILLARD, 2003: s.p.)

---

<sup>37</sup> Em Marx as leis e princípios que regem as forças por traz das ideologias da burguesia (mais-valia, mercado, classes); em Saussure a estrutura e os códigos "virtuais" por traz "linguagem real" falada (languge/parole, diacrônico/sincronico, referente/referência, código/mensagem); e em Freud as vontades humanas além das próprias vontades (consciente/inconsciente) são exemplos de tentativa de avançar além das aparências primeiras das coisas.

<sup>38</sup> "Estrangeiro: - Mas que nome daremos ao que parece copiar o belo para espectadores desfavoravelmente colocados, e que, entretanto, perderia esta pretendida fidelidade de cópia para os olhares capazes de alcançar, plenamente, proporções tão vastas? O que assim simula a cópia, mas que de forma alguma o é, não seria um simulacro? PLATÃO, Sofista, 236b. apud MELO, 1988: 19.



Figura 13: Cena de "Matrix" em que Neo desvenda o código constituinte da realidade simulada.

Para Baudrillard, o filme separa em duas a realidade (uma simulada e outra "real"), mas ele acredita que o mundo hoje já é constituído de simulações, principalmente pela ação da comunicação em massa, chegando a afirmar, por exemplo, que a Guerra do Golfo não teria existido. Assim, para entender o mundo hoje seria preciso misturar os "dois mundos" de Matrix, mas, paradoxalmente, manter a divisão, já que o mundo real se povoa de simulações<sup>39</sup>. Baudrillard (2003) acredita que o filme "Truman Show" apresenta exatamente esta duplicidade amarrada: embora o personagem seja uma pessoa real, sua vida não faria parte do mundo real, pois é formada por diversas simulações (de céu, de amigos, de trabalho, de chuva, etc).

Por outro lado, podemos perceber que o filme "Cidade dos Sonhos" já apresenta uma forma de cumplicidade completamente diferente entre o real e a ilusão. Apesar de o filme terminar em uma das "realidades" (afinal, ele teria que terminar!), não há hierarquia determinada entre as realidades. Cada realidade é um emaranhado disforme, formado de sonhos e desejos de todos as outras pessoas. Neste sentido, a tradução do título para o português foi bastante feliz, pois não se trata de um único sonho, mas de uma Cidade (Los Angeles) inteira de Sonhos. Os diversos significados, como o "medo" (ocultado e escondido nos fundos da cafeteria), mantêm relações com a construção de todos os outros medos dos cidadãos<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> É interessante notar que a própria idéia de *simulação* pressupõe que exista um *real* (como uma coisa em si) em oposição e separado das imagens formuladas sobre ele.

<sup>40</sup> Já em "Veludo Azul" o diretor, David Lynch, busca trabalhar a coexistência de mundos diferentes sobre uma mesma realidade: o encontro do mundo pacato de uma cidadezinha do interior com um submundo de violência provoca um choque que atordoa a todos.

No clube "Silencio" (onde é encontrada a caixa que esconde o "segredo", se abre como a "chave" do filme: a dialética entre realidade e sonho/desejo/imaginação) o anfitrião afirma: "there is no band, it's all an ilusion, it's all tape recorded, and yet, we hear the sound". Neste sentido, a ausência (da banda) encontra-se presente (através da representação em fita / gravação): a ilusão manifesta-se real, pois ela é sentida, ouvida. A atriz que representa "A Chorona de Los Angeles", apesar de não cantar a dor da música, fez com que todos presentes sentissem "a dor". Não é uma ilusão (falsa) de dor, mas a verdade da dor através da ilusão.

Dentro do quadro teórico aqui proposto, a terceira metáfora de Baudrillard (e a quarta por extensão) é apenas um desdobramento da segunda (a "Máscara"), já que não é solucionada a questão da separação entre idéia e real<sup>41</sup>. Para ser uma outra metáfora, seria necessário formulá-la de tal sorte que superasse essa dualidade<sup>42</sup>. Neste sentido, Baudrillard é a cisma da cisma da certeza, é a sensação de mal estar da certeza de não ter certeza: trata-se da revolta dos axiomas da Ciência Moderna voltados contra si.

Esse sentimento, de melancolia e impotência do saber, aparece na "razão" desde o Maneirismo (e também ocorre no planejamento da cidade de Goiânia, ver item 2.2.3.), mas aqui ele é a conclusão daquele movimento (relatado acima) que se iniciou no século XX através da continuidade na fé nos axiomas narcisistas da ciência moderna.

Por outro lado, haverá um sentimento de "Crise da Razão", que surge também no início do século XX, a partir de três movimentos (SANTOS, 1989: 22-25<sup>43</sup>):

(1) Um "contramovimento", que parte da crise como base, mas buscando critérios para uma "ciência da ciência". Iniciando-se pelo Círculo de Viena, e passando pelo que Boaventura chamou de "a autocrítica" de Wittgenstein e a "modéstia" de Popper (sua falsificabilidade no lugar da verificabilidade).

(2) Um movimento gerado através da própria prática científica, que se deparava com uma série de questões que refutavam os antigos dogmas da ciência: Einstein (e seu espaço que rompe com a observação, com a ordem newtoniana e as idéias claras e distintas), Heisenberg

---

<sup>41</sup> Ver no item 1.1.3. discussão sobre a "queda" do homem do paraíso, onde a linguagem do homem coincidia com a da natureza.

<sup>42</sup> Sobre uma refutação da queda e sua cisma ver item 1.1.3. Já no item 1.2.1. vamos analisar as 3 metáforas de Jacques Rancière para esta mesma problemática, mas veremos como esta outra formulação apresenta o conhecimento com um papel ativo sobre a realidade (na praxis), não se perdendo num simulacro de simulação irreversível e crescente.

<sup>43</sup> Ver também PORTOCARRERO, 1998 para a mesma questão; POPPER, 1989, para sua crítica ao empirismo e ao Círculo de Viena; FOUCAULT, 2005: 82-118 para a crítica do Círculo de Viena e a universalidade da ciência moderna. SANTOS, 2004 e 2003 para uma crítica da ciência moderna e as suas primeiras revisões.



(e seu princípio de incerteza), Piaget (e seu behaviorismo como automatização da cognição), etc.

(3) Um movimento filosófico onde o tribunal não é no âmbito da racionalidade científica, mas justamente critica o fato da ciência reduzir a existência à instrumentalidade técnica e operacional, passando por Heidegger, Marcuse e Habermas (os quais permearam o decorrer deste capítulo).

Para Boaventura Souza Santos o positivismo lógico do Círculo de Viena é o "apogeu da dogmatização da ciência", ou seja, o entendimento da ciência como o respeito à uma série de "dogmas" que seriam universais, essencialmente verdadeiros, e não circunstanciais. Para o Círculo de Viena o conhecimento científico se baseava: nos experimentos, que permitiriam a verificação dos seus resultados por outros cientistas; na construção de uma linguagem unívoca, sem possibilidades de interpretação, tornando a filosofia uma simples tautologia, baseado numa lógica formal dedutiva; e na restituição do positivismo da verdade; ou seja, tomavam a observação (dos experimentos) como "fonte" do conhecimento e a lógica como a "medida" da verdade.

Em Wittgenstein a linguagem é vista de uma perspectiva considerada "behaviorista", tomando como princípio a coincidência do "significado" com o "uso". Assim, para evitar as dificuldades de teorias que trabalham a construção psicológica dos conceitos e imagens (que substituiria os signos por outros), Wittgenstein constrói sua teoria tomando as palavras e as atividades como coincidentes. Assim, as palavras seriam o seu exato uso, e por isso são compartilhadas por um determinado grupo social, já que as atividades também apresentam coincidências. Como uma mesma palavra é usada em circunstâncias diferentes, seu significado fica atrelado aos "jogos de linguagens", que seriam as relações com todos os contextos em que a palavra foi usada, desde a infância quando ela foi aprendida. (PALÁCIOS, 1998: 186-188)

Este tipo de semântica foi chamada de "finitismo", já que está relacionada a um universo contextual de aplicações concretas em uma determinada coletividade. Por um lado, estes estudos têm sido aplicados atualmente à teoria do conhecimento, já que estabelecem um vínculo indissociável entre a linguagem e o contexto. Entretanto, tornam impossíveis qualquer previsão ou explicação de mudanças nos significados e nas teorias científicas, que não efeito de uma mudança na prática (PALÁCIOS, 1998: 189). Marcuse chamou de "filosofia analítica" ou "filosofia lingüística" uma corrente que se fundou nestes "jogos de linguagem"

(MARCUSE, 1967: 169). Wittgenstein queria eliminar assim toda especulação filosófica, tornando toda controvérsia apenas um debate sobre observações empíricas, um processo que Marcuse (1967: 23-68) descreve detalhadamente como "operacionalização" (a raiz da razão instrumentalista, que autonomiza a lógica da dominação). Bridgman afirmava em 1928:

"O conceito de comprimento fica estabelecido quando as operações pelas quais o comprimento é medido ficam estabelecidas: (...) compreende apenas e nada mais (...) o conceito é sinônimo do conjunto de operações que corresponde." (apud MARCUSE, 1967: 32-33)

Desta forma, tudo o que não é "operação" ou é "perturbador" da ordem estabelecida é eliminado e excluído como inválido, mantendo-se exclusivamente numa avaliação quantitativa.

Uma segunda redução é conseqüência de aceitar como "simples fato" o paradigma de palavras, assumindo tacitamente sua "partilha do sensível" (ver Rancière no item 1.2.1.). Marcuse argumenta que uma "porta" ou uma "lâmpada" são coisas diferentes da linguagem filosófica, que procura uma outra dimensão capaz de elucidar a atomização da locução.<sup>44</sup> Assim, afirma que a visão "unidimensional" generaliza o empírico ao assumir "aquilo que lhe é *dado* (dado em sentido literal)" considerando-o apenas como fatos, sem alcançar os fatores que geraram uma determinada compreensão desta realidade: aceita-se, assim, a língua corrente como uma convenção a priori universal, sem se dar conta de sua interferência. (MARCUSE, 1967: 169-179)

Ao contrário, Marcuse argumenta que já Lenin havia desvendado as relações históricas implícitas nas construções lingüísticas, partindo de um simples "copo d'água" sobre a mesa. Assim como o poeta, se o filósofo pudesse dizer sua intenção ordinariamente, ele o teria feito. Mas, "Ele poderá dizer: A compreensão de minha poesia pressupõe o colapso e a invalidação precisamente daquele universo da locução e do comportamento no qual vocês querem traduzi-la." (MARCUSE, 1967: 172 e 181)

Wittgenstein e a Escola de Edimburgo (que continua parte de suas idéias, somadas a Durkheim e Mannheim) é a tentativa de extensão de um modelo causal para a sociologia da ciência, tentando eliminar os modelos teleológicos (PALÁCIOS, 1998). Mas, há outras alternativas.

---

<sup>44</sup> Em uma interessante análise do Behaviorismo aplicado à formulação de ecossistemas, Taylor desvenda o método empregado por colegas, chegando, em última instância, na própria história familiar do cientista: como o cientista toma a si como livre de seus pressupostos, acaba por torná-los absolutos ao recortar de uma maneira ou de outra o continuum da realidade. (cf. TAYLOR, 2004)

Karl Popper (1989) irá construir seu pensamento partindo do Círculo de Viena, mas criticando-lhe as pretensões à construção de uma *episteme* (o saber correto). Por isso, defende a ótica de um racionalismo crítico, que seria a extensão do criticismo de Kant aplicado ao terreno da religião, em que a verdade de Deus nunca seria alcançada pelos homens, responsáveis por aceitar certas imagens ou não (POPPER, 1989: 54).

Neste sentido, as teorias da ciência seriam apenas conjecturas ou *doxas* (opiniões), sempre falíveis e parciais. O conhecimento evolui à medida que uma teoria refuta (demonstra que está errada) a anterior. Assim, apesar de a verdade se encontrar no infinito, inalcançável, um desenvolvimento linear (positivo) em sua direção seria possível, à medida que as novas teorias resolvessem os problemas das antigas e solucionassem outros novos. Como vemos, o positivismo de Popper é mais próximo de Comte do que dos cientistas de Viena (onde a lógica, aplicada à experiência, coincidia com a verdade), já que parte da relatividade e da incompletude do conhecimento. Entretanto, se em Comte a "medida" da verdade era o progresso (o "novo" era sempre mais próximo da verdade do que o antigo), em Popper a "medida" será a "falsificabilidade" (desdobrada da idéia de falibilidade necessária de todo saber), ou seja, a *crítica logicamente encadeada*, em que a verdade será definida por meio de um jogo argumentativo no ataque e defesa das teorias.

Desta forma, busca combater as teorias enquadradas por ele como instrumentalistas, que afirmam: "informado de que a teoria de Newton é demonstradamente falsa, um astrônomo não hesitará em aplicá-la, dentro dos limites em que pode ser aplicada." Partindo da crítica, Popper argumenta que a teoria de Galileu foi ampliada pela de Newton, pois esta resolvera a questão da órbita da terra e solucionara outras variáveis; assim, também, "a teoria de Newton foi refutada por meio de experiências cruciais que não refutaram a teoria de Einstein, e que portanto esta última é melhor" (POPPER, 1989:140).

Algumas críticas a Popper são freqüentes: é uma forma de entender a ciência como um processo de dedução analítica em que o conhecimento não poderia construir novas possibilidades (deduzir é apenas dividir); seria também o que Boaventura chamou de "epistemologia normativa", um "pensamento de limites", definindo até onde vai a ciência, desqualificando outras possibilidades como pseudo-ciência<sup>45</sup> (SANTOS, 1989: 34); Einstein teria dito que qualquer cientista, avaliado por um epistemologista do início do século, seria considerado um "oportunista", já que o processo de formulação de teorias nunca coincide com

---

<sup>45</sup> Também Adorno (1996) afirma que os positivistas lógicos deveriam evitar a atitude de argumentar que "não estão entendendo", já que o fato de um sistema teórico não se encaixar em seus axiomas não o desqualifica imediatamente, apenas o qualifica como um "outro" modo de pensar.

normas pré-estabelecidas (SANTOS, 1989: 26)<sup>46</sup>; Karl Popper afirma que não fala apenas de palavras, mas sim de coisas (mas não seria esta a busca de todo e qualquer positivismo anterior?). Porém, a crítica mais inusitada e destruidora é a de Adorno, que, após um ciclo de debates com Popper, escreveu o artigo "Introdução à Controvérsia sobre o Positivismo na Sociologia Alemã", no qual argumenta que o positivismo lógico seria um novo "idealismo", já que sua positividade encontra uma total circularidade no emprego da lógica<sup>47</sup>:

"Inversamente, todas as operações conectivas do pensamento do empirismo, para as quais o nexos das sentenças constitui um critério de verdade, postulam a lógica formal. Esta simples consideração deveria ser suficiente para mover o cientificismo em direção à dialética." (ADORNO, 1996: 116)

Outra grande problematização da idéia de um conhecimento positivo nas ciências está em Thomas Kuhn, em outro livro que se tornaria um clássico na epistemologia: "A Estrutura das Revoluções Científicas". Esse livro busca investigar a organização e evolução do pensamento científico, e lança mão da idéia de paradigmas (hipóteses e conceitos mais gerais) para entender como acontecem as revoluções nas concepções das ciências, reestruturando a forma como teorias, idéias e hipóteses se articulam. Em momentos "normais" de desenvolvimento científico, as pesquisas e novas teorias somariam e explicariam as lacunas da estrutura de pensamento destes paradigmas, até um determinado momento onde os problemas (os paradoxos e as contradições) exigissem a reconstrução das idéias mais gerais (o próprio paradigma).

Esta teoria da evolução da ciência abre caminho para entender como é possível existirem paradigmas paralelos, que podem se confundir com uma "escola", uma academia institucionalizada, uma faculdade (subdivisão da ciência, como em matemática, física, química, etc.), um grupo de cientistas com idéias em comum, e outros (KUHN, 1987). Assim, os cientistas, individualmente, não têm domínio de toda a idéia de um paradigma, mas contribuem parcialmente. Para tal, assumem, cegamente, determinados axiomas e preceitos, sobre os quais trabalham:

"(...) em última análise, é o cientista individual e não a teoria corrente que é testada. Uso o termo 'quebra-cabeça' para enfatizar que as dificuldades com que normalmente se deparam até os melhores cientistas são, como os quebra-cabeças de palavras cruzadas ou de xadrez, apenas desafios à sua engenhosidade. Ele é que está em dificuldade, não a teoria corrente. Minha posição é quase a inversão da de Popper" (Kuhn *apud* OLIVA, 1998)

---

<sup>46</sup> Também, neste sentido, pela análise da evolução da ciência, Feyerabend (1989) afirma que, se fosse indagado por uma lei universal na prática científica, a única que poderia ser formulada (mesmo que inútil) seria "tudo vale".

<sup>47</sup> Em outras palavras, a "falseabilidade" de Popper utiliza a "lógica" formal para determinar qual alternativa está mais próxima da verdade e, portanto, assume a "lógica" como "medida" da verdade, assim como os idealistas.

Das problematizações que Kuhn gera ao neopositivismo, surgem duas tentativas de harmonizar as incoerências: uma marcada pelas idéias de Lakatos que busca manter o "racionalismo crítico" de um desenvolvimento linear da ciência (LAKATOS, 1979); e outra, formulada por Paul Feyerabend, de um desenvolvimento "anárquico". (REGNER in PORTOCARRERO, 1998)

Analisando a história do conhecimento científico, Feyerabend argumenta que a diferença entre real/imaginário nunca existiu: toda teoria conforma como os 'fatos' são vistos. Ele utiliza a terminologia "interpretações naturais" como uma relativização da terminologia *a priori* de Kant (1996). Kant, por sua vez, parte de outro filósofo, David Hume, nas suas indagações:

"[Hume] se detendo apenas na proposição sintética da conexão do efeito com suas causas (*principium causalitatis*), creu estabelecer que tal proposição *a priori* fosse inteiramente impossível; segundo suas conclusões, tudo o que denominamos Metafísica desembocaria em mera ilusão de uma pretensa compreensão racional daquilo que de fato foi simplesmente tomado emprestado da experiência (...)" (KANT, 1996: 62)

Porém, Kant procura construir uma Razão Pura dotada de sentido "universal" e "necessário" para os *juízos sintéticos a priori*, colocando-o como a base de seu criticismo. A tendência narcisística ao extremo de Kant faz dele o supremo categórico, que especula divisões no mundo e as toma por reais e totalitárias.

Kant divide a razão em conhecimentos *a priori* e conhecimentos *a posteriori*. Os conhecimentos *a posteriori* se restringem a experiências específicas e, portanto, parciais, enquanto os conhecimentos *a priori* podem ser utilizados em várias situações (CHAUÍ, 1996) sendo, portanto, a base *universal* de todo saber possível. Um exemplo de conhecimento (ou "*juízo sintético*") *a priori* seria: a menor distância entre dois pontos é uma reta. Este conhecimento pode ser aplicado a diversas situações, gerando entendimento do real e podendo ser utilizado como instrumento de ação sobre ele (KANT, 1996: 61), embora não haja nenhuma "coisa real" absolutamente "reta", nem mesmo um ponto possa ser encontrado no mundo.

Nas palavras de Kant, esta divisão acontece assim:

"Com efeito, de muito conhecimento derivado de fontes da experiência costuma-se dizer que somos capazes ou participantes dele *a priori* porque o derivamos não imediatamente da experiência, mas de uma regra geral que, não obstante, tomamos emprestada da experiência. Assim, diz-se de alguém que solapou os fundamentos de sua casa: ele podia saber *a priori* que a casa desmoronar-se-ia, quer dizer, não precisava esperar pela experiência de seu desmoronamento efetivo. Contudo, mesmo assim ele não podia sabê-lo inteiramente *a priori*, pois o fato dos corpos serem pesados e de portanto caírem quando lhes são tirados os sustentáculos, tinha de tornar-se antes conhecido pela experiência." (KANT, 1996: 54)

Já a posição de Feyerabend (1989: 101-118) não é nem a de considerar os juízos como mera ilusão, nem como algo uno e necessário definido pelo cientista (ou por qualquer Narciso). Para ele, a razão interfere no que os próprios sentidos (ou mesmo as máquinas) observam, mas não de uma maneira única e definitiva. Assim, se voltarmos ao exemplo da represa acima, numa visita hipotética a esta represa não avaliariamos apenas os 3 níveis possíveis do exemplo, mas todo e qualquer entendimento que gerássemos estaria mediado por um "código" interpretativo, que seria mutante de acordo com o conjunto das *regras gerais* com que partimos *a priori*.

Para demonstrar esta teoria no âmbito da ciência, Feyerabend usa como exemplo o conhecido "argumento da Torre", que à época de Galileu era frequentemente utilizado para contra-argumentar as idéias sobre o movimento da terra. O argumento consiste no seguinte: Se a terra estivesse em movimento, ao jogarmos uma pedra do alto de uma torre, ela não cairia em linha reta em direção à terra, mas em curva. (FEYERABEND, 1989: 104) Para refutar a observação, Galileu utiliza-se de um outro conhecimento *a priori* (não vinculado à observação direta, mas que a conforma, ou seja, uma "interpretação natural"), que é a lei geral da inércia, onde quando dois corpos estão em igual movimento, apenas o deslocamento relativo entre eles existe. Num exercício de abstração mais profundo (utilizando o novo *a priori*) entenderemos que a pedra se move ao mesmo tempo em linha reta (dentro da escala do observador na terra) e em curva (se a tomarmos pela escala do espaço abstrato do sistema solar). Assim, mesmo utilizando a geometria como medida e descrição, o movimento "correto" seria, pois, simultaneamente reto e curvo, a depender da "interpretação natural".<sup>48</sup>

Assim, toda teoria (T') buscaria descrever uma determinada "situação" (ou parte do real); por isso compreende um domínio específico (D'); também qualquer teoria é formulada com um número de considerações finito (F') (limitado pelo número de palavras, pelo tempo de exposição, pelo código língua, etc.); e conforme estas observações sujeita a uma margem de erro apenas parcialmente prevista (M')<sup>49</sup> (FEYERABEND, 1989: 48).

---

<sup>48</sup> Feyerabend não trata, aqui, da problematização que a Relatividade Geral de Einstein imprimiria a esta argumentação (a que veremos no item 1.1.2.), mas, sua análise já é extremamente radical se a compararmos às certezas do iluminismo: "Pareceria até ridículo exigir à geometria a demonstração da existência de um espaço, de triângulos, de quadrados, etc.; (...) Nas ciências como estas, que se ocupam daquilo que existe no mundo sensível, está na experiência exterior a origem dos objetos que não é preciso demonstrar, mas que basta mostrar" (HEGEL, 1996: 29). Não é preciso dizer que para Feyerabend, triângulos e quadrados não são coisas em si, um dado *a priori* no mundo, nem mesmo o espaço euclidiano o é para Einstein, assim, o "mostrar" já é um apontamento.

<sup>49</sup> Apesar de questionar a rígida fronteira entre conhecimento mitológico e o conhecimento científico (pretendida pela ciência) Feyerabend trabalha numa perspectiva desdobrada das "conjecturas" de Karl Popper, mas que refuta sua pretensão a um "sentido em poderíamos dizer que os níveis mais elevados e mais conjecturais são **mais reais**" (POPPER, 1989:143). Sob a ótica de Feyerabend, várias teorias podem descrever igualmente bem o

Assim, em Feyerabend, a ciência trata de explicar o "conhecido pelo desconhecido" (o que é verdade também para Popper), sendo que o processo de formulação deste "desconhecido" se dá através da construção de novas teorias e paradigmas, transformando a realidade conhecida: num processo de invenção (FEYERABEND, 1989). Para ele, "necessitamos de um mundo imaginário para descobrir os traços do mundo real que supomos habitar (e que, talvez, em realidade não passe de outro mundo imaginário)" (FEYERABEND, 1989: 42-43).

Neste trecho, Feyerabend demonstra tentar superar a diluição entre as idéias e o "real", mas demonstra ainda como trabalha uma "relação" entre duas coisas separadas (ou seja, ainda na cisão da queda), assim como neste outro: "Não apenas se dá que fatos e teorias encontram-se em constante desarmonia, mas dá-se ainda que jamais se acham tão nitidamente separados como todos parecem crer." (FEYERABEND, 1989: 88) Análise que ainda assim permite Feyerabend afirmar que não há fatos em si, pois todos eles estão contaminados com as categorias interpretativas de que dispomos, mudando<sup>50</sup> a forma como vemos a realidade, cuja aprendizagem começa e evolui desde a primeira infância (FEYERABEND, 1989: 110).<sup>51</sup>

Com isso Feyerabend não pretende colocar em jogo a "correção da observação", nem propor um irracionalismo geral, mas ao contrário, demonstrar como a razão interfere (e mesmo deve interferir) nos sentidos para construir outros entendimentos dos objetos.

Já é bastante difundida a idéia de que um cego que volta a enxergar precisa *aprender* a ver o mundo. Precisa decifrar as impressões da luz sobre sua retina mediante a concepção de um conjunto de regras e conhecimentos *a priori* (o código, as idéias, os conceitos). Helen Phillips (2006) relata que tradicionalmente as *sensações* são consideradas "o processo passivo

real, e o que é hoje considerado insuficiente, pode ser amanhã considerado mais avançado: "A teoria dispõe as coisas em um contexto causal mais amplo que o contexto causal propiciado pelo senso comum: tanto a ciência quanto o mito recobrem o senso comum de uma superestrutura teórica." Ele refuta, assim, "a idéia de que a ciência e o mito obedecem a diferentes princípios de formação (Cassirer), que o mito se instaura sem reflexão (Dardel) ou especulação (Frankfort, ocasionalmente)." (FEYERABEND, 1989: 451). Para ele, críticas superficiais acabam gerando uma "crença na ciência" (a mesma do mito) fazendo-se de "filosofias inteiramente novas", baseadas em "expressões de ajustamento" e em "hipóteses ad hoc", assim, "*importa acentuar que um juízo comparativo acerca das linguagens de observação (...) só pode começar quando todas elas são dominadas com igual fluência.*" (FEYERABEND, 1989: 115). Para visões alternativas a respeito da questão ver: LAKATOS, 1979; POPPER, 1989.

<sup>50</sup> O passo radical que pretendemos dar é assumir que as idéias não apenas "mudam" a percepção da realidade, mas sim "refundam" a realidade, pois se, como em Lefebvre o "possível faz parte do real" então construir novas "possibilidades" para "coisas" pré-existentes é atuar diretamente no real, ou seja, o real é constituído através de uma poiesis da realidade (ver LEFEBVRE, 1967: 365-399).

<sup>51</sup> É neste sentido, também, que para Lefebvre os "seres maduros" são "finitos", enquanto na infância a "educabilidade" e a "plasticidade" tem possibilidades infinitas. Assim, o programa de uma "metafilosofia" (instrumento de um humanismo que queira atuar na sociedade) passa por acumular e esquecer, segurança e aventura, palavra e jogo (LEFEBVRE, 1999: 71-72)

de recolher sinais; e a *percepção* o processo ativo de transformar os sinais em informação útil". Mas, ao contrário, pesquisas empíricas recentes com cegos<sup>52</sup> sugerem uma diluição na separação sensação/percepção<sup>53</sup>.

Lefebvre reconhece que na sociedade contemporânea a forma como percebemos e definimos a verdade nas coisas tem uma forte amarração na ciência, se disseminando nas práticas sociais e através de nossas "*performances*" (a relação pragmática e imediata) no mundo, onde: "O saber toma o papel da ideologia." (LEFEBVRE, 2006: 43). Nesta situação, o "corpo" se torna um elemento chave na interação entre as "coisas" e o "pensamento", pois é o elemento de atrito entre o mundo e o concebido:

"A prática social considerada globalmente supõe um uso do corpo: o emprego de mãos, membros, órgãos sensoriais, os gestos do trabalho e os de atividades exteriores ao trabalho. É o *percebido* (base prática da percepção do mundo exterior, no sentido dos psicólogos). (...) basta considerar o corpo total (prático-sensível) para centrar de outro modo o conhecimento, para provocar um deslocamento do centro." (LEFEBVRE, 2006: 39 e 55)

Neste sentido, o passo dado por Lefebvre em direção à construção da verdade arraigada no "percebido" tem uma influência direta de Marx, principalmente, no sentido geral de sua crítica ao idealismo hegeliano, ou seja, o "corte" a que nos referimos acima. Portanto, a prática social e individual (a praxis) é a base de sua teoria (que a amarra num concreto, situado e histórico), porém, como veremos no item 1.1.3. ela vai além da praxis (as ações concretas) e da mimesis (o saber como reflexo/imitação da realidade) para atingir o que ele denomina de *poiesis*: um saber que desvenda "potencialidades" (virtualidades) dentro dos "resíduos" (o que está fora do sistema hegemônico) existentes na praxis (LEFEBVRE, 1967).

Consoante com esta base teórica marxista, Boaventura S. Santos traça sua atualização da epistemologia partindo de uma crítica ao "voluntarismo" de Feyerabend. Para ele, se o "tudo vale" de Feyerabend afirma que não existem "regras de ouro", pelo menos demonstra que uma diversidade de regras são seguidas em situações determinadas: é preciso pensar os

---

<sup>52</sup> Em uma delas, foi realizada pelo psicólogo Kevin O'Regan e analisada em conjunto com o filósofo Erik Myin em Paris: "uma câmera leva um sinal até um dispositivo eletrônico que transforma os padrões de claro e escuro em impulsos elétricos. Os impulsos estimulam eletrodos que carregam a imagem codificada até a língua. O cego "vê" com a língua." E mais, enquanto a câmera permanece em um tripé a sensação é apenas de um formigamento na língua, quando ele pode controlar a câmera (por exemplo, fixada em sua costa ou testa) após algumas horas de "aprendizado" ele passa a decifrar as impressões "visuais". Cf. PHILLIPS, 2006: 72.

<sup>53</sup> "ter sensações torna-se um processo mais ativo que passivo, com ramificações potencialmente profundas(...) Não sentimos o mundo ao absorver informação, mas tomando atitudes físicas para interrogá-lo. 'Se a história estiver certa, as sensações não são geradas no cérebro. Elas são as coisas que fazemos.' A substituição sensorial funciona porque, para o cérebro, é mais importante a maneira como coletamos a informação, e não de onde ela vem." (PHILLIPS, 2006: 71-72)



vínculos com a comunidade científica (sempre antecipada nas argumentações individuais), as ideologias, o contexto social e a política. Ele afirma que Feyerabend também elimina a diferença entre a ciência e as outras formas de pensamento, acabando por inviabilizar uma troca dinâmica entre esta e o senso comum. Assim, ao voluntarismo de Feyerabend, Boaventura de Souza Santos propõe uma "metodologia transgressiva" (SANTOS, 1989: 107-108), que atualmente passaria por "potencializar simbolicamente" as "subjetividades rebeldes" (SANTOS, 2007).

O livro "Um Discurso Sobre as Ciências", de Boaventura, publicado em 1987, teve um grande impacto na comunidade acadêmica, ao fazer um aparato das diversas correntes científicas que questionavam os dogmas tradicionais da ciência, apontando para o surgimento de uma nova forma de ciência. Ele se tornou uma referência importante no Brasil devido sua participação destacada nas edições em Porto Alegre do Fórum Social Mundial. Já o livro "Introdução à Ciência Pós-moderna" (1989) foi desenvolvido ao longo de sua docência na área de epistemologia e sociologia da ciência, na Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.

Neste segundo livro, Boaventura apresenta uma revisão histórica da epistemologia, e parte de uma base kuhniana, para propor que estamos numa transição do paradigma da ciência moderna para um paradigma pós-moderno da ciência, buscando traçar as novas características dessa ciência.<sup>54</sup> A visão estruturalista inicial de Boaventura sofre com as críticas já expostas ao estruturalismo, mesmo que ele procure uma "hermenêutica crítica da epistemologia" (BOAVENTURA, 1989: 26).

No livro "Conhecimento Prudente para Uma Vida Descente - 'Um Discurso sobre as Ciências Revisitado'" Boaventura organiza uma coletânea de artigos que procuram debater o estado das ciências 16 anos depois da publicação do primeiro livro, período em que se travou a chamada "guerra das ciências". Neste período, a publicação de "Fashionable Nonsense" (SOKAL e BRICMONT, 1999) é a reação mais importante da ciência tradicional contra uma série de filósofos ditos "pós-modernos" (Derrida, Baudrillard, Deleuze, Guattari, Virilio) (ver NUNES, 2004; FOLLARI, 2004).

---

<sup>54</sup> É interessante ressaltar que Foucault (2005) e Baudrillard (2003) argumentam que o conceito de que vivemos uma condição pós-moderna é extremamente frágil, já que sob este nome é colocado aleatoriamente diversas proposições, contrárias entre si. Como estratégia de fuga a estas críticas Boaventura S. Santos tem afirmado que abandonou o rótulo "ciência pós-moderna" que (em seus próprios termos) está vinculada à uma busca ao posterior (o pós) de uma dada situação histórica; substituindo, em um livro mais recente, a busca pelo posmoderno, pela busca de um pensamento "pós-abissal".

Depois de um seminário (com participação de Sokal), onde foram confrontadas as duas visões, muitos destes autores passaram a adotar uma postura de "nem tréguas nem rendições", buscando construir um entendimento que recolocasse a importância das diferentes formas de compreender a ciência, sem desqualificar uma ou outra. Neste sentido podemos entender a inflexão no pensamento de Boaventura S. Santos (2006) que procura abandonar a reivindicação de uma ciência "pós-moderna", e passa a tentar superar o que ele chama de "pensamento abissal" e suas "monoculturas de saber", defendendo a sua substituição pela noção de uma "ecologia dos saberes".

Para Boaventura, um projeto de emancipação na sociedade contemporânea passa necessariamente pela emancipação do saber dos "Outros", implicando um combate aos cinco modos de produzir "ausências" na sociedade contemporânea. A saber: as "monoculturas" do saber científico (tido como único válido); do tempo linear (absoluto e centrado na civilização européia); da naturalização da diferença (através da hierarquização das dicotomias); do universal (uma escala dominante que coincide com o que é moderno); e do produtivismo (da produção capitalista em massa). Agindo desta forma a sociedade acaba por criar cinco ausências (alteridades desconsideradas): o ignorante, o residual, o inferior, o local, o improdutivo, considerando apenas os objetos tidos "presentes" (não desqualificados) (SANTOS, 2007: 29-32).

"A pobreza da experiência não é expressão de uma carência, mas antes a expressão de uma arrogância, a arrogância de não se querer ver e muito menos valorizar a experiência que nos cerca, apenas porque está fora da razão com que a podemos identificar e valorizar." (SANTOS, 2006: 101)

É em oposição à estas monoculturas da modernidade que Boaventura propõe (em antítese) suas cinco ecologias: a dos diversos saberes, das temporalidades múltiplas, do reconhecimento (de "outras" universalidades), a das várias métricas (transescalar), e a das produtividades. Em oposição às visões normativas e narcisísticas da ciência, Boaventura procura dar um sentido à diversidade dos saberes, inspirando-se no debate contemporâneo da ecologia. Assim, as diversas formas de construir sentido para o mundo, podem ser entendidas como fazendo parte de um complexo mais amplo, em constante relação, onde cada parte teria um papel importante (e qualificado) para o equilíbrio e o movimento do todo (tal qual ocorre em ambientes de grande biodiversidade). Evita-se desta forma, excluir (abissalmente) para fora do âmbito da validade as outras formas de saber, e busca-se nas suas interações em rede dar sentido a um mundo plural. (ver BOAVENTURA, 2006 e 2007)

Ao longo deste item inicial, demonstramos, primeiro através da evolução da ciência e depois nos debates epistemológicos, como se modificaram o entendimento acerca dos limites da razão e sua capacidade de perceber o "real".

Altamente problematizada a união entre real e racional, esta análise das diversas percepções da ciência demonstra que na praxis o *real* é tratado a partir de *idéias*, e as *idéias* constroem também possibilidades *reais*, sem que um reduza o outro completamente. Sem voltar atrás a um idealismo absoluto, um mecanicismo materialista, um determinismo ingênuo, ou a uma exclusão dos "Outros" espaços, usaremos estas questões nos próximos itens para restabelecer o papel fundacional da relação dialética entre *idéia* e espaço, para desvendar a mais potente natureza da ciência urbana: a poética do mundo.

A seguir tentaremos construir um entendimento geral sobre a objetividade na ciência, analisando as representações científicas do espaço e seus envolvimentos, para no item seguinte tentar superar a crítica e o niilismo corrente, e restabelecer a *poiesis* como elemento articulador entre o percebido, o concebido e o vivido.

### 1.1.2. Formas: Objetividade Engajada e Representações Científicas do Espaço

"O debate assim iniciado só pode ampliar-se. Não devemos recuar diante de sua amplitude, mas, ao contrário, alargá-la. Obriga-nos a redefinir o socialismo e o comunismo, enquanto perspectivas (possibilidades) do movimento histórico. Elementos novos interferem, depois de Marx e Lênin, que exigem nova definição." (LEFEBVRE, 1967: 383)

No ano de 1972, Carlos Lessa realiza a aula inaugural da Faculdade de Economia da Universidade de São Paulo, onde ele busca estabelecer as diferenças entre a Análise Econômica e a Economia Política. Para ele, a primeira parte de uma simplificação da realidade, dividindo-a em partes, como num mosaico, a partir do qual o raciocínio trabalharia através da análise e da dedução. Já na segunda, Lessa entende a possibilidade aberta pela visão crítica como um processo em que as "partes" são relacionadas sempre com o "todo" numa relação dialética com toda a sociedade.

Neste mesmo sentido, Edward Soja (1993; 2000) entende a idéia de um "mosaico urbano" desenvolvido pela Ecologia Urbana da "Escola de Chicago", como um empirismo cego, que decompõe o urbano em partes homogêneas de um mesmo todo, tido como elementos "naturais", onde os vínculos entre as partes eram gerados por "indivíduos iguais, fazendo escolhas semelhantes", princípios e leis naturais necessárias a qualquer formação "ecológica". Essa visão acabava por automatizar o *status quo*, não percebê-lo como a construção de "relações sociais históricas", tomando-as por eternas. Soja propõe perceber o espaço urbano como um "caleidoscópio", em que a construção de cada parte, altera a figura gerada no todo por seu jogo de espelhos, uma idéia em que a transformação históricas das diversas "leis sociais" resulta numa transformação de tudo aquilo que se supunha uma "estrutura" universal.

Ambos concordam que o momento "analítico" é um processo inicial de toda teoria, onde o crítico acumula dados e informações da sociedade, mas enfatizam a necessidade de um momento seguinte, em que os dados são postos em jogo, e é realizado um processo de reflexão sobre suas implicações gerais, que torna possível a reestruturação do conhecimento e a formulação de novas idéias. Neste mesmo sentido Lefebvre afirma:

"Reduzir, é um procedimento científico, diante da complexidade e do caos das constatações imediatas. De início, é preciso simplificar, mas em seguida e o mais rápido possível *restituir* progressivamente o que a análise afasta. Sem o que, a exigência metodológica se transforma em servidão e da redução legítima passa-se ao reducionismo." (LEFEBVRE, 2006: 116)

Em 1939, Lefebvre publicou um livro chamado "O Materialismo Dialético" que se tornaria um clássico da literatura marxista, sendo publicado em diversas línguas, mas que Lefebvre considerou "apenas um primeiro esboço" do livro "Lógica Formal Lógica Dialética" (1975: 47). A proposta deste último era trazer uma discussão mais clara da relação entre o materialismo dialético, as ciências e sua metodologia.

Neste livro, Lefebvre defende:

"O tratado queria expor o materialismo dialético não como um sistema filosófico, mas como um movimento, um processo de conhecimento que vai: do abstrato (elaborado pela reflexão) ao concreto; do formal (lógico) ao conteúdo (praxis); do imediato ao mediato (desenvolvido pelas *mediações* e em particular por aquela da lógica dialética) e do *menos* complexo ao *mais* complexo." (LEFEBVRE, 1975: 4)

Esta forma de compreender o pensamento dialético lhe rendeu a censura política do projeto editorial, cancelando os sete volumes que deveriam se seguir. Esta intervenção teórica foi considerada polêmica, pois estabelecia a necessidade de uma relação entre as duas lógicas, de tal forma a evitar a dialética "escolástica" de alguns teóricos, tomando a formalização como o início do pensamento:

"Se aprofundada, a lógica formal não proíbe o pensamento dialético. Ao contrário: mostra a possibilidade dele, abre-se para a sua exigência, sua espera, seu trajeto; 'funda' a necessidade desse pensamento. A lógica formal remete à dialética, pela mediação da lógica dialética." (LEFEBVRE, 1975: 24)

Assim, sua teoria é de que as "Formas" são os contornos sobre os quais se propõe diversas relações lógicas, e o Conteúdo seria as diversas questões concretas que são inseridas nestas formas vazias<sup>55</sup>. Lefebvre considera que o pensamento Hegeliano já havia revolucionado o pensamento ao fazer a "crítica do velho princípio de identidade (da não-contradição, do terceiro excluído)", porém teria suprimido o difícil problema da "mediação" entre lógica e dialética, forma e conteúdo. (LEFEBVRE, 1975: 2)

Além disso, a teoria de Lefebvre reformula a noção de coerência na lógica formal, ao propor uma coesão entre os termos envolvidos: numa oposição de termos (A / B), os dois termos implicam um no outro de forma dialética, sendo um mesmo enunciado passível de ser "verdadeiro e/ou falso" a depender do referencial adotado (1975: 8). Assim, se torna impossível também a tautologia transparente e vazia ("redução completa do conteúdo), pois numa afirmação  $A \equiv A$ , a repetição já introduz a diferença (1975: 10). Seria, portanto,

---

<sup>55</sup> É bom notar que o "conteúdo" para Lefebvre é o inverso do ele é para Hegel (1996: .95), porque para este, como o real é a razão, então o concreto é a própria idéia consciente de si, a própria idéia realizada (isto tanto na natureza quanto abstrações do espírito. Para Lefebvre, seguindo Marx, o concreto se relaciona diretamente com a *práxis*, é aquilo tal qual ele acontecer no cotidiano.

necessário a construção de uma "lógica da diferença", que inclui a afirmação como um conteúdo:

"O movimento 'forma-conteúdo', e a relação sempre concreta que religa esses termos, fazem o objeto de análises a propósito das quais se pode repetir o que foi dito mais acima: cada *démarche* trata de [assenta-se sobre] um resíduo de uma operação analítica anteriormente conduzida; o irreduzível – fundos ou fundamentos da “presença” do objeto – subsiste e persiste sempre." (LEFEBVRE, 2006: 159)

Por outro lado, as formas não são elementos isolados da realidade à qual se referem, e também se transformam ao entrar em contato com um determinado conteúdo:

"O conteúdo dessas formas as metamorfoseia. A forma quadrangular se reencontra no campo militar romano, nas bastides medievais, na cidade colonial hispânica, na cidade americana moderna. Porém, essas realidades urbanas diferem a tal ponto que só a forma abstrata autoriza uma comparação." (LEFEBVRE, 2006: 160)

Assim, a ligação entre fatos e teorias é um processo de confrontação (situado historicamente e politicamente) através de uma dialética entre forma e conteúdo, e não uma relação que pode ser resolvida apenas no âmbito da multiplicidade de interpretações:

"Esses e vários outros autores, que se colocam sob o signo do rigor formal perfeito, cometem o erro perfeito – o paralogismo - do ponto de vista lógico-matemático: o salto por cima de uma região inteira [a cisão entre forma e conteúdo], evitando o encadeamento, salto vagamente legitimado pela noção de “corte” ou de “ruptura”, utilizada segundo as necessidades da causa. Eles interrompem a continuidade do raciocínio em nome de uma descontinuidade que sua metodologia deveria proscrever. O vazio assim organizado e o alcance dessa ausência variam segundo os autores e as especialidades; essa acusação não poupa nem J. Kristeva e sua “semiótica”, nem J. Derrida e sua “gramatologia”, nem R. Barthes e sua semiologia generalizada<sup>56</sup>. Nessa escola, que se torna cada vez mais dogmática (o sucesso ajudando), incorre-se freqüentemente nesse sofisma fundamental: o espaço de origem filosófica-epistemológica se fetichiza e o mental envolve o social com o físico. Se alguns desses autores suspeitarem da existência ou da exigência de uma mediação<sup>57</sup>, a maioria deles salta, sem outra forma de processo, do mental ao social." (LEFEBVRE, 2006: 11-12)

Assim, para Lefebvre a lógica, enquanto vazia pode ser neutra, porém, sempre que colocado um conteúdo na forma, ela passa a ser uma afirmação política e situada (LEFEBVRE, 1975: 13 e 36):

"Todavia, ela só é 'neutra' enquanto *vazia*; e na medida em que, implicando a possibilidade de pensar, não seja *um pensamento*. Nenhum pensamento, nenhuma idéia, nenhuma 'reflexão' que tenham objeto e conteúdo podem ser completamente neutros. (...) Existe alguma proposição

---

<sup>56</sup> Ela alcança outros autores, em si mesmos ou através dos precedentes. R. Barthes fala de J. Lacan nesses termos: “Sua topologia não é a do *dentro* e do *fora*, ainda menos do *alto* e do *baixo*, mas, antes, de um *anverso* e de um *reverso* moventes, do qual a linguagem não cessa precisamente de trocar os papéis e de virar as superfícies em torno de alguma coisa que se transforma e, para começar, não é.” (*Critique et vérité*, p.27). (nota de Lefebvre)

<sup>57</sup> Esse não é o caso de Cl. Lévi-Strauss, que em toda a sua obra identifica o mental e o social pela nomenclatura (das relações de troca) desde os primórdios da sociedade. Por seu turno, J. Derrida, colocando a “grafia” diante da “fonia”, a escrita à frente da voz, ou J. Kristeva, evocando os corpos, buscando uma transição (a articulação) entre o espaço mental previamente posto por eles, portanto pressuposto, e o espaço físico-social. (nota de Lefebvre)

que não implique responsabilidade? Não existe. Quem pensa inocentemente? Ninguém." (LEFEBVRE, 1975: 30)

Neste sentido, Lefebvre (1986: 417) ataca duramente as proposições na arquitetura que tomam a geometria como um elemento "neutro" para a descrição do espaço, já que impõem uma homogeneização rígida à diversidade de visões.

"O termo "forma" pode se tomar em diversas acepções: estética, plástica, abstrata (lógico-matemática) etc. Geralmente, seu uso implica a descrição de contornos, a determinação de fronteiras, de envoltórios, áreas ou volumes. É neste sentido que a análise espacial a aceita. O que não evita toda dificuldade. Uma descrição formal que se quer exata pode se revelar em seguida penetrada de ideologias, sobretudo se implícita ou explicitamente ela tem uma intenção redutora. O que define um formalismo." (LEFEBVRE, 2006: 157)

Apesar de Lefebvre conceber a possibilidade de se separar *in abstracto* o conteúdo e a forma, sua argumentação é de uma irremediável união na praxis:

"Por metonímia e abuso de linguagem, pode-se falar de uma lógica de classe quando um conteúdo político é tratado logicamente, sistematizado erigido em regra e norma social. Uma estratégia de classe levada até o fim, implacavelmente, obedece a tal lógica. Inclui ou exclui, através da lei ou da morte, da violência.<sup>58</sup> (...) Com essas reservas, a lógica concreta, a 'praxiologia', revela sempre, decerto, uma 'lógica de classe', uma estratégia aparente ou oculta numa ideologia e inerente a esse véu ideo-lógico." (LEFEBVRE, 1975: 30)

Apesar das acusações de hegelianismo, a proposta de Lefebvre não é a famosa identidade proposta por Hegel (o real é racional, e o racional é real), mas uma busca por compreender, considerar e dar sentido teórico e prático para a dialética existente entre o mundo e as teorias:

"Como denominar a separação que mantém à distância, uns fora dos outros, os diversos espaços: o físico, o mental, o social? Distorção? Defasagem? Corte? Fissura? Pouco importa o nome. O que interessa é a distância que separa o espaço "ideal", dependente das categorias mentais (lógico-matemáticas), do espaço "real", o da prática social. Enquanto cada um implica, põe e supõe o outro." (LEFEBVRE, 2006: 21)

Esta idéia de uma união entre o espaço físico, mental e social será fundamental na teoria do espaço (urbano) de Lefebvre, pois não apenas "relativiza" a noção do que é real (as proposições sempre ligadas a uma métrica, a estrutura de uma teoria), mas propõe uma "coesão" dialética entre estes três espaços, tornando cada um parte constituinte do todo do outro.

---

<sup>58</sup> Estes temas estão também muito presente na obra de Boaventura Souza Santos, que falará de uma "razão metonímica" (que reduz a diversidade como partes homogêneas de um único "todo") e de uma "lógica abissal" (que pressupõe estabelecer os critérios absolutos das "categorias" "reais") que impõem seu domínio sobre as outras "lógicas" provocando a deslegitimação de determinadas práticas sociais, e conseqüentemente, sua exclusão do campo da verdade dita "legítima" (ver SANTOS, 2006 e 2007).

Herbert Marcuse, apesar de toda diferença que apresenta em relação às idéias de Lefebvre, demonstra de maneira bastante clara a amarração radical e inseparável de toda forma a um conteúdo ético implícito, ao analisar o mito da Caverna de Platão. Para ele, neste relato, a idéia assume um caráter "subversivo" em relação à realidade das aparências no interior da caverna. Ao contrário da lógica formal, que afirma que (x) é (y) (o Real é Racional, o Estado é Razão, o Homem é Livre), a verdade na dialética do filósofo se fundaria a partir de uma "violenta libertação da Caverna": "não declara um fato, mas a necessidade de ocasionar um fato". *O ponto importante que queremos ressaltar* nessa análise, é que para Marcuse a subversão impõe um imperativo, ou seja, "o predicativo 'é' implica um 'deve' ". Assim, qualquer filósofo ao afirmar que a verdade "é" aquilo que viu no exterior da caverna, ele empreende uma afirmação que é, também, uma atitude "ética" (MARCUSE, 1967: 133).

Por isso, quando se afirma que o real é racional, o Estado é Razão, ou o homem é livre, ocorre um processo seletivo, em que se julga (e joga fora) todas as situações onde o Estado não é racional, ou o homem é escravizado, ou seja, afirma-se: "o homem não é (de fato) livre, dotado de direitos inalienáveis etc., mas *deve ser*, porque é livre aos olhos de Deus, por natureza, etc." (MARCUSE, 1967: 134).

"Esta lógica projeta outra modalidade de existência: a realização da verdade nas palavras e [n]os atos do homem. E, visto como este projeto compreende o homem como um 'animal social', a *polis*, o movimento do pensamento tem um conteúdo político." (MARCUSE, 1967: 134).

Isso estabeleceria, para Marcuse, que a verdade coincidiria com a "negação" das aparências, propondo, assim, uma realidade "bidimensional" que supere a realidade percebida cotidianamente, onde a "arte" teria um papel fundamental, pois tem a capacidade de subverter a forma estabelecida de ver o mundo, conduzindo o pensamento a uma verdade negativa<sup>59</sup>.

A arte revolucionária não seria mais uma ilusão, seria "antes uma contraconsciência: a negação do pensamento realístico-conformista (...) desvia a arte do poder mistificador do dado concreto e a liberta para a expressão da sua própria verdade" (MARCUSE, 1981: 22). A arte "destrói a experiência de todos os dias e antecipa um princípio de realidade" (MARCUSE, 1981: 30); e se ela não pode mudar o mundo, muda as consciências que têm a nova capacidade para mudar este mesmo mundo (MARCUSE, 1981: 42)

---

<sup>59</sup> Esta proposição não está em completo acordo com as idéias que propomos, já que esta negação não é necessariamente uma só. Além do fato de que esta noção leva ao que chamaremos de "melancolia" (ver próximo item) já que ao propor o exterior da caverna como uma nova caverna, só a "negação infinita" teria um conteúdo de verdade. Assim, o filósofo propõe, de fato, uma outra caverna como verdade: a revolução total da vida como única forma de fazer coincidir as idéias com aquilo que verdadeiramente são. Nossa proposta, ao contrário, chegará a uma multidimensionalidade da realidade, cujo conteúdo verdadeiro se vincula a uma noção de "verdade poética" do mundo, uma dialética contínua daquilo que imaginamos com aquilo que é (ver LEFEBVRE, 1967: 389, e item 1.1.3.).



Para Marcuse a arte tem também a capacidade de relacionar dialeticamente a forma e o conteúdo, pois ela procede através de uma inversão de suas identidades: o conteúdo de uma vida trágica se transforma na "forma" de uma tragédia (a estória); o conteúdo da vista de uma janela se torna uma janela para entender o mundo, ou seja, trata-se de um "conteúdo" utilizável pelo público como "forma" para repensar a realidade:

"O preço de ser artista é experimentar o que os não-artistas chamam forma como conteúdo, como 'a verdadeira coisa' (die Sache selbst). Então pertence-se de qualquer modo a um mundo invertido; porque agora o conteúdo, incluindo-se a nossa própria via, torna-se uma coisa meramente formal." (NIETZSCHE apud MARCUSE, 1981: 50)

Boaventura S. Santos parte de uma análise das proposições de verdade nas ciências e também procura demonstrar que "Não há ciência pura", pois esta sempre tem uma relação direta com a história e a cultura da qual faz parte. Assim, ele estabelece que há uma diferença entre *neutralidade* (a suposição, na ciência moderna, da possibilidade da "eliminação" do sujeito concreto produtor do saber, substituindo-o por um supostamente universal e necessário) e *objetividade* (que pode ser a formulação de objetos teóricos de forma metodológica e rigorosa) (SANTOS, 2007:23). Assim, para evitar uma neutralidade ingênua e um subjetivismo vulgar, Santos propõe a busca por uma "objetividade engajada", como "renovação da crítica" e "reinvenção da emancipação" (SANTOS, 2007: 11). Esta objetividade engajada seria a construção de um saber que se sabe parcial e envolvido com projetos situados, buscando transparecer e potencializar o engajamento político e emancipatório que cada forma possui:

Assim, Boaventura pondera:

"O terceiro desafio é distinguir entre objetividade e neutralidade. É a idéia de que devemos ter uma distancia crítica em relação à realidade, mas ao mesmo tempo, não podemos nos isolar totalmente das conseqüências e da natureza do nosso saber, porque ele está contextualizado culturalmente; todo saber é local, todos os sistemas de saber são locais, inclusive as ciências." (SANTOS, 2007: 57)

Esta perspectiva da relação entre a forma e o conteúdo apresenta uma distancia extremamente grande de uma série de estudos atuais que buscam a reafirmação do formalismo dito modernista. Para ilustrar como esta proposta vai além da aceitação ingênua da forma universal do modernismo (um momento histórico e parcial), recorreremos a uma citação relativamente longa:

"Nos textos de Helio Piñón o formal sempre se refere à estrutura relacional ou sistema de relações internas e externas que configuram um artefato ou episódio arquitetônico e determinam a sua identidade. Esse sentido relacional da forma é, no âmbito da arquitetura moderna, uma conseqüência da sua renúncia aos valores de objeto como algo fechado em si mesmo. A idéia de forma como relação (...) Parece evidente que a identidade formal de uma obra depende da presença de uma estrutura formal que defina sua organização espacial e as

relações com o seu entorno, a qual pode ser definida como “um princípio ordenador segundo o qual uma série de elementos, governados por relações precisas, adquirem uma determinada estrutura” (...) Afirmar o formalismo da arquitetura moderna é enfatizar o seu empenho de dotar de ordem visual a espacialização de um programa, sua recusa em se satisfazer com a simples correção funcional de um projeto (...) Helio Piñón enfatiza a ruptura metodológica que ela [a arquitetura moderna] introduziu em relação aos modos de produção artística anteriores, substituindo a imitação por uma idéia autônoma de forma, desvinculada de qualquer sistema prévio ou exterior. (...) O empenho construtivo moderno se caracteriza por situar o marco de legitimidade da obra no âmbito do objeto, buscando a lógica da sua constituição como artefato ordenado por leis que lhe são próprias. (...) Para Piñón, a resolução de um *programa* em termos formais é a essência da arquitetura moderna e, por decorrência, da sua. O programa é o maior vínculo que um projeto mantém com a realidade (...) Na obra de Helio Piñón os edifícios são o que são, não o que aparentam ser. (...) A *universalidade* de um projeto é a condição de que algo seja reconhecido por si mesmo e que possa servir para outros propósitos sem perder sua qualidade intrínseca. Ambos aspectos, o reconhecimento de forma, e sua flexibilidade dependem de uma estrutura formal consistente. (...) *sistematicidade* também se deve ao fato de ser um atributo que confere a uma obra a ordem necessária ao seu reconhecimento como forma ou, em outras palavras, propicia a ação formativa do sujeito." (MAHFUZ, 2007: s.p.)

Apesar de declarar a construção de um "objeto" centrado em si mesmo, e supostamente universal, a teoria modernista revisitada é um ressurgimento de uma busca por uma forma universal positivista, que está claramente vinculada à uma época em que sonhava com a capacidade do pensamento ocidental de atingir uma "verdade" única e geral, impondo seus sonhos situados de forma hegemônica frente à diversidade cultural de colocar a questão arquitetônica. O projeto modernista se baseia numa fé no progresso, cuja personificação era representada na figura do arquiteto especialista, cujo dom emanava de sua genialidade intrínseca para lidar com o espaço euclidiano. Trata-se, portanto, de uma redução da diversidade do fenômeno arquitetônico à uma visão específica e histórica, cuja única forma de se tornar universal é através da dominação, imposição e desqualificação das outras perspectivas como atrasadas.

A busca pela forma universal positiva pode ser exemplificada, na arquitetura modernista, pela repetição de uma série de características: planta livre (que busca uma forma que sirva a qualquer conteúdo); as fachadas de vidro (forma que supostamente poderia manter todas relações possíveis com o entorno, exceto, é claro, a não relação, ou a relação perspectivada); as leis plásticas universais (tais como proporções de ouro, ou cores primárias, capazes de formar todas as outras cores, sem se dar conta do caráter situado destas teorias); e assim por diante.

Esta postura diante da forma espacial gerava um esvaziamento total da atividade de produção do espaço, eliminando seus conteúdos e decisões éticas implícitas:

"No melhor dos casos, o espaço passava por um meio vazio, recipiente indiferente ao conteúdo, mas definido segundo certos critérios inexprimidos: absoluto, ótico-

geométrico, euclidiano-cartesiano-newtoniano. Se “espaços” eram admitidos, eram reunidos num conceito cujo alcance permanecia mal determinado. A noção de *relatividade*, mal assimilada, se estabelecia à margem do conceito, das representações e, sobretudo, do cotidiano, devotados à tradição (o tri-dimensional, a separação do espaço e do tempo, do metro e do relógio etc.)." (LEFEBVRE, 2006: 3)

Assim, uma problematização destes axiomas, tomados como universais, deverá conduzir a uma atitude completamente diferente em relação à verdade destas formas, atribuindo um papel poético à criação do espaço, constituindo-o num sentido de "obra":

"Será preciso mostrar que esse espaço social não consiste numa coleção de coisas, numa soma de fatos (sensíveis), nem tão-somente num vazio preenchido, como uma embalagem, de matérias diversas, que ele não se reduz a uma “forma” imposta aos fenômenos, às coisas, à materialidade física." (LEFEBVRE, 2006: 30)

Esta postura não tem nenhuma ligação com o ecletismo da crítica pós-moderna da arquitetura, que surgiu durante a década de 70 no século passado (como vimos anteriormente, cabendo a esta as considerações sobre o estruturalismo) e, evidentemente, está muito distante daquele retorno reacionário à coerção cultural cuja matriz é o "International Style". É preciso desvendar os germens históricos e situados dos diversos formalismos e das diversas objetividades pseudo-universais, para em seguida tentar propor um outro formalismo, numa outra objetividade que seja engajada, em num novo projeto de emancipação condizente com a realidade atual, e disposto a dar sentido emancipatório sem destruir a diversidade cultural: busca-se um formalismo que dê autonomia poética ao pensamento. Assim:

"existe a *verdade do espaço* (análise seguida de uma exposição propiciando essa verdade global) e não constituição ou construção de um *espaço verdadeiro*, seja geral, como pensam os epistemólogos ou filósofos (...) Em segundo lugar, isso quer dizer que é preciso *inverter a tendência* dominante, a que vai em direção à fragmentação, à separação, ao esmigalhamento subordinados a um centro ou poder central" (LEFEBVRE, 2006: 17)

Analisaremos, agora, a representação do espaço, buscando uma outra forma engajada na abertura para o "outro", dando conta da dinamicidade do mundo contemporâneo, e ultrapassando a estaticidade deste modelo cartesiano.

Desde o impacto que a Teoria da Relatividade (primeiro a "Restrita", depois a "Geral") de Einstein foi elaborada, diversos estudos têm tentado usá-la para gerar novo sentido às formas do espaço social (ver LEFEBVRE, 1986; HARVEY, 1992; NICOLAS, 1994). De uma maneira geral, pode-se desqualificar a tentativa, argumentando que Einstein não falava do espaço urbano. Porém, nem mesmo Kepler, Copernico, Galileu ou Newton, e quem sabe nem

mesmo Euclides, falavam especificamente do espaço social, mas, como vimos, nossas representações do espaço urbano se fundam nas concepções principalmente destes dois últimos, e o constrangimento provocado pela teoria da relatividade evidentemente tem interferência na maneira como deveríamos considerá-las.

No primeiro item já vimos como Galileu construiu sua lei geral da inércia, que o permitia refutar o "argumento da torre" e estabelecer que apenas o movimento relativo entre dois corpos era percebido. Na virada do século XIX para o XX, uma série de experimentos determinavam uma "constância da velocidade da luz no vácuo", independentemente do movimento relativo, o que significa que se a pedra fosse trocada por um raio de luz, sua velocidade não seria alterada pelos diversos movimentos da terra (rotação/translação).

Esta constatação gera um embaraço para a teoria de Galileu (e Newton em consequência), já que uma "lei" deveria ser supostamente universal e necessária. Antes de Einstein, a Física Teórica caminhava para uma noção de "Eter", que seria um espaço vazio e neutro que dava suporte às dimensões euclidianas, uma base geral que derivava e suportava os diversos deslocamentos relativos dos corpos. Entretanto, para Einstein (1920) a constância da luz inviabiliza tal conceito, já que o espaço em três dimensões não permite compreender a relatividade do tempo e do espaço.

Numa argumentação simples a partir de um exemplo de um trem em movimento (que em verdade é usado por sua analogia com as observações do movimento de astros por telescópio), Einstein refuta o conceito de "simultaneidade" da física tradicional. Se dois pontos de luz (sobre os trilhos) são acionados simultaneamente (no sentido tradicional), um observador no ponto M sobre o trilho os verá acendendo simultaneamente (no sentido tradicional). Entretanto, para um observador no ponto M' no trem, devido à velocidade do trem, verá primeiro o ponto B acender, e depois o ponto A. Isso conduz a uma relatividade da simultaneidade.

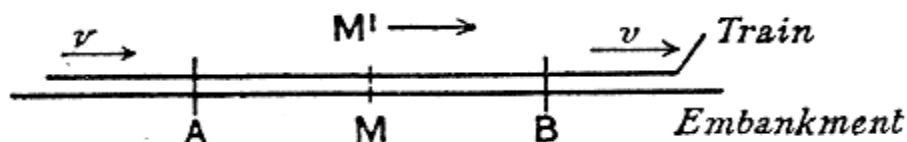


Figura 14: Relatividade da Simultaneidade. Fonte: Einstein, 1920.

Einstein propõe, então, que existem "tempos" diferentes que estão vinculados ao que chamou de "objetos co-ordenativos", e deriva a partir do mesmo caso que a medida da distância entre os dois pontos (o espaço) também seria relativa, já que para medi-lo a partir do

trilho seria necessário transpor seus pontos (do trem para o chão) num tempo  $t$  determinado, tornando suas posições também relativas a um ou outro objeto co-ordenativo. Este é o sentido da sua teoria inicial, chamada de "Relatividade Restrita", a partir da qual Einstein procura derivar uma teoria que fosse geral e universal:

"Can we conceive of a relation between place and time of the individual events relative to both reference-bodies, such that every ray of light possesses the velocity of transmission  $c$  relative to the embankment and relative to the train? This question leads to a quite definite positive answer, and to a perfectly definite transformation law for the space-time magnitudes of an event when changing over from one body of reference to another." (EINSTEIN, 1920: s.p.)

Assim posto, a Teoria Geral da relatividade de Einstein utiliza da constância da luz para construir uma nova universalidade que dê conta da intrínseca relação entre o "movimento" e o espaço e o tempo. Propõe assim o tempo como uma quarta dimensão do espaço-tempo, agora entendido como um "campo". Para a união das relações "estáticas" do espaço (nas suas três dimensões) com as forças dinâmicas (o movimento) Einstein formula uma união dos conceitos de massa provenientes de duas leis diferentes de Newton (a da Força e a da Gravidade). Isso significa, se voltarmos ao "Argumento da Torre", que a proposta de Einstein é que a pedra atirada da torre se move em direção à terra, assim como relativamente a terra se move em direção à pedra. Como num continuum euclidiano isto seria impossível (como a terra poderia se mover simultaneamente em direção a uma pedra atirada no Brasil e outra no Japão?) Einstein propôs que "The Space-Time Continuum of the General Theory of Relativity Is not a Euclidean Continuum", onde a massa dos diversos corpos produz uma "curvatura" no espaço-tempo, o que viabiliza a relatividade geral, ver figura abaixo.

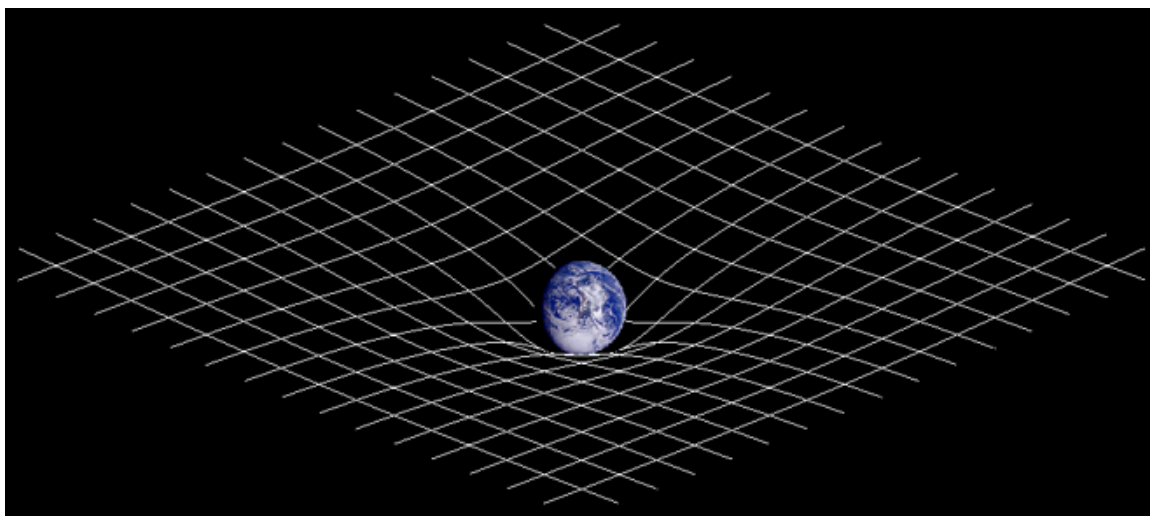
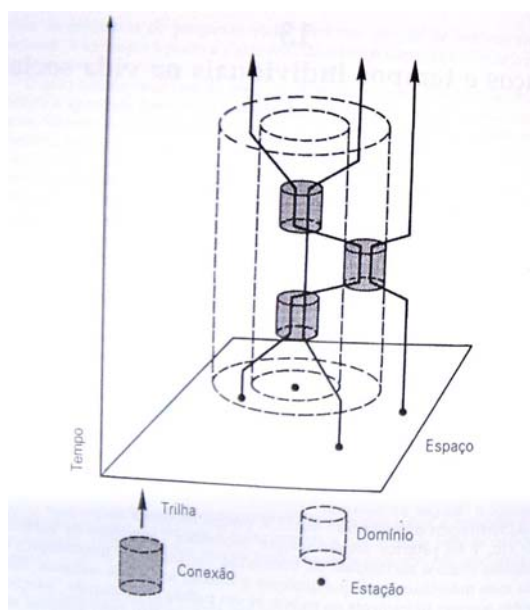


Figura 15: "Representação gráfica da curvatura espaço-tempo".

Fonte: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Imagem:Spacetime\\_curvature.png](http://pt.wikipedia.org/wiki/Imagem:Spacetime_curvature.png) acessado: 22 dez 2007.

O ponto dessa discussão que nos interessa é notar como este esquema produz uma relativização das noções de tempo e espaço na teoria social contemporânea. As figuras abaixo provêm de um estudo já clássico de David Harvey sobre a "compressão" do espaço e do tempo na sociedade contemporânea. No gráfico, as três dimensões do espaço são representadas como as duas dimensões horizontais, e o tempo pela dimensão vertical, e demonstra como toda conexão espacial gera também um deslocamento temporal.



Figuras 16 e 17: "Representação diagramática das trilhas diárias de tempo-espaço" e "O encolhimento do mapa do mundo graças a inovações nos transportes". Fonte: HARVEY, 1992: 196 e 220.

O gráfico se deriva diretamente de um outro que exemplifica a "Relatividade Restrita" (ver figura X), e a busca de Harvey é demonstrar como as relações humanas na história dependem intrinsecamente das relações espaciais. Na sociedade contemporânea, o aumento da velocidade dos transportes e as tecnologias de comunicação provocariam a compressão do tempo, pela comunicação que torna possível as conexões "simultâneas" mesmo à distância, e a compressão das distâncias espaciais, pela velocidade dos transportes. Esta situação leva a uma importância cada vez maior das relações simultâneas (espaciais) em oposição às relações diacrônicas (o tempo) tão importantes para o século XIX.

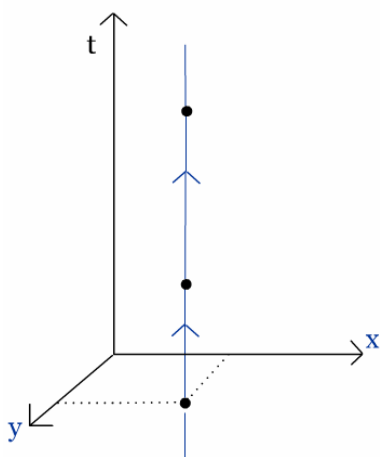


Figura 18: "Geodésica no espaço-tempo de uma partícula parada em um ponto do plano x-y".  
 Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Imagem:Geodesicastatic.gif> acessado: 22/12/2007.

A teoria de Harvey encontra-se, todavia, defasada em relação às proposições da "Relatividade Geral", e está confinada ainda numa pequena extensão da noção euclidiana (algo como o "Eter" do final do século XIX). Já que, na proposta de Einstein, os objetos no espaço-tempo provocam a sua curvatura, onde apenas um *campo* não euclidiano poderia dar lógica a esta formalidade. Lefebvre, por sua vez, trabalha com a noção de "*campo*", onde as dimensões da realidade são transformadas pela ação dos objetos co-ordenativos, e procura ultrapassá-la postulando a possibilidade de vários "campos" concomitantes (que como veremos no próximo item, seriam as diversas "universalidades", plurais, concebidas a partir de determinadas situações):

"Trata-se de descobrir ou de engendrar a unidade teórica entre "campos" que se dão separadamente, assim como na física as forças moleculares, eletromagnéticas, gravitacionais. De quais campos se trata? De início, do *físico*, a natureza, o cosmos. Em seguida, do *mental* (aí incluídas a lógica e a abstração formal). Por fim, do *social*. Dito de outro modo, a pesquisa concerne ao espaço *lógico-epistemológico* – o espaço da prática social –, aquele que os fenômenos sensíveis ocupam, sem excluir o imaginário, os projetos e projeções, os símbolos, as utopias. (...) O conhecimento da prática social, a ciência global da realidade dita humana, procederá de um modelo emprestado da física? Não. As tentativas nesse sentido sempre resultaram em fracasso. A teoria física impede à teoria das sociedades determinadas *démarches*, notadamente a separação de níveis, domínios e regiões. Ela incita às *démarches* unitárias, que reúnem os elementos dispersos. Ela serve de parapeito, não de modelo. (...) F. Hoyle opôs-lhe uma teoria muito mais complexa: a energia se desenvolve em todas as direções, do infinitamente pequeno ao infinitamente grande. Um centro único do cosmos, seja original, seja final, é inconcebível. A energia-espaço-tempo se condensa numa multiplicidade indefinida de lugares (espaços-tempos locais). (...) Essa analogia tem limites." (LEFEBVRE, 2006: 19-20; as notas de rodapé do texto original de Lefebvre foram excluídas)

A partir destas considerações, podemos compreender como mesmo Einstein ainda parte de um saber ocidental moderno, que centra em si (narcisiticamente) a verdade da "realidade" em que Einstein funda-se em uma noção ótica (aquela do cientista que observa o espaço através do telescópio: seria uma coincidência o fato da luz ser o elemento universal coordenador de sua teoria?) para estabelecer rigidamente as equações de seu *campo*. Por isso, a analogia com a física serve apenas de "parapeito", de base a partir da qual Lefebvre a transcende, propondo um espaço que se faz pela interação de diversos *campos*, nomeando-o "espaço diferencial", caracterizado por uma multiplicidade de centros (de universalidades).

" Em ambos os casos [um paradigma e código mestre do espaço], a reflexão construiria um "sistema do espaço". Ora, sabe-se, por experiências científicas precisas, que um tal sistema não traz consigo senão indiretamente o "objeto" e que, em verdade, ele só contém o discurso *sobre* o objeto e a ele concerne. O projeto que se esboça aqui não tem por objetivo produzir um (o) discurso sobre o espaço, mas mostrar a produção do próprio espaço, reunindo os diversos espaços e as modalidades de sua gênese numa teoria." (LEFEBVRE, 2006: 22)

Neste sentido, sua busca se assemelha à de Milton Santos que propõe que a base da ação reativa é o espaço compartilhado no cotidiano onde o "cotidiano é a espessura, a quinta profundidade do espaço", onde "'compreender é mudar', fazer um passo adiante e 'ir além de mim mesmo' (...) pode ser (...) a refundação do planeta." (SANTOS, 1997: 38-39).

Para Lefebvre, a diversidade nas "centralidades" do espaço apresenta uma variação considerável ao longo da história, e será preciso compreender seus germens históricos para propor uma outra concepção de espaço. Para ele, na cidade-estado grega o centro era "vazio" (a *Ágora*); na Roma Antiga o centro era interdito (o fórum); na cidade medieval o centro foi disputado pelos mercados e a igreja (localizando-se no interstício entre os dois); na capitalista a abstração do centro o desloca para o lugar de consumo e para a indústria (produzindo um consumo do lugar); no neo-capitalismo se sobrepõe o centro de decisões ao centro de consumo (reunindo informação, saber e mercado); para a sociedade urbana seria necessário reinventá-los a partir de uma "centralidade lúdica", que fosse capaz de restituir o sentido de obra à cidade (unindo a ela a arte e a metafilosofia). (LEFEBVRE, 2006: 129-133)

Assim, Lefebvre concebe que houve ao longo da história uma sucessão de "espaços sociais", que passaram do "espaço social" (intimamente ligado à práxis tradicional), sendo suplantado por um "espaço abstrato" (centralizado e homogeneizador), ao espaço da



contradição (explicitado pelo surgimento da "miséria" na revolução industrial), ao qual seria necessário suplantá-lo através de um espaço diferencial<sup>60</sup>:

"Esse *espaço abstrato* assume a seqüência do espaço histórico, que também nele persiste como sedimento e suporte, que vai se debilitando, de espaços de representação. O espaço abstrato funciona "objetivamente" como conjunto de coisas-signos, com suas relações formais: o vidro e a pedra, o cimento e o aço, os ângulos e as curvas, os plenos e os vazios. Esse espaço formal e quantificado nega as diferenças, as que provêm da natureza e do tempo (histórico), assim como as oriundas do corpo, idades, sexos, etnias." (LEFEBVRE, 2006: 46)

"O capitalismo e o neo-capitalismo produziram o espaço abstrato que contém o 'mundo da mercadoria', sua 'lógica' e suas estratégias à escala mundial, ao mesmo tempo que a potência do dinheiro e a do Estado político. Esse espaço abstrato apóia-se em enormes redes de bancos, centros de negócios, de grandes unidades de produção." (LEFEBVRE, 2006: 49)

"Esse espaço carrega a negatividade em relação ao que o precede e o suporta: o histórico, o religioso-político. Ele funciona também negativamente em relação ao que nele nasce e ao que o atravessa, um espaço-tempo diferencial." (LEFEBVRE, 2006: 47)

"Daí a exigência de uma minuciosa análise e de uma longa exposição de conjunto. Com introdução de idéias novas: de início, a de uma diversidade, de uma multiplicidade de espaços, distintos da fragmentação, do recorte ao infinito. E isso no curso do que se chama "história" e que desde logo recebe uma nova elucidação." (LEFEBVRE, 2006: 30)

A partir desta exposição procuramos demonstrar a inseparabilidade entre a formulação de "objetos" e "formas" urbanas e os vínculos éticos tomados como referência para estas "invenções". Constrói-se assim um novo entendimento da relação entre as formulações teóricas do espaço e do tempo com suas circunstâncias históricas e, principalmente, com as prospecções de seus autores.

O Materialismo Histórico de Karl Marx é, portanto, uma formulação situada (apesar de reivindicar-se um pensamento positivo), onde a prevalência do tempo sobre o espaço está diretamente vinculada com uma época em que o "tempo" refletia e dava sentido geral à velocidade das mudanças. Seu projeto praticamente desconsiderou as relações sincrônicas (ver SOJA, 1993), e sua dialética "linear" (ver capítulo 1.3.) estava de acordo com o tempo homogêneo dos postulados "iluministas".

Segundo Edward Soja (1993), Manuel Castells e David Harvey procuram aplicar os conceitos básicos de Marx na teoria do espaço social, mas não conseguem inserir o espaço no âmago do entendimento das relações capitalistas, no âmago das "leis" formuladas por Marx para o tempo (para a história)<sup>61</sup>. Soja propôs, a partir de Lefebvre, a formulação de um novo materialismo histórico-geográfico (como no Espaço-Tempo da Relatividade Geral), que desse novo sentido aos projetos de emancipação humana ao incorporar a problemática do

---

<sup>60</sup> Esta sucessão de espaços é a própria organização dos capítulos de sua principal obra sobre o espaço: "A Produção do Espaço".

<sup>61</sup> Ver esta discussão mais detalhada na introdução da PARTE 2, onde trataremos especificamente das teorias sociais aplicadas ao planejamento urbano.

desenvolvimento desigual no espaço (e não só no tempo como fazia Marx). Entretanto, o presente trabalho apresenta uma outra leitura de Lefebvre, que argumenta que sua tentativa é uma superação não só da "relatividade restrita", como também da "relatividade geral", pois ele acrescenta à noção de "campo" um princípio científico muito diferente: a *poiesis* (ver LEFEBVRE, 1967; e próximo item). A inserção desta noção (a *poiesis*) na ciência do espaço urbano promove uma alteração do campo, que no espaço diferencial se torna plástico e múltiplo (tanto quanto seus centros). A nossa proposta considera que isto inaugura a noção que, na falta de melhor denominação, chamamos de "campo fluído", constituído por "virtualidades" e "campos-cegos" que são fundados pela própria *poiesis* (o saber teórico que refunda a práxis) e por isso tem uma relação dialética que dinamiza a própria realidade (ver capítulo 1.2.)<sup>62</sup>.

Desta forma, também, em vez de considerar o tempo como uma quarta dimensão do espaço, o campo fluído é formado por um "eterno presente", repleto de múltiplas temporalidades. Não se trata de eliminar o projeto de futuro, ou desconsiderar o passado, mas ao contrário, como na afirmação de Lefebvre acima, cada "momento" não suplanta simplesmente o anterior, eles são os seus germens (pois existiam como virtualidades) e permanecem como a base sobre a qual atuamos (são a dimensionalidade dos campos-cegos, ver item 1.2.2.). Assim, neste "eterno presente" estão "encarnados" tanto diversos passados como os diversos futuros possíveis.

Procura-se, assim, acabar com o que Boaventura (2006) chamou de "achatamento do presente pela modernidade", já que na sua cultura temporal linear, as esperanças estão localizadas num futuro infinito (utópico, já que o infinito é inalcançável); e também a história aparece estendida ao infinito: o presente é assim achatado pela pressão desses dois "infinitos", reduzindo o presente a apenas um ponto. Assim, apesar do espaço vivido<sup>63</sup> ser sempre experienciado no presente, na modernidade ele é concebido como um "ponto", sempre fugidio. É preciso, pois, ampliar o tempo e o espaço:

"Êsse universo não seria nem mundo nem cosmos, nem tempo orientado, nem espaço hierarquizado, mas infinitude no tempo e no espaço, produzindo-se no finito do tempo e do espaço (...) haveria o lugar de uma *plasticidade* sem limites determináveis, domínio até então dividido entre êstes três têrmos: *praxis*, *mimèsis*, *poièsis*. O homem e o humano ocupam êsse lugar. Enchem-no e lhe dão sentido, o seu, pela *praxis* e pelo pensamento teórico." (LEFEBVRE, 1967: 391)

---

<sup>62</sup> Uma pergunta intrigante ficará, por enquanto, em aberto: estamos então diante da construção de um novo materialismo, um "materialismo poiético"? O que isso significa na projeção da emancipação dos homens?

<sup>63</sup> Sobre o "Espaço Vivido" segundo Lefebvre, ver item 1.2.1.

### 1.1.3. Abertura 1: Crítica e Pós-crítica, ou a "queda" e a "Poiesis"

"Un hilo delgado y áspero recorre las páginas que siguen. No es el hilo del desencanto. Me explico: los sueños colectivos que sucumbieron al rigor de la historia piden a los sobrevivientes que no sucumban, a su vez, a la tentación de la letanía. El lamento podrá ser lúcido. Pero evadirlo tal vez sea el modo más sensato de velar estas difuntas historias que a pesar de su ripio dispensaron tantas esperanzas humanas, demasiado humanas. Tampoco es éste el hilo de la euforia amnésica que proclama el fin de los tiempos duros y el advenimiento del paraíso *soft-y-cool*. (...) Porque la velocidad - no la caída - de los tiempos hacen del sepulturero un partero y viceversa. Habrá que constatar lo irrecuperable y, en una misma operación, tantear lo reciclable." (HOPENHAYN, 1995: 9)

A dialética idealista hegeliana pressupunha uma identificação necessária entre a "razão" e o "real" através de uma "ciência da experiência da consciência" (HEGEL, 1996: 331-341), em que a idéia toma consciência de sua própria concretude por uma dialética racional que se aproximava cada vez mais do "sistema" do "Espírito Absoluto", tal qual formulado por Hegel. Sua dialética dava sentido ao "amontoado" de filosofias, ao imputar neles um movimento de conjunto universal e dialético, onde a "verdade" estava em sua condição iluminista no século XIX (ver NIETZSCHE, 2007c). O criticismo "clássico" de Kant (1996), definia uma separação "abissal" entre as coisas-em-si e os "juízos" formulados *a priori* na "razão pura". Seu criticismo dava sentido à diversidade de posições filosóficas pela "queda" que separava as idéias e o real. Assim, todo conhecimento "verdadeiro" era constituído inicialmente na "mente", através das "categorias" estabelecidas pelo próprio Kant. A crítica em Marx aparece de forma diferente: dada sua matriz hegeliana, concebia a possibilidade da filosofia se "realizar", das idéias racionais se tornarem concretas. Entretanto, considerava que em sua época a "verdade" não fazia parte da realidade concreta (os homens viviam na miséria), uma separação que era empreendida pela separação entre o trabalho e os "meios" de produção, uma separação entre aqueles que "imaginavam" o produto (os burgueses), e aqueles que o "executavam" na práxis (os operários)<sup>64</sup>. Sua crítica é, portanto, a negação de que exista "verdade" no mundo "invertido" em que viviam, sendo necessário negá-lo totalmente, através de uma revolução da práxis. O pensamento de Lefebvre afirma

---

<sup>64</sup> "Podría pensarse que la teoría crítica repite el viejo dualismo entre esencia oculta y apariencia engañosa. Pelo la tensión apariencia-esencia tiene aquí dos connotaciones (...) En primer lugar, la apariencia constituye un momento de contradicción de la esencia consigo misma, parte incompleta de su propio movimiento. La apariencia no es, como en el platonismo, el reino de lo falso o de lo corrupto, sino el camino que la propia esencia recorre (y cristaliza) para ir completándose e historizándose. En esto la teoría crítica es deudora de la dialéctica hegeliana. En segundo lugar, la crítica al totalitarismo y a la fetichización (...) expresión de una voluntad de dominio que presenta como eternas las condiciones existentes de dominio." (HOPENHAYN, 1995: 134)

que toda *mimesis* (a razão que *imita* o real) implica uma *poiéis*. Trata-se de uma extensão do "Niilismo Ativo" de Nietzsche: não há verdade absoluta (niilismo), mas há uma invenção (ativa) de verdades que se realizam. Neste sentido, é necessário ultrapassar o pensamento mimético e o pensamento negativo, para que se possa conceber uma poiesis da realidade: as idéias que transformam efetivamente a realidade concreta (a práxis). Ou seja, uma diversidade latente de idéias verdadeira, medidas a partir de suas conseqüências efetivas.

O que pretendemos, agora, é explorar (indagar) as possibilidades deste pensamento pós-crítico, que tenta superar e não eliminar o pensamento crítico<sup>65</sup>. Assim, o criticismo de qualquer idéia ganha um peso fundamental, já que este seria o instrumento capaz de desvendar as discordâncias entre o real (que ainda supõe como opaco e inatingível, a não ser num "comunismo" de liberdade "universal") e a idéia (sempre parciais, imaginadas, ideológicas). A escola da teoria crítica (ADORNO e HORKHEIMER, 1996; ADORNO, 1996, 1992; MARCUSE, 1981, 1967) acaba por postular que a negação de todas formulações teóricas é a única possibilidade de verdade. Este movimento crítico, por sua negatividade, teve um importante papel na construção de alternativas à realidade existente (inclusive para a América Latina, ver HOPENHAYN, 1995), mas suas soluções não apresentam ressonância na práxis contemporânea, pois a única possibilidade seria uma revolução total e universal<sup>66</sup>.

Se chegamos nos itens anteriores à sensação de que o conhecimento é sempre contextualizado, onde há sempre uma mistura dos sujeitos (históricos) aos objetos (históricos), numa relação dialética entre os "conteúdos" e as "formas", como poderíamos superar a crítica negativa, e ainda assim formular alternativas para disseminação da emancipação social? Seria possível considerar democraticamente os "outros" sujeitos também como construtores de verdades sobre o universal, ou apenas o sábio (crítico) pode, narcisisticamente, determinar qual a verdade negativa da realidade? É possível construir alternativas à sociedade, ampliar a emancipação, criar critérios para o debate da verdade e superar o niilismo vulgar, atingindo o niilismo ativo de Nietzsche? Tentaremos demonstrar os limites dos que respondem sempre "não" (positividade do negativo), o idealismo dos que

---

<sup>65</sup> Como Soja (2000) argumenta, o prefixo pós- significando "after", é empregado aqui tanto no sentido de "depois do", como no sentido de "seguindo", "de acordo com", o que gera uma atitude de "partir do" (superando-o) e não extinguindo a delimitação anterior.

<sup>66</sup> Mesmo na literatura marxista este é um tópico polêmico, e alguns autores argumentam à favor de uma revolução permanente, já que após a revolução (a negação total do *status quo*) é instalado uma "verdade" ideológica, sendo preciso um processo sucessivo e constante de negações (ver Trotsky [1929] para a proposta situada de uma revolução político-econômica permanente, e Lefebvre, 1991: 205-216, para revolução cultural permanente). Trataremos destas questões no item 1.3., buscando suas origens em Marx, Engels, Lenin, Trotsky, Luxemburgo entre outros.

dizem não ao não (e centram em si o único "sim" racional, como em Hegel) e explorar o drama e as possibilidades de responder, "talvez", "sim e não".

É importante ressaltar que as pessoas com quem entrarei em polêmica adiante, não serão desconsideradas (tomadas como "inválidas"), pelo contrário, se me proponho a estudar suas questões é justamente para explorar suas potencialidades e campos-cegos implícitos, desvendando seu valor particular.

Suzanne Lages (em livro sobre Walter Benjamin e a melancolia em suas traduções da literatura moderna, como Proust e Baudelaire) fala de uma "queda" original. Remetendo ao mito bíblico da "queda do paraíso", o homem ao tornar-se possuidor do "saber" (depois de provar a maçã) estaria sujeito a uma relação não mais direta com as coisas, mas "mediada": o saber ocorreria por uma tradução das coisas reais no intelecto, permitindo o movimento da "reflexão", eliminando a relação direta (imediata, mimética) com as coisas reais em si, característica marcante da ingenuidade.

Neste entendimento, a linguagem humana, por princípio, teria acesso vedado em relação à linguagem (muda) das coisas na natureza. Ou seja, em oposição ao desejo de se misturar às coisas, o homem sempre se depararia com uma incapacidade de fazê-lo. Toda linguagem humana seria o fruto desta "queda" do paraíso, uma perda da ingenuidade (e verdade) original do mundo ("real"). (LAGES, 2002: 138-159)

Neste sentido, a melancolia moderna passa a ser entendida como fruto de uma ciência que, centrada em si e focada para baixo (seu "umbigo"), cava numa busca de profundidade infinita, mas, sem nunca alcançar seu objetivo: as próprias coisas. A ciência e a linguagem seriam, ambas, um conjunto de "representações" que, se insistidas, levariam a uma "cisma" "característica do melancólico do barroco", um desejo inatingível sobre o qual, para ser resolvido, foi imposto um sentido "arbitrário" e "sistêmico" (Cf. LAGES, 2002: 156-159). A figura abaixo mostra o intelectual (na figura de um anjo caído) com seus instrumentos (o compasso, a geometria, a bússola, a matemática, a balança, etc.) numa postura de descontentamento por sua não compreensão da verdade total.

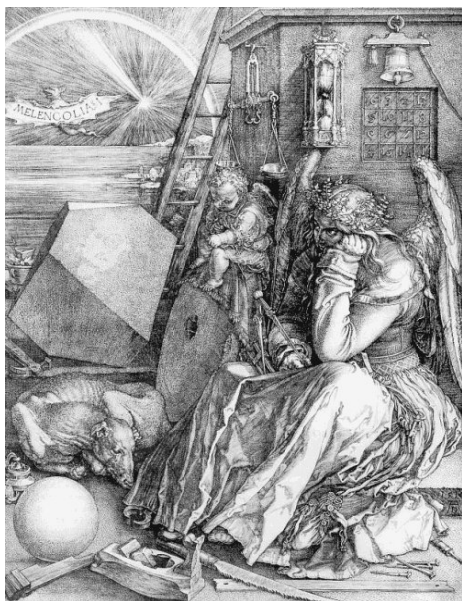


Figura 19: Melancolia, Albrecht Dürer (1571-1528). Fonte: KONDER, 1988:13.

A formulação da teoria da "dialética negativa" não é um processo simples, nem de fácil demonstração, como argumenta Kapp (2002):

"Adorno não compreende o não idêntico como o 'real', nem tampouco lhe contrapõe o conceito enquanto algo de 'irreal'. Para ele, o pensamento identificante sustentado pelo conceito tem tanta ou mais realidade que a experiência ou a práxis empíricas, porque experiência e práxis são moldadas por esse pensamento; na nossa sociedade e para as nossas consciências individuais, o não idêntico não é mais real do que a identidade. Por isso, a filosofia de Adorno distancia-se muito da tradição intuicionista de Bergson ou Husserl. Ele não pretende eliminar ou contornar os conceitos, mas tirar-lhes a prioridade sobre seus objetos e centrar a filosofia no esforço de 'pelo conceito, ultrapassar o próprio conceito'. Dialética negativa seria um pensamento cuja forma não mais engessaria os seus objetos naquela invariância lógica continuamente em conflito com a experiência particular dos indivíduos."

Como o próprio pensamento dialético pressupõe, a teoria crítica não quer nem elimina a contradição, o que torna árdua a tarefa de determinar o que é tese ou antítese no percurso de um pensamento. Daí a tentativa de Lefebvre, relatada acima, de uma articulação entre lógica formal e dialética, afim de evitar sua tendência "escolástica" ou "metanarrativa". Portanto, seguimos o entendimento de Lefebvre em relação à teoria crítica, apesar desta não coincidir com a sua leitura "oficial".

Assim, em "Conceito do Iluminismo" Adorno e Horkheimer argumentam que a "cisão" implícita entre "sujeito e objeto" já torna a dialética parte fundacional (tácita) do mito e da ciência, pois

"não considera mais a árvore apenas uma árvore, mas um testemunho de um outro (...) a linguagem exprime a contradição de algo ser ele próprio e ao mesmo tempo algo diferente de si próprio, idêntico e não idêntico. Por meio da divindade, a linguagem passa de tautologia a linguagem." (ADORNO e HORKHEIMER, 1996: 31)

Os autores argumentam que a eliminação da dialética no iluminismo ocorre por uma inversão "que identifica o animado com o inanimado (...) o iluminismo é a angústia mítica que se tornou radical" (ADORNO e HORKHEIMER, 1996: 32) por considerar o saber como a realidade em si. Assim, consideramos que na dialética significa entender uma desconexão radical entre idéia e real, desvendável apenas pela crítica levada ao infinito, que torna qualquer proposta sempre uma máscara ideológica.

O primeiro passo importante é notar a aceitação da "cisão" como um espaço vazio. Para Lefebvre (1975) este é um espaço real, cheio (e não vazio), por onde não só a práxis ocorre, mas também por onde a vida é "fundada", é onde a noção de *poiesis* constrói sua significação e potencialidade. Até agora, a aceitação tácita da crítica é que há algo "original" ("verdadeiro") que é algo inatingível pelo não negativo, onde se articulam historicamente de diversas "mentiras" postuladas como "verdade" absoluta (e por isso são todas "falsas" e imbricadas de "conspirações"):

"A suspensão do conceito, independentemente de ter sido feita em nome do progresso ou da cultura, os quais, desde há muito, uniram-se num conluio secreto contra a verdade, deixou campo livre para a mentira." (ADORNO e HORKHEIMER, 1996: 60)

Assim, o pensamento que parte da "queda" considera um limite fundamental à lógica e o pensamento racionalista: "sua verdade é pelo menos tão questionável quanto é inevitável sua evidência. Na verdade, o pensar sempre se bastou para determinar concretamente seu próprio caráter questionável" (ADORNO e HORKHEIMER, 1996: 56), passando a ser entendido como um instrumento de "dominação" da natureza, e por consequência dos outros homens, tidos também como objetos a dominar:

"Pensando, os homens se distanciam da natureza, para colocá-la diante de si, tal como ela deve ser dominada." (ADORNO e HORKHEIMER, 1996: 58) "O iluminismo é totalitário." (ADORNO e HORKHEIMER, 1996: 21) "Amadurecida até passar do ponto, a sociedade vive da imaturidade dos dominados.(...) Através da mediação da sociedade total, que amarra todas as relações e impulsos (...) dirigida pela coação." (ADORNO e HORKHEIMER, 1996: 55) "Hoje que a utopia de Bacon, de podermos 'ter a natureza, na práxis, a nosso mando', concretizou-se em proporções telúricas, torna-se manifesta a essência da coação, por ele atribuída à natureza não dominada. Essa essência era a própria dominação." (ADORNO e HORKHEIMER, 1996: 62)

Assim, o pensamento, tido apenas como um "reflexo" da realidade, precisa sempre ser criticado, significando que deve sempre ser considerado como falso, pois o mundo apaziguado, a verdade absoluta do comunismo e sua eliminação dos conflitos, se torna possível apenas num futuro distante, do qual, desde Marx e Engels, o pensamento do "socialismo científico" evita qualquer especulação (tida como utopismo). É possível

considerar as idéias com alguma dose de verdade mesmo em sua finitude? É possível tratá-lo de forma não crítica, não em oposição à verdade "real"? Se esta questão, como afirma a citação que abre este item, é apenas um fio delgado, ele é, porém, áspero (se torna um campo-cego). A solução desta questão envolve a superação de algumas noções clássicas, entre elas a "queda" e a própria dialética da negação.

Como argumentaremos no próximo capítulo, o potencial de uma teoria (sua virtualidade) é a própria inversão do campo-cego de que ela parte. Não queremos negar nossos campos-cegos, mas apenas demonstrar que o campo-cego da crítica (a "queda" no mundo capitalista), permite apenas uma virtualidade, a revolução total, que desacreditada atualmente pelos próprios críticos (ver HOPENHAYN, 1995), os levam a uma melancolia: a cisma na crítica sem que esta produza nenhuma alternativa na práxis.

A proposta contrária é de que, se "o possível faz parte do real" (ver LEFEBVRE, 1967, 1975, 1986, 1991, 1999), as formulações teóricas reinventam a realidade do mundo, metamorfoseiam o mundo ao inserir concretamente novas possibilidades neste: a dialética ultrapassa a noção de *articulação* e passa para a noção de *criação*; também a "queda" é superada, já que a idéia e o real se fundem irreversivelmente, ou seja, não apenas no "mundo invertido" da práxis capitalista, as idéias são também o real (ideologia), mas, também, no futuro, agora concreto, imanente, e não mais entendido como uma linearidade infinita que permite conceber uma utopia (mesmo nunca especulada), que em seus termos é transcendente (Afinal, não seria um contra-senso (e não uma contradição incluída) negar a utopia e ao mesmo tempo pressupô-la?).

Evidentemente isso não ocorre gratuitamente, pois essa refundação não parte do zero, nem é um ato individual, muito menos a-histórico. Procuraremos demonstrar no próximo capítulo, através de um percurso pela arte, como a criação (a *poiesis*) parte de campos-cegos para construir novas virtualidades (potencialidades) no mundo.

O contra-senso básico do pensamento crítico é sempre localizar o erro no outro (normalmente na lógica formal) e de considerar, sem crítica, a dialética como a verdade, a dialética como coincidente com a coisa-em-si, ou por outro lado, considerar que a simples anunciação de se trabalhar com o concreto e a praxis elimina de suas observações tudo que é característico do mundo das idéias. Assim, para Adorno e Horkheimer o Iluminismo seria falso, mas em sua oposição tudo o que dizem (dialeticamente) seria verdadeiro, ou seja, assumem narcisicamente que o que dizem é verdadeiro: como poderiam eles considerar sua



teoria escrita e elaborada conceitualmente como verdadeira apesar de seu caráter situado?

Este paradoxo é bastante comum em textos críticos:

"Todavia, mesmo o coletivo ameaçador pertence apenas à superfície enganosa sob a qual se albergam as potências que o manipulam na sua violência, sua brutalidade, que mantém o indivíduo no seu lugar, representa tão pouco a **verdadeira qualidade do homem** quanto o valor com respeito à **verdadeira qualidade dos objetos** de uso." (ADORNO e HORKHEIMER, 1996: 46; ênfase adicionada)

Se estamos diante da cisão absoluta, como pode alguém saber se alguma teoria está ou não mais próxima da verdade do homem ou dos objetos? Apenas duas respostas são possíveis na crítica: ou há uma determinação do filósofo crítico como o profeta da verdade (como Narciso), ou se aceita a idéia dialética como coincidente única ao real. Ambas respostas vão contra a autonomia de pensamento, contra a diversidade de saberes: se o positivismo considera a "lógica formal" como a única verdade, a teoria crítica considera a dialética dualista como a sua.

Para a teoria crítica resta argumentar que refutar a "negação" é apenas a atitude de uma esquerda que, impedida pela burguesia de realizar a revolução, acaba se tornando conformista com o status quo: "Portanto, o pensar também se torna ilusório, toda vez que pretende negar a função separatória, o distanciamento e a objetualização. Toda unificação mística é apenas mais um engano, traço interno impotente da revolução aviltada." (ADORNO e HORKHEIMER, 1996: 59)

Por outro lado, se a união (idéia/real, utopia/situação) seria uma "união mística", a sua separação total também não o seria? Adorno e Horkheimer (1996: 40-41) respondem. Para eles "a religião judaica não tolera nenhuma palavra que traga consolação ao desespero de tudo o que é mortal. Toda esperança é vinculada à proibição de invocar o falso como Deus, o finito como infinito, a mentira como verdade. (...) As explicações do mundo, como mundo do nada, ou do tudo, são mitologias, as veredas garantidas da redenção, práticas mágicas sublimadas." Assim, tanto o ceticismo burguês como o judaísmo seriam autocontentamentos "de ter por antecipação resposta para tudo e a transfiguração da negatividade em redenção [que] são formas não verdadeiras da resistência ao engano."

Todavia e por oposição (e aqui é o campo-cego se manifesta), "A dialética manifesta, em vez disso, toda imagem como escritura. Ela ensina a ler, nos traços da imagem, a confissão de sua falsidade, que lhe rouba o poder, adjudicando-a à verdade." Aqui fica claro que a dialética (esta forma de conhecimento, teoria situada e histórica) é colocada como fonte única da verdade (a verdade colocada no processo de negação, e não no negativo): tudo é mentira, à excessão desse seu instrumento particular (e seus axiomas), a sua dialética

negativa. Mas por que esse processo de negação (autonomizado) pode chegar a ser a métrica da verdade? Porque assume tacitamente que o real é sempre menos verdadeiro do que o que está na negação total (o comunismo), e defende-se (sendo autocrítico) assumindo que suas falas são apenas pontuais, pois eles não conhecem ainda a verdade do comunismo, apenas pressuposto no futuro à partir de uma lógica dialética dualista<sup>67</sup>.

Num mundo plural, em que as respostas "universais" do comunismo real se demonstraram mediocres, é possível conceber a autonomia social considerando como válido e universal apenas um único modo de pensar? A resposta é não, pois entendemos que a teoria crítica considera seu centro narcísico (a dialética) como universalidade absoluta. Demonstrá-lo nos permitirá formular um outro universalismo, o "universalismo negativo" (não o universalismo do negativo), que é a teoria geral da não existência de uma teoria geral (SANTOS, 2007). Nossa argumentação é que a idéia desse "absoluto verdadeiro" provém do pressuposto da "queda": se o mundo é falso e "invertido" é porque existe outro, verdadeiro e total. É preciso desconstruir a noção de que há uma verdade universal, e que nosso pensamento apenas se aproxima parcialmente dela e, ao mesmo tempo, afirmar que as propostas parciais tem acesso a uma verdade (universal em sua *poiética*).

Karl Popper, que se denomina um racionalista crítico<sup>68</sup>, nos mostra como a noção de "queda" tem uma história longa na filosofia, e apóia seu raciocínio num verso de Xenófanes "A verdade certa, contudo, ninguém jamais a conheceu. Nem a conhecerá: a dos deuses. Ou de todas as outras coisas." (1989: 54) Assim, para Popper, não teríamos acesso a "critérios de verdade", apenas a "critérios de falsidade", pois estamos num mundo após a queda<sup>69</sup>: "A analogia pessimista da caverna, de Platão, é verdadeira: não a estória otimista da *anamnese* (...) a coerência não pode por si mesma estabelecer a verdade, mas a incoerência e a inconsistência revelam a falsidade"(1989: 56).

Como podemos vemos (representada de maneira sintética e metaforicamente na figura abaixo), de Popper a Feyerabend, a linha do saber nunca toca a verdade (queda), porém seus percursos são diferenciados. Popper postula a lógica como capaz de direcionar um caminho linear, que vai do menos verdadeiro ao mais verdadeiro, e por isso pode definir

---

<sup>67</sup> Como veremos, na dialética da triplicidade de Lefebvre, à um tese podem existir duas alternativas, o que inviabiliza a negação a chegar em uma única verdade absoluta (a síntese).

<sup>68</sup> O que não deixa de ser uma formulação dialética interessante (para não dizer contraditória), já que seu "racionalismo" indica seu idealismo (assume a lógica como medida que o aproxima sucessivamente da verdade), e (ao mesmo tempo) o "crítico" significa que ele parte da "queda" levando-o a considerar toda teoria sempre falsa (ver POPPER, 1989: 39 ss).

<sup>69</sup> Para Popper (1989: 39) "a queda do homem, no sentido epistemológico, aceita uma interpretação pessimista, além de uma explicação otimista da doutrina da *anamnesis*". A sua doutrina seria um otimismo frente ao pessimismo, ao ser possível rastrear "logicamente" (daí seu positivismo "lógico") qual proposta é menos falsa.

"positivamente" qual é menos falso. Kuhn problematiza o esquema ao considerar vários caminhos possíveis (os paradigmas) ora convergentes, ora divergentes, porém considera a verdade num único ponto no infinito. Feyerabend promove uma "especialização" da história da ciência, ao inserir uma segunda dimensão (vertical) na linha do saber, pois, por exemplo, afirma que a idéia da terra girando em torno do sol já havia sido postulada antes de Cristo: a verdade se torna espessa, assumindo várias formas no infinito, e o caminho ocorre em paralelo, sem um caminho nunca refutar totalmente o outro, porém, consideramos que assume tacitamente a queda (como argumentamos no item 1.1.1.). Numa idéia de "*verdade poiética*" (LEFEBVRE, 1967), as idéias expandem as possibilidades do finito (o alargam a partir de múltiplos centros), sem nunca reduzir os "Outros" centros a si e, o que é mais importante, elimina o paradigma da "queda" ao considerar o finito (as idéias situadas) como um infinito (não mais absoluto) possível (quantos pontos podem ser pontilhados em cada centro?). Assim, o resultado final é plástico, dinâmico, policêntrico (fluido), e onde cada domínio possui em si infinitas virtualidades e, também, infinitos campos-cegos (resíduos).

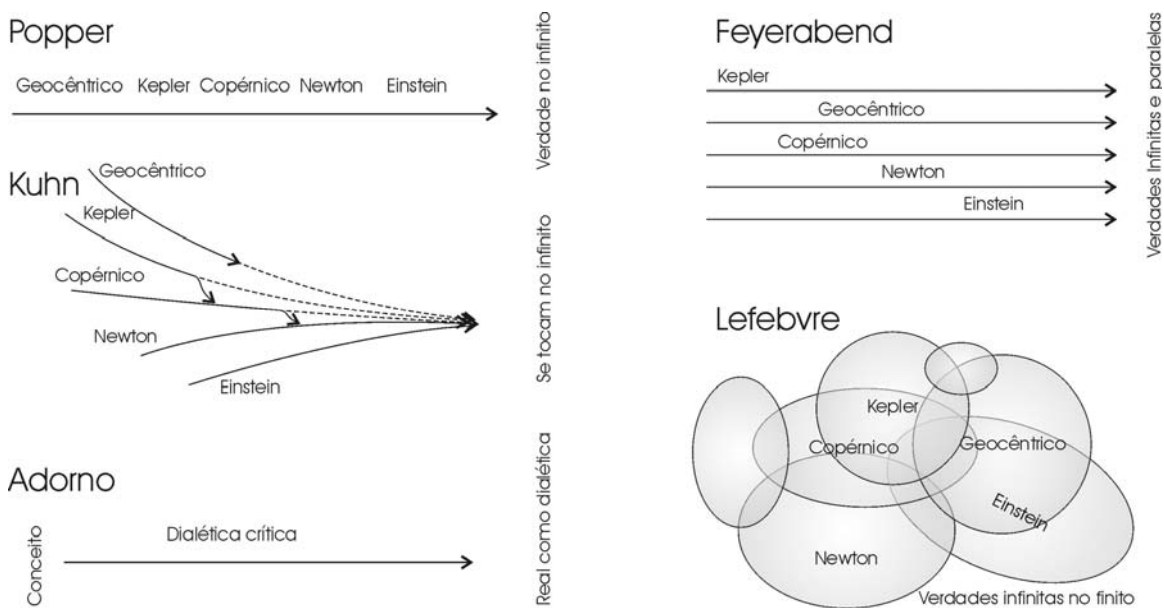


Figura 20: Lugares das verdades. Fonte: do autor.

Mas, é preciso notar o limite desta re-representação, na última metáfora visual, o centro de cada domínio não se restringe aos seus limites. O que não pudemos representar foi que cada centralidade se estende à totalidade de todas as outras, não só as toca, mas as permeia em sua totalidade.

"G. Bataille demarca o trajeto entre o real, o infra-real e o supra-real. Qual via? A traçada por Nietzsche, o eruptivo, o disruptivo. G. Bataille acentua os desvios, aprofunda os abismos ao

invés de preenchê-los; depois jorra o clarão da intuição-intenção explosiva que vai de uma borda à outra, da terra ao sol, da noite ao dia, da vida à morte. Mas também da lógica à heterológica, do normal ao hetero-nômico (então além e aquém do a-nômico). O espaço inteiro, mental, físico e social, se apreende *tragicamente*. Se existe centro e periferia, o centro tem sua realidade trágica, a do sacrifício, da violência, da explosão. A periferia igualmente, à sua maneira. (...) [o] pensamento reflexivo da tecnicidade coloca à frente o explicitado, o declarado – não apenas o *racional*, mas o *intelectual*, afastando de imediato o lateral, o heterológico, o que se dissimula na práxis, e ao mesmo tempo o pensamento que descobre o que se dissimula." (LEFEBVRE, 2006: 25)

Assim, Lefebvre procura definir um absoluto também na aparência, como o fez Nietzsche, onde cada caverna é uma invenção, que está repleta de "resíduos" (apropriação de finitudes), e escolher entre os resíduos, reorganizá-los, estruturá-los e apropriá-los de maneiras diferentes sempre gerará determinadas virtualidades: aquelas que estão vinculadas à emancipação são as "aberturas", que permitem os outros produzirem também virtualidades (a liberdade de constituírem suas potencialidades): o conceito de *abertura*, neste sentido, é permitir a criação de outros centros, onde a diferença amplia o campo da experiência. A diferença é que em vez de ter uma verdade absoluta e inacessível (só "Deus" ou "Negativo" tendo acesso a ela) a verdade passa a ser entendida como uma criação, não um absoluto em si: esse é o critério da verdade poética.

"Acaba de se realizar, no plano teórico, um choque silencioso, embora violento, entre as tentativas contemporâneas, umas provenientes da filosofia tradicional, que pretendem prolongar a história, e outras de ciências e técnicas bem definidas (decodificações, deciframentos). A tentativa aqui recordada e resumida escapava desse destino, situando-se já *além*, naquilo que receberia o nome de *metafilosofia*. Desse choque, resulta a derrocada simultânea da filosofia (já em ruínas) e dos modelos especializados. Os modelos econômicos, políticos (e, entre eles, o modelo do socialismo de Estado), ideológicos, históricos, não resistiram aos choques e ao gasto. Tiremos as conclusões! Mas, diante de 'nós', está o vazio ou o (muito) cheio? O mais importante não seria o desaparecimento daquilo que atravanca o caminho? Ora, existem os que acreditam que um caminho triunfal está aberto à sua frente; e os que supõem que um monte de escombros lhes impede os passos..." (LEFEBVRE, 1975: 38-39)

Lefebvre procura assim combater o que chamou de ilusão do transparente (a razão ocidental como única a acessar a verdade) e ilusão do opaco (a "coisa" como absoluto inacessível): "O que dissimula essa verdade do espaço (social), a saber, que ele é um produto (social)? Uma dupla ilusão, cada lado remetendo ao outro, reforçando o outro, cobrindo-se do outro: a ilusão da transparência e a da opacidade (a ilusão "realística")" (LEFEBVRE, 2006: 30). A primeira, faria coincidir desenho e desejo, onde se vê tudo (idealismo); e a segunda, a "coisa" se torna mais importante que os sujeitos: o filósofo conhece mais propriamente, o que

acaba por "inventar" a figura do "ignorante" (aquele que não conhece a palavra mais adequada à coisa) (ver também SOJA, 1993: 150-153; e 1997: 62-64).<sup>70</sup>

A metafilosofia de Lefebvre busca, portanto, a superação da crítica:

"A substituição da utopia tecnológica por uma utopia negativa e crítica, a respeito do espaço, como a respeito do "homem" ou da "sociedade" não é mais suficiente. A teoria crítica, levada até a contestação e mesmo até a contestação radical (seja "pontual", atacando este ou aquele "ponto" vulnerável, seja global), acabou seu tempo. (...) Momento crucial. É, além do mais, fácil compreender que o espaço do "bom sentido", euclidiano e perspectivo, como a álgebra e a aritmética elementares, como a gramática, como a física newtoniana, não podem desaparecer num instante sem deixar traços nas consciências, no saber e na pedagogia. Não se trata mais de destruir códigos por uma teoria crítica, mas se trata de explicar sua destruição, de constatar os efeitos e (talvez) construir um novo código através do *sobrecódigo* teórico." (LEFEBVRE, 2006: 28-29, ver também, 54)

Esta atitude conduz o pensamento a passar da análise dos *produtos* (as teorias em si) para a discussão da *produção* (o processo que gera determinadas verdades). Por isso, o "fim" da filosofia em Lefebvre é o surgimento da metafilosofia, não mais um pensamento que busca alcançar o real e esquece de sua parcialidade, mas um processo que inventa a realidade: "O conceito de espaço social se desenvolve, portanto, ampliando-se. Ele se introduz no seio do conceito de *produção* e mesmo o invade; ele se torna o conteúdo, talvez essencial." (LEFEBVRE, 2006: 96)

Assim, se pretendemos avançar em relação ao criticismo é preciso superar a noção de universalidade da negação que torna uma única forma de pensar verdadeira: vejamos, bem, a dialética do negativo não se confunde com o idealismo; se Adorno procura demonstrar que não pode haver vida correta na errada (no mundo capitalista)<sup>71</sup>, ele não queria dizer com isso que deveríamos viver idealmente no mundo perfeito das idéias. Mas, como via a dialética de forma absoluta, a única verdade possível era negar a situação concreta (em direção a uma antítese radical), o que levaria o progresso rumo ao comunismo (dialética "dicotômica" como motor da história) e, assim, a negação total do real significa como possibilidade (virtualidade) a revolução total do capitalismo, resultando no comunismo (a perfeição absoluta). Ou seja, ao

---

<sup>70</sup> Boaventura Souza Santos também afirma: "Por outras palavras, numa ecologia dos saberes, a ignorância não é necessariamente um estádio inicial ou um ponto de partida. Poderá ser o resultado do esquecimento ou da desaprendizagem implícitos num processo de aprendizagem recíproca através do qual se atinge a interdependência. Assim, em cada passo da ecologia dos saberes é crucial questionar se o que se está a aprender é válido ou se deverá ser esquecido ou desaprendido. A ignorância é apenas uma forma de desqualificação quando o que está a ser aprendido é mais valioso do que o que se está a esquecer. A utopia do interconhecimento consiste em apreender novos e estranhos saberes sem necessariamente ter de esquecer os anteriores e próprios. É esta a idéia de prudência que subjaz à ecologia dos saberes." (SANTOS, 2006: 106)

<sup>71</sup> "Não cabe à inverdade universal insistir na verdade particular, que ela no entanto imediatamente converte em seu contrário" (ADORNO, 1992: 9); "A tese deste paradoxo conduz à destruição, desrespeito pelas coisas que se volta contra o homem e a antítese é uma ideologia daqueles que, com má consciência, pretendem conservar o que é seu. Não há vida correta na falsa." (ADORNO, 1992: 18)

contrário de Hegel, em que o "ideal" é a melhor adequação possível de uma "idéia" à prática, o negativismo é a negação da prática concreta, não é utopismo, é precisamente práxis revolucionária, a negação da práxis burguesa, mas acaba por localizar um único "verdadeiro", num único futuro infinito de uma linha do tempo linear (uma mera abstração do iluminismo).

*O que pretendo argumentar é que este raciocínio está amarrado ao axioma de um determinado tipo de dialética (dualista e linear), no axioma de um "absoluto" em oposição à aparência ("a" queda pressupõe "o" verdadeiro, "o" certo). Na opção de haver a possibilidade de duas oposições dialéticas a um mesmo termo (como Lefebvre demonstra, Marx e Nietzsche, autores completamente diferentes, como antíteses à Hegel) construindo uma outra dialética: a dialética da triplicidade. Esta opção, de não haver um universal imutável, caminha para a direção de haver várias verdades possíveis (a relatividade não da teoria, mas a relatividade geral do real, via poiesis), saímos do terreno do "universalismo do negativo", e entramos no que Boaventura Santos chamará de "universalismo negativo": "necessitamos de uma teoria sobre a impossibilidade de uma teoria geral" (2007: 39).*

Para Boaventura, a "monocultura" da ciência moderna reduziu a diversidade de centros do mundo à sua forma através de uma "razão metonímica" que transformam toda diversidade a partes homogêneas de um único todo:

"deixa de fora muita realidade, muita experiência, e, ao deixá-las de fora, ao torná-las invisíveis, desperdiça a experiência(...) no Oriente, porque não existem como dicotomias, existem como partes que são articuladas em totalidades cósmicas, muito mais amplas, em multiplicidades de tempos" (SANTOS, 2007: 27)

Assim, a ecologia de saberes é a busca por permitir uma diversidade de universalidades. Não reduzindo os outros a uma parte homogênea, mas considerando-os como outras totalidades (diferenciais), se permite a cada saber parcial também a possibilidade de construir sua universalidade: passa-se de um único todo que engendra as partes, à partes que são também outros todos.

O Universalismo Negativo está em oposição à fragmentação, que isola e separa por fronteiras rígidas umas partes das outras, o que torna "necessário criar inteligibilidade recíproca no interior da pluralidade", onde a "tradução" seria uma forma de produzir sentido, sem produzir um processo de canibalização, que reduz o outro a uma parte do eu: "Nesse sentido, trata-se de fazer tradução ao revés da tradução lingüística." (SANTOS, 2007: 39; ver também HARVEY: 2004: 320 ss)

De uma maneira geral, o procedimento de "tradução" em Boaventura ultrapassa em muito o procedimento estruturalista, pois este assumia tacitamente a "estrutura" elaborada pelo estudioso como uma presença universal. Também o pós-estruturalismo sofre muitas

críticas por ser um procedimento de comparação e choque entre estruturas, tendo dificuldades em gerar sentido para a diversidade, e Lefebvre (1975: 36-39) direciona sua crítica principalmente à genealogia, por esta se basear numa análise em "árvore", que por seu caráter hierárquico e linear, desconsidera as relações dinâmicas e em rede das diversas formações dos conceitos. O procedimento de tradução partiria sua construção não dos saberes formalizados (em texto), mas das "práticas do saber" arraigando-o diretamente a questões concretas.

Entretanto, a tradução apresenta dificuldades para conceber as interações criativas entre as diversidades, já que estas implicam uma dialética profunda entre as falas pontuais e cada um dos "todos parciais". Assim, o conceito de tradução teria que sobreviver ao modo como os diversos saberes recriam a universalidade do mundo: não se trataria mais de uma busca de equivalências entre duas estruturas distintas (tradução), mas teria que ser um diálogo (uma troca entre realidades possíveis): ou seja, a tradução de uma *parole* poética transforma a *langue* na qual entra.

Neste sentido, a proposta de Lefebvre é um passo a diante no intercâmbio entre óticas diversas, e também procura superar a verdade fundada na *práxis*, que em si não se separa da consciência: "A praxis, no sentido preciso, seria, portanto, o 'real' humano, com a condição de não ser separado nem da história e das tendências históricas, nem do possível." (LEFEBVRE, 1967: 63). Lefebvre, seu pensamento baseado numa *verdade poética* (LEFEBVRE, 1967: 389) elimina a tendência positivista/universalista da *praxis*: "Nem filosofia fora da praxis, nem filosofia da praxis. Supera essa diferença. Como também a oposição entre "ser" e "dever-ser" (*Sein e Sollen*), entre fato e valor" (LEFEBVRE, 1967: 370). "A *poièsis* metafilosófica seria pois poesia e verdade. Essa verdade nada teria a ver com a da filosofia (exclusiva, pré-fabricada, constrangedora, sistemática)" (LEFEBVRE, 1967: 379).

Por outro lado, o conceito de *poiesis* também elimina a ingenuidade da noção de *mimesis*. Formulada como uma superação do conceito, a *mimesis* nunca é apenas uma imitação, ela é também um fato "sociológico" precisando "ser fundada, criada" (LEFEBVRE, 1967: 66-67). Neste sentido, a "*mimèsis* imita a *poièsis*, mas também a caricatura e parodia", já que ao trazer tacitamente uma criação, ela torna esta ação uma "abstração, autonomização, fetichismo, pleonismo", considerando seus pressupostos como absolutos. Somente pela "libertação da *poièsis*" seria possível "Percebemos a unidade reencontrada ou conquistada, que superaria a cisão dilacerante," entre o saber e o mundo. (LEFEBVRE, 1967: 393)

É por isso que paradoxalmente a *mimesis* tem a capacidade de se unir à *praxis*, ser uma *poiesis* e ainda assim secretar estruturas (LEFEBVRE, 1967: 67), tendo sido a base de

toda teoria que se pretende centro da universalidade e da verdade: "A 'teoria do real' funda-se na *mimèsis*. A objetivação é no fundo mimética" (LEFEBVRE, 1967: 256).

"A *poièsis* é, portanto, criadora de obras. Compreende fundações, decisões de conseqüências ilimitadas, embora às vezes despercebidas durante longos períodos. Nem tôda criação é, portanto, *poièsis*, mas tôda *poièsis* é criação." (LEFEBVRE, 1967: 64-65)

O livro Metafilosofia, de Lefebvre, é a sua contribuição na tentativa de superar a filosofia, que por ter partido da *mimesis* e do *conceito* sempre atuou através da "reflexão". Lefebvre propõe, em seu lugar, uma "meditação metafilosófica" a partir da análise poiética dos resíduos (LEFEBVRE, 1967: 394), que distingue:

"o *ato de consciência* (reflexivo) e o *ato consciente* (inventor e criador). O ato de consciência tem uma função: inventário, reposição em forma, estabelecimento do discurso mais coerente. O ato consciente dêle difere. Tem dois caracteres: o de ser consciente a partir de um ser determinado e aberto - o de inserir-se em uma praxis para a ela levar o nôvo. Assim, o ato consciente é sempre transitório. Caminha em direção ao outro, o objeto, o ato que modifica êsse objeto e dele se apropria." (LEFEBVRE, 1967: 395)

Neste ato consciente, os "resíduos" assumem um caráter fundamental. O resíduo seria tudo o que escapa dos sistemas, sendo a possibilidade na imanência de uma praxis de resistência (LEFEBVRE, 1967: 373). Este elemento residual (ao qual mais tarde Lefebvre (1999) se referirá como "campo-cego") é a base de toda *poiética* criativa por ser "o infinito no finito, o poder criador inesgotável" além de possuir uma *modus operandi* "concreto e histórico, a saber a *poièsis*." (LEFEBVRE, 1967: 390)

"A *poièsis*, hoje e agora, parte do residual. Seu primeiro ato: a reunião dos resíduos depositados pelos sistemas que se obstinam sem consegui-lo em constituir-se em totalidades, a 'mundializar-se'. A *religião* deixou e deixa ainda, apesar de seus esforços, êsse irredutível: a vida carnal, a vitalidade espontânea. (...) Êsse 'método dos resíduos' não é utópico, nem abstrata nem concretamente. Os resíduos em questão estão aí, *hic et nunc*. Não é tampouco, prospectivo. Não mostra uma imagem enganadora do futuro, embora esteja voltado para o futuro e faça apêlo ao possível (logo, à imaginação). Parte do atual, sem omitir o imprevisto e o imprevisível (...) Nesse sentido, a *poièsis*, que dêles se apodera, deve revelar-se criadora de objetos, de atos e, mais geralmente, de situações. A meditação metafilosófica, assim assumida, seria um método e já um estilo mais do que uma forma definida. (...) Transformar o mundo, é agora metamorfoseá-lo" (LEFEBVRE, 1967: 375-377).

Assim, este outro universalismo (a negação do universalismo) para não ser mais uma versão do niilismo (resultante do criticismo) precisa considerar o parcial como universal ("o in-finito está no finito e o finito no in-finito", LEFEBVRE, 1967: 396), transformando-se num niilismo ativo, que considera o outro não só como uma parte do meu universal, mas o outro como um outro universal possível. Pra chegarmos à pós-crítica é preciso utilizar-se dos métodos convencionais da consciência, mas apenas como suporte para uma nova abertura.

Em "O Direito à Cidade", Lefebvre (2001: 27-40, 137-141) expõe a relação da polis grega com a filosofia, onde essa era a base e a reconstrução da prática social. Para a realidade



urbana contemporânea, formada de espaços diferenciais, a metafilosofia seria a prática capaz de restituir o caráter de "obra" da cidade, dando sentido e profundidade ao espaço social. Pois a autonomização da prática urbanística contemporânea, vinculada a um saber redutor e instrumentalizante, transforma o espaço social em um mero aglomerado de coisas, produtos e mercadorias:

"Triste evidência: o repetitivo apodera-se da unicidade, o artificial e o sofisticado sobre o espontâneo e o natural, logo, o produto sobre a obra." (LEFEBVRE, 2006: 86) "Não há nenhuma razão para se separar a obra de arte do produto até se colocar a transcendência da obra. Se é assim, toda esperança de reencontrar um movimento dialético tal que a obra atravesse o produto e que o produto não devore a criação no repetitivo não está perdida." (LEFEBVRE, 2006: 88)

A transformação da realidade urbana é um projeto que esteve sempre envolvido com pretensões de ampliar a liberdade humana. A busca pela emancipação social está implicitamente vinculada à construção de uma emancipação do saber, como o demonstram Boaventura Santos e Henri Lefebvre.

"No pensamento nietzschiano (que aparece hoje muito diferente que no início do século), o termo *meta* tem um sentido radical. (...) Elas [as palavras] vão além do imediato, além do sensível, ou seja, de um caos de impressões e de excitações. Substituir a esse caos uma imagem, uma representação sonora, uma palavra depois um conceito, é o metamorfosear. (...) Uma sociedade é um espaço e uma arquitetura de conceitos, de formas e de leis, cuja verdade abstrata se impõe à realidade dos sentidos, dos corpos, dos quereres, e desejos. " (LEFEBVRE, 2006: 148-149)

A proposta da construção de uma forma universal (a busca essencial de uma determinada modernidade ocidental), que permitisse uma liberdade infinita, demonstrou-se homogeneizante, desqualificando e destruindo a diversidade dos saberes, as outras formas de ver o mundo. Também a crítica (e a negação radical), demonstrou-se igualmente centralizadora e narcisística, de tal maneira que se tornou incapaz de lidar com a pluralidade contemporânea. A proposta formulada ao longo deste item, buscou trazer novas formas de construção de sentido a partir de uma realidade múltipla e fluída, onde as soluções são sempre infinitas em sua finitude, resultando na busca de uma construção pós-crítica, onde as potencialidades podem ser desvendadas na realidade concreta, não mais a partir de um negativo absoluto, mas a partir dos vários campos-cegos e resíduos que estão presentes no mundo.

Assim, a produção de novas potencialidades no mundo, através da poiesis dos seus resíduos, não é apenas ver ou falar do mundo com uma ótica diferente; pois, se a realidade é formada também de potencialidades, possibilidades, a superação do formalismo urbano por um campo fluído aberto à apropriação diversificada, é um projeto de emancipação que supera

em muito seus antecessores. A poiesis e a metafilosofia não são um "tudo vale", mas ao contrário, são uma forma de dar engajamento às objetividades com as quais trabalhamos concretamente, procurando dar um sentido ("sentido quer dizer: sensível, direção, significação", LEFEBVRE, 1967: 378) teórico e prático para uma nova luta pela emancipação.

Martín Hopenhayn<sup>72</sup>, no livro "Ni Apocalípticos ni Integrados: Aventuras de la Modernidad en América Latina", busca explorar as "ruínas" do pensamento de transformação social, procura desvendar a nova "condição" que emerge dos diversos "paradoxos" presentes em nossa *práxis*. Inicialmente, "Velando revoluciones que tanta ventura dieram", explora as propostas da teoria crítica e as possibilidades que geraram para a emancipação da "periferia".

Hopenhayn afirma que a teoria crítica propunha um ato de "desvelamento" da razão estabelecida, que ao mesmo tempo seria a própria negação dialética deste mundo. Assim a emancipação da humanidade poderia ser alcançada pela negação da falsa aparência, e estaria mesmo "por trás" dela. Assim, a liberdade só seria atingida se fosse rompido o "cerco" que impede o aparecimento de sua emancipação "essencial" (HOPENHAYN, 1995: 135). Neste sentido, a "teoria crítica" era ela mesma uma meio de atingir a "revolução", era a esperança de transformar o mundo ao revelar aquilo que está nele apenas como imposição de uma "vontade de domínio". Negar o mundo era também uma "estratégia" de transformá-lo. Porém, esta atitude apresenta um paradoxo no contexto latino-americano:

"La exteriorización se operó en uno de sus momentos, a saber, como desenmascaramiento de la dominación; pero no lo hizo en su otro momento, como 'negación' de la apariencia por el ser', como superación de la alienación, como subversión de lo represivo por lo reprimido. De este modo la teoría quedó atragantada en su crítica. El discurso crítico se ha hecho más vigente cuanto más superfluo (...) nada más desalentador que la crítica sin emancipación (...) Para América Latina, no obstante, la exteriorización ya había sido, casi desde el comienzo, parte de su propio proceso de desarrollo. Lo real siempre ha estado exteriorizado: se lo ve en la violencia política, en las dictaduras militares, en la discriminación cultural y étnica, en la miseria y la exclusión. En América Latina el ser no se oculta (...) (HOPENHAYN, 1995: 142-143)

Hopenhayn afirma que: se por um lado o hegelianismo é um projeto que não se verifica na sua concreção, já que em vez de reconhecermos a nós e ao mundo, cada vez mais, ele é feito por outros, e nós somos deslocados de nossa própria história (1995: 65); por outro lado,

"en cuanto a los apocalípticos [os críticos negativos], éstos perdieron el prestigio que les daba el 'ardor de la crítica' frente al status quo, y los pocos que quedan son tildados por sus ex

---

<sup>72</sup> Que atua como Oficial de Assuntos Sociais na Divisão de Desenvolvimento Social na Comissão Econômica Para a América Latina (CEPAL).

compañeros de viaje de dramáticos, espesos, obsesivos o simplemente desubicados (...) el pensamiento negativo ya no moviliza (...)" (HOPENHAYN, 1995: 59)

Assim, a revolução parece se deslocar: "cada vez menos en el centro del futuro y cada vez más en la periferia del presente", ou seja, não se aposta mais no futuro redentor, mas nos "huecos" que a nova complexidade libera no presente (HOPENHAYN, 1995: 67). Nestes termos, acredita que é preciso, para ser "conseqüente", se empenhar em ser "inconseqüente":

"hogo ambiguas referencias a un desencanto fecundo, una resignación amenazante, una sana ironía, una inconsistencia subvertida. En fin: nada que pueda pensarse como nuevo cimento para acciones universalizables [no sentido clásico]" (HOPENHAYN, 1995: 70)

Assim, Hopenhayn se pergunta: porque não explorar os interstícios da política, os novos exoterismos, as novas instituições, o popular, o pop e a paixão, com uma "curiosidade infantil" (sem expectativa de performance, sem metarelatos compreensivos) numa "desavergonhada vitalidade", nem que seja para "volver a barajar las cartas?".

É neste sentido que, abaixo, analisaremos brevemente a crítica ao planejamento moderno no Brasil, principalmente aquele criticismo surgido a partir da década de setenta, que se situa num embate direto com os axiomas do regime militar, que era entendido como uma ideologia capitalista que substituía os "verdadeiros problemas" da sociedade por falsos problemas (que apontavam como única solução a modernização capitalista, excludente e espoliativa) (ver, por exemplo, BONDUKI, N.; ROLNIK, R., 1979; CAMARGO, C.P.F. et alli., 1976; KOWARICK, L. 1979). Veremos que a problemática, colocada desta forma, acabará por demonstrar que a solução de um "problema ilusório" vem sempre acompanhada de um outro "problema" ilusório (imaginado).

Partiremos de um texto clássico de Gabriel Bolaffi (1979), questionando a política habitacional do BNH, para compreender as diferenças entre o paradigma crítico e a sua superação por um campo pós-crítico. Ele afirma:

"não estamos querendo invocar os espíritos do passado (...) destinados [também] a vagar no limbo dos problemas falsos (...). Queremos apenas lembrar mais uma vez que sempre existe uma enorme distância entre a realidade e o que dela se diz, entre os reais problemas de uma sociedade e de uma nação e aqueles que ela reconhece como tais e, finalmente, entre a aparência e a essência desses mesmos problemas."

Até então, suas idéias parecem perceber a relação dialética entre real e imaginário, porém, mais adiante demonstra-se que seu olhar procura ver o "verdadeiro real" por trás da máscara (2ª metáfora de Baudrillard) que para ele chama-se "ideologia [da classe dominante]":

"(...) constituem problemas nacionais aqueles desajustamentos que em um momento histórico determinado são identificados e reconhecidos como 'situações problemáticas', pela sociedade como um todo, ou seja, por aqueles grupos que possuem o poder de decisão para falar em nome dela. (...) a essência e a natureza dos problemas (...) varia em função da estratégia daqueles que em cada momento constituem o poder e detêm a capacidade de decisão. (...) Os governos e os grupos no poder enfrentam problemas reais, particulares e determinados, de cuja solução depende a sua possibilidade de manter-se enquanto poder. Porém, o caráter particular, e não universal, desses problemas reais exige que a sua verdadeira natureza seja transfigurada para que possam assumir um significado compatível com a vontade popular [sic]. Em síntese, é este o processo pelo qual a ideologia mascara os problemas do real e os substitui pelos falsos problemas (...) para legitimar o poder e para justificar medidas destinadas a satisfazer outros propósitos." (BOLAFFI, 1979: 39-40)

Não quero argumentar que a formulação de Bolaffi não tenha sentido (ou virtualidades próprias). Particularmente naquele momento ditatorial, sua formulação permitiu perceber como operavam os "campos cegos" do sistema político (e metafísico) brasileiro. Porém, a formulação de Bolaffi busca atingir o "problema real" em si, por trás da máscara da ideologia, sem colocar sequer a questão da superação do "conceito pelo próprio conceito". Isso impede a compreensão de que qualquer visão (inclusive aquela esquerda específica hoje no poder) possuirá virtualidades próprias e também seus "campos cegos".

Na mesma linha, e mais recentemente<sup>73</sup>, Flávio Villaça (2005) o Planejamento Urbano, analisado através dos Planos Diretores não passaria de "Ilusões". "As Ilusões do Plano Diretor" se compõem principalmente da "Ilusão do Plano de Obras", "Ilusão do Zoneamento", "Ilusão da Participação Popular". Assim, nenhum instrumento passaria pelo crivo de uma análise crítica verdadeira (a melancolia se instala):

"Desde que a idéia de Plano Diretor surgiu no Brasil há sete décadas, não se tem notícia de uma cidade brasileira, uma administração municipal sequer, que tenha sido minimamente pautada, mesmo que por poucos anos, por um Plano Diretor com um nível de abrangência, ambições e objetivos que ultrapassassem significativamente os do zoneamento." (VILLAÇA, 2005: 17)

"A falsa valorização [atual] dos planos urbanos se insere no contexto da supremacia do conhecimento técnico e científico como guia da ação política, ou seja, a ideologia da tecnocracia. Isso fica claro não só pela obrigatoriedade constitucional do Plano Diretor, mas também, (...) pela falta de seriedade com que o poder público vem tratando os planos há décadas." (VILLAÇA, 2005: 21)

Ou seja, a crítica de Villaça é no sentido de desmascarar a máscara, perceber que mesmo um instrumento criado e defendido pelos setores mais progressistas das sociedades (aqui entendido como esquerdistas) é incapaz de deter o poder da "mão invisível" do sistema

---

<sup>73</sup> Numa espécie de ápice de sua "história real" das "ideologias" do planejamento urbano, uma forma de taxonomia determinista (ver item 1.3.), ao longo do tempo, das máscaras do planejamento que encobrem a dominação e as "verdadeiras origens daqueles problemas" (VILLAÇA, 1999).

capitalista que tudo deturpa. Como fica mais claro em trecho final de seu texto, após analisar alguns "supostos" avanços permitidos pelo instrumento "Plano", Villaça conclui:

"Entretanto, nenhum dos aspectos positivos acima indicados, isenta o Plano Diretor de seu caráter alienado e alienante, perverso e eminentemente anti-social. Não isenta o Plano de sua função de atuar no sentido de **ocultar as reais causas dos problemas urbanos** da maioria de nossa população e assim atuar no sentido de ajudar a anestesiá-los tanto as mentes da maioria popular, como as das elites. Para finalizar rogamos ao leitor que não nos cobre, como frequentemente somos cobrados, a solução - final, pronta, acabada, o "pacote" enfim - dos problemas aqui apresentados." (VILLAÇA, 2005: 21; ênfase adicionada)

Não pretendo, evidentemente, solucionar os problemas imaginados por Villaça, tão só reformulá-los (visto que o fato da "pedra" cair em linha reta não me impede de "vê-la" caindo em linha curva, ou melhor ainda, perceber que mesmo a curva é uma outra "interpretação natural", conforme discutido no argumento da "torre"). Assim, se na década de setenta descobriu-se a máscara ideológica do planejamento (cf. BOLAFFI, 1975; CHAÚÍ, 197?) e, ao ultrapassá-la, a crítica atual se vê diante de uma "simulação do simulacro" (ou da série de "ilusões" descritas por VILLAÇA, 2005), **como poderíamos dar sentido teórico e prático para a nossa realidade urbana?**

Esta pergunta coloca a necessidade de superação do paradigma crítico: perceber as diversas teorias como poiesis da verdade (com determinados "campos cegos" e virtualidades, potencialidades) democratizaria a discussão (tornando-a mais plural e menos maniqueísta), e poderia permitir ultrapassar a espiral rotativa (e melancólica) em que a crítica vem se perdendo.

Por um lado, é evidente que a prática urbanística moderna está vinculada à uma série de axiomas (sua poiesis implícita, autonomizada como mimesis), que, como Lefebvre argumenta, possui potencialidades questionáveis: "Tal representação fundamenta-se numa logística de uma racionalidade limitada, e motiva uma estratégia que destrói, reduzindo-os, os espaços diferenciais do urbano e do 'habitar'". (Lefebvre, 1999: 53) Para ele o *Urbanismo* e o *Planejamento* se apropriam e constituem a cidade como um objeto de seu trabalho, legitimando o sistema (ou framework) com o qual trabalham, a saber, a manutenção do produtivismo capitalista. Assim, o Urbanista/Arquiteto "se apodera do objeto e o encerra no seu sistema de ação" criando uma "superestrutura" que condena qualquer criatividade à lógica capitalista industrial. (Lefebvre, 1999: 60-64)

O passo de uma "crítica radical define, assim, um relativismo metodológico e teórico, um pluralismo epistemológico". "Por isso, a reflexão crítica tende a substituir a construção de modelos pela orientação que abre vias e descortina um horizonte." (Lefebvre, 1999: 68)

Entretanto, não se pode deixar que uma filiação política específica nos cegue quanto à ampla "descortinação de horizontes" representada pelo empreendimento da modernidade. Assim não deveríamos, pois, reconhecer a ampliação das possibilidades empreendida pela coisificação e pelo des-envolvimento (MONT-MÓR, 1994) em relação à tradição, e ponderar seus campos cegos?

Assim, vale a pena avaliar se a prática Urbanística Moderna (no Brasil, materializada em Planos Diretores) confinou apenas reduções, ou toda e qualquer teoria (inclusive a de Villaça, a de Lefebvre e esta), conformam além de seus "campos cegos", também certas "virtualidades". Esta é uma pesquisa que encontra em Goiânia um terreno fértil, já que a cidade teve sua evolução histórica permeada de diversos planos, cada um com uma *poiesis* específica.

Chega-se não só ao entendimento de *poiesis*, mas a abertura para uma autopoiesis: o que isso significa de abertura na ciência crítica hoje? Seria sair da negação do percebido, à abertura do percebido? A luta entre a *poiesis* e a crítica do urbanismo não procura, como vimos, a eliminar esta última, mas a sua superação, de forma a restituir um sentido possível ao mundo contemporâneo. No próximo capítulo procuraremos através da arte um caminho que permita compreender e demonstrar uma outra dinâmica entre a realidade percebida e o espaço concebido, para em seguida construir um novo projeto de emancipação, o de um Urbanismo *Poiético e Transmoderno*.

## 1.2. POIESIS URBANA: Cisões de Arte e Urbanismo\*



Figura 21: Barricada do Faubourg Saint Antoine, 1848, Paris. Fonte: VELLOSO, 2007.

Em 1848 a população parisiense toma parte da cidade em uma série de revoltas que reverberaram por toda a Europa em industrialização. A insurgência contra a ordem estabelecida através da edificação de barreiras e interdições (na trincheira dos acontecimentos de 1830) é um evento de recriação do espaço urbano cujas "cicatrices" aparecem, também, nas revoltas estudantis de 1968 (Cf. VELLOSO, 2007: 183-195).

Segundo Leonardo Benévolo (1994) o pretense urbanismo "científico" surgiu com a indicação de Haussman para a prefeitura de Paris, indicado por Napoleão III, então eleito pela população após a derrota da revolta (supracitada) e a queda da monarquia. Essa pretensão científica implicou uma ruptura no urbanismo, abandonando suas pretensões de arte urbana totalizante. Em seu lugar, surgiu a idéia de um urbanismo técnico-setorial e "estetizante", que presumia, assim, sua desvinculação das concepções de mundo (éticas, políticas e sociais).

Ao longo do século seguinte, esta cisão (entre arte e urbanismo) fez um percurso complexo e cheio de reviravoltas. O movimento moderno, principalmente na figura de Le Corbusier, prosseguiu nesta ruptura ao propor uma cidade racionalizada e progressista (talvez, como uma extensão de sua "máquina de morar"), onde suas "formas" seriam o traçado de uma

---

\* Uma versão preliminar deste capítulo foi originalmente escrita como requisito parcial da disciplina "Arte e Arquitetura: lugares de convergência", ministrada por Stéphane Huchet no NPGAU – EA/UFGM, em 2007/2, a quem agradeço o privilégio, os debates e indicações bibliográficas. Uma outra versão, reduzida, deverá ser publicada na Revista TOPOS, confira nas referências bibliográficas: AMARAL, no prelo.

organização "funcional", e sua "estética" seria uma imagem de pura visibilidade (rasa), mas, condizente com seu tempo.

Esse processo, de separação entre a arte (poiesis) e o urbanismo (científico), continua se agravando no circuito acadêmico brasileiro, onde as possibilidades da arte na criação das cidades passam, cada vez mais, a ser associadas com um "desenho urbano"<sup>74</sup>. Ao ponderar sobre as diferenças entre "Urbanismo" e "Planejamento Urbano", Souza afirma que o Urbanismo seria uma atividade ligada ao "desenho urbano", com referência a uma "dimensão estética", que lidaria com "assuntos concernentes ao traçado e à forma de logradouros públicos e conjuntos espaciais intra-urbanos". Conclui, desta forma, que o Urbanismo é apenas uma parte do Planejamento Urbano, aquele que trataria de todos os "processos sociais" da cidade (SOUZA, 2006: 55-59).

A superficialidade dessa reflexão epistemológica, seu positivismo cientificista e sua minimização da profundidade do campo estético, não são um (des)privilégio de poucos teóricos do Urbano, e perpassam muitas reflexões contemporâneas sobre as cidades brasileiras. O esquema abaixo ilustra de uma forma geral como o planejamento urbano, entendido desta forma, encara a leitura e a produção do espaço urbano.



Figura 22: Esquema dos Campos Separados do Planejamento. Fonte: de Autor.<sup>75</sup>

Neste esquema o Campo da Política (normalmente da democracia representativa) seria responsável pela definição dos objetivos. No Campo Técnico eram traçadas cientificamente as formas mais eficientes de atingir estes objetivos. Ao campo artístico estava reservada a produção de uma imagem condizente com a época. E a cidade surgiria como uma soma perfeita (de cada parte desenvolvida autonomamente), organizada, racional e sem contradições. É neste sentido que Le Corbusier, sempre que pressionado, podia dizer ser um técnico e que não fazia política ao desenhar cidades.

<sup>74</sup> Ver também a introdução à Parte 2, onde a evolução das questões urbanísticas será mais detalhada.

<sup>75</sup> Muito utilizado por planejadores urbanos nas décadas de 1970 e 1980, este esquema é parcialmente inspirado em croqui de análise desse paradigma feito por COSTA, Geraldo M. notas de aula, Belo Horizonte: IGC/UFMG, out. 2007. A análise nos outros parágrafos é de autoria do presente trabalho.



Na década de 70 intelectuais como Marilena Chauí e Gabriel Bolaffi problematizaram esse esquema, ao argumentar que existe uma política implícita em todas as soluções técnicas, que nas circunstâncias do período militar, coincidem com a "ideologia" da classe dominante, ou à "face" (do capitalismo) por trás da "máscara" (da técnica neutra). Esquecia-se, porém, que as suas críticas (aliás, como toda e qualquer assertiva) possuem também uma "ideologia", por mais negativo que fosse seu marxismo (ou justamente por isso, como vimos no item 1.1.3.).

Giulio Carlo Argan é, talvez, um dos grandes intelectuais do século XX que pensaram, profundamente, o papel da arte dentro do âmago do urbanismo. Para ele, a "discussão sobre a essência do urbanismo, se é arte ou ciência, não tem sentido. Não tem sentido, porque a distinção e a oposição das categorias da arte e da ciência já não nos interessa." (ARGAN, 1998: 211)

Para Argan (que foi prefeito de Roma) o planejador urbano deveria ser um historiador da arte, se encarregando dos "modos de fazer". Assim, o urbanista seria aquele que tem um meta-conhecimento, ou seja, um conhecimento de como as cidades são concebidas e produzidas, e quais as implicações decorrentes (ARGAN, 1998: 73-84). Aliás, para ele urbanismo teria um sentido muito mais amplo, pois:

"Faz urbanismo o escultor, faz urbanismo o pintor, faz urbanismo até mesmo quem compõe uma página tipográfica; faz urbanismo quem quer que realize alguma coisa que, colocando-se como valor, entre, ainda que nas escalas dimensionais mínimas, no sistema dos valores." (ARGAN, 1998: 224)

Entretanto, Argan ainda se encontra numa busca se "é concebível um projeto sem orientação ideológica", onde "remover a axialidade ideológica da pesquisa urbanística é, sem dúvida, legítimo e necessário" (ARGAN, 1998: 217). Como veremos mais adiante ele se encontra preso na metáfora epistemológica que Rancière denominou "palavra escrita", que busca o verdadeiro significado das coisas por trás do referente. Sua solução da estética urbana seria, assim, e no máximo, uma flexibilidade maior que permita uma liberdade estabelecida aos cidadãos, dentro da cidade pensada pelos planejadores. Essa prisão no *mimético* e num princípio pragmático da arte (enquanto maneira de fazer), não o permite perceber que o "vinco" que torna o mundo visível é um regime estético compartilhado (e não procedimental), como veremos adiante ao discutir Jacques Rancière.

Repensar o "mundo estético" (enquanto *aisthêsis*, ou sensorialidade em geral) e o "mundo da estética" (enquanto refundação dos objetos), (conforme termos de DIDI-HUBERMAN, 1998: 163), dentro do campo da produção da cidade, é um trabalho árduo que este capítulo tentará esboçar. Não se trata de tentar construir uma ponte entre a cisão histórica da Arte e do Urbanismo, mas, buscar no espaço intersectante desta "cisão", aquela brecha (possibilidade) que é ao mesmo tempo limite, espaço de troca e espaço comum entre os dois.

Esse interstício é aquele espaço que Jacques Rancière estabelece como sendo de "Estética e Política", a dimensionalidade do espaço que depende da "partilha do sensível", o espaço das "lentes" através das quais vemos e agimos sobre o mundo. Neste sentido, a ruptura entre Arte e Urbanismo, é o procedimento pelo qual os planejadores tomam para si o papel de "criar" a cidade segundo sua *mimesis* racional (técnica) que automatiza sua *poiesis*, e impede os cidadãos de participar na produção da cidade. Nesse interstício se encontra a cisão entre o visível, o invisível e o que nos vê nas diversas realidades (idéias realizadas) da cidade.

A enormidade do tema exige que seja traçado um *caminho* que permita transformar os dilemas da cisão em espaços de troca dialética. Assim, buscaremos aproximar a reflexão sobre a "realidade" dos "campos cegos" (percebido através de diversas obras que lidam com a cegueira e as "outras" dimensões do espaço) e as "realidades" dos espaços que os planejadores lidam ao produzir as cidades.

Três virtualidades, que se articulam, conformam o argumento deste capítulo:

(1) A realidade das cidades (objeto dos planejadores) possui inúmeras dimensionalidades, que são construídas a partir de um jogo de criação estética (a "Partilha do Sensível" de Rancière, a *poiesis* de Lefebvre) e não através de um processo de "descoberta" (descobrimento, iluminação) científico.

(2) O "*aquilo* que nos olha no que vemos" de que fala Didi-Huberman é precisamente aquilo que "não vemos". Por isso, trabalharemos centralmente com a questão da "cegueira" na obra de arte que, ao ser objetivada, é inserida por "distração" (conforme argumento de BENJAMIN, 1986 e VELLOSO, 2007) no nosso entendimento e agir no mundo. Ao incorporar estes "campos cegos" no patrimônio *a priori* de nosso entendimento da realidade (nosso patrimônio cultural material, entendido também como instância imaterial) a realidade está exercendo sua visão sobre nós, e nós estamos "vendo" através deste "invisível".

(3) O objeto de trabalho do Urbanista, e daqueles que atuam na produção da cidade, ganha novas potencialidades através da "refundação" da realidade das cidades, a sua construção "plástica", que está imbricada de política, ética e estética. O objeto de trabalho do Urbanista comprometido com a emancipação social, não pode ser outro que a "abertura" (para

o "outro") da refundação do espaço urbano. Os "campos cegos" e "virtualidades" seriam os instrumentos possíveis para atuar e gerar sentido (teórico e prático) para este mundo "plástico" e "fluido", fruto da mistura entre "real" e "imaginado".

### 1.2.1. O Campo Fluído Urbano: a Tríade Espacial

"Qualquer que seja a especificidade dos circuitos econômicos nos quais se inserem, as práticas artísticas não constituem 'uma exceção' às outras práticas. Elas representam e reconfiguram as partilhas dessas atividades" (RANCIÈRE, 2005: 69)

Como vimos no capítulo anterior, o espaço euclidiano ou a formulação de uma teoria universal e necessária do espaço é incapaz de dar conta da complexidade da realidade urbana. Para incluir o "outro" como gerador das dimensões do espaço, que agora se transforma em vários campos em interação (representação espacial engajada com a emancipação, como vimos no item 1.1.2.), é preciso gerar sentido ao espaço que se "realiza", se torna concreto. Neste item, procuraremos compreender como as "representações do espaço" se incorporam ao realizado (espaço da práxis), construindo o "espaço de representação" em que vivemos.

Em seu "A Partilha do Sensível", Jacques Rancière dá continuidade à sua teoria política do "dissenso" (cf. RANCIÈRE, 1996), onde busca demonstrar que a estética, entendida no sentido amplo, se encontra no cerne da questão política, e, em última instância, é o motor por trás da realidade da cidade (*polis*).

Sua teoria não trata de uma "estetização da política" (do criticismo ideologizante, de máscara). Tampouco trata de uma articulação (como a do movimento moderno) entre novidade artística e emancipação utópica, nem mesmo de uma pretensa articulação de ação "pragmática" feita com "critérios" transparentes de ação (RANCIÈRE, 2005: 11-16).

Para Rancière, a ação dos cidadãos, na *polis*, acontece por meio de um "comum" (com)partilhado do mundo sensível. Neste sentido, a realidade concreta do mundo está atrelada à forma como todos "vêm" este mundo e as possibilidades de ação que esta "visão" permite. Neste sentido, sua proposta é uma "revolução estética" da realidade, onde a "indefinição das fronteiras entre razão dos fatos e razão das ficções" demanda um "novo modo de racionalidade da ciência" (RANCIÈRE, 2005: 54).

Para construir esta nova racionalidade da ciência, Rancière primeiramente identifica em Platão três formas de encarar a "partilha do sensível" e, em seguida, propõe seu novo regime estético da realidade. (RANCIÈRE, 2005: 18-26)

(1) A primeira usa como metáfora a *palavra escrita*, ou a superficialidade dos signos. Esta seria uma epistemologia que vê as representações como reflexo da realidade e, assim, coloca em oposição o referente e a realidade. Como a escrita se doa indiscriminadamente para qualquer olhar e a qualquer momento, há um embaralhamento que destrói a hierarquia da

representação. Surge daí uma dissociação entre leitores legitimados (ilustrados e cientistas), capazes de ver a verdade do referencial, e as leituras pobres e ilegítimas (as chamadas ignorantes e ideológicas, ou, ainda, máscaras). O ideal de emancipação do homem se torna, aqui, uma emancipação do que é próprio do homem. Uma melancolia profunda acaba por aparecer na busca por um plano comum onde todos poderiam conviver numa mesma verdade "escrita": uma busca que movimentou muitas vanguardas modernistas na busca por verdades absolutas (abstratas, universais ou racionais).

(2) A segunda forma de encarar a sensibilidade do mundo seria como um *teatro*, ou um fantasma. Seria uma epistemologia "negativa" (da impossibilidade do positivo): toda representação é sempre falsa, uma simulação da verdade ou das intenções subterrâneas dos atores e diretores da peça teatral. O mundo se torna um drama, uma tragédia de falsidades e de jogos de intenções e mentiras.<sup>76</sup>

(3) A terceira metáfora seria a *palavra viva*, dita na praça da *polis*, que pertence a uma situação e possui a força de sua existência concreta, como um "sopro da vida" (a palavra dita existe, concretamente, quando dita). Seria uma epistemologia que privilegia o ideal da *polis* e do *diálogo*, em que a realidade da *polis* seria como um "coro dançante", uma coreografia que baila ao ritmo cambiante dos interlocutores da *Ágora*.<sup>77</sup>

Por último (4), Rancière propõe seu próprio regime da realidade inspirado na "Poética", de Aristóteles<sup>78</sup>. Neste paradigma epistemológico, o real se funda numa relação dialética entre o visível e o invisível que a poesia, enquanto ação estética, desnuda e constrói no mundo. Os enunciados poéticos não são um reflexo do real, eles tomam o corpo da própria realidade.

Assim, para Rancière, a verdade sobre o mundo é indissociável da própria "poética da realidade". Esta proposição é diferente de colocar o entendimento do mundo como uma narrativa (positiva ou negativa) sobre as coisas. "A noção de 'narrativa' nos aprisiona nas oposições do real e do artifício, em que se perdem igualmente positivistas e desconstrucionistas." (RANCIÈRE, 2005: 58)

---

<sup>76</sup> Como vimos no item 1.1.1., as metáforas do conhecimento de Jean Baudrillard alcançam por fim essa melancolia contínua, pois nos encontraríamos sucessivamente em mundos falsos, simulacros de simulação. (cf. BAUDRILLARD, 1991) O esquema de Jacques Rancière apresenta uma possibilidade muito diversa.

<sup>77</sup> Também aqui, um paralelo é possível. A teoria da ação comunicativa de Jurgen Habermans é a tentativa de construção de uma verdade (que alguns chamam de uma "sobrevida" do iluminismo) construída através da razão comunicativa (com muitos traços de *insights* da semiologia) no lugar da usual razão instrumental.

<sup>78</sup> Digo inspirado porque mesmo uma leitura atenta da "Poética", de Aristóteles (1996), não autorizaria a construção de um paradigma epistemológico, como o faz Rancière: trata-se de uma discussão da prática teatral empreendida por Aristóteles. O que não necessariamente deslegitima a "construção" de Rancière, apenas demonstra sua originalidade.

Traça a partir deste entendimento, um programa de uma meta-política (enquanto "subjetividade política global") formada pela "*virtualidade* nos modos de experiência sensíveis inovadoras de antecipação da comunidade por vir" (RANCIÈRE, 2005: 44). É neste sentido que ele pode afirmar:

"Passar dos grandes acontecimentos e personagens à vida dos anônimos, identificar os sintomas de uma época, sociedade ou civilização nos detalhes ínfimos da vida ordinária, explicar a superfície pelas camadas subterrâneas e reconstruir mundos a partir de seus vestígios, é um programa literário, antes de ser científico."

Apesar do avanço deste entendimento, o mundo de Rancière é ainda formado num esquema semiológico de *Langue (língua)/Parole (palavra)*, onde a linguagem é um *sistema estrutural* (como uma língua gramaticada ou, em seu dizer, "policiada") e a palavra poética seria a atitude política que reconstrói e movimenta o sistema (como a *parole* do poeta que transforma a própria linguagem) (Cf. RANCIÈRE, 1996). Sua teoria pressupõe a existência de uma "estrutura", formada a partir do axioma de um "contrato social". Esta "estrutura" acaba por funcionar como o "Éter" na teoria de Einstein (ver item 1.1.2.), um elemento que se apresenta como "universal" e "necessário" que não é ele mesmo plástico ou fluído. A partir daqui sua teoria parece não dar conta da dinâmica, dos espaços de fluxo e da compressão espaço-temporal do mundo contemporâneo, formado por uma multiplicidade de "centros" (que vimos no item 1.1.3.).

Num momento de complexidade ainda maior, nosso mundo está cada vez mais *heterotópico*, formado de inúmeras dimensionalidades (como argumentaremos mais adiante no próximo item), de múltiplas realidades intersectantes, diluídas em constante composição e recomposição, mas, também, fluída em seu "centro" gerador. *É um mundo, além de plástico, fluído*. Esse mundo em que atuamos, nós urbanistas, é, portanto, uma "dialética em suspensão" (no sentido benjaminiano) e formado pelo embricamento de diversas *poiesis* que também compõem a estrutura do todo: um mundo formado de idéias materializadas pelo trabalho de todos aqueles que habitam a cidade.

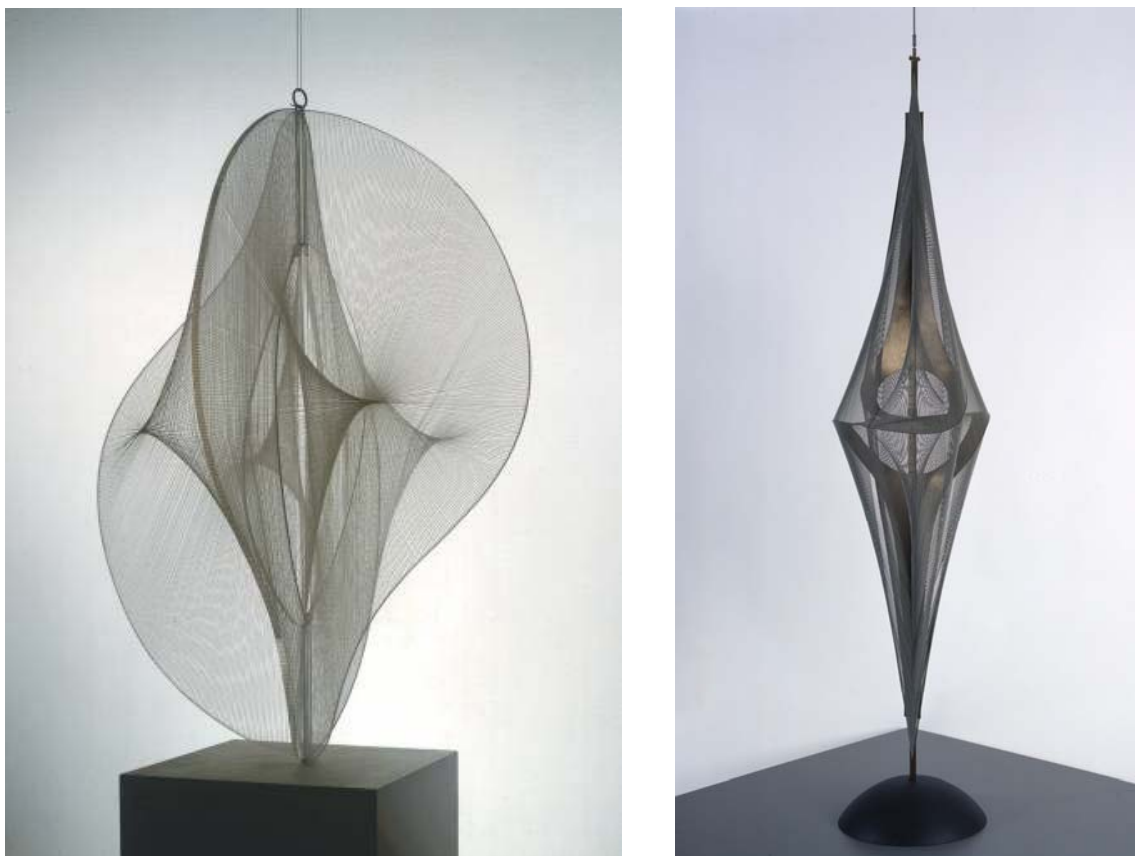
Como se apropriar de uma realidade cidadina formada pela própria partilha do sensível, que refunda o próprio sentido da partilha? Como atuar nestas cidades de mundos virtuais diversos? Como reconstruir a utopia (instrumento que há séculos fornece uma esperança idealista, na qual a realidade almejava no máximo ser seu reflexo deformado)?

Algumas pistas podem servir de base ao caminho que traçaremos. Nelas seria possível uma emancipação (dos sujeitos envolvidos pela obra) muito diferente da empreendida dentro

da primeira metáfora de Rancière (via a universalização, numa métrica controlada pelo olhar do artista, e que se emana a partir do "centro virtual" da obra). Também, nelas, poderíamos transformar o espaço métrico rígido do mundo "estético" de Rancière (de seu axioma do contrato/langue), num espaço mais fluído do mundo contemporâneo.

Conforme argumenta Rosalind Krauss (2001) esta outra emancipação foi buscada pelo "deslocamento do centro" das obras do modernismo, especialmente em oposição ao Construtivismo Russo. O "Manifesto Realista" (GABO, 1920), assinado por Naum Gabo e Antoine Pevsner, foi um manifesto escrito e pronunciado no tom da Revolução Russa que estava em curso. Apesar de reconhecer os avanços das vanguardas artísticas, considera que seriam incapazes de gerar um estilo verdadeiro para a nova época que se apresentava à humanidade, buscando, assim, a superação do cubismo, do futurismo e do suprematismo, pois: continuavam com o espaço de "representação" (não haviam superado a representação, apesar de jogar com ela); se apoiavam em metáforas de "velocidade" da máquina (muito pequenas em relação aos 500 km/s da velocidade do sol); e tomavam a cor e a superfície pictórica sem atingir sua essência; respectivamente. Gabo, baseou-se apenas no que considerava "verdadeiro": o espaço, o tempo e a direção. Tomou a "linha" como seu elemento fundamental, mas, não como um elemento ótico, e sim em sua essência real: a direção que estabelece (ver figuras abaixo).

Assim, suas obras queriam se realizar "com um espírito exato como um compasso", que buscava edificar "a nossa época como o universo edifica a sua". Como todas as coisas tem sua "imagem essencial", suas obras procuravam construir um objeto que demonstrasse "os seus ritmos e suas órbitas". Para Rosalind Krauss (2001: 292-303), a filosofia racionalista de Gabo queria demonstrar visualmente em suas obras o sistema "a priori" do mundo, a essência verdadeira que emanava do "centro" de suas obras. Para isso, toda a construção destas obras surgiam deste princípio imutável que residia em seu "centro", irradiando-se para periferia em várias direções, mas segundo uma hierarquia, uma repetição, uma relação com a essência geral. Mas, fazia isso mantendo seu núcleo "desvelado", transparente para que o fruidor pudesse alcançá-lo. Uma obra que possuía seu ideal antes da experiência daquele que contempla, possuía uma verdade que lhe era apenas transmitida (ver figuras abaixo).



Figuras 23 e 24: Esculturas de Naum Gabo: *Construção Linear no 2 (variação)* 1970-71 e *Construção Vertical no 2 (A Cascata)* 1965-66. Fonte: <http://vizproto.prism.asu.edu/modeling/dynamic3D/gabo.html> e <http://www.amherst.edu/mead/collections/arms/2001-600.html>

Numa obra paradigmática, o "Duplo Negativo" (ver figura abaixo) de Michel Heizer (1969) este centro é duplamente negado. A própria obra é formada a partir de uma "subtração", a eliminação (desconstrução?) de uma faixa de terra que revela seu espaço. Também, nesta obra, não podemos "habitar" o seu centro, não podemos localizá-lo, porque ele está situado num enorme desfiladeiro. O objeto construído é um processo não construtivo, é a subtração de uma realidade, e o centro, que coordenaria a percepção da "ordem visual" da intervenção, está em um lugar esvaziado, invisível. Também, só conseguimos formar a imagem do lugar ("cisão") em que nos encontramos, ao olhar através deste vazio até a fenda do outro lado (olhar o "outro" lado, revela o espaço em que estamos). Assim, a obra

"leva-nos a meditar acerca do conhecimento de nós mesmos formado pela atitude de se olhar para fora em busca das respostas dos outros ao nos devolverem esse olhar. É uma metáfora do eu tal como conhecido mediante sua aparência para o outro." (KRAUSS, 2001: 234)





Figura 25: "Duplo Negativo, Michael Heizer, 1969. Fonte: KRAUSS, 2001: 332.

Stéphane Huchet também nos revela como a "Living City", do grupo Archigram, empreende uma "meta-arquitetura", ainda muito atual para se lidar com o mundo contemporâneo. Huchet (2005: 227), defendendo o uso do conceito de "plástico" no lugar de "estético" (como o faz Rancière), é capaz de compreender como a "Cidades Andantes" (ver figura abaixo) do grupo, permitem a metamorfose do espaço tectônico (de uma dimensionalidade rígida) em uma "estrutura flutuante", onde:

"A arquitetura não seria um resultado, como no fim de um processo dialético, mas 'fatos e eventos': ocorrências... a arquitetura como gerúndio. Não a arquitetura como aquilo que é, mas aquilo que acontece, agindo, estando." (HUCHET, 2005: 219)

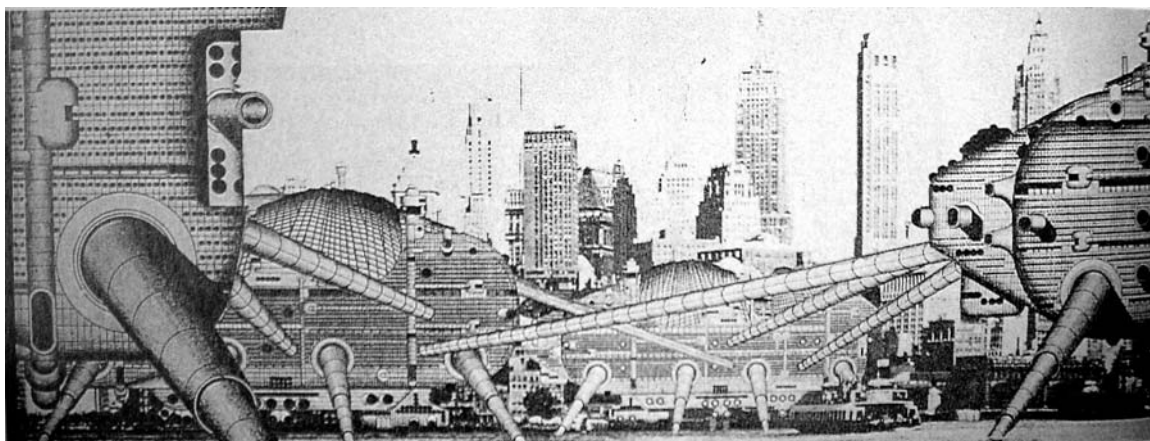


Figura 26: "Walking Cities", Archigram, 1964. Fonte: MONTANER, 1999: 114.

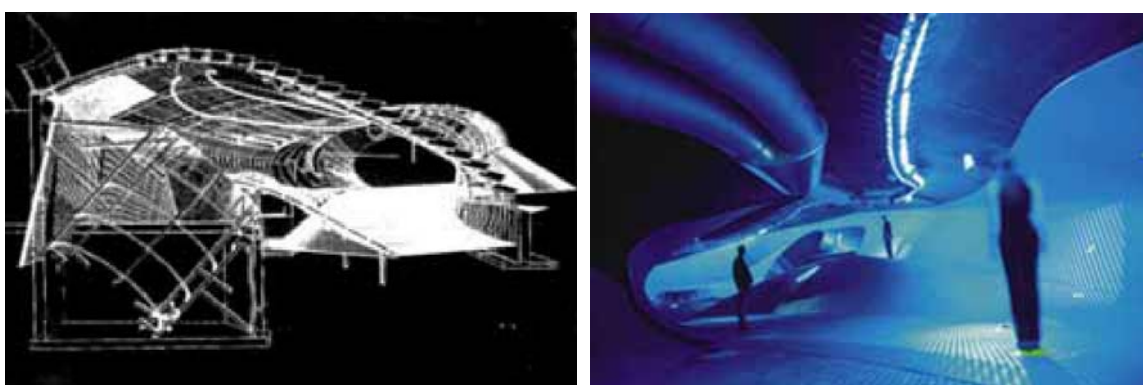
A arquitetura destas cidades (ou Urbanismo) opõe-se àquelas de medida rígida da visibilidade, criando um espaço fluído onde várias dimensionalidades podem atuar (HUCHET, 2005: 222). As cidades do Archigram, assim como as pinturas da *Action Painting* (ver figura abaixo), são um "grid" cujo "emaranhado não tem começo nem fim, é uma des-hierarquização do campo formal por traços que fluem em um espaço sem centro fundador." (HUCHET, 2005: 219). Essa flexibilidade interna abre espaço para o surgimento de uma "heterotopia"<sup>79</sup>, substituindo a antiga utopia (do "ideal" rígido), um caminho de abertura epistemológica de que fala o filósofo Henri Lefebvre.



Figura 27: Detalhe de "Um", Pollock, (número 31, 1950). Fonte: GOMBRICH, 1999: 603.

<sup>79</sup> Analisando o conceito formulado por Michel Foucault, Huchet (2005: 229) afirma: "A heterotopia é capaz de se situar frente a seu objeto como contra-site, espelho de uma situação que ela inverte, revelando seus aspectos escondidos, impensados e nevrálgicos, sem, porém, propor um contra-modelo positivo ou uma utopia promissora". Voltaremos a discutir, no item 2.1.3., o sentido de heterotopia (para Foucault, Harvey, Soja e Lefebvre) mais diretamente no âmbito do Urbanismo, como um contraponto à utopia dos primeiros "planos modernos" de Goiânia.

Mais recentemente, outras experiências arquitetônicas tentam romper com a estaticidade da forma no projeto arquitetônico. No projeto para o "Pavilhão da Água Doce" o escritório de arquitetura NOX propõe uma arquitetura formada por superfícies disformes e móveis (ver figuras abaixo). Onde o próprio espaço se transforma e se torna dinâmico a partir de elementos como névoas e jatos de água e, também, a partir de um sistema de interação digital que capta o movimento e peso dos visitantes, projetando imagens e efeitos sonoros correspondentes. Assim, o espaço se encontra em constante transformação, incorporando em seu aspecto o fluxo daqueles que imergem neste ambiente (ver SILVA, 2004).



Figuras 28 e 29: Fresh Water Pavilion, NOX. Fonte: SILVA, 2004.

Neste sentido, a concepção do espaço arquitetônico começa a incorporar este novo entendimento da "realidade" como um espaço fluído e dinâmico, que depende diretamente da sua relação com o usuário. Os usuários (os outros) deixam de ser simples espectadores de uma "verdade formal fixa" e passam a atuar diretamente na formação do espaço. Apesar das determinações prévias dos movimentos e projeções (pelo "sistema infográfico" utilizado), o espaço começa a abrir sua "estrutura" formal àqueles que interagem com ele. Para Cabral,

"Se no início do século XX Le Corbusier, um dos expoentes da arquitetura moderna, propunha o *passeio arquitetural* como uma grande inovação, no qual o habitante desvelaria a arquitetura ao percorrê-la, vemos hoje arquiteturas onde o corpo não só desvela o espaço, mas na verdade altera as qualidades do próprio espaço quando nele se movimenta. Aqui o corpo não é mais apenas referência analógica para a construção da edificação, e nem é apenas o elemento que descobre a arquitetura, aqui o corpo com seu movimento passa efetivamente a *construir* a arquitetura, certamente uma arquitetura que se faz e se refaz na relação com o habitante. (CABRAL, 2007).

Esse processo de abertura da forma (ou da formalidade) do espaço ganha importância quando nos referimos à produção do espaço urbano. A redução da forma urbana a um espaço euclidiano dominado pelo "planejador", em que este organiza e define os critérios de sua produção, significa, também, a imposição de uma lógica supostamente neutra, mas, que

implica o controle da diversidade e a coerção contra outras lógicas de produção espacial. A busca de uma maior dinamicidade e fluidez do espaço urbano se vincula, assim, diretamente com a abertura à emancipação dos cidadãos em relação à produção do "meio" em que vivem.

É neste sentido que Henri Lefebvre (1986: 48-49), propõe que o espaço não é um dado absoluto, mas é um construto formado pela coesão (e não coerência: formal e lógica) de uma "triplidade" espaços, que dilui a idéia de um espaço real em oposição a um imaginado (virtual), sem reduzir um ao outro. Com estes três termos (que evita a oposição binária) em relação dialética, o espaço poderia ser compreendido em sua complexidade. São eles:

(1) o "espaço percebido", que é aquele espaço prático das atividades cotidianas, aquele espaço construído historicamente e que é compartilhado socialmente. É o espaço onde as performances acontecem.

(2) espaço concebido, que é aquele das "Representações do Espaço", é um espaço abstrato por excelência, imaginado e dominado para sua compreensão e atuação sobre ele. Este espaço tende a ser elaborado intelectualmente, e por isso é considerado restrito àqueles que planejam, decompõem e analisam suas partes.

(3) espaço vivido, ou "Os Espaços de Representação", este é um espaço que resulta da interação dialética dos outros dois, formando a "*praxis*" urbana, um espaço misto entre real e imaginado, o espaço onde a vida acontece em toda a sua profundidade. É um espaço que transforma o "espaço físico" num simbolismo complexo, num jogo complexo de várias dimensões.

A formulação desta *triplidade lefebvriana* pode ser entendida como uma tentativa de articulação (com fórmula original) dos três principais referenciais teóricos de Lefebvre: Marx, Hegel e Nietzsche<sup>80</sup>. Assim, sua filosofia pode ser entendida como uma tentativa por entre o mundo material (da *praxis*), o mundo idealista (do *concebido*) e o mundo como a vontade e representação (da *poiesis*). Segundo Lefebvre, através das tensões dialéticas de suas inter-relações, seria possível compreender as contradições da ação sobre a *praxis* espacial.

Conforme argumenta SOJA (2000), é o terceiro espaço (da *poiesis*, do vivido, do cotidiano) o foco das discussões de Lefebvre. Este lócus do vivido e é o espaço criado pelas próprias representações, sendo, constantemente, meta-formado e meta-morfoseado pelas representações intelectuais do espaço (o segundo espaço). O primeiro espaço, argumentamos

---

<sup>80</sup> A centralidade destes três autores, para Henri Lefebvre, aparece em livros como "Lógica Formal Lógica Dialética" (1975 [1947]), "Metafilosofia" (1967 [1965]), "O Fim da História" (1971 [1970]) e, principalmente, num livro posterior intitulado "Hegel, Marx, Nietzsche" (1975). Invertamos a ordem dos autores para evidenciar sua relação com a práxis, a idéia e a poíeis.

ser o espaço das representações já objetivadas ao longo da história, um espaço historicamente concretizado e que recebemos de herança das gerações anteriores. Ou seja, não é um espaço material no sentido vulgar, mas, um espaço formado pelas imagens históricas que nos olham, à medida que nos apropriamos dele (para fazer um paralelo com DIDI-HUBERMAN, 1998).

Para compreendermos a formação deste "espaço de representações", na acepção de Lefebvre, é preciso, portanto, compreender como Nietzsche coloca o mundo dos homens. A forma complexa e metafórica como Nietzsche escreve, transforma sua obra num "pântano" e dificulta sua exposição. Por isso, muitos autores têm se aproximado das idéias de Nietzsche através da obra de Schopenhauer, que possuía um "espírito" mais sistemático (como o fazem MONTARDO, s.d.; TOUEY, 1998)<sup>81</sup>. É o que também faremos aqui.

Arthur Schopenhauer encontra a realidade do mundo "como representação" numa profundidade de abstração que vê um paralelo (polêmico) entre as doutrinas de Kant e de Platão. Para ele, uma análise rasa aparentaria uma proximidade da *idéia* (platônica) e do *apriori* (kantiano), que muitos filósofos refutaram numa análise mais profunda (visto suas direções inversas na constituição das coisas<sup>82</sup>). Mas, para Schopenhauer, uma análise da problemática (do "conteúdo interno das doutrinas") em que os dois filósofos estão envolvidos, explicaria a convergência de suas idéias: os fenômenos são nosso próprio conhecimento.

Ele argumenta que, para Kant, "como toda multiplicidade e todo surgir e fenecer são possíveis unicamente mediante tempo, espaço e causalidade, também aquelas pertencem apenas ao fenômeno, e de modo algum à coisa em si." (SCHOPENHAUER, 2006: §31) Neste ponto Schopenhauer afirma que a *coisa em si* de Kant é a própria "vontade" (em sentido amplo definido por ele), e que os fenômenos são representações (vontades objetivadas).

Schopenhauer empreende uma análise do mito platônico da caverna argumentando que o "mundo das idéias" de Platão não é o mundo fora da caverna (como muitos supõem) espaço de uma interpretação do exterior e, por si só, outro mundo de "aparências". Assim, o

---

<sup>81</sup> Consideramos isto pertinente, já que foi a partir de seu contato com o livro "O mundo como Vontade e Representação", em 1871, que Nietzsche se afasta da filologia (que lhe havia rendido a nomeação de professor de filologia na Basileia) e se aproxima da filosofia. Entretanto, é preciso alguma cautela, já que, em "Schopenhauer como Educador", Nietzsche (1987: 35-44) o apresenta mais como um arquétipo do filósofo que persegue "a imagem da vida como um todo" (de onde vem sua "grandeza"), do que como um filósofo com quem concorde a fundo, e chega a inverter e expandir muitos de seus conceitos (como a "vontade"), até romper com seu pensamento a partir de 1879.

<sup>82</sup> Estes debatedores viam "estas duas doutrinas inteiramente heterogêneas, a kantiana das formas, que restringem o conhecimento do indivíduo ao fenômeno, e a platônica das idéias, cujo conhecimento nega explicitamente aquelas formas - estas doutrinas, nesta medida [seriam] diametralmente opostas (...) inferindo que (...) nada possuem em comum." (SCHOPENHAUER, 2006: §31) Para Schopenhauer é preciso considerar as *coisas em si* de Kant e as *idéias* de Platão como uma só objeto (a vontade), tornando o aparente sentido inverso em uma mesma problemática.

mundo verdadeiro é, justamente, a *lógica* e os *juízos* que permitem prever a seqüência e o inter-relacionamento entre as sombras (que implicitamente pertencem, também, ao outro mundo exterior)<sup>83</sup>:

"Sua sabedoria, porém, constituir-se-ia na previsão da seqüência daquelas sombras, aprendida por experiência. Por outro lado, que pode ser denominado única e verdadeiramente existente (*óntôs ón*) [que vale para dentro e fora da caverna] porque *sempre é, mas nunca vem a ser, nem deixa de ser*, são os modelos de tais imagens: as idéias eternas, as formas originais de todas as coisas. Não lhes cabe a *multiplicidade*: pois cada uma é, conforme sua essência, unicamente enquanto é o próprio modelo (...)" (SCHOPENHAUER, 2006: §31)

Assim, as *idéias* não estão num tempo, espaço e causalidade restritos, e seriam especificamente o *a priori* kantiano. "Tomar as coisas mediante e conforme dito dispositivo [olhar as sombras] é a apercepção [sic] *imane*nte; mas fazê-lo com consciência do processo empregado [os juízos *apriori*] constitui a apercepção [sic] *transcendental*." (SCHOPENHAUER, 2006: §31)

Esta reviravolta das duas doutrinas (de Kant e Platão) é precisamente a formulação da doutrina de Schopenhauer, onde o *transcendental* é atingido na *abstração* (ou mesmo intuitivamente) da experiência vivida. Para ele, o mundo seria sempre "representação, objeto para um sujeito", onde a representação seria, no âmago a "vontade humana objetivada". (SCHOPENHAUER, 2006: §30)

"Se o mundo todo, como representação, é apenas a visibilidade da vontade, a arte é o esclarecimento desta visibilidade, a *Camara obscura*, a mostrar os objetos com mais pureza, e permitir uma melhor visão de conjunto e combinação dos mesmos, o teatro no teatro, o palco sobre o palco no *Hamlet*." (SCHOPENHAUER, 2006: §52)

Um passo radical (conforme o interpretamos) está implícito na teoria de Lefebvre (talvez inspirado no programa do além-homem nietzscheano), que seria tomar, também, a *vontade* não como única (una), mas como plural, na medida em que é formada nos diversos processos de tomada de "consciência" (não mais histórica, agora, diferencial). Ou seja, o mundo das *idéias* de Platão (aquela lógica implícita que pertence tanto às sombras quanto às coisas fora da caverna) passa a ser um espaço da "pluralidade de ficções" formuladas na consciência de cada ser humano. Esta pluralidade dissolve o mundo real em uma dimensionalidade múltipla e permite compreender, como o afirma Merleau-Ponty,

"que o espaço não tem três dimensões, nem mais nem menos como um animal tem quatro ou duas patas; que as dimensões são tomadas de antemão, pelas diversas métricas, sobre uma

---

<sup>83</sup> Fazendo um paralelo com o filme "Matrix" (de que falamos no item 1.1.1.), esta afirmação equivaleria a dizer que os personagens ao saírem do mundo virtual da Matrix estão entrando num outro mundo tão virtual quanto o primeiro, e que apresenta os mesmos problemas e dilemas, compartilhando, porém, da mesma realidade.



dimensionalidade, sobre um Ser polimorfo, que as justifica todas sem ser completamente expresso por nenhuma." (MERLEAU-PONTY, 1980: 97)<sup>84</sup>

Atuar sobre as dimensionalidades do mundo (neste espaço de *praxis* vivida) é o plano de ação do "além-homem" nietzscheano. Este "além-homem" (também traduzido por "super-homem") é justamente aquele que, ao tomar consciência da concretude do "terceiro espaço", encontra sua emancipação plena (meta)morfoseando-o através do "espaço concebido" (o espaço onde se produz representações, objetos do mundo, objetivando vontades, desejos de necessidade não acessadas).<sup>85</sup>

Para Lefebvre (1999: 34) a cidade não é apenas uma espacialidade, ela seria mesmo uma "segunda naturalidade". A cidade enquanto meio em que se mora, aglomeração, possibilidades e impedimentos, conforma um "sistema" pertinente e próprio. O primeiro espaço são as representações históricas materializadas em coisas, ou seja, as coisas possuem imbricadas nelas uma carga histórica de imagens dialéticas. Nesse sentido, para além de ser apenas resultado das idéias, a cidade é um lugar de criações mentais possíveis, de refundação destas idéias realizadas.<sup>86</sup>

Este "novo campo" formado de real e imaginado trás consigo um elemento chave na teoria de Lefebvre: a "virtualidade". Este espaço seria dotado de uma virtualidade que vai muito além do conceito vulgar de virtualidade computadorizada. Por um lado, a virtualidade seria a potência implícita na forma (como em Aristóteles), o seu devir ainda não concretizado: "o possível faz parte do real, lhe dá o sentido" (LEFEBVRE, 1999: 44; 51). Por outro lado, este "sentido" implicado pela "virtualidade" é justamente o "horizonte descortinado" que um determinado espaço diferencial possibilita. Ou seja, a virtualidade pode ser entendida como uma utopia na própria imanência, a potencialidade descortinada numa temporalidade que

---

<sup>84</sup> Foi na leitura de Didi-Huberman (1998:163), que minha atenção foi direcionada para este trecho de um dos principais escritos estéticos de Merleau-Ponty, "O olho e o Espírito" de 1960. É interessante notar como esta multiplicidade de dimensões vai muito além da perspectiva de uma bidimensionalidade em Marcuse (1967, 1981), que opõe à unidimensionalidade do capitalismo uma outra "dimensão estética": como verdade absoluta em sua negatividade (que vimos no capítulo 1.1.).

<sup>85</sup> Assim, Nietzsche "aconselha o amor ao mais afastado ao invés do amor ao próximo. No entanto, esse afastado surge como possibilidade nas mãos do homem que faz valer a sua vontade, fazendo as vezes de um porvir e de um remoto que podem vir a ser concretizados no plano terrestre. Trata-se da transcendência do homem pelo próprio homem aqui na Terra." (MONTARDO, s.d.: 5) Fazer a sua vontade e reconstruir o mundo através do afastamento da realidade (coerciva do por demais próximo), é reconstruir a realidade através da libertação das vontades autônomas.

<sup>86</sup> É com o entendimento do espaço urbano como um estado de consciência e como uma potencialidade social que Edward Soja (2000) procurará entender a formação da Cidade Moderna Industrial e a sua atual crise. Desta forma a sua descrição da evolução desta "realidade" passa necessariamente pela evolução do próprio entendimento que se tinha desta cidade. É neste sentido que ele relata a formação da Metrópole Moderna sob a perspectiva da evolução da Cultura Moderna e da Teoria Urbana (das escolas de Manchester, de Chicago, da geografia e economia urbana). A formação e a sucessão de espaços urbanos é entendida, também, como uma formação e sucessão de "epistemologias urbanas".

incorpora passado, presente e futuro (muito diferente da utopia dos saintsimonianos, a saber, um ideal pontual a restringir a direção do mundo a caminhar).

Porém, ainda segundo Lefebvre (1999: 38), o "urbano" tem também "campos cegos". Não se trata apenas de uma diferença entre o que é iluminado e o que é ignorado. *A cidade como forma de viver no mundo e seus "campos cegos" interferem tanto impedindo a visão de certas coisas (que permanecem desconhecidas) como, também, nas próprias coisas conhecidas.* Assim, os campos cegos seriam a *metaestrutura* (os pressupostos) que coordenam parte de nossa consciência ao serem incorporadas nela por "distração" (cf. item adiante e VELLOSO, 2007). Segundo Lefebvre, esta seria a razão da história sangrenta da industrialização: a lógica da máquina comporta um grande poder, virtualidade, entretanto, é cega às questões humanas.<sup>87</sup>

São, portanto, instrumentos fundamentais na atuação sobre o espaço urbano (e potencial programa do Urbanismo) estes dois componentes "invisíveis" da realidade: os "campos cegos" e as "virtualidades". Para Lefebvre, o próximo passo para a superação do urbanismo tecnicista seria a busca de "um relativismo metodológico e teórico, um pluralismo epistemológico", substituindo "a construção de modelos pela orientação que abre vias e descortina um horizonte." (LEFEBVRE, 1999: 68)

Assim, percebemos a complexidade das inter-relações entre os espaços propostos por Lefebvre e o vazio da crítica sugerida por David Harvey: "afirmar que as relações entre o vivido, o percebido e o imaginado são dialética e não causalmente determinadas deixa as coisas demasiado vagas" (HARVEY, 1992: 201) É preciso evitar este positivismo das causalidades definitivas (do marxismo estrutural ainda duro de Harvey) e buscar entender estas interrelações do visível e do invisível como uma "dialética em suspensão", ou seja, pelo menos tão dinâmica e flutuante quanto as próprias concepções sobre elas. Definitivamente, esta não é uma questão totalmente resolvida em Lefebvre e é um campo de pesquisa ainda amplamente em aberto.

---

<sup>87</sup> É interessante analisarmos a argumentação de Lefebvre sobre o Planejamento Urbano Modernista: "Tal representação [enquanto teoria redutora à questão econômica e instrumental] fundamenta-se numa lógica de uma racionalidade limitada, e motiva uma estratégia que destrói, reduzindo-os, os espaços diferenciais do urbano e do 'habitar'". (Lefebvre, 1999: 53) Para ele o *Urbanismo* e o *Planejamento* se apropriam e constituem a cidade como um objeto de seu trabalho, legitimando o sistema com o qual trabalham, a saber, a manutenção da acumulação capitalista. Assim, o Urbanista/Arquiteto "se apodera do objeto e o encerra no seu sistema de ação" criando uma *meta-estrutura* específica, que condena criatividade espacial à lógica do capitalismo industrial. (Lefebvre, 1999: 60-64)



É precisamente aqui, após passar da "partilha do sensível" à "teoria do espaço", que a "Teoria da Arte" aparece como fundamental para o debate acerca da realidade urbana e da ação sobre o urbano: percebemos que a cisão entre arte e urbanismo não é uma linha de divisa, mas um espaço dialético interpenetrante. Adiante, percorreremos outros exemplos de obras artísticas que colocam em jogo esta duplicidade do mundo (o real e o imaginado, o visível e o invisível), tentando ampliar a "brecha" (dialetrizar a cisão) entre arte e urbanismo, construindo novas pistas de como atuam as "virtualidades" e os "campos cegos" no espaço urbano.

### 1.2.2. Dimensionalidade da Cegueira e Virtualidade

"Vision in art is not vision. The visible in art is visible. The invisible in art is invisible. The visibility of art is visible. The invisibility of art is visible."  
(REINHARDT apud DIDI-HUBERMAN, 1998: 198)

Em uma edição da revista *Porto Arte* dedicada à "cegueira", Hélio Ferverza aborda a questão do visível/ não-visível na obra de arte. Ele relata a construção de uma fotografia, que se tornou central na sua produção subsequente:

"A imagem, relativa à ação de 'Terreno de Circo', mostra uma criança. Seu rosto é encoberto por um saco plástico transparente, sobre o qual encontramos uma grande mancha vermelha, mais ou menos arredondada, e que esconde os traços da face situada por detrás, tal como uma máscara sem aberturas. Na sua mão direita, ela segura um tubo de *spray*, com os braços abertos na direção da objetiva, mostrando seu rosto encoberto, segundos depois de pulverizar o plástico com tinta vermelha. É como se de um golpe, face ao instantâneo da foto, e escondendo seu rosto, *ela se mostrasse*.(...) Ao esconder seu olhar, a pintura surgia, e ela surgia à medida que ele não via, e não a via. Pintura e face coincidem. Para revelar a face da pintura, ele teve que esconder sua face." (FERVENZA, 1998: 54-55)

Este gesto é formado de muitos sentidos, que permitem abordá-lo por diferentes frentes. É interessante notar que existem diversas lentes numa mesma imagem: a objetiva, o garoto, o artista por trás da obra, e aqueles que vêm a foto. O produto da ação do garoto, sua ação sobre o mundo, sua pintura, é exatamente igual àquilo que ele deixa de ver. Ou melhor, a obra é um reflexo daquilo que ele produz a priori, que é exatamente aquilo que ele deixa de ver no mundo. Sua visibilidade é a própria cegueira que se objetiva no mundo, e passa a se tornar parte da realidade. A parte do real que vemos, é justamente a parte do real que o artista (produtor da obra) não vê.

Se pensarmos sobre as "dimensionalidades" do mundo (da qual Merleau-Ponty falava em citação acima) através deste exemplo, perceberemos que o mundo é formado exatamente pelas "métricas" que os outros sujeitos objetivam no mundo. Esta métrica, aqui, é a esfera vermelha, criada como "traço" da ação do menino, que supomos a partir do momento captado pela foto. Esta dimensionalidade pessoal, ao objetivar-se no mundo (o ser polimorfo de nossas ações), passa a ser uma "invisibilidade", que possui o poder de nos olhar, nos tocar através dos sentidos. Aqui, a cegueira é muito além do não visto, é uma virtualidade (carregada de potencialidade) dimensionalizada como um campo-cego no mundo, cujo teor é todo conjunto *apriorístico* formulado pelo artista (objetivador).

O ponto importante, para o presente trabalho, é que a "obra" (assim como o "mundo") é formada pela objetivação da "cegueira" (a realização da "métrica" como dimensionalidade do mundo), o que joga uma nova luz sobre o (tão mal compreendido) conceito benjaminiano

de recepção (do objeto arquitetônico) por "distração", cujo modo de recepção Benjamin considera "extremamente intuitivo" (BENJAMIN, 1986:192-194).

Assim, o traço humano objetivado em dimensão do mundo, ao ser apropriado numa relação distraída com os objetos ou obras, acaba por incorporar suas virtualidades e campos-cegos (que foram objetivados neles por outros): é assim que as coisas nos tocam ao olharmos para elas, como afirma Didi-Huberman. Mesmo a cidade, suas formas, enquanto produtos sociais, são elementos que constituem o nosso próprio sistema de idéias no mundo. É por essa diluição das nossas representações (do nosso ser pensante) através do espaço de representações objetivadas (uma mistura do ser ao mundo) que Lefebvre pode afirmar que a cidade é, também, um "estado de consciência": pensamos através da cidade e a cidade age através de nós.

Ou, como afirmamos no item anterior, este entendimento esclarece como o patrimônio cultural material de nossas cidades deve ser entendido, também, como uma instância de nosso patrimônio imaterial. O paralelo com a Teoria da Arte de Didi-Huberman é latente: "Pois, portamos o espaço diretamente na carne. Espaço que não é uma categoria ideal do entendimento, mas o elemento despercebido, fundamental, de todas as nossas experiências sensoriais ou fantasmáticas." (DIDI-HUBERMAN, 1998: 246)

Os exemplos da relação visível/invisível são inúmeros na literatura contemporânea. Didi-Huberman analisa o evangelho (do descrente) Apóstolo João que só acreditou na ressurreição de Cristo quando olhou dentro da tumba: "et vidit, et credit" (e viu, e creu). Aqui, também, é interessante constatar que ele não viu nada além da tumba vazia, e que muitos outros só acreditaram tocando, e outros sem ver nem tocar. Ao que Didi-Huberman chamou de "dialética da crença", ainda assim, diferente do que ele chama de "imagem dialética" (DIDI-HUBERMAN, 1998: 42).<sup>88</sup>

Didi-Huberman (1998: 38-40) busca o conceito de imagem dialética em Walter Benjamin, como uma forma de evitar a redução do visível/invisível em suas duas "razões miseráveis":

---

<sup>88</sup> Esta visibilidade do invisível pode ser confirmada mesmo em discussões científicas, como vimos na análise da história do conhecimento científico, em Paul Feyerabend (1989: 104), onde vimos que mesmo utilizando a geometria como medida e descrição, o movimento "correto" da pedra no "argumento da torre" é simultaneamente reto e curvo, a depender da "interpretação natural". Num relato antropológico (mas, talvez mais definitivo) Yi-fu Tuan apresenta outro caso: um cientista instigado com nativos que viam entidades sobrenaturais na floresta, pôs-se a campo e "descobriu" o fenômeno; ele "viu" que se tratava apenas de fatos "comuns" (como o "vento"). É interessante constatar que fatos como o vento são também invisíveis, e que ele "deduziu" do movimento das folhas o juízo de partículas atmosféricas em movimento, como os nativos o faziam "deduzindo" ser as entidades (ver, também, item 3.0.3.).

(1) manter-se aquém da cisão do visto/não-visto, numa atitude cínica que diz "*what you see is what you see*". Esta forma de ver o mundo "tautologicamente" busca incessantemente a verdade, querendo eliminar as "ilusões" do mundo. Tenta-se eliminar todos os traços subjetivos e que remetam a algo além da opticidade. Esse era o intento inicial das obras de arte "específicas"

(2) manter-se além desta cisão, numa atitude de crença e simbolismo, de "Nada ver, para crer em tudo". Aqui, também, a realidade esvazia-se de conteúdo, restando à transcendência toda a existência no mundo.

Na obra enquanto "imagem dialética", entretanto, há uma relação entre o percebido e o mito, onde as coisas são portadoras de "ausências", de uma problematização de sua própria realidade, um por em jogo a existência e o novo, o virtual e o real. (DIDI-HUBERMAN, 1998: 114) É desta forma que Didi-Huberman consegue "secularizar" o conceito de "aura" de Benjamin, onde o objeto opera uma relação dialética da "dupla distância" entre o "estar aí" (o resultado) e a ausência: a aura como "traço" do trabalho humano. (DIDI-HUBERMAN, 1998: 147)

Didi-Huberman aponta que as pretensões teóricas do minimalismo (também, rotulado de *literal art*), era de produzir obras totalmente "tautológicas", denunciando a escultura modernista anterior como "ilusória" e "teatral" (o artista e teórico Donald Judd dizia que duas cores uma do lado da outra já era ilusão, por simular uma relação espacial de profundidade). Porém, Didi-Huberman aponta como estas obras, apesar deste esforço por uma morfologia "específica", continuam carregando uma incrível dose de visibilidade/invisibilidade. Ele não vê aqui um dilema teoria/prática, mas uma possibilidade de explicitar a disjunção entre discurso/prática do artista, que seria a própria beleza das obras: elas estariam evidenciando este espaço dialético desta "cisão" (DIDI-HUBERMAN, 1998: 69).

Nesta busca tautológica, os artistas minimalistas foram até as últimas conseqüências na tentativa de construir um objeto de pura visibilidade, que não visse através de nós (não impusesse um jogo de "significados", em último caso uma "figuração"). Esta atitude é um ponto importante para vermos como suas "cegueiras" se materializam no mundo através de suas obras.

Neste empreendimento, a obra de Tony Smith é talvez a mais paradigmática. Antes de se tornar escultor o artista vivenciou uma experiência que seria o núcleo da heurística implícita em sua futura obra. Foi em 1951, quando ele percorria uma auto-estrada em construção, conforme o relato dele:

"Era uma noite escura, e não havia iluminação nem sinalização nas laterais da pista, nem linhas brancas nem resguardos, nada a não ser o asfalto que atravessava uma paisagem de planícies cercadas de colinas ao longe, mas pontuada por chaminés de fábricas, torres de rede elétrica, fumaças e luzes coloridas. Esse percurso foi uma experiência reveladora. A estrada e a maior parte da paisagem eram artificiais, e no entanto não se podia chamar aquilo uma obra de arte. Por outro lado, eu sentia algo que a arte jamais me fizera sentir. A princípio não soube o que era, mas aquilo me libertou da maior parte de minhas opiniões acerca da arte. Parecia haver ali uma realidade que não tinha nenhuma expressão na arte. A experiência da estrada constituía claramente algo de definitivo, mas isso não era socialmente reconhecido. Eu pensava comigo mesmo: é claro que é o fim da arte" (SMITH apud DIDI-HUBERMAN, 1998: 98-99)

Aquele mundo indefinido, indefinível, transformava a visão em uma dialética inevitável, o invisível estava latente na indefinição dos contornos processados pela noite. Sua obra mais conhecida, *Die* (ver figura abaixo), procura reconstruir esta experiência vivida diante do "obscuro". "Die" (ver figura abaixo), que pode significar tanto "dado" quanto "morrer", procura colocar o observador diante desta experiência de jogo entre o tudo e o nada, entre real e possível, visto e não-visto.

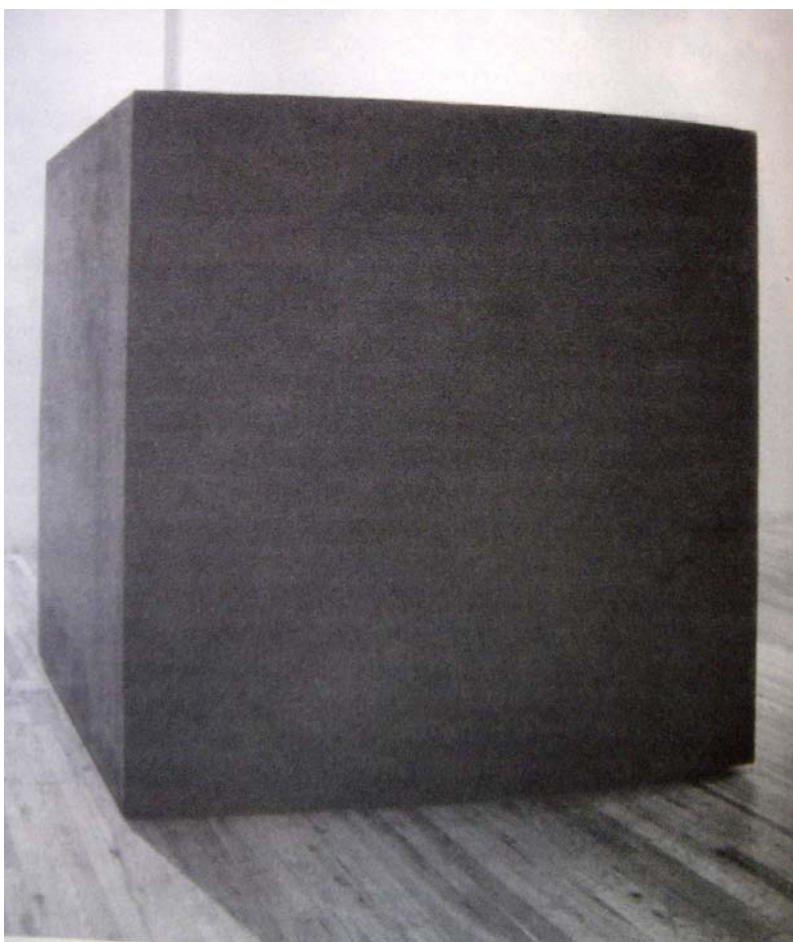


Figura 30: "Die", Tony Smith, 1962. Fonte: DIDI-HUBERMAN, 1998: 94.

Este exercício de confrontar o sujeito que observa com um objeto que apenas é, e não o olha em retorno, acaba por colocá-lo diante de si mesmo como criador da visibilidade do mundo. Essa "caixa obscura" dá visibilidade ao obscuro do mundo sem sujeitos, e nos recoloca como atores/construtores do visível. Outras obras, como "Wandering Rocks" (ver figura abaixo), buscaram a reconstrução desta experiência.

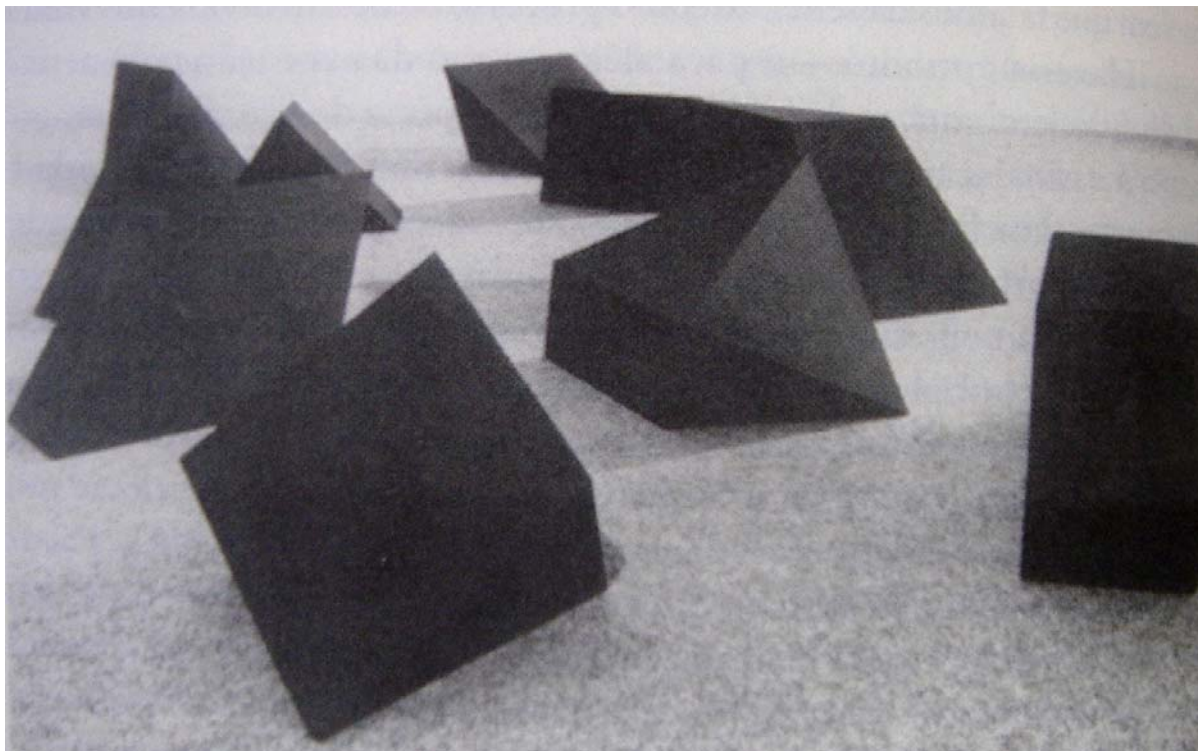


Figura 31: "Ten Elements" ou "Wandering Rocks", 1975-1979. Fonte: DIDI-HUBERMAN, 1998: 110.

Como vemos, um trabalho de arte deste tipo, vai muito além da construção de uma linguagem de signos associados por sintaxe, separado de seu referente, ele tem a capacidade de nos defrontar com os limites da realidade, qual acreditamos vivê-la.

*É este o mundo enquanto cegueira, ou as dimensionalidades das cegueiras.*

Associar este tipo de reconstrução da visibilidade, proposta ao nos depararmos com o objeto, com o tipo de "refundação" da realidade pela *poiesis* urbana (proposta implícita em Lefebvre e Rancière) tem muito a ensinar para aqueles que pretendem produzir um espaço urbano de emancipação: um processo de abertura dos campos-cegos objetivados (realizados).

A discussão é grande a respeito dos mecanismos utilizados pelos artistas na reconstrução de "situações" espaciais (muito presente, também, na corrente urbanística "situacionista", ver CANUTO, 2003). Como lidam os artistas na produção destas cegueiras e virtualidades? Thierry de Duve (1989), num célebre texto "Ex-Situ", apresenta um quadro conceitual que permite construir um sentido teórico e prático para esta produção.

Para ele, o programa da corrente artística intitulada "*site*", é a tentativa de produzir uma obra de arte indexada ao lugar. No processo de recriação do *site*, estas obras promovem um jogo de "extração" (daí o título de *ex-situ*) de umas das três categorias que o compõem, sendo elas (DE DUVE, 1989: 40):

- (1) O Lugar: seria a ancoragem cultural ao solo, ao terreno, ou a identidade implícita a um determinado ponto do mundo.
- (2) O Espaço: O consenso cultural sobre o "grid" perceptivo de referência, a métrica abstrata utilizada para perceber o mundo.
- (3) A Escala: A relação com o corpo humano, que permite considerar a proporção das coisas.

Podemos perceber esta extração, de uma das categorias, como uma *Cegueira Parcial e Estratégica*. Segundo Thierry de Duve, agindo desta forma, o artista acresce dinamicidade a esta três categorias do espaço, permitindo sua reconstrução. Segundo de Duve, cada uma destas "extrações" estratégicas resultará em potencialidades específicas ou, poderíamos dizer, "virtualidades" diferentes.<sup>89</sup>

Ele cita, como exemplo de sacrifício do "lugar", a Carta de Atenas que, escrita em um barco a caminho de Atenas, supervaloriza a abstração da categoria do espaço (do homem ideal e das necessidades tipo), mantendo como única relação concreta a escala do homem (a soma de Escala e Espaço é o próprio Modulor de Le Corbusier). A virtualidade resultante é uma "delocalização", uma atemporalidade, que joga todas suas esperanças na construção da emancipação pela universalização, pelas verdades eternas de sua modernidade (DE DUVE, 1989: 40).

Já a obra de Tony Smith é apresentada como a eliminação do Espaço; aquela métrica que permite a construção de um "grid" visual da realidade. A obra "Die" (ver figura acima) possui todas as faces iguais, flutuando sobre o chão (surda ao espaço circundante), pintada com um negro opaco (que amplia sua indefinição). A escala permanece, já que a obra é da

---

<sup>89</sup> É interessante notar que a própria teoria de Thierry de Duve é também uma determinada "extração", pois não trata de (é cego à) outras categorias, como o "desejo individual", o "local", os "fluxos" ou o "fluido" do espaço, por exemplo.

altura "padrão" de um homem, provocando um alinhamento da medida à escala do próprio sujeito que observa (DE DUVE, 1989: 48). A virtualidade implícita é a produção de um movimento "democrático" entre observador e obra, ao contrário da imposição de uma métrica universal específica (como em Le Corbusier). Talvez, o desejo profundo da crítica ao urbanismo universalizante do alto modernismo.

É, neste sentido de uma cegueira ativa, que Didi-Huberman analisa a força da célebre frase de J. Joyce: "Fechemos os olhos para ver." Paradoxalmente, ele conclui ser necessário que "Abramos os olhos para experimentar o que não vemos" (DIDI-HUBERMAN, 1998: 30-34). Aqui é preciso percebermos que o contrário da atitude cega (que só vê o "tautológico") não é um oposto excludente a ela (a visão mítica que tudo vê), estando mais próximo de uma "luva invertida" da cegueira (como ele sugere adiante): ela continua a ser a mesma luva, porém, *serve à mão contrária*. Esta seria uma forma de compreender como o "site art" inverte a cegueira e a transforma em uma virtualidade, capaz de gerar dinamicidade e descortinar novos horizontes. *A virtualidade é a luva invertida do campo-cego.*

Esta proposta, "abramos os olhos" para o invisível, é aquele programa do além-homem nietzscheano que Lefebvre incorpora na transformação do "segundo espaço" pela *poiesis*: através deste espaço "concebido", o homem atua construindo novas representações (novas manchas vermelhas sobre o rosto), reinventando as dimensionalidades do mundo vivido (o terceiro espaço).

*É este o mundo da cegueira ativa, ou a "abertura de horizontes" empreendida pela virtualidade.*

Frente a este mundo de relação dialética (ou de "inelutável cisão do olhar"), Didi-Huberman (1998: 38-41) considera que a atitude mais "miserável" é tentar eliminar a angústia desta cisão. A atitude tautológica ("what you see is what you see"), e a atitude da crença ("nada ver para crer em tudo") são modos de eliminação da dialética do mundo, uma cínica e a outra conformista.

Assim, encarar a cidade como um "campo fluído", e considerar suas formas realizadas como dimensionalidades dos campos-cegos e passíveis de ser descortinados em virtualidades via uma atitude *poiética* frente a elas, caminha contra o discurso da forma positiva universal e necessária, e fornece o meios de superar o discurso do simulacro, em que a coisa-em-si nunca é alcançada pelas idéias. A "virtualidade" (o possível descortinado no imanente) figura-se



como uma estratégia construída através da própria cegueira (do invisível). Cabe uma pergunta corrosiva: o que esta estratégia de coragem diante da angústia do invisível tem a ensinar a nós urbanistas (acostumados com um positivismo morfológico)?

### 1.2.3. Abertura 2: As Verdades Poiéticas (do Espaço)

A angústia de lidar com a "verdade" do mundo é um drama da existência que foi explorado de maneira singular em "Hamlet", de Shakespeare. O príncipe da Dinamarca se encontrava num mundo dividido entre três verdades: a da discricção (do mundo de regras de percepção da verdade, formulada pelos jogos de normas e intrigas da corte); a fantasmagórica (do fantasma de seu pai, que anunciava quem havia de "fato" lhe matado), e a de sua própria "loucura", perdida na cisão entre o invisível (o fantasma) e o visível (o jogo sujo pela manutenção no poder).

A respeito de uma "escrita" que está "lendo", o jovem Hamlet diz:

"Calúnias, meu amigo. Este escravo satírico diz que os velhos têm a barba grisalha, a pele do rosto enrugada, que dos olhos lhes destila âmbar tênue e goma de ameixeira, sobre carecerem de espírito e possuírem pernas fracas. Mas embora, senhor, eu esteja íntima e grandemente convencido da verdade de tudo isso, não considero honesto publicá-lo; por que se pudésseis ficar tão velho quanto eu, sem dúvida alguma andaríeis para trás como caranguejo." (SHAKESPEARE, s.d.: 62)

Sobre esta "loucura" aparente de Hamlet, Polônio reflete : "Apesar da loucura revela método."<sup>90</sup> Sobre a verdade da "discricção" (as verdades impostas ao mundo pelas regras da corte) Hamlet reflete:

"De tempos a esta parte - por motivos que me escapam [a loucura] - perdi toda a alegria e descuidei-me dos meus exercícios habituais. Tão grave é meu estado, que esta magnífica estrutura, a terra, se me afigura um promontório estéril; este maravilhoso dossel - ora vede - o ar, este excelente firmamento que nos cobre, este majestoso teto, incrustado de áureos fogos, tudo isso, para mim não passa de um amontoado de vapores pestilentos. Que obra-prima, o homem! Quão nobre pela razão! Quão infinito pelas faculdades! (...) No entanto, que é para mim essa quintescência de pó? Os homens não me proporcionam prazer (...)" (SHAKESPEARE, s.d.: 65-66)

Também o Rei (que matou o pai de Hamlet, para roubar-lhe o trono e a rainha), arde-se em angústia entre verdade e aparência:

"Quão verdadeiro! Como essas palavras me chicoteiam fundo a consciência! O rosto rebocado das rameiras não é mais feio, sob a artificial beleza, do que a minha ação debaixo do verniz com que a enfeitam meus discursos. Oh fardo horrível!" (SHAKESPEARE, s.d.: 81)

---

<sup>90</sup> Um paralelo com Foucault pode ser interessante: ele afirma que é preciso renunciar esperança da ilimitação universal, a vida é sempre limitada pela "discricção" da realidade estabelecida não só no mundo, mas, também, "geneologicamente" dentro da própria "ontologia histórica" de nosso corpo. "Mas isso não quer dizer que qualquer trabalho só pode ser feito na desordem e na contingência. Esse trabalho tem sua generalidade, sua sistematização, sua homogeneidade e sua aposta." (FOUCAULT, 2005: 349) O que nos ensina o drama de Shakespeare é que, apesar da loucura que rompe com o *status quo*, é preciso atuar metodicamente contra ele, ou render-se ao imobilismo, o fruto da tragédia final da peça.

Preso na angústia (na loucura) da cisão entre o visto (a descrição das regras do que é verdadeiro sobre a morte do pai) e o invisível (o fantasma que lhe aponta o assassino), preso entre o que existe e a representação, Hamlet encontra o ponto chave:

"Ser ou não ser... Eis a questão. Que é mais nobre para a alma: suportar os dardos e arremessos do fado sempre adverso, ou armar-se contra um mar de desventuras e dar-lhes fim tentando resistir-lhes? Morrer... dormir... mais nada... Imaginar que um sono põe remate aos sofrimentos do coração e aos golpes infinitos que constituem a natural herança da carne, é solução para almejar-se. Morrer..., dormir... dormir... Talvez sonhar... É aí que bate o ponto." (SHAKESPEARE, s.d.: 81-82)

O final da história, como sabemos, é a trágica revelação da morte: a verdade sobre a morte do pai, e a morte de todos. A morte, que estabelece um ciclo, e recomeça, a partir de um estado conclusivo (liquidante) a história do ser, dos outros seres, as outras gerações.

A história da filosofia, segundo Lefebvre (1967 e 2001), tem sido a busca pela definição da verdade, a busca pela realização da própria filosofia: tornar real (trazer ao mundo da "descrição", da vida na *práxis*) aquilo que se descobre verdadeiro pela reflexão livre das amarras do estabelecido. A realização da filosofia permitiria a emancipação do homem, a sua existência não desfigurada pelas mentiras do mundo social. Entretanto, a mesma história da filosofia permite perceber como essa "descoberta da verdade" tem sido uma constante "invenção", onde cada filosofia substitui a anterior ao revelar outras "verdades" possíveis. Assim, em vez de uma Filosofia fechada num sistema que define de uma vez por todas qual a verdade a ser realizada (originária da *polis* grega em decadência, segundo Nietzsche), Lefebvre propõe uma Metafilosofia (adequada à realidade diferencial, o urbano), onde as verdades são percebidas como "invenções", *poiesis* de verdades possíveis.

Na "Alegoria da Caverna" de Platão (1955), Sócrates argumenta que os homens comuns vivem num mundo de aparências, como humanos que se amarrados numa caverna desde o nascimento, só podiam ver as sombras dos objetos projetadas numa parede que passam diante de uma fogueira. O filósofo seria aquele que, ao conseguir se libertar das amarras, consegue primeiramente contemplar a luz da fogueira e os objetos, depois escalaria até o exterior da caverna, onde a luz lhe cegaria os olhos, mas, que com persistência poderia primeiro contemplar as coisas terrenas até conseguir contemplar o sol e os astros mais elevados. De posse do "verdadeiro" conhecimento da essência dos objetos, este teria dificuldades para voltar ao mundo da escuridão em que vivem os homens, e passaria por louco ao explicar a verdade mais elevada daquilo que contemplam. Para Sócrates (conforme o relato de Platão), os filósofos teriam um papel fundamental na construção de uma nova

República, onde o bem geral seria atingido pela atuação de legisladores filósofos, que conheciam a verdade essencial do "bem" (através de estudos das ciências que se prolongariam até a idade de 50 anos), e por isso teriam o direito de impor esta verdade aos outros cidadãos.

Nietzsche, em sua "Genealogia da Moral", demonstrou que essa "verdade" essencial é uma invenção, contingenciada pelos valores do que ele chamou de "raça". Ele propõe, então, uma transvaloração dos valores, em que os homens superiores, usando da razão e da libertação de seus desejos e vontades, construiriam a sua própria verdade e, em sua grandeza, imporiam esta verdade à "população". Em sua mais importante alegoria da construção do saber, Nietzsche (2007d: 37 ss) nos apresenta Zarathustra, este novo messias do homem moderno, que viria anunciar a superação do homem pelo próprio homem, afirmando que o "espírito" deve passar por três transformações para alcançá-lo: converte-se em "Camelo", depois em "Leão", e finalmente em "Criança".

O espírito, quando se depara com uma série de verdades, vai se apoderando delas e as carregando, é um espírito "respeitoso" como um *Camelo*, capaz de "carregar" um fardo que tende a crescer até torná-lo pesadíssimo e imóvel (melancólico). "No deserto mais solitário" este espírito passa por uma transformação ao substituir os "tu deves" por "eu quero": esta é a morte de Deus<sup>91</sup> que faz surgir o espírito do *Leão*. A morte de Deus é, também, a morte da metafísica platônica, onde realização da verdade sai dos céus para se realizar na terra, pelos próprios homens. Este espírito é combativo, tem a força de "um santo NÃO" às limitações que lhe são impostas, é a liberação da "vontade de poder" presente nos "homens superiores", que agora tomam pra si as verdades do mundo. Enquanto a filosofia da época de Nietzsche buscava a definição do homem, ele procurava a superação da própria espécie através de uma terceira transformação, o espírito da *Criança*, que é em si uma "inocência", "uma santa afirmação", que permite ressurgir o "jogo da criação", o espírito que ao atingir a sua vontade e desprender-se do mundo, quer agora retomá-lo, realizar-se no mundo. (Nietzsche, 2007d)

Para alcançar esta última transformação, Zarathustra refugiou-se em seu domínio, o lugar das mais altas montanhas, onde o sol ilumina o mundo com raios mais fortes. Ou seja, para atingir esta transformação é necessário o uso da razão (a luz), é preciso se apoderar dela. Na primeira parte do livro, Zarathustra desce a montanha<sup>92</sup>, e vai ao encontro do povo, para anunciar o surgimento do "além-homem". Não compreendido, pelos "ouvidos rudes" da multidão em praça pública, passa a semear seus ensinamentos entre "companheiros". Anos

---

<sup>91</sup> O "grande dragão" cujas escamas impõem ao homem valores milenares, que centraliza (transcendentalmente) a verdade que se deve cumprir.

<sup>92</sup> e atravessa o bosque onde mora um "santo" homem em sua "cabana sagrada", adorando a Deus, longe dos humanos. Zarathustra se indaga se ele ainda não ouviu em seus bosques que "*Deus já morreu*".

mais tarde, retornado à sua montanha, um "adivinho" lhe anuncia que o "homem superior" virá a seu encontro.

Ao ouvir um grito de angústia, Zaratustra foi a sua procura, e acaba por descobrir que esse grito de angústia do "homem superior" era formado pelo conjunto da agonia de vários homens: dois Reis, o da "direita e o da esquerda", acompanhados de um jumento (que ouvindo falar dos ensinamentos de Zaratustra, queriam recuperar a antiga glória destruída pelos novos tempos); o próprio adivinho (um niilista, "um saco de tristezas", "adivinho da grande lassidão"); um velho encantador (um ator que se perde nos artificios de suas próprias mentiras e melancolia); o Papa ("fora de serviço", com a morte de Deus); o mendigo voluntário (que largou sua fortuna para aproximar dos pobres, e agora se encontrava entre as "vacas", herbívoros como ele, e que conheciam a grande pacificação); a sua sombra (um homem que lhe havia seguido todos os passos); o espírito consciencioso (o homem de ciência que estudava o cérebro, o "sanguessuga", que afirmou a Zaratustra "com o meu próprio sangue acrescentei a minha própria ciência"); e o homem mais feio (aquele que havia matado Deus e se localizava num pântano fétido, "o reino da Morte", o pregador que saiu das fileiras da "gentinha", "aquele santo raro, aquele advogado dos pequenos que afirmava de si mesmo: 'Eu sou a verdade'. E aquele homem imodesto que, ao dizer 'eu sou a verdade', pregou um erro mais que mediano, foi a causa de se pavonearem há muito as pessoas pequeninas.") (NIETZSCHE, 2007d: 200-232).

Reconduzindo todos à sua caverna (profundidade no alto de sua montanha), Zaratustra tenta lhes ensinar a luz que lá bate resplandecente, lhes anuncia como se tornarem homens superiores. As peripécias não são poucas, e após a "ceia", embriagam-se em uma "festa". Porém, esses homens, que deveriam em conjunto ser o "homem superior", revivem a adoração de Deus, agora na figura do jumento (que lhes retrucava as adorações com um "I-A"), enquanto Zaratustra tinha se retirado no silêncio fora da caverna. Ao voltar, primeiramente irritado, Zaratustra lhes mostra a *meia-noite* do lado de fora, vista a partir do alto de sua montanha, um mundo que é também um *meio-dia*, onde ecoam os sons mais obscuros e antigos. A transformação é, também, lidar com esta obscuridade. Entre o obscuro da meia-noite e o claro do meio-dia, o homem mais feio reconhece o eterno retorno, e deseja vivê-la toda de novo. Zaratustra, satisfeito com essa obra, acaba por lhes aconselhar a repetir sempre a "Festa do Jumento" (onde se alimentaram da doçura do "mel" em sua caverna, beberam do vinho carregado no jumento, e aprenderam a "dançar" com o mundo), em memória a ele e a primeira "criação" destes homens. Porém, uma desilusão final na aurora do dia, Zaratustra acaba por descobrir que eles são apenas os últimos homens, ao ver o "Leão" que se aproximou

aos seus pés, enquanto os outros dormiam, sonhando com os ensinamentos e as glórias da noite anterior (NIETSCHE, 2007d: 232-268).

Nesta metáfora, Nietzsche procura demonstrar a incompletude do homem, que busca a "verdade", e a necessidade de se tornarem donos de sua verdade:

"A metafísica nietzschiana (...) É a forma da existência como conhecimento e como criação, do reconhecimento na memória, como na evocação trágica. Com esta forma, o *conhecer* difere do conhecimento definido pelos filósofos, historiadores e sábios. A arte (a tragédia, a música) vêm ao centro do conhecer, ao lugar da racionalidade filosófica e/ou histórico-científica. (...) Situa-se de outro modo (diferentemente). Toma um outro centro (momentâneamente)." (LEFEBVRE, 1971: 107)

Assim, Nietzsche propõe a superação do "niilismo" e da "erudição", um centrado na impossibilidade da verdade, e o outro reduzindo a verdade a um saber objetivo (muito confundido com o saber "histórico" à sua época, principalmente a partir de Hegel), e propõe um "niilismo ativo"<sup>93</sup>. Mas, Zaratustra acaba por descobrir que, então, apenas ele possuía o espírito incansável do guerreiro, nunca cansado para a próxima aurora, nem regozizando-se dos "ídeos" estabelecidos nas festas que se passaram (como faziam os homens superiores na manhã seguinte): no alvorecer, o espírito do Leão surge para ele.

O importante avanço da noção de uma única verdade do mundo (a que está fora da caverna, e só alcançada pela dialética socrática), para uma verdade entendida como uma invenção, uma libertação das vontades de cada um, acaba por se tornar problemática (em Nietzsche) sob dois aspectos: primeiramente o caminho para se chegar à "verdade" em Nietzsche é pessoal (e, portanto, múltiplo), mas, é vetado àqueles que se encontram no "chão", nas terras baixas da cidade, e só pode ser encontrado no alto da montanha de Zaratustra, onde bate o seu "Sol" (sua razão); e, em segundo lugar, porque àqueles que superam a própria condição humana (chegando ao além-homem) o fazem de maneira bélica, pela imposição de sua obra aos "outros", e justamente por ser uma espécie "superior" (onde o homem é para o além-homem aquilo que o macaco é para o homem) têm o direito, ou mesmo o dever, de impor seu heroísmo às camadas mais baixas da "gentinha".

Como anunciamos anteriormente, o passo radical de Lefebvre em relação a Nietzsche, argumentamos aqui, é a sua "inversão" (a semelhança de Marx em relação a Hegel), ao propor a possibilidade do surgimento da luz a partir do chão, do momento concreto em que as pessoas vivem. Assim, enquanto a emancipação do além-homem, para Nietzsche, é alcançada por uma multiplicidade de caminhos, ela acaba por levar ao descortinamento de **uma**

---

<sup>93</sup> Ver "Da utilidade e desvantagem da história para a vida" e "Sobre o niilismo e o Eterno Retorno" in NIETZSCHE, 1987.

"vontade de poder" (transcendência de **uma** espécie superior), localizada em **uma** montanha (no "reino" de Zaratustra, simbolizando o "terreno" (domínio) teórico de Nietzsche); para Lefebvre, diferentemente, a possibilidade de se emancipar é buscada para todos os homens, em outras vontades que não coincidem com uma única vontade (de domínio, de poder), mas, é formada por uma multiplicidade de vontades (de solidariedade, de justiça, de amor, de igualdade diferencial), cada uma, por sua vez, também, múltipla em suas formulações.

A superação da filosofia de uma única verdade, ou da imposição de uma verdade superior, seria possível, para Lefebvre (1967), através de uma "metafilosofia", que se considera como a *invenção* de uma *verdade possível*, e não mais a descoberta de uma *verdade necessária* (como ainda em Marx, pela teleologia histórica, ou em Nietzsche, pelo domínio do mais forte, do superior).

É nesse sentido, que o conceito de abertura encontra, em Lefebvre (1991), um ponto crucial. A vida cotidiana moderna, dominada por uma razão instrumental que dirige e controla a vida, deve ser transformada numa abertura do cotidiano: a "revolução" (ou realização da liberdade) se encontra, assim, na abertura da vida concreta, na possibilidade de emancipar os homens em sua própria cotidianidade. Esta abertura significaria tornar todos homens senhores de si mesmo, senhores de seu próprio projeto de modernidade (uma maturidade através de sua própria razão e desejos) diferencial.

Para Lefebvre (1983), as revoluções, como a "Comuna de Paris" e a própria "Resistência" parisiense na Segunda Guerra Mundial (da qual ele fez parte), foram uma "festa", um momento de regozijo criativo e de trocas (como a "Festa do Jumento" na caverna de Zaratustra). É o momento em que os homens se encontram, se reconhecem uns aos outros como homens, e gozam da liberdade de serem iguais em suas diferenças, somando-as.

Entretanto, e é importante deixar claro, para Lefebvre este momento de "liberdade", não é uma liberdade total do espírito (especulativo), a própria idéia de "abertura" pressupõe algo "cerrado". Os projetos passados (históricos) representam, cada um, uma "libertação", mas, ao serem realizados no mundo, revelam seus "limites", seus "campos-cegos" (o que ficará claro na Parte 2, quando analisarmos os projetos de modernidade dos planos diretores de Goiânia). Assim, o fato de estarmos no chão (distante das alturas da pura especulação nas montanhas), revela que o espaço percebido (da *práxis* concreta), possui barreiras objetivadas, que só podem ser "abertas" através de uma atitude *poiética*, ao mesmo tempo teórica e prática.

"O espaço social teria por último fundamento o *interdito*: o não-dito nas comunicações entre os membros da sociedade - o afastamento entre eles, corpos e consciências, e a dificuldade das trocas -, o deslocamento de suas relações as mais imediatas (a da criança com sua mãe) e de sua própria corporeidade, depois a restituição jamais plenamente realizada dessas relações em

um “meio”, série de lugares especificados por defesas e prescrições? (...) Assim como o fato geral de que o muro, o tapume, a fachada definem ao mesmo tempo uma *cena* (onde algo se passa) e uma *obscena*, o que não pode e não deve advir nesse espaço: o inadmissível, maléfico e interdito, que tem seu espaço oculto, aquém ou além de uma fronteira." (LEFEBVRE, 2006: 36)

"O espaço de um “cômodo”, de um quarto, de uma casa, de um jardim, separado do espaço social por barreiras e muros, por todos os signos da propriedade privada, não é menos espaço social. Estes espaços também não são “meios” vazios, recipientes separáveis de seu conteúdo." (LEFEBVRE, 2006: 98)

Os espaços construídos, mesmo os mais íntimos de um espaço urbano, são também barreiras construídas, mas, não apenas barreiras físicas, elas envolvem determinadas concepções, são desejos materializados (de intimidade, de propriedade, de domínio). Na realidade atual, muitos destes desejos são fruto de uma lógica única, de uma lógica geral que é definida pelos legisladores (da sociedade, do espaço), uma lógica definida por aqueles que dominam as esferas de poder. O projeto modernista foi a busca de substituir as determinações da lógica social, antes dominadas pelas "oligarquias arcaicas", substituindo-as por lógicas definidas pela "verdade" racional e científica.

Como vimos, a "verdade" como invenção pode atender duas estratégias: uma de domínio, de imposição de uma vontade de poder de um ser superior (como em Nietzsche); ou a construção de uma diferenciação da verdade, que abre o realizado a construções emancipadas de verdades autônomas (como em Lefebvre). A definição de uma verdade, a imposição de uma lógica é, assim, um ato de exercício de poder, por mais abstrato em que ele possa se encontrar (por mais alto na montanha que esteja):

"O que remete ao poder. Mas a mensagem do poder é sempre confusa, voluntariamente. Ela se dissimula. O espaço não diz tudo. Ele diz sobretudo o interdito (o inter-dito). Seu modo de existência, sua “realidade” prática (incluindo sua forma) difere radicalmente da realidade (do ser-lá) de um objeto escrito, de um livro. Resultado e razão, produto e produzindo, é também um *interesse* [aposta], um lugar de projetos e de ações colocados em jogo por essas ações (estratégias), objeto, portanto, de apostas sobre o tempo futuro, apostas que se dizem, mas jamais completamente." (LEFEBVRE, 2006: 153)

No espaço contemporâneo de fluxo, muitas vezes as barreiras não são sólidas, são meios de trocas e lógicas sociais abstratas, apesar de não serem barreiras "físicas" (no sentido restrito) são barreiras concretas: o fluído do espaço não é total, existem barreiras que são dimensionalizadas no mundo, principalmente, como campos cegos. Metaforicamente Lefebvre explica:

"Que o pensamento desnude este imóvel de suas placas de concreto, de suas estreitas muralhas, quase muros-cortinas. Como ele aparece nesta análise imaginária? Ele se cerca de todas as partes nos fluxos de energia que o percorrem, o atravessam de um lado a outro: a água, o gás, a eletricidade, o telefone, as ondas de rádio e televisão. A fixidez se converte num



nó de mobilidades, de condutos que fornecem [alimentam/nutrem] e evacuem." (LEFEBVRE, 2006: 104)

"Não seria à dinâmica dos fluidos que se deveria recorrer? O princípio da superposição de pequenos movimentos informa que a escala, a dimensão, o ritmo desempenham um grande papel. Os grandes movimentos, os ritmos vastos, as grandes ondas se contrastam [chocam], interferem. Os pequenos movimentos se compenetraram; cada *lugar social* só pode então ser compreendido segundo uma dupla determinação: conduzido, arrastado, às vezes rompido pelos grandes movimentos – os que produzirão interferências – mas, em contrapartida, atravessado, penetrado pelos pequenos movimentos, os das redes e filiais. Resta compreender o que produz os diversos movimentos, ritmos, frequências, o que os entrelaça e mantém a hierarquia precária de grandes e pequenos, de estratégias e táticas, de redes e lugares. Ademais, a dinâmica dos fluidos sugere uma metáfora que parece conter uma análise e uma explicação; levada além de certo limite, essa análise se transformaria em erro." (LEFEBVRE, 2006: 98)

Na realidade atual existe uma nova realidade, onde o "interdido" se dissolve no próprio fluxo, o mundo é cada vez mais concebido (mais cheio de objetos intencionais, cada vez mais informacionais, como afirma Milton Santos, 1997b), e suas barreiras cada vez mais virtuais. Neste processo, as antigas "fronteiras" entre o universal e global, e o local e o particular, também se diluem. O espaço pontual, nunca é absorvido totalmente pelo todo, não se reduz a ele, e possui também suas apostas, seus projetos do todo, seus próprios desejos. Mas, aparecem apenas como resíduos de universalidade que permeiam por entre os campos-cegos da "história universal" da razão científica.

"O resultado é que o local (o "pontual", determinado por tal ou tal "ponto") não desaparece, absorvido pelo regional, pelo nacional, pelo próprio mundial. (...) Múltiplos fluxos atravessam esses espaços. O espaço social começa a aparecer em sua hiper-complexidade: unidades individuais e particularidades, fixidades relativas, movimentos, fluxos e ondas, uns se compenetraram, outros se afrontam etc. (...) Existe uma certa analogia entre a situação atual (prática e teórica) e aquela que tendia a se estabelecer na metade do século XIX. Um conjunto de novas questões (uma "problemática", como se diz no vocabulário dos filósofos) desloca os antigos problemas, os substitui e se superpõe a eles sem por isso os abolir. Os mais ortodoxos, como se diz, entre os marxistas, negaram essa situação. Eles se mantêm solidamente no exame da produção, no sentido habitual: produção de coisas, de "bens", de mercadorias." (LEFEBVRE, 2006: 99)

Apesar da incompletude de qualquer trabalho teórico, o quadro que procuramos formular neste capítulo não foi apenas um caminho de troca entre arte e ciência do urbanismo, uma visão interdisciplinar que pressupõe a separação entre seus campos, onde cada especialidade (parte) informa pontualmente a outra. Mas, ao contrário, buscamos estabelecer como o campo da cisão entre arte e ciência do urbanismo permeia o âmago uma da outra, uma questão de reciprocidade mútua destes dois mundos: a *poiesis* faz parte da ciência. Acrescentaríamos, também, que a densidade conceitual envolvida nas poucas obras artísticas

supracitadas, percorridas por um único caminho (o da cegueira e sua inversão, a virtualidade), trouxe problematizações às quais muitos urbanistas estão pouco habituados a lidar. Este percurso pela cegueira não é a única interligação possível entre arte e urbanismo, outros igualmente sugestivos seriam possíveis.

Ambicionar fazer um urbanismo que não seja impositivo em sua lógica, que permita a emancipação e a inclusão do "outro" na meta-construção do espaço, ampliar as virtualidades autônomas dos cidadãos (a profundidade do deslocamento do centro no "Duplo Negativo" de Michel Heizer), é uma busca comum entre arte e urbanismo.

Após o percurso empreendido até aqui, fica claro que aquele Planejamento Urbano Científico (de tipo compreensivo), é um tipo de abordagem "tautológica" e simplista da realidade; incapaz de compreender a complexidade de sua própria *poiesis*. Este quadro teórico, proposto a partir das cisões de arte e urbanismo, apresenta, assim, uma outra gama de entendimentos e de possibilidades de ação no mundo. Elimina-se o contra-senso das leituras "marxianas vulgares" (cf. MARTINS, 1996) que buscam a verdade por traz dos chamados "Planos Discursos", entendidos como "ideologia da burguesia". Torna-se claro como as idéias e o invisível (enquanto dimensionalidades da cegueira) são partes indissociáveis do mundo. Refundar os "espaços de representação" através do "espaço concebido" pode ser entendido como o programa dos urbanistas que pretendam atuar por entre esta cisão. Refundar este espaço de cisão numa abertura ao "Outro", às outras razões, seria o programa de um outro projeto de modernidade, uma *transmodernidade*, que formularemos no capítulo que se segue.

### 1.3. (A ESTRATÉGIA) os "Sentidos" do Urbano

"(...) Naquele Império, a Arte da Cartografia atingiu uma tal Perfeição que o Mapa duma só Província ocupava toda uma Cidade, e o Mapa do Império, toda uma Província. Com o tempo, esses Mapas Desmedidos não satisfizeram e os Colégios de Cartógrafos levantaram um Mapa do Império que tinha o Tamanho do Império e coincidia ponto por ponto com ele. Menos Apegadas ao Estudo da Cartografia, as Gerações Seguintes entenderam que esse extenso Mapa era Inútil e não sem Impiedade o entregaram às Inclemências do Sol e dos Invernos. Nos Desertos do Oeste subsistem despedaçadas Ruínas do Mapa, habitadas por Animais e por Mendigos. Em todo País não resta outra relíquia das Disciplinas Geográficas. (Suárez Miranda: Viagens de Varões Prudentes, livro quarto, cap. XIV, 1658.)" (BORGES, 1989: 71)

A já muito citada alegoria de Jorge Luis Borges (confira a interessante discussão de HISSA, 2006: 26-32 ss) é uma metáfora que visa demonstrar que o papel da ciência (principalmente as humanas) não pode ser simplesmente uma duplicação (*mimesis*) da realidade. Em seu desdobramento ao extremo esta duplicação do real acabaria por torná-la simplesmente inútil. Como vimos, a produção dos saberes está vinculado diretamente às suas potencialidades. Produzir um saber não é imitar a realidade, mas produzir realidade. Se pretendemos construir um conhecimento sobre a História da Ciência Urbana em Goiânia, nosso objetivo é interferir nesse quadro, recriá-lo, dando-lhe um novo sentido.

Para Rancière (1994) a história antiga coincidia com a "Crônica dos Reis" e dos grande heróis, que eram entendidos como os agentes motores da história. A sua substituição pela massa como motor (o "Regicídio", como ele chama) provoca um "excesso de falas": a atuação da massa ocorre por uma inumerável quantidade de ações, atos e pronunciamentos. Assim, segundo Rancière, a "Escola dos Annales" (após Marx) procurará construir uma forma de relato-discurso histórico que dê um "sentido" à cacofonia de vozes, buscará nesta base a construção do entendimento das "longas durações". Esse processo envolve a necessidade de uma reconstrução da verdade histórica, não mais centrada na legitimidade dos grandes nomes, mas uma verdade "fundada" a partir dos novos espaços políticos conquistados e construídos ao longo da história.

Assim, mesmo na história do presente texto, baseada na análise dos relatos e instituições fundadas pela "nobreza" (os intelectuais e políticos), não é fruto apenas de sua genialidade individual e, tampouco, não possui uma relação pacífica com o desenrolar do espaço vivido. Construir esta história deve estar vinculado, portanto, à construção de um "sentido", o vínculo inseparável do discurso e suas potencialidades. Neste sentido, torna-se importante, ao fazer a história do planejamento urbano, ter claro as posições que se adota. Fazer uma historiografia linear, que ordena e cataloga a evolução do planejamento num tempo linear único e absoluto, é, além da duplicação vazia da realidade, o mesmo que fez Comte: aceitar tacitamente (inconscientemente) a ordem e o progresso como paradigma, acreditar na dominação e se colocar narcisicamente como produtor do saber (um

exercício de dominação intelectual, de colonização do outro). É importante formular um discurso que dê voz às diversas *poiéticas* implícitas em cada plano, para em seguida, problematizá-las segundo um novo projeto de emancipação.

Neste capítulo procuraremos destrinchar como alguns discursos históricos modernos estiveram vinculados a determinados projetos de "emancipação"; davam sentido teórico e prático para a história, e por isso possuíam determinados tipos de "aberturas"; eram saberes que possuíam determinadas potencialidades e projetos de futuro. Assim, encerraremos a primeira parte da dissertação, propondo uma nova forma de fazer a história da Ciência Urbana, para que no próximo capítulo possamos desvendar as diversas aberturas produzidas por cada plano, e propor um novo tipo de abertura para o Planejamento Urbano em Goiânia: uma transmodernidade fundada na *poiesis* urbana.

### *1.3.1. Percepções e Aberturas da História*

O desenvolvimento da era moderna abriu a percepção do saber para a mudança, o fluxo da sucessão de idéias e de formas sociais. Este processo consolidou a "História", durante o século XIX, como a Ciência Mãe ("aparece com toda a majestade da grande ciência", Lefebvre, 1971: 17), até meados do século XX, pois, foi o saber que conseguiu gerar sentido à vertigem da substituição da tradição. De Hegel a Braudel ela foi o principal instrumento capaz de compreender esta situação. Construir a história da filosofia, das sociedades, da economia é, ao seu tempo, o modo principal de interferir na realidade, compreender suas verdades, e propor seus sucessores.<sup>94</sup>

Como vimos, filosofia da história nasce com Voltaire (BAUMER, 1990: 175), mas ela nasce como "um pequeno número de princípios invariáveis' que davam à história uma certa unidade", e como no mundo newtoniano, pode-se compreender como se "vivia ainda parcialmente num mundo estático de leis eternas, de modelos perfeitos" que geravam um sentido geral ao "império do costume", tão vasto quanto o das aparências da natureza (BAUMER, 1990: 176). Porém, o procedimento de Voltaire já é uma ampliação das noções etnocêntricas da história, pois tratava-se de uma "nova espécie de história universal (...) com capítulos sobre a China, a Índia, a América, etc." (BAUMER, 1990: 182). Assim, a história foi construída considerando as outras sociedades como uma evolução à parte da Européia, mas seu sentido era canibalizado por sua visão central.

A ascensão definitiva da história se dá com a retomada da dialética empreendida por Hegel, que permitiu gerar um sentido para o movimento contraditório, o movimento das sucessões de idéias e do destino dos homens. A contribuição posterior de Marx foi a inclusão da situação concreta nas percepções da história; a busca por estender a história e a construção da verdade ao mundo da práxis; buscando entender a historicidade das estruturas sociais (conceitos e relações); a união entre a sociologia e a economia; o entendimento das tensões internas que movem os sistemas sociais; a história como um instrumento para a construção concreta de um destino melhor para os homens (HOBBSAWN, 1998). Em ambos (Hegel e Marx) o destino "descoberto", é parte fundamental do sentido que o método histórico constrói.

"Uma história 'causal', ligação racional e conhecimento objectivo de causas históricas, ciência tendo por objecto factos encadeados segundo leis e constituindo séries bem determinadas, nunca passou de uma caricatura da história: uma física social (tendo por modelo, como na época de Saint-Simon, a física do século XVIII). Esta concepção abastardada, que se dizia objectiva, permitia ao historiador tecer a história, escolher a trama e o encadeamento,

---

<sup>94</sup> Há muito, a história já não goza desta majestade, vivemos sua "grande decepção", a "revolução não trouxe a liberdade, mas sim outras modalidade de opressão" (LEFEBVRE, 1971: 229-230).

seleccionar as séries causais segundo a sua ideologia, o seu gosto, numa palavra, a sua subjectividade. Daí a (...) oscilação entre o positivismo e o subjectivismo" (LEFEBVRE, 1971: 185)

Só assim, compreenderemos a proposta de Jacques Rancière (1994) de uma inseparabilidade entre o discurso (histórico), a política e a ética. No seu livro "Os Nomes da História - Um Ensaio de Poética do Saber" (ainda anterior ao "A Partilha do Sensível", e com uma noção de poética mais restrita), ele começa a construir este outro entendimento da história. A substituição da "Crônica dos Reis" por uma história movida pelas massas, cuja disseminação veio através da figura de Marx (1852) e se desenvolveu pela "Escola dos Annales" (de Lucien Febvre e Fernand Braudel, a Michel Foucault e Jacques Le Goff), produz uma reviravolta na forma de entender seu desenrolar.

Antes, a história seria vinculada a preocupações "acontecimentais", que buscavam a descrição precisa das relações e conflitos dentro da "nobreza", e seu objeto era o estudo das "papeladas" oficiais, tratando de sua datação precisa. O centro do processo histórico era, assim, colocado sobre as grandes figuras, e o restante do povo (excluído do espaço legítimo do fazer histórico) não possuía voz qualificada, possível de interferir no encadeamento dos fatos.

Já antes do século XX, a Historiografia Romântica incluiu a vida corriqueira na construção dos fatos, mas, o faz a partir de seus porta-vozes, os revolucionários e líderes (letrados iletrados), ou então, como na historiografia clássica, fazia os personagens do povo falar através de sua linguagem (a língua erudita), a única com direito à "verdade". Segundo Rancière, esta historiografia, de início, já desqualifica estas outras vozes, como desprovidos do conhecimento da ordem, desprovida da verdade dos fatos por trás das aparências tolas, atuando como agentes cegos à sua própria *virtu*, e não como motores da história. A *Nova História* seria, portanto, uma inversão da relação aparência (fatos corriqueiros insignificantes) e a verdade histórica (o que a move).

Assim como Velloso (2007) relata que na Comuna de Paris, a cidade "luz" continuava sua vida sem perceber as insurgências em seus guetos, Rancière relata que na Revolução Francesa os cafés e Óperas continuaram funcionando, enquanto o povo tomava a Bastilha. Rancière (1994) propõe a figura do Oceano como metáfora à história: na superfície as ondas turbulentas são o que movimentam e transformam as águas (o aparente é a mobilidade), de agitadas a calmas, enquanto na profundidade, submergida no status quo, reina a calmaria.

Para Rancière, a inclusão destes que não têm lugar para a fala histórica na história, não pode ser simplesmente a multiplicação e recompilação de todos os seus relatos (todos os fatos

da vida cotidiana), o que levaria o estudo à uma profusão de dados caóticos. A escola dos Annales propusera como via a abertura da historiografia a estes outros espaços manifestados pelo povo (daí a inclusão em seus textos de preocupações geográficas e econômicas), não substituindo suas vozes ou recompilando-as, mas situando-as em seu momento "fundador", aquele que permite sua verdade e seu sentido se manifestar por si só.

Assim, o empreendimento da Escola dos Annales não é simplesmente procurar dar "sentido", dar voz, àqueles que estão excluídos dos círculos eruditos, mas também colocá-los como o movimento que destrói a hierarquia estabelecida, e amplia o espaço político, ou seja, instituindo novos espaços onde a voz da massa pode ser ouvida. Assim, fazer história seria trazer de volta à vida as falas daqueles que já não estão mais presentes, trazer à tona o ato fundador, que reconstrói o espaço vivido.

Também, neste sentido, a proposta de Edward Soja de um materialismo histórico-geográfico (com muitas referências a Foucault, 1984) é uma busca teórica que visa não só atender a uma exigência positivista (descrever melhor o mundo), mas, busca dar um novo "sentido" teórico e prático para a transformação do mundo, ao incluir o espaço como agente de construção das diferenças, das hierarquias de poder e das causalidades do movimento social (como veremos no item 1.3.2.). É preciso, portanto, analisar os pressupostos destas "Histórias Críticas", desnudar seus campos-cegos e suas virtualidades, se quisermos interferir no debate. Uma análise *poiética* da evolução destes debates (empreendidos por Marx, Vladimir Lenin, Rosa de Luxemburgo e Trotsky) será crucial para posicionarmos a discussão no momento atual, e é o que procuramos delinear de modo geral abaixo.

### **O Materialismo contra o Idealismo: A revolução como motor e sentido.**

Em "A ideologia Alemã", Marx propõe "desmascarar" os "sonhos inocentes" dos jovens hegelianos que imaginavam que todas as relações humanas são produtos da consciência. Segundo Marx, eles concebiam que bastaria mudar a interpretação (e manter o que existe) para realizar uma revolução social. Para ele, não é mudando de fraseologia "que se luta com o mundo que realmente existe". Marx pretende partir da realidade (os indivíduos reais em sua atuação real) em oposição às discussões neohegelianas que partiam dos dogmas e das concepções de mundo. Também afirma: "Apenas conhecemos uma ciência, a da história." Assim, ele estabelece uma linha clara entre a história verdadeira (material) e a ideologia, que seria "uma falsa concepção dessa história" ou, ainda, uma "abstração".(ENGELS & MARX, 1999 [1846]: 9-10)

Na busca pela construção de seu "materialismo histórico", Marx e Engels procuram estabelecer a "realidade" humana a partir de uma definição precisa do próprio homem. O que estabelece, em bases concretas, a diferença do homem em relação aos animais é a sua capacidade de "trabalhar", de produzir materialmente o mundo em que vive. Um fato que estabelece um vínculo direto das concepções com a práxis que ela constrói. Assim, nos homens:

"O que são coincide portanto com a sua produção, isto é, tanto com aquilo que produzem como com a forma como o produzem. Aquilo que os indivíduos são depende portanto das condições materiais da sua produção." (ENGELS & MARX, 1999 [1846]: 12)

É importante notar aqui, que a discussão das "ciências" encontra-se hoje em um estágio muito mais avançado. O simples enunciar de Marx de que está falando sobre as coisas reais em si, não significa que suas concepções (de materialidade, modo produção, homem, etc.) correspondam como um espelho à realidade. Trata-se dos olhos do filósofo de que falará, depois, Engels. Porém, esta atitude radical tem como grande potencialidade arraigar a discussão na "situação" em que o debate ocorre, ou seja, na práxis, onde as relações sociais (mesmo concebidas) implicam concretamente na vida cotidiana das pessoas.

Outra questão importante na discussão entre os hegelianos e Marx está no papel do Estado na sociedade da sua época. Para os primeiros o Estado Moderno é uma construção da razão, que procura estabelecer os princípios ideais de verdade, justiça, ordem, etc. Para Marx, se houvesse verdade, justiça e ordem no mundo concreto, não seria necessário o Estado para submeter as pessoas a uma lógica determinada. Assim, para ele:

"a burguesia, desde o estabelecimento da grande indústria e do mercado mundial, conquistou, finalmente, a soberania política exclusiva no Estado representativo moderno. O governo moderno não é senão um comitê para gerir os negócios comuns de toda a classe burguesa." (MARX, s.d.[1848]: 2)

Em suas obras "O 18 Brumário de Luís Bonaparte" e "A Guerra Civil na França", Marx põe em prática sua história material e demonstra o poder de explicação de seu método. Na primeira, demonstra o processo gradual e contínuo de formação de uma máquina institucional de controle e gerenciamento da produção. Na segunda, aponta como estas somas graduais vão enriquecendo as contradições internas até atingir um ponto crítico que culmina numa revolução: no caso, a Comuna de Paris.

Ao contrário do Estado Burguês, a Comuna não era formada por uma elite intelectual que conhecia as "verdades filosóficas" do mundo, mas pelo contrário, era formada por representantes diretos da classe operária (a maioria oprimida), que eram eleitas não como representantes com títulos de poder, mas como delegados, cuja designação poderia ser



revogada a qualquer momento pelo povo. Marx apenas não consegue compreender como uma Comuna formada por blanquistas e simonianos (socialistas utópicos, na definição de Marx) souberam o que fazer na prática e decretaram uma série de medidas que constituíam o primeiro governo realmente do povo. Conclui por esta experiência que os proletários não precisaram sancionar nenhuma utopia "par décret", e compreenderam que: "não têm que realizar nenhum ideal, mas simplesmente libertar os elementos da nova sociedade que a velha sociedade burguesa agonizante traz em seu seio." (MARX, 1999 [1871]: 98)

Para Marx, as Revoluções e os Conflitos da sociedade de sua época tinham origem nas contradições entre o "modo produção" (que era socializado, na fábrica) e "modo troca" (apropriação individual da produção e troca através do mercado) (MARX, 1999 [1846]: 94). Assim, para Marx este é o conflito interno do capitalismo que implicará necessariamente em sua superação, pois, o contínuo crescimento da produtividade atingirá um momento em que todos poderão se apropriar dos bens de necessidade, sendo que "este fenômeno só pode ser suprimido se for suprimida a propriedade privada e o próprio trabalho" (MARX, 1999 [1846]: 99). Ou seja, a liberdade pessoal depende da liberdade universal, e só seria possível em comunidade.

O que é, então, a emancipação para Marx? Para ele, quando houver uma coincidência entre a produção material (que é a extensão real da existência do homem) e a apropriação deste produto (ou seja, ser dono de sua própria vida), então, o homem terá se livrado das antigas explorações de classe.

"É apenas nesta fase [comunismo] que a manifestação de si coincide com a vida material; essa fase corresponde à transformação dos indivíduos em indivíduos completos e à superação de tudo o que lhes foi originalmente imposto como natural; corresponde-lhe a transformação do trabalho em manifestação de si e a metamorfose das relações até então condicionadas em relações dos indivíduos enquanto indivíduos." (MARX, 1999 [1846]: 120)

### **A Reforma contra a Revolução**

Eduard Bernstein era um amigo pessoal de Friedrich Engels com quem mantivera contato intelectual até a morte de Engels (entrando inclusive em seu testamento). Entrou para o partido social-democrata alemão juntamente com Karl Kautsky, e em 1899 publicou um livro chamado "Socialismo Evolucionista". A tese principal de Bernstein, que coincide com sua mudança para a via democrática, era que a teoria da "catástrofe iminente do capitalismo" não coincidia com os dados empíricos da realidade. Isso poderia ser provado, já que a condição da classe operária estava melhorando e o número de capitalistas aumentando. Assim, argumenta que: "But it is evident that if social evolution takes a much greater period of time

than was assumed, it must also take upon itself forms and lead to forms that were not foreseen and could not be foreseen then" (Bernstein, s.d. [1899]: s.p.).

Bernstein argumenta que procura eliminar os traços de utopismo que existe na teoria marxista, já que esta define um "objetivo final" a ser atingido e define como único movimento histórico possível para a luta socialista a crise total do capitalismo e a revolução proletária. Sua argumentação abria caminho para a participação proletária no Parlamento Alemão estabelecido por Bismark, onde o partido operário foi ganhando sucessivamente mais cadeiras.

Desta forma, Bernstein acusava Marx daquilo que ele mais havia combatido no socialismo: a utopia. Está implícito no título do livro uma influência direta de Charles Darwin, que em 1859 havia publicado seu revolucionário "A origem das Espécies". Para Ernst Mayer, a grande transformação da ciência que este livro produziu se deve à introdução da história na ciência (algo cuja origem já citamos em Marx) e, principalmente, pela substituição da "teleologia" (característica da história hegeliana e, também, atribuída à inevitabilidade do comunismo em Marx) pela noção de "princípios". No argumento teleológico se dizia que as espécies caminhavam em ordem de evolução até o mais perfeito. O argumento darwiniano partia de uma origem comum de todas espécies, e permitia compreender as bifurcações e evoluções paralelas das milhares de espécies diferentes. Ou seja, a partir de um mesmo contexto natural histórico a evolução para o futuro pode ser infinita e diversificada, mas, seguindo princípios como a "seleção natural". Quando Marx escreveu "A Ideologia Alemã", ainda acreditava na "criação espontânea" dos homens:

"É certo que o primado da natureza exterior não deixa por isso de subsistir, e tudo isso [o trabalho humano] não pode certamente aplicar-se aos primeiros homens nascidos por *generatio aequivoca* (geração espontânea, N.T.), mas esta distinção apenas tem sentido se se considerar o homem como sendo diferente da natureza." (MARX, 1999 [1846]: 28)

A evidente dianteira do discurso científico de Bernstein (que teve acesso a fontes teóricas materiais mais adiantadas) permitiu que ele reelaborasse a concepção do movimento histórico, embora não o tenha impedido de cometer seus erros. O principal foi, talvez, a eliminação da preocupação com a concepção do futuro, e mesmo com o futuro como um todo:

"I have at no time had an excessive interest in the future, beyond general principles; I have not been able to read to the end any picture of the future. My thoughts and efforts are concerned with the duties of the present and the nearest future, and I only busy myself with the perspectives beyond so far as they give me a line of conduct for suitable action now." (Bernstein, s.d. [1899]: s.p.)

Mas, talvez tenha sido justamente sua ânsia em continuar a guerra de Marx contra a utopia, que o fez cair num imediatismo exagerado, sendo acusado por Rosa de Luxemburgo

de "oportunista" (LUXEMBURGO, s.d. [1900]:s.p). É bem conhecido na literatura marxista que o partido social-democrata votou a favor da Primeira Guerra Mundial, fato "material" utilizado para simplesmente desqualificar suas propostas, desconsiderando-se o desconcerto que estas novas questões trazem à "doutrina" marxista.

A teoria revisionista de Bernstein foi um importante momento de revisão da cientificidade do Socialismo Marxista. Apresentou a possibilidade de um caminho democrático para a emancipação progressiva da classe operária, que não seria menos cheio de problemas que a alternativa revolucionária. Também, reacendem o debate sobre as Associações Cooperativas como um caminho possível para emancipação do trabalho (um debate novamente aceso hoje pela "Economia Solidária", ver SINGER, 1998 e BERTUCCI, 2005). Outro ponto importante foi a contradição interna ao marxismo, ao afirmar que os "proletários" eram ao mesmo tempo "alienados" por sua situação histórica, e por isso mesmo, motores das modificações a seu favor.

Entretanto, no livro "Reforma ou Revolução" Rosa de Luxemburgo faz importantes argumentações sobre este revisionismo, contra-argumentando a favor de três alicerces básicos do Socialismo Científico de Marx: (1) afirma que há uma crescente anarquia implícita da economia capitalista que a dirige para o fim; (2) a socialização da produção é inevitável e crescente; (3) e a consciência de classe tende a aumentar devido o aumento da diferença entre possuidores e não possuidores. Ela argumenta que sem estes pré-requisitos a doutrina marxista não teria fundamentação:

"Ou os 'factores de adaptação' são capazes de evitar realmente o desmoronamento do sistema capitalista e assegurar a sua sobrevivência, portanto, anular essas contradições e, nesse caso o socialismo deixa de ser uma necessidade histórica e, a partir daí, é tudo o que se queira, excepto o resultado do desenvolvimento material da sociedade." (LUXEMBURGO, s.d. [1900]:s.p)

Longe de procurar respostas simples à questão é preciso perceber que a argumentação de Luxemburgo, de que Bernstein estava errado por ser um idealista, não pode ser tomada como satisfatória, e as cicatrizes deste debate ainda estão em aberto.

### **A Ditadura Democrática e a Revolução Permanente**

Um terceiro debate importante foi travado ao longo do estabelecimento das revoluções Russas entre Lenin, stalinistas e Trotsky.

Lenin argumenta que a tendência da revolução é a eliminação total do Estado, já que este (em Marx) seria um instrumento de coerção entre classes. Porém, se distancia dos anarquistas, pois julga que na primeira fase do comunismo, o Estado terá um papel

fundamental na execução das medidas necessárias. Estabelece, assim, a palavra de ordem "ditadura democrática do proletariado e do camponês", uma tentativa de ajustamento da doutrina marxista à formação socio-económica na Rússia. Afirma que só com uma ditadura (que seria democrática, no sentido de que pertence ao povo) poderá implantar as medidas necessárias para a revolução. (LENIN, s.d. [1917]: s.p.)

Por seu lado, Trotsky alterava esta noção com uma interpretação de Marx que julgava mais fiel à doutrina, afirmando que apenas uma Revolução Permanente poderia levar ao comunismo. Com Revolução Permanente Trotsky queria argumentar duas coisas essencialmente: que a revolução não daria certo se ficasse circunscrita ao Estado da Rússia (tendo que se tornar uma mudança universal); e que a revolução deveria quebrar o dogmatismo de implantar primeiro a revolução burguesa, depois a socialista e após a comunista. Elas teriam que ocorrer sem intervalo. (TROTSKY, s.d. [1929]: s.p.)

Para Trotsky era preciso compreender a plasticidade do pensamento de Marx, e que a única forma de promover o socialismo era uma "ditadura" radical da vanguarda dos proletários:

"A ditadura do proletariado, que sobe ao poder como força dirigente da revolução democrática, será colocada, inevitável e muito rapidamente, diante de tarefas que a levarão a fazer incursões profundas no direito burguês da propriedade. No curso do seu desenvolvimento, a revolução democrática se transforma diretamente em revolução socialista, tornando-se, pois, uma revolução permanente." (TROTSKY, s.d. [1929]: s.p.)

Assim, Trotsky afirma que a revolução não termina com a tomada de poder, que abriria uma fase seguinte de reformas democráticas. Mas, ao contrário, a revolução teria um tempo longo e "indeterminado" que se alongaria até o atingir final do comunismo. Desta forma, também Trotsky promove uma reformulação das temporalidades rígidas da história de Marx, e permite compreender como seria possível uma revolução que não é pontual, mas um longo processo.

Acreditamos que estes acerca do papel do Estado, da Revolução, das Reformas, da Democracia e da emancipação na construção de um sentido para a história, demonstram a grande plasticidade no início da formação do pensamento marxista. Estes debates estão, também, arraigados no momento em que ocorreram. Acreditamos que a construção de "sentidos" para a "História" é um processo em que as concepções e a imaginação atuam diretamente sobre o espaço percebido, de forma a lhe descortinar possibilidades de abertura, de emancipação. No mundo contemporâneo, não se trata mais de aplicar estas doutrinas para a transformação de nosso espaço realizado, mas, utilizar este saber prático como base teórica

para o descortinamento de novas possibilidades em nossos espaços realizados: especificamente, nos campos-cegos materializados na cidade de Goiânia.

Longe do debate entre verdade positiva (material) e verdade ideal, nos encontramos numa situação em que a regra é o movimento, e precisamos desenvolver instituições e mecanismos de atuação neste campo da vida que permitam uma nova autonomia, uma autonomia também do centro da universalidade. A relação entre a liberdade do sonho universal e a limitação da experiência concreta, antes de ser uma dicotomia de opostos excludentes, pode ser buscada através de uma relação dialética, que se abre para a pluralidade e o diálogo.

### 1.3.2. Refundações da História: Tríade e Complexidade do Urbano

Como vimos, na construção do novo sentido da história, a dialética foi tomada como uma *mimesis* do próprio processo, mais que uma simples representação do fluir. Entretanto, a história é uma representação da mudança, e como tal, invadiu várias áreas da ciência: da história da filosofia da ciência e a história das religiões (o que por princípio deveria ser eterno, imutável), à história da evolução das espécies e a história do universo. É preciso compreender a *poiesis* implícita nesta *mimesis* do movimento, para que possamos refundá-la, num movimento de abertura que vai da *mimesis* do fluir, a uma *mimesis* fluída e *poiética*.

No Livro "Do socialismo Utópico ao Socialismo Científico" Friedrich Engels (s.d.: s.p. [1880]) faz uma história concisa da evolução do pensamento socialista. Engels demonstra como o resgate da dialética empreendido por Hegel possibilitou o entendimento da evolução histórica de todo pensamento, sendo preciso situá-lo.

A dialética hegeliana é um esquema teórico que tenta apreender o movimento do mundo e das idéias em oposição aos sistemas filosóficos estáticos e formais. Este movimento segue uma espiral de oposições criadas pela tríade tese/ antítese/ síntese. A tese é uma situação ou idéia, cujo oposto é formulado pela antítese. Do conflito entre tese e antítese surge a síntese, que por sua vez é uma nova tese, não como a anterior, mas mais ampla, por estar num momento acima na espiral (em outras palavras, a *superação* do *conflito*). Desta forma, é possível explicar o movimento do mundo através das contradições implícitas em sua essência: o objeto se desenvolve (transforma) a partir da contradições entre o que ele "é" e "ainda não é" (sua potencialidade) (ver CUNHA et alli, 2004).

Assim, para Engels, a dialética permitiu sair das concepções Utópicas e idealizadas de Socialismo e passar para um Socialismo Científico que incorpora a evolução do conhecimento e a história, este constante ascender da modernidade. Porém, como aponta, a grande contribuição de Marx ao esquema hegeliano foi invertê-lo de ponta cabeça, e enraizá-lo no chão, transformando-a numa *dialética materialista*. A argumentação consiste em que os hegelianos estavam presos num mundo de especulações abstratas (por ele consideradas ideologias burguesas), enquanto o mundo real (vivido) era considerado apenas reflexo (aparência) do absoluto verdadeiro.

Esta reviravolta tem seu marco após o contato de Marx com o livro de Engels sobre a situação concreta da classe operária na Inglaterra, a partir de onde a dialética passa a se fundar na situação concreta, nos dados percebidos e dinâmicos de cada circunstância, tal como eles

emanam no mundo. Em "A ideologia Alemã" (ENGELS & MARX, 1999 [1846]: 22-23) argumentam:

"É onde termina a especulação, isto é, na vida real, que começa a ciência real, positiva, a expressão da atividade prática, do processo de desenvolvimento prático dos homens. (...) Ao expor a realidade, a filosofia deixa de ter um meio onde possa existir de forma autônoma. (...) Estas abstrações [idéia e ideal], tomadas em si, destacadas da história real não têm qualquer valor."

A questão da "ciência real, positiva" é o **primeiro** ponto fundamental para compreender as reformulações do marxismo ao longo do século passado e nos dias de hoje. Como vimos, esta vontade de um conhecimento "positivo" e "verdadeiro" da realidade pode parecer mais vulgar que no próprio Comte e, também, marcado pela impossibilidade, desde a chamada "Crise da Razão" (ver item 1.1.1.). É preciso, porém, compreender o que Marx tinha em mente ao falar de positivo e real, que era o por um fim à especulação filosófica:

"Que é que põe fim à filosofia? A ciência? Esta tese positivista é completamente estranha ao pensamento mais profundo de Marx, que, no entanto, a adota por vezes; o 'marxismo', enquanto ciência, mostra-se então como fim da metafísica, fim da especulação, fim da abstração vazia. (...) Para Marx a filosofia *realiza-se*." (LEFEBVRE, 1971: 75)

Assim, esta é, talvez, a questão chave do materialismo histórico, e a meu ver, a contribuição irreversível de Marx a toda e qualquer filosofia posterior com pretensões de validade: o que Marx pretendia era o arraigamento da filosofia ao mundo tal qual era vivido pelos homens, o que se chama de situação concreta; ou seja, não estabelecer a *Justiça* pensado-a em sua perfeição lógica e racional, mas buscar a chamada "realização da filosofia", estabelecer a justiça no mundo (mesmo que aparente) em que todos os seres humanos vivem suas vidas.

Neste sentido, a grande contribuição de Marx foi o que podemos chamar de "corte", e que se opera através do "espaço percebido" lefebvriano. Enquanto o que ele chama de pensamento "especulativo" usa a razão livremente para conceber a "liberdade", o "homem livre", a "justiça", o "bem" e o "mal", o que interessa na chamada "filosofia da práxis" é a situação concreta das pessoas: de nada adiantava a legislação perfeita e justa na Inglaterra, que instala direitos e a liberdade, se aqui no mundo, os menos favorecidos morrem de fome, vivem em subúrbios fétidos e trabalham à exaustão (LEFEBVRE, 2001a).

Marx não elimina a necessidade da "consciência" e do combate ao empirismo de "fatos sem vida" (ENGELS & MARX, 1999 [1846]: 22); o que ele busca, portanto, é um "corte" que limite a especulação às questões situadas. Segundo a interpretação de Merleau-Ponty (1980: 71-82), Marx não considerava a "ideologia" uma máscara, mas também como algo que existe na *praxis*, ou seja, a ideologia é um dado concreto que se manifesta no mundo

pelas convenções sociais que limitam o agir no mundo. Neste sentido, Hobsbawn (1998: 162) afirmou que a principal contribuição de Marx foi a construção de leis da história, diferente das leis positivistas importadas das ciências naturais, que "são sistemas de relações entre seres humanos", o que faz diluir a noção da "base material" a uma relação social situada:

"Quase não é necessário dizer que a 'base' não consiste de tecnologia ou economia, mas da 'totalidade dessas relações de produção', isto é, a organização social em seu sentido mais amplo quando aplicada a um dado nível das forças materiais de produção." (HOBSBAWN, 1998: 314)

Assim, a transformação do que é ideológico em "consciência" é um passo dado também no mundo das idéias, afinal: "não se pode assenhorear da materialidade sem a considerar com os 'olhos', isto é, através dos 'óculos' do filósofo" (Nota de Rodapé in ENGELS & MARX, 1999: 26). Ou numa leitura posterior e mais desenvolvida de Gramsci:

"For the philosophy of praxis, ideologies are anything but arbitrary; they are real historical facts which must be combatted and their nature as instruments of domination revealed, not for reasons of morality etc., but for reasons of political struggle (...) For the philosophy of praxis the superstructures are an objective and operative reality (or they become so, when they are not pure products of the individual mind). (...) The philosophy of praxis itself is a superstructure, it is the terrain on which determinate social groups become conscious of their own social being, their own strength, their own tasks, their own becoming." (GRAMSCI, s.d.)

Na leitura de Lefebvre aquele "corte" da especulação só é possível, portanto, através do "percebido". Assim, Henri Lefebvre (1986) dirá que o espaço concreto do vivido é formado pelo espaço concebido (o ideo-lógico: *idea* tendo o conceito como conteúdo, e *lógica*, como a sua forma, sua razão) que o transforma num campo formado de representações, mas para atingi-lo é preciso ater-se à percepção (um imbricado por entre a lente do filósofo e das abstrações objetivadas), que formaria o espaço percebido (aquele espaço prático das atividades e do hábito, como em Marx). Assim, é preciso ressaltar, que Lefebvre ao substituir o espaço "real" pelo "percebido", elimina a dualidade entre a "idéia" e "matéria", dando a elas uma relação dialética.

Partindo deste corte, o esquema de Marx procura desvendar as oposições que se manifestam na realidade concreta, seus germens, que tendem a conduzir as contradições à uma resolução (a síntese), num terceiro termo. Nesta dialética as oposições são claras e distintas, e o percurso, apesar de um caminho em espiral, se desenvolve ascendentemente em uma direção linear, já que os opostos se resolvem progressivamente em sínteses únicas. Concretamente falando, para Marx a sociedade burguesa estava em oposição à feudal, e a síntese foi o Imperialismo de Estado de Napoleão III: "O imperialismo, é a forma mais



prostituída e, ao mesmo tempo, a última forma daquele poder estatal" (MARX, s.d. [1852]: p. 88) Na página seguinte Marx ainda afirma: "Antítese direta do Império era a Comuna." Assim, em oposição à sociedade burguesa aparece a sociedade socialista, cuja síntese total seria a sociedade comunista.

Na era do "capital", em que Marx vivia, a contradição essencial era entre os que o detinham, e aqueles que eram totalmente desprovidos. Assim, os proletários (por não ter nada, nem nada a perder) seriam a negatividade absoluta do capitalismo e, justamente por isso, seriam o sujeito histórico da "revolução" que levaria ao comunismo (MARX, ENGELS, [1848]).

Outro ponto fundamental nas reformulações do marxismo (a partir de Lefebvre) está na substituição da "dialética dicotômica" por uma dialética da "triplicidade". Porém, antes de ser uma leitura que nega Marx, a proposta lefebvriana procura avançar na formulação do método dialético, evitando o determinismo do chamado "marxismo vulgar", principalmente no Estruturalismo (cf. SOJA, 1987, 2000; MARTINS, 1996 e HOBBSAWN, 1998: 159 e ss., contra o determinismo das "leis históricas" e da dominância da "base" em relação à "superestrutura"), ou "mecanicismo" (ELDEN, 2001, 2004; e MERLEAU-PONTY, 1980). Mesmo Engels, mais tarde, já se demonstrara avesso às simplificações, apontando a complexidade como um caminho importante na dialética:

"todo ser orgânico é, a qualquer instante, ele mesmo e outro; a todo Instante, assimila matérias absorvidas do exterior e elimina outras do seu interior; a todo instante, morrem certas células e nascem outras em seu organismo; (...) Da mesma maneira, observando as coisas detidamente, verificamos que os dois pólos de uma antítese, o positivo e o negativo, são tão inseparáveis quanto antitéticos um do outro e que, apesar de todo o seu antagonismo, se penetram reciprocamente; e vemos que a causa e o efeito são representações que somente regem, como tais, em sua aplicação ao caso concreto, mas que, examinando o caso concreto em sua concatenação com a imagem total do universo, se juntam e se diluem na idéia de uma trama universal de ações e reações, em que as causas e os efeitos mudam constantemente de lugar e em que o que agora ou aqui é efeito adquire em seguida ou ali o caráter de causa, e vice-versa." (ENGELS, s.d. [1880]: s.p.)

Como explica Stuart Elden (2001; 2004) essas oposições dualistas resultam em uma direção do tempo linear (e estreita) onde a teleologia é inevitável: por isso para Marx a crise final do capitalismo era inevitável, assim como o comunismo seria o resultado da história. Quando Lefebvre (1986) apresenta uma dialética da triplicidade, ele está procurando evitar os "dualismos simplificadores", e coloca as três etapas da dialética em relação mútua. Desta forma, no lugar de uma direção única de progresso contínuo (mesmo em espiral), agora o futuro passa também a fazer parte do presente, como "virtualidade", uma atitude ética frente

ao presente, talvez inspirada no eterno retorno nietzscheano (ver NIETZSCHE, 1987). Assim, "A teoria do tempo torna-se diferencial, como a do espaço" (LEFEBVRE, 1971: 254).

"O tempo (unitário), enquanto referencial, é abandonado. Se o instante e o presente se sobrepõem ao passado, o actual diversifica-se. A diversidade de mensagens (de codificações e descodificações, portanto) acentua-se, dando a impressão de uma desordem sem fim. O reino da diferença começa." (LEFEBVRE, 1971: 270)

Assim, em Lefebvre, a dialética da triplicidade (Marx, Hegel, Nietzsche) não apenas simplifica as contradições, mas, ao contrário, sempre inclui um terceiro termo: é o seu caminho à complexidade. Ou seja, em vez do desenvolvimento histórico conduzir a uma simplificação contínua (a síntese), ela promove uma complexificação contínua: a inclusão de um outro termo em relação dialética, o que implica sempre a soma, levando necessariamente ao que ele denominou por "espaço diferencial": um espaço de múltiplas temporalidades e de múltiplas oposições, contradições.

Esta formulação não é gratuita, e visa combater a "isotopia" do espaço, onde a "heterogeneidade da natureza é substituída pela homogeneidade do espaço industrial, ou melhor, por sua vontade de homogeneidade conforme a sua racionalidade quantitativa." (LEFEBVRE, 1999: 117). Contra a imposição deste espaço isotópico (hegemônico, regular e regulado, unidimensional) é preciso uma "estratégia urbana" (1999: 76) que vise a justaposição das diferenças (o que não quer dizer segregação, pois são mantidas as relações de igualdade), através de uma "heterotopia"<sup>95</sup>: "Isotopias: lugares do mesmo, mesmos lugares. Ordem próxima. Heterotopia: o outro lugar e o lugar do outro, ao mesmo tempo excluído e imbricado. Ordem distante." (LEFEBVRE, 1999:120)

Assim, por um lado, a utopia era o instrumento teórico daqueles que se opunham ao espaço hegemônico do capital (a bidimensionalidade proposta por Marcuse), porém sua universalidade podia ser proposta como um processo de negação linear sobre uma linha de tempo infinita: hoje os teóricos não poderiam especular sobre sua forma final, argumentam os marxistas, pois a sociedade comunista encontra-se muito longe no tempo futuro. Por outro lado, como vimos (item 1.2.3.), aqueles que (como Zaratustra) concebem um tempo não em linha infinita, mas num eterno retorno, num "campo diferencial" (LEFEBVRE, 1999: 57), o conceito de utopia deverá ser substituído pelo de "virtualidade".

---

<sup>95</sup> Conceito já formulado por Foucault primeiramente em "As palavras e as coisas", de 1966, mas desenvolvido em "Des espaces autres" (FOUCAULT, 1984 [1967]) e que veremos no item 2.1.3. (ver também SOJA, 1997: 145-163; para uma descrição da heterotopia de Foucault e suas convergências com o pensamento de Lefebvre; e HARVEY: 2004: 239-243, para outra descrição da heterotopia de Foucault, apesar de acompanhada de uma crítica equivocada a Lefebvre).

A virtualidade se apresenta, assim, como uma utopia imanente e plural, que não é nem positiva nem negativa, mas formulada poieticamente. Não se trataria mais da sua instalação definitiva por uma revolução única e total, mas de uma estratégia anunciada como *via* (como objetos virtuais) (LEFEBVRE, 1999: 115). Esta estratégia substitui a cientificidade fragmentária produzida pela extrapolação dos dados presentes, a prospectiva (1999: 63), e "implica a transdução" (1999: 152). Assim, seria preciso transformar os instrumentos intelectuais tradicionais:

"A *transdução*. É uma operação intelectual que pode ser realizada metodicamente e que difere da indução e da dedução clássicas e também da construção de 'modelos', da simulação, do simples enunciado das hipóteses. A transdução elabora e constrói um objeto teórico, um objeto *possível*, e isto a partir de informações que incidem sobre a realidade, bem como a partir de uma problemática levantada por essa realidade. A transdução pressupõe uma realimentação (*feed-back*) incessante entre o contexto conceitual utilizado e as observações empíricas. Sua teoria (metodologia) formaliza certas operações mentais espontâneas do urbanista, do arquiteto, do sociólogo, do político, do filósofo. Ela introduz o rigor na invenção e o conhecimento na utopia." (LEFEBVRE, 2001: 108)

A história em Lefebvre é profundamente alterada pela inclusão do espaço no tempo urbano (SOJA, 1993), passando a apresentar múltiplas temporalidades. Como afirma José S. Martins (1996), estas temporalidades seriam as contradições do passado, que se manifestam no presente: elas seriam formadas por toda a carga histórica de conflitos (de classe) que permanecem como resíduos e gérmenes, sendo preciso a utilização de um método regressivo-progressivo para desvendar seus sentidos e potencialidades.

Nas histórias produzidas por Lefebvre (MARTINS, 1996: 20-21), notadamente em seu estudo do Vale de Campan, ele demonstra como os conflitos não solucionados do passado se apresentam na atualidade como contradições superpostas que dão movimento plural e dinâmico à história e, da mesma forma, múltiplas possibilidades de emancipação podem aparecer simultaneamente, como virtualidades. Neste método regressivo-progressivo, existiriam três movimentos: o primeiro "horizontal", consistindo na descrição do visível (baseado em teoria e informação) apresentando cada relação social ainda sem tempo; o segundo seria "vertical", uma análise regressiva no tempo, buscando a decomposição da realidade e a datação de cada relação social e dado cultural, entendidos pelo presente como remanescentes de épocas específicas, o vivido como relações de fatos diacrônicos; e o último seria um reencontro com o presente, elucidado em suas contradições: "A volta à superfície fenomênica da realidade social elucidada o percebido pelo concebido teoricamente e define as contradições e possibilidades do vivido" (MARTINS, 1996: 22). Lefebvre (1971: 271) propõe, assim, uma superação da história, que levaria a uma "história diferencial", formada

por outras categorias (agora "trans-históricas"), como: *trajecto-projecto*, *discurso-percurso*, *possível-impossível* e *diferença-transparência*.

Assim, as contradições não são apenas confrontos de interesses entre classes, mas também um desencontro de tempos e possibilidades. Afinal, é preciso também historicizar a problemática das classes como um dado, fundamentalmente importante no século XIX, mas que não é, nem mesmo na teoria de Marx, a contradição necessária e universal dos sistemas sociais. Hobsbawn (1998: 166, 168 e 316) afirma que são as "relações sociais de produção [que] são fundamentais, e a existência de contradições internas aos sistemas, das quais o conflito de classe é meramente um caso especial" que, por exemplo, são secundárias na análise de Marx sobre a desestruturação da antiga sociedade romana.

Em seu livro "A Gramática do Tempo" (talvez um termo por demais estruturalista para um filósofo contemporâneo), Boaventura Souza Santos também empreende uma luta contra a idéia de um futuro infinito, propondo "expandir o presente e contrair o futuro" (2007: 25-26). O que significaria trocar o futuro infinito (vazio e absoluto) "por um futuro concreto, de utopias realistas", o qual se manifesta num presente que se expande (aliás, o presente onde toda a vida ocorre, mas que, na modernidade, se torna fugaz e passageiro ao extremo), num presente que não é a hierarquização entre atrasados e avançados, mas formado por temporalidades diversas, todas contemporâneas e qualificadas. Já que torná-las "presente significa serem consideradas alternativas às experiências hegemônicas, a sua credibilidade pode ser discutida e argumentada" (SANTOS, 2006: 104). Estabelecer que determinadas sociedades sincrônicas não são contemporâneas é uma forma de dominação, pois "nessa simetria se esconde uma hierarquia, a superioridade de quem estabelece o tempo que determina a contemporaneidade." (SANTOS, 2006: 100)<sup>96</sup>

Assim, conceber todas as temporalidades sociais como contemporâneas é uma forma de inclusão do outro por meio de uma nova concepção do tempo, uma forma não linear e positiva de considerar o fluxo e a mudança, que o acresce de uma virtualidade mais aberta e democrática:

"A dilatação do presente ocorre pela expansão do que é considerado contemporâneo, pelo achatamento do tempo presente de modo a que, tendencialmente, todas as experiências e práticas que ocorrem simultaneamente possam ser consideradas contemporâneas, ainda que cada uma à sua maneira." (SANTOS, 2006: 105)

"Como encontrar sentido em tudo isso? Se nós mesmos estamos rechaçando o conceito de progresso como tempo linear, como idéia de que há um sentido único da História, é possível pensar um mundo novo sem estarmos seguros de que ele surgirá? Não temos receitas para esse

---

<sup>96</sup> Ver Comte, no item 1.1.1., que estabelece uma evolução linear em que a sua sociedade e o seu tempo, por meio do positivismo, se tornam o centro de toda verdade.

mundo. Por isso, já não se trata do conceito do socialismo científico: é uma outra idéia muito mais aberta. Tampouco é a idéia de Rosa Luxemburgo, 'socialismo ou barbárie'. Rosa abriu a proposta de Marx, ou seja: a possibilidade do socialismo não é a única, há a possibilidade da barbárie e é preciso lutar para que uma delas seja a que se realize. Nós estamos ainda mais abertos: hoje dizemos que outro mundo é possível, um mundo cheio de alternativas e possibilidades." (SANTOS, 2007: 38)

Esta multiplicação dos tempos implica não só a reformulação dos sentidos da história (que veremos no próximo item), mas, também, promove uma outra perplexidade aos teóricos tradicionais: sem classe, sem utopia, sem dialética linear, como fica a questão do "sujeito" da história, qual é o motor desta outra história?

O constrangimento que o marxismo vulgar impõe aos homens em relação ao tempo histórico-material (ao qual estaríamos todos submetidos, inclusive nossas consciências) acaba por eliminar o sujeito histórico mais concreto (os homens vivos, que tomam suas decisões) de que fala Hannah Arendt (1988). Hannah Arendt analisa a gênese do conceito de re-volução como (originalmente da física astronômica e levada às Revoluções Burguesas e Proletárias) uma restituição da ordem (perdida): a revolução seria uma luta de libertação em relação às forças dominantes que subvertem as leis do verdadeiro homem (sua liberdade "natural").

A partir deste ponto, a problemática surge na "instituição da liberdade": na libertação, a objetividade é facilmente definida, mas na constituição das suas leis (as leis da liberdade) surge o problema da sua legitimidade: é preciso um mito, um original imparcial (um universal verdadeiro de liberdade) em que elas se fundem. Nos Estados Unidos, os acordos firmados nos navios dos imigrantes eram o símbolo da nova pátria livre que se fundava nos acordos entre iguais. Na Revolução Francesa, as leis de liberdade se fundam nas assembléias do povo. Na Rússia, se fundam na consciência restituída da classe operária revolucionária.

Se a história anterior a Marx era a narrativa da biografia dos reis, e na sociedade burguesa dos grandes nomes e heróis de guerra, o era de tal maneira que encontrasse nessas figuras a fundação legítima de uma nova ordem. Marx atribuía aos idealistas o problema de fazer "da história recente o fim da história anterior", porque estes substituíam a história da "sociedade civil" ("o verdadeiro lar e cenário da história") pela história irreal dos grandes nomes e acontecimentos (uma história de ideais). Marx acreditava que "a história não é mais do que a sucessão das diferentes gerações" explorando, continuando e mudando a herança anterior (ENGELS & MARX, 1999 [1846]: 45-46).

Neste sentido, o motor da história (não mais ideológica) seria os fatos materiais: as condições herdadas pelas gerações anteriores que se contradizem com as atividades da geração ulterior (sua situação ativa). Essas diferenças não obedeceriam a um único plano de conjunto estabelecido (concebido), mas seriam o conjunto das forças produtivas que se acumulam e evoluem cada vez mais. Neste sentido, a narrativa histórica do "18 Brumário" de Marx é a substituição dos sujeitos heróicos da história, pela massa e pela "base" social (infra-estrutura dos modos de produção) herdada como sujeitos: é a centralização na "massa" da nova legitimidade da constituição da liberdade.

Em Marx, esta poiesis, somada ao seu objeto virtual (transdução?) e seu método de pensamento (dialética dual) implica diretamente numa potencialidade: o proletário adquire centralidade na revolução, porque este se encontra desprovido de tudo, assim, é dele o potencial "negativo", de contradizer e contestar tudo o que existe positivamente (cf. LEFEBVRE, 1971: 61-62); por isso ele é o motivo e o motor da revolução, tendo como única solução a reinversão do mundo invertido<sup>97</sup>.

Rancière (1994) argumenta que a "Morte do Rei" como sujeito da história já havia gerado o problema do "excesso de palavras" dos pobres, a quantidade de fatos e falas multiplicados pelo número da população total. Era necessário conduzir à uma poética das "longas durações", onde o discurso se localiza como uma ressurreição das motivações destas grandes massas.

Na concepção de Gramsci (s.d.) a história (entendida como os movimentos revolucionários) só ocorre quando coincide uma unidade entre a estrutura e a superestrutura, o que ocorre quando "social groups become conscious of their own social being, their own strength, their own tasks", o que forma um "bloco histórico"<sup>98</sup>, uma situação onde uma "ação reativa" se coloca contra a estrutura estabelecida e normalmente "escondida" por uma carga ideológica não condizente com a realidade. Assim, o movimento da história só se viabiliza através de construções teóricas ligadas a realidades práticas específicas, capazes de funcionar como "instrumentos de liderança política".

David Harvey (1992) avança significativamente na análise do que seria a realidade atual, numa leitura vinculada à escola da regulação (cuja origem é atribuída a Gramsci) propondo a transformação do modelo fordista do capitalismo do início do século XX, em uma

---

<sup>97</sup> Por motivo de sua crítica ao programa do partido operário alemão, Marx (1875) relativizará a transição para o comunismo através de várias etapas (ver também, LEFEBVRE, 1971: 131-133).

<sup>98</sup> Para uma análise crítica deste conceito ver LEFEBVRE, 1971: 167-170.

outra forma de capitalismo, cujo modo de acumulação se torna flexível. Não pretendemos avançar nos meandros desta teoria, apenas levantar um fato que dela deriva sua percepção. Enquanto o modo de acumulação fordista se baseava no consumo de massa, na produção em massa e na promessa de um círculo "virtuoso", cujo progresso prometia a inclusão cada vez maior da população no trabalho assalariado e regular, hoje, o modo de acumulação flexível (também chamado de toyotista) promove uma "informalidade" cada vez maior, através da especialização e diminuição dos postos de trabalho. Assim, seria possível conceber ainda hoje a massa, o bloco dos proletários (trabalhadores fabris), como um bloco de negatividade universal à estrutura estabelecida?

Autores como Singer (1998), Coraggio (1994), Escobar (2004) e Santos (2001) afirmam que não. É preciso formular uma nova forma de mobilizar (dar movimento) à história que não parta do axioma da "estrutura" unitária da sociedade e da "classe" trabalhadora (essa taxonomia levada ao absoluto) como única *poiesis* possível para o sujeito desta nova história que vemos surgir dia a dia. Outras formas de dissenso são mais apropriadas à nossa realidade, principalmente as ligadas à noção de rede e os novos (já não tão novos assim) movimentos sociais (como veremos mais detalhadamente no capítulo 2.3.).

A concepção destes novos motores da história depende de duas leituras: de que existe hoje um movimento da realização do capital que sai da esfera da produção (o chão da fábrica) e se desloca para o âmbito da reprodução (a acumulação se realiza e depende cada vez mais do direcionamento e potencialização do consumo) (LEFEBVRE, 1991)<sup>99</sup>; e que é possível conceber um movimento dialético que parte dos chamados "particularismos" (movimentos vinculados a questões particulares, como raça, gênero, etnia, meio ambiente, habitação e, outrora, condições de trabalho fabril!) e se estende a um grau de abstração "universalista", um "infinito no finito" (como vimos), onde a luta de poucos pode ser concebida como a "salvação de todos" (ver Harvey, 2000 e capítulo 2.3.). Além disso, "Cada descoberta no âmbito das ciências parcelares permite uma análise nova do fenômeno total. Outros aspectos ou elementos da totalidade aparecem e são revelados" na formulação lefebvrea da "teoria dos 'campos cegos' e da análise diferencial" (LEFEBVRE, 1999: 54-56)

---

<sup>99</sup> Lefebvre demonstra, também, a relação dialética implícita no conceito de produção e reprodução em Marx: "O 'corpo orgânico' da sociedade produz-se e reproduz-se no *tempo histórico*, implicando a produção e re-produção dos indivíduos como tais, e conseqüentemente da *individualidade social*: 'É necessário que as condições dum dado modo de reprodução da vida e do seu processo vital de produção sejam primeiramente criadas pelo próprio processo económico e histórico' (idem [Grundrisse], II, p. 379). Por conseguinte, a análise e a explicação da produção acabam por pôr em evidência a re-produção como essência chave da compreensão do processo, não sendo tal reprodução encarada como fabrico ou modelação de objetos, mas como criação e re-criação de relações, incluindo o individual e sua relação com o social" (LEFEBVRE, 1971: 79)

Apesar de Lefebvre (1999) ainda conceber pontualmente um papel privilegiado à classe trabalhadora, seu deslocamento do "sujeito" revolucionário para a "estratégia" diferencial não é gratuita. Para ele, não se pode considerar hoje que exista um sujeito (um bloco) burguês que "conspira" a sujeição da sociedade, mas existe uma atuação "estratégica", uma atitude ética implícita na forma de atuar na sociedade, presente na ideologia (através de todas as classes<sup>100</sup>) e também uma atuação "tática" empreendida pelo planejamento econômico, preocupado apenas com os resultados positivos a curto prazo<sup>101</sup>. Desta forma, a proposta de Lefebvre (1971) é extremamente radical, e não se trata mais de trabalhar com os sujeitos da história, mas implica exatamente no "fim" da história (em seu duplo sentido, ver próximo item).

Esta substituição é uma controvérsia que está muito viva nas concepções que visam a emancipação da sociedade, afinal, qual é, hoje, o papel da "revolução" das grandes transições históricas manifestadas materialmente e operadas por grandes grupos sociais, e qual o papel da "reforma" que imprime pequenos movimentos pouco a pouco e à escala das escolhas dos novos sujeitos da transformação? Seria possível conceber uma nova categoria concebida como reformas revolucionárias?

É neste sentido que pensadores como Boaventura (2003) e Soja (2000) têm buscado na mistura entre o objeto e o próprio observador (ou seja, nas formulações da problemática) as potenciais soluções ou reformulações dos problemas supostamente "reais", e é aqui que a formulação de uma verdade poética (carregada de resíduos e virtualidade) ganha sua maior força. O debate a respeito do sistema capitalista no Brasil pode ser um bom exemplo (s sofisticado e polêmico e, justo por isso, será explorado de forma simplificada abaixo) para ser descrito e explorado em suas potencialidades.

A divisão entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos, carrega com si uma noção de que o problema de países como o Brasil (intermediários) seria a não inserção no circuito capitalista. Assim, coexistiriam uma parte atrasada, tradicional, e uma parte avançada,

---

<sup>100</sup> É interessante notar que alguns dos estudos sobre "espoliação urbana" de finais da década de 1970, já demonstravam, sem tomar consciência (ou partido) disso, que os mesmos instrumentos de exploração (especulativa) e "mais-valia urbana" utilizados por especuladores imobiliários eram também realizados pelas classes mais pobres, que vendiam seus casebres assim que estes eram valorizados pelos investimentos públicos (cf. BONDUKI e ROLNIK, 1979).

<sup>101</sup> É interessante notar, que esta noção de estratégia e tática (utilizada como na teoria do jogo de xadrez) é exatamente oposta à noção de "planejamento estratégico" (ver CASTELLS e BORJA, 1996, e para uma crítica VAINER, 2002) utilizada pela literatura contemporânea. (Cf. LEFEBVRE, 1971: 170-172; 208-209 e ss.)



moderna. Nesta formulação, a resolução do problema seria a intensificação da modernização do país.

Por outro lado, a formulação crítica deste problema vê uma oposição entre centro e periferia, onde interesses imperialistas se contrapõem aos interesses nacionais oprimidos (conhecido como "Esquema Cepalino"). A "teoria da dependência" procura rearticular o problema interligando os interesses "internos" com os "globais" em uma divisão internacional do trabalho, em que o subdesenvolvimento passa a ser entendido como um produto do próprio desenvolvimento, que garante relações desiguais entre os países. (cf. CARDOSO, F.H. 1975; OLIVEIRA, 1981).

Em oposição a esta "razão dualista" Francisco de Oliveira formula que se o próprio "subdesenvolvimento" é um produto do capitalismo, e não simplesmente um dado do atraso histórico, existe no interior dos países da "periferia" também um "centro" que o explora. Assim, ao centrar-se nas oposições entre "nações", passou-se

"desapercebido o fato de que (...) é um problema que diz respeito à oposição entre classes sociais internas (...) A teoria do subdesenvolvimento foi, assim, a ideologia própria do chamado período populista; se ela hoje não cumpre esse papel é porque a hegemonia de uma classe se afirmou de tal modo que a face já não precisa de máscara". (OLIVEIRA, 1981: 12)

O esquema ainda é drasticamente complexificado com um dos mais importantes livros de Milton Santos, "*O Espaço Dividido*", que busca caracterizar os dois circuitos (o inferior e o superior) das economias subdesenvolvidas (como a brasileira), para entender a relação espacial "dialética" entre eles. Não se nega, assim, as diferenças entre os dois (sua dualidade), mas busca-se compreender as relações funcionais entre eles: complexificando o sistema de exploração, onde o próprio sistema aparece, agora, não apenas como uma dualidade interna a um sistema absoluto, mas como dois sistema de exploração, ou seja, uma dupla dualidade em interação dialética.

Como se vê, a crítica clássica se baseia na constante negação das afirmações anteriores, expondo os pressupostos alheios e supondo-se alheia ao pressupostos. Entretanto, o que queremos demonstrar é que as diversas formulações do problema interferem não apenas na forma como ele é visto (ou não visto), mas também nas soluções que podem ser propostas (na potencialidade da teoria, sua virtualidade, que também é uma parte constituinte do real), demonstrando a dialética entre o concebido, o percebido e, conseqüentemente, o vivido, através destas *mímesis* que se esforçam por esconder sua *poiesis* em nome de uma "verdade" absoluta.

O argumento teórico de Boaventura Sousa Santos (2002) e que permeia muitas propostas contemporâneas (ver SINGER, 1998; CORAGGIO, 1994) diz respeito a uma mistura entre o observador e o objeto problemático em si. Neste processo busca-se ampliar o entendimento desta mistura, observando que as formulações de cada um destes "problemas" utilizam "frameworks" distintos (o que em nossa teoria significa engendrar "virtualidades" e "campos cegos" específicos) que são **inerentes a toda e qualquer verdade (poiética)**. Desta forma, a formulação do "problema" recria o próprio **objeto** (ele, em si, também passível de se realizar, se formar relações sociais, de acordo com Marx e Gramsci citados acima), que passa a ser "visto" de forma diferente.

Por isso, para Santos (2002) a produção de uma sociedade "alternativa" não é antitética em relação ao "fato real" em si, mas àquilo que você "vê" no "fato" e discorda. O primeiro passo, anteriormente negligenciado, é, portanto, **perguntar o que é o capitalismo?**

Segundo Santos (2002: 27-28):

Se a resposta for (1) desigualdade de recursos e poder, então, deve-se incorporar à questão de "classe" também as questões de gênero e raça, às quais estivemos tanto tempo "cegos", buscando estratégias contra formas de separação entre capital e trabalho e sua distribuição injusta.

Se a resposta for (2) uma sociabilidade empobrecida, onde o benefício pessoal substitui a solidariedade, e o valor (de troca e, quem sabe, o de uso) toma o lugar das trocas simbólicas, entre sujeitos qualificados (cf. MELO, 1989), então precisamos atuar contra o intercâmbio alienado, sem reciprocidade e sem solidariedade.

Se a resposta for (3) um modo de produção destrutivo, que coisifica homem e natureza, destrói tanto o homem quanto esgota a natureza, deve-se portanto buscar estratégias que rejeitem a idéia consolidada (e hegemônica) de des-envolvimento (como crescimento econômico, cf. MONTE-MÓR & RAY, 1994). Neste sentido, seria um contra-senso a noção de Desenvolvimento Sustentável, que busca a manutenção (a longo prazo) de um processo o qual quer acabar, através de um envolvimento com "idéias" de natureza (seria mais convincente um paradigma do tipo envolvimento instável? Funcional a curto prazo, e disfuncional a longo prazo?). Neste sentido uma estratégia fundamental é atentar para lógicas organizacionais de comunidades tradicionais, de subsistência e solidárias.

É também neste sentido que Boaventura Sousa Santos (2002) aponta para uma diluição na antiga dualidade entre reforma e revolução (que, neste sentido não passaria do mesmo problema, o mesmo campo cego e a mesma virtualidade, só que de ponta cabeça?) e

apresenta uma série de "reformas revolucionárias" que têm sido empreendidas em todos os continentes:

"ainda que não pretendam substituir o capitalismo de um só golpe, procurarem (com resultados díspares) tornar mais incômoda a sua reprodução e hegemonia. Para isso, os múltiplos tipos de iniciativas que incluímos no nosso mapa criam espaços econômicos em que predominam os princípios de igualdade, solidariedade ou respeito à natureza." (SANTOS, 2002: 29)

Algo como buscar para além das antigas fobias, novas potencialidades emancipatórias:

"Essa hipótese estratégica pode influenciar ou suplantiar as estratégias políticas geralmente admitidas, a saber, a revolução mundial realizada politicamente por um e único partido, por um e único país, por uma e única doutrina, por uma e única classe, numa única palavra: por um e único *centro*? O fracasso da hipótese monocêntrica fez surgir, **cada um se lembra**, uma outra hipótese estratégica, a de uma transformação realizada pelo terceiro-mundo." (LEFEBVRE, 2006: 56)

Assim, abre-se o debate da efetividade de um campo fluído, entendido como "uma abertura" que visa conceber reformas parciais desde que estas signifiquem a inclusão de novas universalidades: a autonomia através de um campo de *poiesis*, onde a atuação na prática (situada, pontual) tem uma relação revolucionária com a totalidade, mas, numa nova totalidade tornada múltipla: um novo espaço, onde as reformas revolucionárias são a via de uma nova revolução permanente (não mais no sentido de Trotsky ou Gramsci), não só preocupada com a "autonomia" (idealizada por um ou outro Narciso), mas, também, com a autonomia dos próprios "homens revolucionários", uma nova idéia de revolução, sem centro nem documento.

### *1.3.3. Abertura 3: Os Fins da História e a Abertura ao Outro*

Neste item não trataremos apenas de liquidar a história, nem apenas "descobrir" a historicidade do conceito de história (FOUCAULT, 2005: 271), o que já é um avanço surpreendente em sua evidência. Para Lefebvre (1971), o "fim" da história é exatamente o que lhe dá um "sentido"; esse "fim" possui, portanto, dois significados: trata-se tanto de um "objetivo", como de um "acabamento". A história, enquanto instrumento gerador de sentido para as mudanças sociais, constrói uma virtualidade possível, um objetivo (desejo) que ao ser alcançado estabelece também o fim (encerramento) desse processo. O arraigamento dos fins e suas virtualidades a um momento tem, assim, um papel na viabilização de mudanças e transformações desejadas para a sociedade.

Determinados fins da história já foram esboçados, como: o de Hegel, a racionalidade filosófica ao coincidir com a realidade do Estado, dá fim à história, realiza a racionalidade; o de Marx, o fim da sujeição do homem a um determinismo que não domina, a re-volução total que leva o homem à sua naturalidade autônoma e racional, o ser em si mesmo pacificado; e o de Nietzsche, a verdade histórica que pretendia dizer ao homem o "sentido" acaba, quando o homem manifesta sua autonomia, quando o além-homem descobrindo o sentido do niilismo, da angústia (onde no "nada", aparece o sentido como resultado do desejo humano), o homem toma posse ativamente deste niilismo, constrói diferencialmente seu próprio sentido (LEFEBVRE, 1971: 38-40, 77-, 111-118). Ao fim da história deveríamos contrapor outro fim? Não basta substituir a história por um outro instrumento menos parcial, é preciso uma estratégia que abra estes fins aos "Outros": os "outros" como sujeitos de seus próprios fins, como sujeitos de outras "modernidades" possíveis, num momento contemporâneo que aponta para uma "transmodernidade".

Edward Soja em "Geografias Pós-modernas: a reafirmação do Espaço na Teoria Social Crítica" tinha um fim: dar "sentido teórico e prático" à luta contra o capitalismo de hoje, baseado numa emergência da sincronicidade na contemporaneidade. Incluir a geografia no materialismo histórico não é apenas aplicar antigos conceitos ao espaço euclidiano (como o faz Harvey), nem tampouco colocar o espaço como reflexo da história (como inicialmente o fez Castells): essa inclusão do espaço no tempo provoca uma distorção, um novo contínuo. Porém, se pensarmos no conceito da "dupla determinação", dois termos não estão apenas em

oposição um ao outro, mas definem-se mutuamente (LEFEBVRE, 1975: 8) o que carrega a universalidade deste novo "contínuo" com um conteúdo e uma definição do que o precede.

Soja (1993: 24-27) argumenta que Foucault (1980) inaugura a geografia pós-moderna, num debate-entrevista em que o espaço reaparece como tendo sido ocultado pela ascensão filosófica do devir, da história. Em "Des Espaces Autres" Foucault (1984 [1967]) já havia tratado da questão espacial numa conferência destinada aos "estudos arquiteturais", mas nunca mais foi explícito em relação à espacialidade, e não autorizou a publicação do texto até 1984.

Entretanto, para Soja (1993), Foucault deu um passo irreversível com sua teoria das "heterotopias", numa "reorientação crítica do estruturalismo" ao inserir o movimento em suas preocupações, e promoveu "uma abertura da história para uma geografia interpretativa". Para Soja, já no livro "A História da loucura na idade clássica", Foucault demonstrou que a sua genealogia é uma história espacializada. Vejamos a *poiesis* específica desta espacialização da história empreendida pela genealogia.<sup>102</sup>

Para Foucault, primeiramente a genealogia se opõe à história porque elimina o olhar "metaistórico das significações ideais e das indefinidas teleologias. Opõe-se à pesquisa da 'origem'", cujos principais expoentes são os iluministas (como vimos em Voltaire e Hegel), que tomam as "leis" como axiomas, e buscam uma "verdade única" numa essência absoluta. Onde se poderia colocar esta "origem", esse dado fundamental que procuram os historiadores? "Simplesmente em uma invenção (*Erfindung*), em um passe de mágica, em um artifício (*Kunststück*)". Foucault explora o ensinamento de Nietzsche de que as coisas são "sem essência", elas não passam "de uma invenção" (2005: 261-262).

A genealogia surge, assim, como um instrumento capaz de investigar o surgimento, a invenção parte por parte das coisas reais, traçando seus "inumeráveis começos", onde "a análise da proveniência permite dissociar o Eu e fazer pulular, nos lugares e recantos de sua

---

<sup>102</sup> Aliás, Foucault é melhor quando demonstra (sem assumir) seus traços de Marx: todo trabalho de pesquisa deve ter: (1) uma aposta - "como desvincular o crescimento das capacidades e a intensificação das relações de poder"; (2) homogeneidade - "não as representações" mas "conjuntos práticos" do que os homens fazem, "a liberdade com a qual eles agem nesses sistemas práticos" (como na praxis e concreto em Marx); (3) Sistematização - as relações de domínio sobre as coisas, os outros e consigo mesmo (como na análise do sistema capitalista de Marx); (4) Generalização - não é "continuidade metaistórica através do tempo, nem tampouco acompanhar suas variações. O que é preciso apreender é em que medida (...) definiu objetos, regras de ação, modos de relação consigo mesmo." (como Marx na Introdução à Crítica da Economia Política, em que refuta a busca pela, demonstrando como o "capital" altera toda rede de relações da história anterior) (FOUCAULT, 2005: 349-350).

síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos." Esta proveniência não se trataria de uma herança sólida e fechada, mas de "um conjunto de falhas, fissuras, estratos heterogêneos que a tornam instável", que encontram no "corpo" sua "superfície de inscrição (...), portanto, na articulação do corpo com a história" (FOUCAULT, 2005: 265-267).

Bem entendido, Foucault não é a eliminação da história, mas, a sua reapropriação poética:

"O bom historiador, o genealogista, saberá o que é preciso pensar de toda essa mascarada. Não absolutamente que ele a recuse por espírito de seriedade; ao contrário, ele quer levá-la ao extremo: quer encenar um grande carnaval do tempo em que as máscaras retornam incessantemente. (...) A genealogia é a história como um carnaval orquestrado." (2005: 278)

Assim, Foucault estabelece sua historicidade bastante atraente e revolucionária. Apenas em termos. Na sua desconstrução da história, Foucault não lhe dá um "fim" (aquele virtual), apenas a mata (ao dissecá-la): "As forças que estão em jogo na história não obedecem nem a uma destinação nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta" (2005: 273). O mundo ficaria assim às soltas? Evidentemente que não. Foucault apreende uma outra lição importante de Nietzsche: a arrogância ativa do nobre<sup>103</sup>. Se o historiador ("demagogo") "se obstina em nada reconhecer de grande e reduzir tudo ao mais fraco denominador", ele acaba por reduzir a direção da história à classe da "plebe" (aos que não são patrícios), e ao evitar a "presunção de ser superior", torna os superiores "malvados" (FOUCAULT, 2005: 275). Assim, para Foucault, a história é feita pelos grandes homens, os heróis. Como? Interpretando!<sup>104</sup>

"Se interpretar fosse focalizar lentamente uma significação oculta da origem, apenas a metafísica poderia interpretar o devir da humanidade. Mas se interpretar é apoderar-se, pela violência ou sub-repção, de um sistema de regras que não tem em si a significação essencial e impor-lhe uma direção, dobrá-lo a uma nova vontade, fazê-lo entrar em um outro jogo e

---

<sup>103</sup> Para Nietzsche, as "doutrinas do vir-a-ser soberano" podem ser "verdadeiras", mas são "mortais" porque se lança no "pequeno e mísero" de "irmandades para fins de pilhagem", ou seja, trabalhar com a história é usar as "leis de movimento das mais baixas camadas de lama e de argila da sociedade. Somente sobre três perspectivas as massas me parecem merecer um olhar:" (1) "cópias esmaecidas dos grandes"; (2) "obstáculos contra os grandes"; (3) "instrumentos dos grandes; de resto, leve-a o diabo e a estatística! (...) com isso, também se estabelece a proposição: "enquanto há leis na história, as leis não valem nada e a história não vale nada. Mas é precisamente aquela espécie de história que está agora universalmente em apreço, aquela que toma os grandes impulsos da massa como o mais importante e o principal na história e considera todos os grades homens apenas como a expressão mais nítida, por assim dizer como as bolhas que se tornam visíveis sobre a torrente das águas." (NIETZSCHE, 1984: 34)

<sup>104</sup> Alias, não é por coincidência que o "couro", é tudo, para o sapateiro! (ver SOJA, 1993)

submetê-lo a novas regras, então o devir da humanidade é uma série de interpretações. E a genealogia deve ser a sua história: história das morais, dos ideais, dos conceitos metafísicos, história do conceito de liberdade ou da vida ascética, como emergências de diferentes interpretações. Trata-se de fazê-las surgir como acontecimentos no teatro dos procedimentos." (FOUCAULT, 2005: 270)

A proposta é interessante, mas, se a verdade essencial não existe, porque submeter os outros homens às vontades implícitas do genealogista? Foucault historiciza (seguindo Nietzsche) os valores, mas, não elimina a atuação idealista sobre o mundo e principalmente não elimina sua hierarquia: Narciso permanece sempre mais belo. Essa hierarquia aparece implícita no próprio conceito de "genealogia", enquanto "árvore" de descendência, como afirma Lefebvre: "Imitando (ou parodiando) o discurso ideológico do Sr. Michel Foucault, dir-se-ia que a *árvore* (o esquema, a grafia) pertence à arqueologia do saber, enquanto a *rede* pertence à sua atualização." (LEFEBVRE, 1975: 36)

Assim, o conceito de genealogia, cujo esquema teórico e método é o estabelecimento de uma "árvore" (a genealogia familiar de um conceito, por exemplo), cuja estrutura é hierárquica: os galhos mais frondosos sustentam os mais fracos, os dão suporte e uma direção gradual do mais forte ao mais fraco. Ou seja, um "conceito" deriva genealógicamente de uma família, lhe deve toda carga genética: por isso os grandes heróis, assumem o status de patriarcas. Neste sentido, a virtualidade implícita na teoria foucautiana é a dominação dos sábios genealogistas, que dominam a interpretação geradora de "genes" (códigos), sobre os corpos ignorantes. O campo diferencial lefebvriano, por sua vez, deve ser construído por uma lógica que não seja hierárquica, que Lefebvre sugere, pode ser a da "rede"<sup>105</sup>, onde os conceitos se encontram em múltiplos contatos e relações "horizontais", interagindo mutuamente num jogo de saberes.

Também Rancière (1994) tem uma visão diferente da hierarquia da descendência, e ataca a genealogia. No esquema genealógico a evolução é sempre uma redução (que vem da diversidade das origens e chega a um ponto, o primogênito). Assim, há uma subordinação ao passado, pois reduz a construção atual à uma ascendência, uma subordinação do filho à linhagem. Para Rancière é preciso evitar o destino trágico da libertação de Édipo de sua descendência, e construir um novo "Édipo feliz", como Perseu, a libertação da descendência significou tanto a sua libertação como a libertação de sua Mãe:

---

<sup>105</sup> Para a "rede" e os movimentos sociais como uma alternativa às soluções emancipatórias centralizadas, ver também ESCOBAR, 2004.

"O que deve suceder às genealogias e aos emblemas da realeza, é um novo pensamento da transmissão do sentido e da descendência legítima, numa relação nova entre a filiação dos corpos e a ordem do discurso." (RANCIÈRE, 1994: 67)

A "poética do saber" de Rancière difere da genealogia de Foucault, porque em vez de ser sempre uma submissão ao saber, ela é uma "apropriação" do saber, como uma "abertura": o descendente apropria a herança dos pais (como Marx se refere à sucessão das "gerações"), mas de forma livre, recriando-a. A plebe tem, assim, uma relação não hierárquica com o sábio, ela também tem direito à emancipação.

Chegamos ao ponto culminante. Matar a história, ou dar-lhe um fim, explodindo-a em outros fins, os dos outros? "Não temos o direito de contestar o sentido histórico do movimento (operário, revolucionário) se não propusermos um outro sentido." (LEFEBVRE, 1971: 225) "O sentido da história é, pois, acabar; não para dar lugar à metafísica, à religião: ao imobilismo ou à eternidade. O seu sentido é superar-se" (1971: 284). Para Lefebvre, a história já teve vários fins (em Hegel, Marx e Nietzsche), e ele propõe um outro (também um "absoluto", porém, diferencial): "o urbano" (espaço da diferença por excelência) (1971: 150-151), apresentação (e não mais representação) de uma abertura; para nós não caberá mais a proposição de uma outra universalidade, mas apenas abri-la à pluralidade das universalidades. Hegel pensava fundamentalmente em termos de Estado (a arena do racional e da ordem), Marx em sociedade (seus antagonismos e revoluções) e Nietzsche em civilização (suas tragédias e irrupções) (LEFEBVRE, 2006: 27-28; 1971:31-32).

Para Lefebvre, o fim da história em Hegel aparece de três formas diferentes: sua finitude (marcos inerentes); sua finalidade (orientação, sentido); sua finição (acabamento na perfeição) (LEFEBVRE, 1971: 33). Vários conceitos da história de Hegel permanecem ressonantes ainda hoje: o tempo, não mais como "aparência" (transitória), mas como "aparição" (de onde nasce o espiritual, que realiza o tempo) (1971: 36); a *luta de morte* como movimento (resolução dos conflitos pelas revoluções); o *Weltgeist*, o espírito mundial (do qual Napoleão é a referência), um tipo de força transformadora universal (1971: 37); a noção de *praxis* (mérito de Hegel) que une idéia e ação (1971: 42)

Se por um lado, na modernidade o Estado tem mesmo um papel fundamental, e ela se constitui como uma arena racional (nosso mundo é hegeliano) (1971: 52), por outro Hegel não conseguiu resolver a dualidade entre a "abertura dialética" e o "fechamento do sistema" (fundado sempre em uma "origem") (1971: 43 e 50). Assim, o Estado, entendido como síntese total, sistema final de todos os sistemas filosóficos prévios, ele é visto com a capacidade de



"realizar a filosofia", e a história simplesmente acaba (1971: 39), restando apenas contemplar sua completude: "A liberdade achou o meio próprio de realizar o seu conceito assim como a sua verdade. É o fim da história universal..." (Hegel *apud* LEFEBVRE, 1971: 40).

O empreendimento de Marx quer mostrar, inicialmente, que a história não acaba com o Estado, ela está só começando (LEFEBVRE, 1971: 56). Em seguida, na "Ideologia Alemã", Marx busca demonstrar que a história é tanto a sucessão das gerações (uma apropriando as contribuições da anterior), como uma ação voltada para um fim. Como já falamos, Marx inverte a filosofia de Hegel, e sua história também. A verdadeira história não está no Espírito do tempo, mas numa prática política, a revolução: "realidade produzida pela ação produz por sua vez um conhecimento. Não há história sem historicidade." A centralidade sai da História Transcendente, e vai para "historicidade", que se torna ativa, "produtora" (LEFEBVRE, 1971: 58). Mas, "Acima dos dois termos (a historicidade como prática e criação reais, a história como conhecimento racional) há, pois, o terceiro termo, a *consciência histórica*" (LEFEBVRE, 1971: 68).

O destino da história fica assim diretamente vinculado às transformações necessárias para a construção de uma **sociedade** livre: "O fim da história transmuta-se em história dos fins": *fim da religião* (e não a morte de Deus); *fim da filosofia* (contemplativa, sistemática); *fim do homem* (da antropologia abstrata à relações sociais complexas); *fim do Estado* (para a gestão social); *fim da economia política* (da crematística para a abundância); *fim da moral* (pelo costume racional); *fim da historicidade cega* (economia individualista e alienada); e o fim último: *fim das classes* (produtoras da historicidade) (1971: 59-60).

Segundo Lefebvre, a pós-história em Marx seria a historicidade realizada, o "fundo opaco do ser humano" dominado. Assim, o "tempo da apropriação substitui o tempo da cegueira em que o encadeamento dos efeitos e causas (incluindo as vontades e as idéias) escapava ao conhecimento, à razão, à previsão" (LEFEBVRE, 1971: 77). A busca de Marx continua hegeliana, a busca da "pacificação final da existência", da liberdade absoluta, do "homem total". Nietzsche é fundamentalmente diferente, ele quer superar o homem (como o homem superou o macaco), pela sua constituição em além-homem.

Já em Schopenhauer é demonstrada uma "cisão fundamental no 'ser'", uma alienação constitutiva: "O 'ser' é, por um lado, impulso, querer, profundidade cega, elementar e vital, e, por outro lado, consciência, clareza, reflexão." Para Nietzsche isso significa um conflito interminável entre Apolo (a ordem, a luz) e Dioniso (a festa, o caos) (LEFEBVRE, 1971: 93). Assim, Nietzsche propõe que não há uma totalidade humana possível (já vimos anteriormente,

o imbricado da cegueira na apropriação, a finitude na infinitude e vice-versa): "único que teve a coragem de declarar o inacabamento do 'homem', da sociedade, da cultura, e de declarar que era mesmo assim." (LEFEBVRE, 1971: 162). É preciso precipitar a espécie, ultrapassá-la, ir além do próprio homem, e não finalizá-lo. A história (erudição) aparece para Nietzsche também como uma alienação (a cultura, no lugar do estilo), o mito da maturidade do homem, onde a história é justamente o pensamento que declara o fim, o acabamento do homem (uma outra inversão de Hegel, diferente da de Marx) (LEFEBVRE, 1971: 98-99).

Se a genealogia de Nietzsche (2007a, 2007b, 2007c) é a descoberta de que não existe critério único de verdade, que não existe uma moral absoluta, mas a imposição de uma lógica, onde suas proposições são construídas circunstancialmente, ele empreende uma redefinição da própria história, apenas como subsidiária para a comparação, a confrontação dos diversos sentidos: "a meditação sobre as diferenças, e por conseguinte sobre o *possível*, e não sobre o realizado." (LEFEBVRE, 1971: 102) Nietzsche abre o caminho para o entendimento da diferença, onde as "verdades" são contaminadas por uma vontade pulsante, um projeto, um desejo.

"Se o confronto de sentidos e valores os remete ao nada, a fim de que emerja do niilismo o sentido do humano, que é o sobre-humano, todos são igualmente 'históricos', e estão igualmente para além do erro e da verdade. Foram e são ainda actos vitais que se podem julgar, mas não partindo da Verdade (ou do erro)." (LEFEBVRE, 1971: 117)

"O fim da história como aparência e da filosofia como legitimação da aparência permitiria a revelação do 'ser', isto é, do possível e dos diferentes possíveis. O que traria à luz do dia uma temporalidade ligada ao amor e/ou à morte, ao jogo e/ou ao desejo, à poesia e à gravidade dos pensamentos. 'Historicidade' bem diferente da dos historiadores, porquanto ligada à percepção afinada das diferenças." (LEFEBVRE, 1971: 111)

Mas, se Nietzsche é ainda história dos "grandes" homens (LEFEBVRE, 1971: 176), a abertura da história que pretendemos (abrir sua *poiesis*, ou mesmo, uma emancipação da *poiesis*) é ainda mais complexa, ela precisa da "inclusão do outro" como agente qualificado, legítimo e, também, verdadeiro. É preciso traçar novas estratégias, construir a configuração deste novo espaço onde todos os homens seriam "grandes", na justa medida de sua pequenez.

Inicialmente é preciso uma formulação que inclua, já, as outras formas de pensar:

"[Esta] estratégia baseia-se num multiculturalismo «policêntrico», na relativização mútua e recíproca, no reconhecimento de que todas as culturas devem perceber as limitações das suas próprias perspectivas, na igualdade fundamental de todos os povos em termos de estatuto, inteligência e direitos, na descolonização das representações e das relações de poder desiguais entre povos e entre culturas"(Santos, s.d.)

É preciso pensar fora da totalidade abissal, definitiva e definidora, é preciso a formulação de um entendimento social que encontre o que há de bom na diversidade,

ultrapassando as visões centralizadas ou reduzidas a um "hegemônico". Boaventura Souza Santos (2006, 2007) propõe uma "Sociologia das Ausências", que corresponderia aos "resíduos" de Lefebvre, aquelas partes que estão fora do "sistema" estabelecido: "o que não existe em nossa realidade é produzido ativamente como não-existente, e por isso a armadilha maior para nós é reduzir a realidade ao que existe" (SANTOS, 2007: 28 e também, 2006:101). Neste sentido, não é mais a noção de exclusão, já que a indiferença, a desqualificação, o "não incluir", já significa "incluir fora":

"Mas o que devemos inquirir é se nessas realidades não há coisas que estão fora dessa totalidade: o que há na mulher que não depende da relação com o homem; o que há no sul que não depende da relação com o norte; o que há no escravo que não depende da relação com o amo." (SANTOS, 2007: 28)

O que se busca é a formulação de um novo tipo de internacionalismo, configurado por nós como o campo fluído, onde todas as partes interferem diretamente na configuração do todo, agora entendido não como absoluto, mas ele também "plástico", mutante, o nosso fim é, agora, incluir os outros fins, não uma eterna repetição, mas uma eterna refundação:

"É a partir destas condições que se abre o espaço para uma concepção dos direitos humanos que, em vez de postular um (falso) universalismo, assenta numa constelação de idéias distintas de dignidade humana, tornadas mutuamente inteligíveis e mutuamente capacitantes através de um diálogo intercultural.(...) é possível que as antigas colônias, envolvidas nestas teias de pluralismo jurídico, prefigurem - invertendo a afirmação de Marx - o futuro jurídico da Europa. Os «Estados pós-soberanos» do presente apresentam flagrantes semelhanças com os Estados (pós)coloniais na sua necessidade de lidar com diferentes ordens jurídicas, e as suas interrelações, nacionais, infra-nacionais e supra-nacionais." (Santos, s.d.)

Assim, é possível estabelecer algumas estratégias para este novo campo de interações, aqui, inspiradas em cinco teses de Boaventura Souza Santos (s.d.):

- (1) diversos coletivos criam diferentes formas de perceber o mundo, cada concepção interfere no que seria a realização do homem, que passa a ser diferencial;
- (2) cada forma de opressão não só implica diferentes formas de resistência, mas recriam as identidades coletivas, e elas mesmas outras centralidades possíveis e transescalares (locais, globais), atravessando transversalmente as antigas "classes" (sociais). Estas "comunidades imaginadas" e "comunidades inventadas" tem tanta validade quanto as estipuladas pelos sociólogos, ou até mais, já que se vinculam diretamente à uma prática e a um objetivo (ESCOBAR, 2004);
- (3) O "inacabamento" das diversas concepções de homem, inclui a necessidade de diálogo entre elas, o que fortalece sua luta, mas deve ser feito de forma não hierárquica, apropriando-

se das virtualidade uns dos outros na escala global, sem destruir suas particularidades na escala local (seus campos-cegos, que lhe dão sentido próprio). É preciso mobilizar as "solidariedades translocais";

(4) *"As políticas emancipatórias e a invenção de novas cidadanias jogam-se no terreno da tensão entre igualdade e diferença, entre a exigência de reconhecimento e o imperativo da redistribuição. (...) a afirmação da igualdade com base em pressupostos universalistas, como os que presidem às concepções ocidentais, individualistas, dos direitos humanos, conduz à descaracterização e negação das identidades, das culturas e das experiências históricas diferenciadas, nomeadamente à recusa do reconhecimento de direitos colectivos."* (Santos, s.d.)

(5) *"O sucesso das lutas emancipatórias depende das alianças que os seus protagonistas são capazes de forjar. No início do século XXI, essas alianças têm de percorrer uma multiplicidade de escalas locais, nacionais e globais e têm de abranger movimentos e lutas contra diferentes formas de opressão.(...) A globalização contra-hegemónica assenta na construção de cidadanias emancipatórias que articulam o local e o global através de redes e de ligações policêntricas."* (Santos, s.d.)

Por fim, se compreendermos a historicidade da idéia de História, a partir do Iluminismo, como uma forma de dar sentido teórico e prático para a mudança da tradição para o novo, o moderno. Poderemos perceber como os fins determinados da História, seus sentidos de libertação, foram construídos a partir de óticas específicas, que desconsideravam os outros, e se caracterizavam por uma imposição hegemônica de um desejo de dominação. Declaramos o fim da legitimidade destes sentidos, que trazem como virtualidade a deslegitimação dos outros sentidos. Deslegitimamos a deslegitimação, e propomos um diálogo entre as diversas virtualidades implícitas em cada poiesis.

Sem a validade da universalidade centralizada, morreria também o projeto da modernidade? A questão assim formulada, segundo Dussel (1993), não trata mais da "negação da Modernidade como crítica de toda razão" (o pós-modernismo), nem de um projeto "pré-moderno como afirmação folclórica do passado; nem de um projeto antimoderno" (de cunho conservador). Trata-se da extensão da realização do homem àquelas outras razões (as outras "alteridades" negadas), ao perceber que o campo-cego da Modernidade foi transformá-las em suas vítimas. Trata-se de propor uma "outra" modernidade, um projeto de "transmodernidade" (DUSSEL, 1993: 186-187); talvez, mesmo a possibilidade de uma ecologia de modernidades: os outros, com seus centros diferenciais, são também capazes de formular seus projetos de

alteridade (de maioria), e assumir, pelas suas razões (múltiplas), aquilo que os façam ultrapassar a sua própria humanidade.

Este projeto de transmodernidade é uma problemática que surge diretamente vinculada à pós-crítica da produção social do espaço de Goiânia, e procuraremos formulá-lo partindo da compreensão das aberturas *poiéticas* em cada um de seus planos para, no final da próxima parte da dissertação, formular um "ponto pós-crítico" virtualmente possível na situação concreta desta cidade. Não se trata mais de uma teoria que propõe uma cidade u-tópica, mas da tomada de consciência da *poiesis* de uma cidade particular que, ao ser aberta, revela uma universalidade possível.

## **PARTE 2: A CONCRETUDE DAS IDÉIAS**

---

Nesta parte, procuraremos dar um sentido para a produção do espaço de Goiânia e para as diversas concepções empregadas em seus Planos Diretores. A análise destes pressupostos tem por objetivo dar um novo sentido para o "Urbanismo", cada vez mais desmerecido pela crítica negativa. Este empreendimento, por sua vez, acabará por superar a antiga noção de ciência urbana, e estabelecerá um papel pós-crítico para o Urbanismo na construção de uma transmodernidade plural e emancipatória.

De início, nos posicionaremos no longo debate que vem sendo travado acerca do que seria o Planejamento Urbano. Candido Campos Filho começa suas ponderações, sobre as "visões conflitantes" do que é planejamento urbano, com uma provocação, que tem muito a ensinar às "idéias" estabelecidas:

"É aparentemente simples analisar e discutir o que é o planejamento urbano. Tratar-se-ia simplesmente de ordenar as cidades e resolver seus problemas. Para isso, seria suficiente listar esses problemas e, em seguida, definir uma ordem de prioridades na implementação de sua solução. Finalmente, restaria implementá-la com técnicas adequadas, dependendo dos recursos disponíveis. Por esse método, o bem comum seria finalmente alcançado, desde que tal objetivo fosse perseguido honestamente." (CAMPOS FILHO, 1989: 5)

Candido Campos Filho nos mostra que os problemas urbanos estão profundamente atrelados à evolução das idéias acerca do que seria o próprio planejamento e seu papel social. Ele começa analisando as formulações surgidas do século XIX, que visavam a construção de uma "sociedade nova" em paralelo à construção do "espaço físico que deveria abrigá-la" (CAMPOS FILHO, 1989: 8-9). Para ele, o planejamento moderno das cidades inicia-se com "duas visões do urbano, desenvolvidas no início da Revolução Industrial: a técnico-setorial, fruto de uma ação prática governamental sobre as cidades, e a globalizante, política, teorizadora e reformuladora das instituições sociais" (CAMPOS FILHO, 1989: 11).

O "paradigma" do Planejamento Urbano teria, assim, se constituído com a evolução desta dupla ciência ao longo dos últimos dois séculos, passando por diversas teorias: as utópicas; o sanitarismo; a organização da circulação; a análise sistêmica (tática militar da Segunda Guerra Mundial); a otimização e eficiência dos serviços; as teorias dos "pólos de desenvolvimento" e "lugares centrais"; os "sistemas ecológicos humanos" (da Escola de Chicago); o zoneamento das funções urbanas; o controle da ocupação do solo; a estrutura abstrata da economia neoclássica; as teorias do subdesenvolvimento; a busca pelo "controle social e democrático" do desenvolvimento da cidade; e assim por diante.

Cada uma dessas "teorias" parte de pressupostos diversos, e engendram uma determinada visão da realidade urbana. Os "Utópicos" buscavam a construção de sociedades

mais justas pela negação da sociedade existente, concebiam cidades "ideais", cujas normas "racionais" substituiriam o "caos" nascente da industrialização, construindo uma nova harmonia (cf. CHOAY, 1998).

Christaller, e os teóricos da geografia analítica, formularam teorias da organização geométrica do espaço urbano, com tendências abstratas (universais e necessárias), como as teorias dos "lugares centrais", da relação transporte e custo da terra e a relação cidade e região (cf. CAMPOS FILHO, 1989; SOJA, 2000, 1993).

Perroux (1967: 143-156) estudou a divergência entre o *Espaço Geonômico*, de duas ou três dimensões (um "continente" que supostamente engendraria rigidamente todos "conteúdos", ou seja, que trata simplesmente da sua "localização no espaço vulgar") e o *Espaço Econômico ou Abstrato* relativo à organização matemática das atividades de desenvolvimento numa economia cada vez mais global e de "fluxos monetários", que "deslocaliza" sua distribuição (ou seja, um espaço abstrato "sobre" o espaço físico). Perroux ainda busca ampliar a teoria dos "Pólos de Crescimento" à dos "Pólos de Desenvolvimento", que são aqueles que estenderiam o desenvolvimento ao seu entorno, tanto no aumento da produtividade, quanto na instalação de uma nova mentalidade moderna.

A Escola de Chicago desenvolveu as concepções "geométricas" do espaço, buscando a sistematização do fenômeno urbano como um sistema ecológico, onde a leitura dos dados empíricos era analisada de forma pragmática, permitindo compreender a organização da cidade como um "Mosaico Urbano" de atividades e formular leis gerais de localização, definidas por "indivíduos iguais fazendo escolhas iguais". Manuel Castells, em fins da década de 60, confrontou diretamente a Ecologia Urbana, por esta eliminar a historicidade dos fenômenos urbanos, por eliminar os conflitos de interesse e relações hierárquicas na formação da cidade e por considerar todos os problemas da Cidade como resultado de uma não adaptação dos "imigrantes" a este novo "modo de vida" urbano (cf. CASTELLS, 1977; GOTTDIENER, 1997).

Castells pôs em xeque o determinismo espacial (abstrato, geométrico) dessas teorias, argumentando que elas confundem os efeitos com as causas: as causas seriam, em última instância, a estrutura social das relações de produção e consumo coletivo, ou seja, regras sociais construídas num determinado contexto histórico. Castells, em sua "Questão Urbana", pretende se opor à "Revolução Urbana" de Lefebvre (afirma não haver problemática específica do urbano, apenas "consumo coletivo") e acaba por conceber o espaço como mero reflexo da sociedade. Por sua vez, David Harvey buscou uma ligação da "imaginação" Sociológica e Geográfica, não mais entendendo o espaço urbano como "um palco neutro",



pois ele produz e reproduz as desigualdades sociais (cf. CASTELLS, 1977; SOJA, 1993: 70 e 88; GOTTDIENER, 1997). Harvey propõe, assim, que o Espaço demanda um controle público, formulando um conceito redistributivo de Justiça Social no Espaço (cf. HARVEY, 2000). Para Edward Soja (1993: 63-94), Harvey acrescenta "Marx à geografia moderna", uma marxificação da análise geográfica, ou seja, os efeitos geográficos explicados pela economia política. Soja sugere o inverso: inserir o espaço no materialismo histórico, o que, poderíamos dizer, provoca uma "curvatura" nas "leis" da transformação histórica ortodoxa.

Nos anos 70, Castells se aproximou dos debates acerca dos "Movimentos Sociais Urbanos" como novos agentes de produção do espaço através das demandas e conflitos pelo direito aos chamados "Bens de Consumo Coletivo". Nos anos 80, abranda suas críticas a Lefebvre e chega a afirmar que "O espaço não é um 'reflexo da sociedade, ele é a sociedade" (*apud* SOJA, 1993: 89). A seguir, aproxima-se da questão informacional e do debate sobre a nova forma de acumulação de capital, que reconfigura a questão espacial e sua inserção numa rede de cidades através de uma nova lógica de "fluxos" e "comunicação" (CASTELLS, 2002).

No Brasil, também foi importante a figura de Padre Lebrecht, que desenvolveu um movimento de abordagem do espaço social chamado de "Economia e Humanismo", que buscava, através da análise da estrutura intra-urbana, dos pólos de serviços e das questões sociais, produzir uma atuação no planejamento do espaço que promovesse o desenvolvimento social. No final da década de 80, o movimento brasileiro chamado de "Reforma Urbana", inspirado na noção de Reforma Agrária, articula muitas destas questões, na busca de produzir um planejamento comprometido com o direito à cidade (cf. CARDOSO, 1997; COSTA, 1988; BRASIL, 2004; MARICATO, 1994; que trataremos diretamente em conjunto com o planejamento em Goiânia, ver item 2.2.3.).

Estas "visões conflitantes" e a mistura que provocam entre o "real" e o "imaginado" do (no) espaço urbano levaram Soja (2000) à busca de um novo entendimento da "complexidade urbana", entendendo-a como um "caleidoscópio urbano", em que suas diversas "peças" não mantêm a sólida articulação do mosaico urbano (proposto pela Escola de Chicago), mas mantêm infundáveis articulações e relações, onde a alteração de uma pequena parte reflete na configuração do todo: um caminho para o nosso "campo fluído urbano".

Nesta segunda parte do trabalho, procuraremos desenvolver estas questões ao longo de uma análise regressiva-progressiva, que as relacione diretamente às conseqüências no planejamento de Goiânia. Por ora, estes breves apontamentos são suficientes para questionar algumas posturas correntes em relação ao que seria o planejamento urbano.

Apesar de toda esta complexidade, alguns teóricos contemporâneos ainda acreditam ser possível uma definição distinta e precisa do que seria o "planejamento urbano". Marcelo L. Souza (2003), em sua grande resenha bibliográfica do *estado da arte* da teoria urbana (quase um "mapa em escala 1:1" (ver início do capítulo 1.3.), não fosse a *poiesis* inerente a qualquer *mimesis*), considera o Planejamento Urbano como uma "atividade científica" baseada em um "saber técnico" e que possui um "projeto de futuro" para a cidade. Ao contrário, a "Gestão Urbana" seria um saber importado do gerenciamento empresarial que consideraria apenas a resolução das questões tangíveis num determinado momento e sem visão de futuro<sup>106</sup>. Assim, para ele o Planejamento seria um instrumento para os homens se oporem à volubilidade do destino incerto, ou seja, um projeto de homem que permita a construção deste futuro (u-tópico!). Sua "perspectiva científica... mas não cientificista", procura substituir as praticas convencionais que:

"transmutam-se em tentativas sofisticadas e pretensamente objetivas de legitimação de interesses específicos e de posições definidas previamente, em vez de se abrirem para a discussão e para a revisão de valores com base em um processo de **crítica e auto-crítica sistemáticas, processo esse fundado no pensamento lógico, na honestidade intelectual**, na dúvida permanente e na **relativização do conteúdo de verdade** [grifos nossos] imputado ao conhecimento gerado. Pondera-se, por conseguinte, e sem qualquer arrogância cientificista, que uma perspectiva científica deve assentar-se sobre duas premissas: 1) *a pesquisa básica como preparação para a elaboração de propostas de intervenção* e 2) *a não-subordinação vulgar da pesquisa aplicada a diretrizes políticas estabelecidas previamente, em detrimento da autenticidade da busca pela verdade* [grifos originais!]." (SOUZA, 2003: 89)

Tendo em vista todo percurso empreendido na primeira parte, fica claro como a nossa proposta é radicalmente diferente da "conciliação" entre a "relativização do conteúdo da verdade" e da "honestidade" e "autenticidade" da "verdade" formulada pela "perspectiva científica" (narcisista), que apesar de apontar ser contrário ao positivismo, propõe a "relativização", o "pensamento lógico" e a "honestidade" como medidas da verdade, exatamente igual à que vimos em Comte (item 1.1.1.), o pai do positivismo. A "dúvida permanente da verdade", não o impede de acreditar estar estabelecendo a "precisa identificação dos problemas" logo em seqüência da citação anterior (como o fez a crítica e a negação marxista na década de 70, ver item 1.1.3.). Esse paradigma linear e positivista (ou "estruturalista" como define Campos Filho (1989: 28), que, aliás, na nossa citação inicial, pondera a questão da simplicidade da idéia de perseguir "honestamente" o bem) foi se estabelecendo no Brasil em paralelo ao seu processo de institucionalização, e pressupõe o

---

<sup>106</sup> Quero argumentar que "olhar para o futuro" não significa apenas querer melancolicamente prevê-lo numa linha de tempo imaginada, mas, considerar o futuro, também, como a *virtualidade* da ação prática no presente.

desenvolvimento progressivo e linear da "ciência urbana": uma soma linear de uma *poiesis* tida como absoluta.

Marcelo Lopes de Souza quer a revitalização de um Planejamento Urbano em oposição a "uma concepção metafísica de revolução social" (que seria "perniciosa" e "um convite ao imobilismo"). Ele busca um planejamento urbano que seria crítico por sua tentativa de ir "além do Estado e fazer a crítica do Estado e do que ele representa", utilizando-se da margem de manobra e intervenção que ele significa hoje na sociedade (SOUZA, 2003: 33). Enfim, não cabe duvidar de sua "honestidade" (nem de sua modernidade narcisista). Ele "cataloga" (2003: 55-59) que o *Planejamento Urbano* englobaria o *Urbanismo* (enquanto prática estética menor), que seria apenas um "desenho" que não envolveria uma teoria sobre a sociedade. Porém, acredito que na idéia de Souza sobre o *planejar* está implícita uma suposta capacidade da atividade técnica de **controlar e prever** o futuro a partir da "descoberta" da "verdade" (o que torna o "cientista urbano" mais capacitado para determiná-la, e conseqüentemente, impô-la), em vez de concebê-la como uma invenção de verdades possíveis.

O planejamento urbano moderno baseia-se justamente neste mito: o "gênio" que desvenda o próprio futuro (sólido e rígido: um modelo) como tradução direta e causal da sua *mimesis* da realidade (imaginação), tida como corresponde diretamente a uma verdade superior (negativa ou essencial), ao partir da negação das formas sociais não desejadas no presente (cf. HOLSTON, 1996). Trata-se, também, de uma linha do tempo linear (mesmo que com variáveis paralelas), onde a uma alteração específica no presente, se tem um resultado colateral e específico no futuro. Neste sentido, o urbanismo modernista pôde se definir como um conhecimento técnico desprovido de relação com a política, com a ética, com os processos e as concepções sociais (apenas a posteriori seriam apresentadas e submetidas a uma *accountability*): em suma, se supôs uma *mimesis* sem uma *poiesis*<sup>107</sup>.

"Planejar" o "futuro" não pode se restringir apenas à noção de um espaço euclidiano de três dimensões, e um tempo linear de direção única e infinita. Esta postura assume estes campos-cegos como uma coisa-em-si, uma "realidade" inquestionável e necessária. Como vimos na primeira parte deste trabalho (notadamente itens 1.1.2. e capítulo 1.3.), estas noções são *poiesis* específicas da realidade, e mesmo incompatíveis com outras noções, como o espaço-tempo não euclidiano de Einstein, e o "eterno-retorno" de Nietzsche (ver também,

---

<sup>107107</sup> Para Lefebvre (1967), toda *mimesis* se supõe cópia neutra da realidade, mas, mantém um vínculo específico com suas vontades e pressupostos. Se a compreendermos não como uma única verdade, nem como uma pura ideologia, mas, como um saber que tem implicações diretas na *práxis*, compreenderemos se tratar de uma *poiesis* da realidade, uma refundação de suas possibilidades (cf. capítulo 1.1.).

itens 1.2.3. e capítulo 3.0.). Para Souza, não pensar no "futuro" concebido à sua maneira, corresponde a uma "irresponsabilidade típica da atitude livresca e diletante, em que o comprometimento com a ação transformadora é, quando muito, puramente retórico" (SOUZA, 2000: 47). Ele propõe a utilização de diversos "cenários" em "uma abordagem realista" que permitam a "autocriação" por um sentido positivo de "previsão": "Construir Cenários significa (ou deveria significar) apenas simular desdobramentos, sem a preocupação de quantificar probabilidade e sem se restringir a identificar um único desdobramento esperado, tido como tendência plausível" (SOUZA, 2000: 48 ss).

Como veremos (no item 2.2.3.), a construção de cenários em Goiânia revela como continuam a restringir a realidade a uma única razão possível, como um pequeno prolongamento a um espaço-tempo da relatividade restrita (cf. item 1.1.2.), incapaz de lidar com a fluidez do espaço urbano. O *Planejamento Urbano* formulado por uma perspectiva científica é, assim, apenas uma dentre outras *poiesis* possíveis da realidade, é um "*juízo sintético a priori*" com possibilidades finitas (F'), que considera apenas uma parte do real (aquilo em seu domínio, D'), e suscetível a grandes margens de erros (M') (para usarmos terminologia de Feyerabend, 1989), como a história do planejamento brasileiro pode demonstrar (MONTE-MÓR, 1980; BERNARDES, L 1986; CARDOSO, 1997; VILLAÇA, 2005). Enfim, o "planejamento urbano" é apenas uma teoria (T) e não resume todas as possibilidades do conhecimento a respeito do urbano, nem mesmo as de uma "ciência urbana" (cf. alternativa nos itens 2.3.2. e 2.3.3.).

No percurso desta segunda parte, tentaremos traçar como as próprias "concepções" de planejamento urbano ultrapassam a noção de uma "metafísica" (a *idéia* separada do *físico*), porque recriam as possibilidades da cidade e interferem diretamente na sua *praxis*. Não se trata mais da busca de um saber verdadeiro e científico sobre a cidade ("positivo" ou "negativo"), ou da conhecida oposição entre cidade "real" e cidade "ideal" (ou, às vezes, "legal"), mas, justamente, a dialética inerente entre as concepções do espaço, a sua percepção e a sua experiência vivida.

Costa (2003) relata como a diversidade na forma como se encara a problemática urbana (a partir de "paradigmas" diversos, melhor seria *poiesis diferenciais*) aparecem com clareza em estudos acerca de orçamentos participativos, onde os conflitos não se restringem à simples dualidade de classes, mas, também, entre concepções: de cidade, de justiça social, de prioridades, de desejos. O conflito social, assim posto, seria também um conflito entre óticas diferentes e entre teorias de mundos possíveis e desejados.

O desdobramento deste debate leva a uma aplicação, no Brasil, de idéias como as de Habermas (cf. HABERMAS, 1990; BRASIL, 2004: 35-39; SIEBENEICHLER, 1994), que buscam a construção da cidade baseada em uma "ação comunicativa". Neste sentido, a formulação do problema urbano deve ser realizada de forma democrática, através do debate e do conflito de idéias. A abertura deste debate busca a construção não apenas de um consenso, mas, a construção de um processo de entendimento da diversidade, e da construção em conjunto de uma nova lógica (estrutural ou não) que contemple os desejos e visões de toda a sociedade.

Orlando Alves faz um relato da experiência de um ano do "Conselho das Cidades", criado a partir dos debates da Conferência das Cidades, realizada pelo ministério das Cidades em 2003. Com a representação de toda sociedade civil (ou de todas as suas partes "reconhecidas" ou "percebidas") e do governo, o conselho é uma arena de debates e reformulação das questões urbanas, onde cabe às discussões definir, inclusive, o peso representativo de cada "setor" (FASE, 2005), ampliando o campo legítimo da definição do que é "planejar" (caminhando, assim, para a abertura de sua *poiesis*).

No caso de nossas sociedades contemporâneas (não tradicionais), o fluxo, a mudança e a constante evolução da *episteme* não tornam ainda mais autoritárias e desvinculadas da realidade social as imposições de uma única definição de "planejamento urbano"? A diversidade cultural das cidades, os conflitos de interesses e de concepções de mundo, somados ao des-envolvimento e à liberdade intelectual tornam qualquer tipo de "consenso" ou "contrato" totalmente virtual, múltiplo e flutuante no tempo. E mesmo, a cada invenção científica, e a cada novo livro editado, não mudamos também nossa forma de ver e valorizar cada cidade?

Se a questão urbana depende da sua problematização científica e das respectivas concepções de cidade, mesmo a teoria da "ação comunicativa" é uma formulação específica de como articular "paradigmas" diversos, baseada numa lógica formal importada da semiótica (ver item 1.1.1.). Posto desta forma, qual seria o papel da teoria acerca do urbano na produção do espaço contemporâneo?

Cada formulação do problema possui suas "virtualidades" (potencialidades imanentes do real, que fazem do *futuro* parte de um *presente denso*), e "inventa" tanto possibilidades novas como "injustiças" novas, sequer perceptíveis anteriormente (pois, não faziam parte do realizado, do espaço dimensionalizado, o "segundo espaço"! Ver capítulo 1.2.). Também, desta forma, a produção do espaço da cidade segundo uma ótica simplesmente "comunicativa" e baseada no "estado da arte" corrente (nos paradigmas existentes) fica

engendradora pelos "campos cegos" inerentes a cada parcela da sociedade. Neste sentido, e ampliando a argumentação de Holston (1996), é preciso articular o debate das "insurgências" das formas "ilegais" de produção do espaço (calcadas na vivência cotidiana) com o das "insurgências" do debate teórico avançado, que "refunda" as antigas formas de perceber o realizado, e descortina novos horizontes, *numa poiesis por entre outras*.

Como vimos, para Lefebvre, toda epistemologia possui "campos cegos" e "virtualidades" específicos. Os campos cegos interferem não só no que "não é iluminado", mas também no que está "iluminado", e as "virtualidades" são as potencialidades latentes da ótica que se emprega (1999: 38). Assim, a teoria do planejamento não pode ser encarada apenas como um palimpsesto de planos, ou seja, uma superposição de idéias, que acumuladas em "montes" aproximariam cada vez mais a *realidade* da cidade aos *ideais* da ciência. Mas, ao contrário, cada acréscimo neste palimpsesto altera o sentido do todo, e a cidade contemporânea é formada por diversas "realidades" que transitam entre diversas "culturas formais", "informais" e entre seus respectivos resíduos.

Estamos, assim, diante de uma nova situação, um novo "momento" na compreensão da realidade urbana, e muitos pensadores, como Jean Baudrillard (1991) Edward Soja (2000), Boyer (1992) e Boaventura (2003), vêm sugerindo (cada um a sua maneira) uma diluição na fronteira entre a cidade "real" e a cidade "pensada". Sob o impacto do que Soja chama de *synekism*<sup>108</sup> a humanidade manteve ao longo da história um estreito laço entre seus processos sociais e as aglomerações urbanas. Não só por uma questão prática de produção e trocas, mas também por sua conseqüente construção de uma consciência urbana.

Edward Soja, na segunda parte de seu livro "Postmetropolis" (2000), apresenta "Six Discourses on the Postmetropolis". Cada um de seus seis discursos (aglutinações de diversas teses sobre a Produção do Espaço Urbano) pode ser entendido como uma *poiesis* diferente que busca compreender um **único** objeto, a pós-metrópole, de tal maneira que cada uma lhe confere um "sentido". Especialmente no capítulo (metalingüístico) "Simcities: Restructuring the Urban Imaginary", Soja (2000: 323-348) busca compreender como as diferentes abordagens da cidade engendram **possibilidades, potencialidades e limites** para a ação e para o espaço vivido.

Para Lefebvre (1999: 15-32; MONTE-MÓR, 2006a, 2006c) é possível perceber um sentido na transformação das cidades ao longo da formação da sociedade moderna (ver figura abaixo), que não coincide com uma linha temporal, mas uma linha metafilosófica (*poiética*).

---

<sup>108</sup> "the developmental impetus that derives from densely settled habitats and the stimulus of urban agglomeration". (SOJA, 2000: 4)

A Cidade surgiu em oposição ao campo<sup>109</sup>, aquela dominando politicamente o controle da produção deste. Ela se caracterizava como um espaço do "poder" (habitada apenas pelos que "dominavam"), onde o excedente produtivo era aplicado e onde as festas ocorriam de forma mais intensa.

Com a entrada do mercado (antes excluído de fora das muralhas da cidade), uma nova classe, a burguesia, se instala na praça da cidade, antes restrita à oligarquia dominante. Com ela, entram o dinheiro e as relações de troca intensificadas, reestruturando o poder da cidade, até transformá-la na cidade dos valores racionais burgueses: este é o momento das cidade "ideais" do "humanismo abstrato" burguês.

Com a revolução industrial e a migração das indústrias do campo para dentro das cidades, ocorre uma inflexão da relação entre domínio (cidade) e dominados (camponeses), com a entrada dos "proletários" na cidade. A cidade deixa de ser organizada pelos "ideais" filosóficos e passa a atender aos critérios de organização da indústria, que impôs sua lógica produtivista ao espaço, que se torna agora, ele mesmo, parte da organização da produção. Dando origem ao momento da "cidade industrial", em que sua produção passa a atender aos critérios do progresso; fazendo surgir o "humanismo crítico", formado pelas diversas contestações em relação a esta nova forma de produzir as cidades.

A seguir, com a transformação da "técnica" em "tecnologia", a informação e o saber fazer passam a ser o grande motor da sinergia exercida pelas cidades. A evolução tanto dos transportes, como da comunicação provocam uma "explosão" da cidade, que se estende pelo território, diluindo as antigas fronteiras entre campo e cidade. Por outro lado, ocorre também uma "implosão" da cidade em seu centro de decisão e conhecimento, que se torna o ponto nevrálgico do novo modo disperso de produção. A tendência que se aponta como um "objeto virtual", segundo Lefebvre, é a transformação de todo território em um meio todo integrado: o urbano (LEFEBVRE, 1999).

---

<sup>109</sup> Jane Jacobs, segundo Soja, afirma que a cidade pode ter surgido antes do campo, através da concentração do excedente de produção de determinadas atividades extrativistas, o que teria permitido a intensificação de trocas com outras comunidades. Assim, o campo surgiria em seguida, como uma necessidade para a manutenção da vida urbana. Apesar da polêmica, o que Soja pretende tornar claro, é que a partir do surgimento da cidade, ela estabelece uma *sinergia*, como uma centralização de potencialidades, acabando por estabelecer uma relação de domínio político e militar sobre o campo, e caracterizando-se como um espaço do poder.

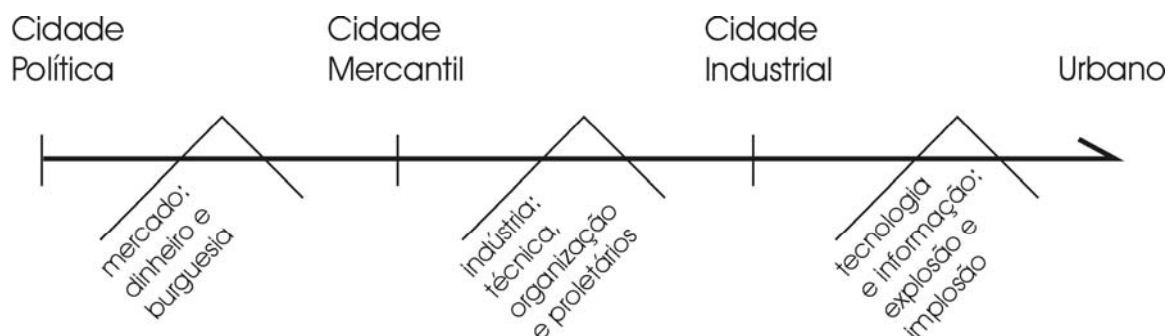


Figura 32: Eixo de Transformação das Cidades. Fonte: MONTE-MÓR, 2006b.

Parindo de Lefebvre, Roberto Monte-Mór argumenta que esta nova situação se apresenta cada vez mais latente no mundo contemporâneo, tornando obsoletos antigos conceitos como *cidade*, *polis* e *civitas*. A *polis*, ligada à Cidade-Estado grega, que definia o espaço da palavra viva debatida pela opinião daqueles que tinham acesso à *Ágora*, agora se vê estendida virtualmente por todo território, potencializando os movimentos sociais, que agora além de urbanos são também rurais (como os seringueiros, os sem terra, os agricultores e indígenas). A civilização, que antes previa a necessidade de uma *civitas* (a cidade de Roma, a sede do Império, "centro do mundo"), agora se torna fluída e plural. E o espaço da *urbis*, o espaço transformado pelo homem através do sulco dos arados dos bois sagrados, que rodeavam o centro do império, se torna cada vez mais global e diferencial (MONTE-MÓR, 2005, 2006a e 2006c).

Assim, argumenta Monte-Mór, esse novo espaço urbano extensivo, leva com ele, e em todas as direções, o que antes era privilégio da cidade: o excedente, a festa e o poder (político). Neste sentido, o antigo conceito de cidade explode, e abre caminho para novas formas de dominação e, também, novas perspectivas de emancipação. No mundo descentralizado desta "Revolução Urbana", ganha uma outra dimensão a pergunta de Rousseau (apud SANTOS, 2003) sobre a perplexidade gerada aos homens diante da revolução moderna: A ciência diminuirá a distância entre ser e aparência, entre teoria e prática, entre saber falar e saber fazer? O progresso irá corromper ou purificar os costumes? A resposta não é tão simples, e a formulação desta pergunta já carrega consigo os traços de um momento específico. No mundo contemporâneo, desfeitas as pretensões positivas centralizadas da ciência, deveríamos formular a pergunta de outra forma: qual o papel da ciência na construção *poiética* de novas possibilidades sociais e qual o caminho da abertura de sua unidimensionalidade para outras *poiesis* emancipadas?



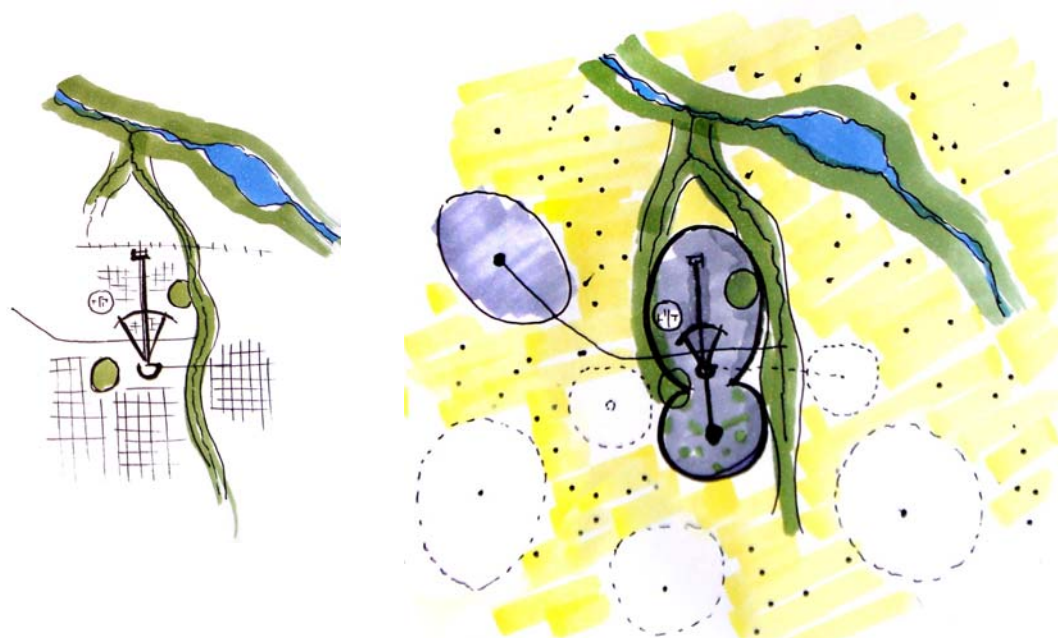
As "antologias" mais famosas do urbanismo, como a de Choay (1998) que dividia as reações à cidade moderna em "progressistas" (que visavam a totalização da lógica organizativa da indústria), "culturalistas" (que buscavam uma solução intermédia entre comunidade camponesa e cidade industrial) e "organicistas" (basicamente Frank Lloyd Wright, num organicismo "chinês", de retorno tecnificado à natureza sem regras sociais corruptas), também divididas em pré-urbanistas e pretensos urbanismos científicos, é, em si, uma *poiesis* que já tem pouco a dizer sobre o urbanismo que se deseja para o mundo contemporâneo (embora sejam importantes para entender a evolução das "visões conflitantes" do que se supôs ser o urbanismo).

O *Urbanismo*, a partir de seu entendimento como parte da *poiesis* da realidade é, evidentemente, diferente do conceito de puro "desenho urbano", defendido por alguns teóricos (como vimos, também, no capítulo 1.2.). *Urbanismo* passa a ser entendido como uma atividade criativa, de invenção (e não só de "descoberta" da verdade) de novas possibilidades sociais, uma atitude tanto ética quanto uma vontade de tornar real o que existe como virtualidade no campo fluído urbano. O urbanismo passa a ser um saber-fazer urbano, ou seja, uma teoria que recria a própria cidade realizada ao lhe imputar novas potencialidades, uma práxis enriquecida pela imaginação: uma *poiesis* urbana. *Em outras palavras, este novo Urbanismo é tentar entender a coesão entre a "discrição" do 1º espaço e a imaginação do 2º espaço, e atuar na emancipação do 3º espaço, o "espaço de representações", enriquecendo a experiência vivida de sua dialética visível-invisível.*

A seguir tentaremos traçar como os principais planos diretores da cidade de Goiânia refundaram o seu espaço "realizado", ampliando as possibilidades de sua produção. Para isso, buscaremos discutir a cientificidade dos modelos e das teorias urbanas empregados, destrinchando suas premissas e fazendo ligações com a evolução (no contexto brasileiro) das "visões conflitantes" do que seria o próprio planejamento urbano. O objetivo é tentar compreender como o planejamento urbano se relaciona dialeticamente com seu objeto (neste caso, o espaço social urbano de Goiânia). Busca-se entender suas *poiéticas*, suas formulações dos problemas urbanos. Talvez, assim, seja possível perceber como toda teoria urbana constrói novas "virtualidades", no exato momento em que confina novos "campos cegos".

### Resumo dos Planos

No capítulo 2.1. a pesquisa procurará investigar a *poiesis* implícita nas concepções do projeto original da cidade. Buscar-se-á os pressupostos desta "moderna" forma de produzir a cidade, estabelecida em oposição à produção "tradicional" da antiga capital. Debateremos sua inspiração neoclássica (com referência ao traçado de Versailles) e a formulação de um modelo "ideal" de cidade, presentes no plano de Atílio Corrêa Lima (de 1933-1935), e a utilização dos "novos" conceitos de cidades-jardim utilizadas no Plano de Armando de Godoy (de 1936-1938), que previa sua expansão por cidades-jardins, interligadas por eixos viários e separadas por atividades suburbanas e rurais.



Figuras 33 e 34: Croqui Plano (incompleto) de Atílio Corrêa Lima e Croqui Plano de Armando de Goidói.

No capítulo 2.2. estudaremos o processo de consolidação e institucionalização do planejamento urbano em Goiânia. No item 2.2.1., questionaremos a idéia, bastante difundida, de que a década de 50 foi a época do "desplanejamento" da cidade, de onde **todos** os problemas urbanos teriam surgido, a partir da atuação de um agente chamado de "especulação imobiliária" (cf. GONÇALVES, 2003; RIBEIRO, 2004; MORAIS, 1991; PASTORE, 1984). Demonstrar-se-á que o parcelamento da cidade, apesar de passar a ser realizado pelo setor privado, atende às concepções do plano de 1938, reforçadas pelos planos elaborados por Ewald Janssen (um em 1952 e o outro de 1954) de expansão da cidade por núcleos satélites (daí a proliferação dos chamados "asteriscos" (GRAEFF, 1985), núcleos de cada nova cidade satélite). Com a extrapolação de todas as previsões de crescimento da cidade, no final da década de 50 é elaborado um novo Plano Diretor por Luís Saia, que se baseia numa nova

forma de pensar a cidade (vinculada com as discussões em vigor no Brasil e nos Congressos Internacionais de Arquitetura Moderna desse exato momento). Com o fim do Estado Novo (e seu controle "absolutista"), somado à nova dinâmica da urbanização brasileira e às novas concepções de cidade, o Plano abandona a proposta de expansão por cidades-jardim e adota um partido de cidade compacta, formado por "pólos" de atividades distribuídos ao longo do prolongamento da Avenida Anhanguera (antiga rodovia que ligava Goiânia à cidade-satélite Campinas); além de propor uma redistribuição de serviços e equipamentos urbanos.

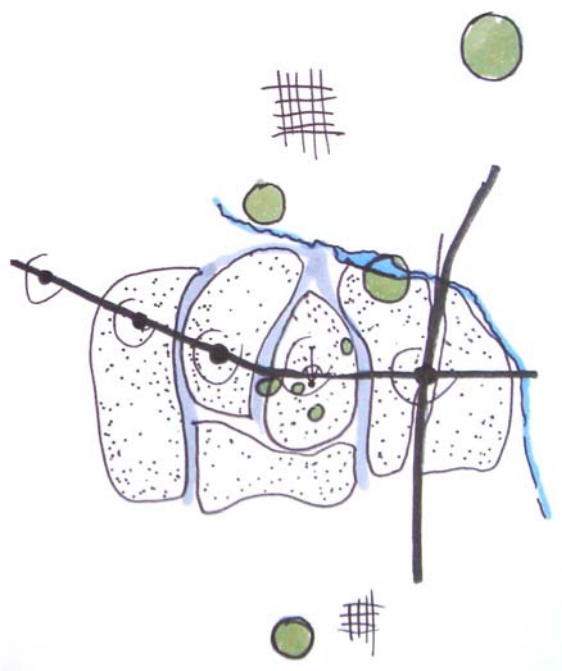


Figura 35: Croqui Plano de Luís Saia (1958-62).

No item 2.2.2., trataremos do plano elaborado por Jorge Wilhelm (1968-1971). O plano adota uma concepção "desenvolvimentista", onde busca racionalizar e estruturar a cidade de forma modular, buscando uma redistribuição homogênea dos serviços urbanos, baseada numa forma lógica (ou lógica formal) pura e "universal" (a geometria). A malha viária existente é alterada e hierarquizada de tal forma a estabelecer um "macro-traçado" ortogonal, que atenderia à necessidade de "integração" das regiões "atrasadas" aos núcleos desenvolvidos da cidade. A questão habitacional, complementar à integração viária, é concebida através da produção em massa de "conjuntos habitacionais" que, além de induzir a urbanização da cidade, corresponderiam a formas mais "racionais" de produção do espaço, coincidindo com as perspectivas do Banco Nacional da Habitação e da Empresa Brasileira de Transportes Urbanos (recém criados pelo Governo Militar).

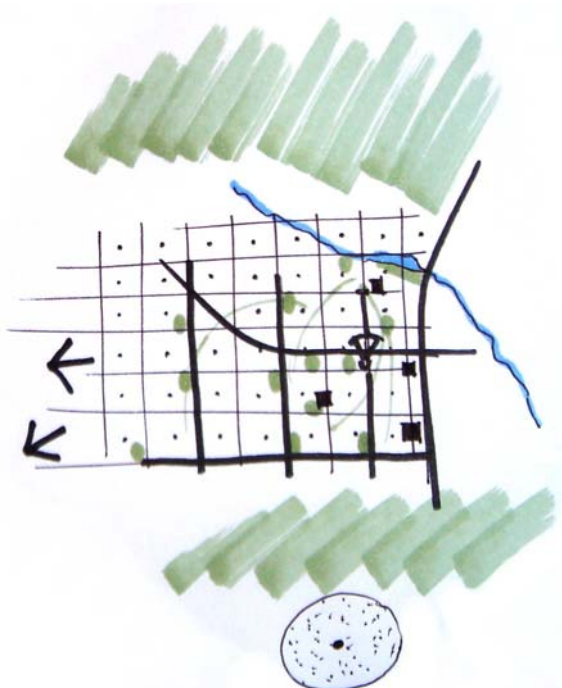


Figura 36: Croqui Plano de Jorge Wilhelm (1968-72).

No item 2.2.3. trataremos do plano elaborado pela a empresa Engevix no final da década de 80, e aprovado em 1992. Abordando pontualmente algumas questões do "Movimento pela Reforma Urbana" (aprovadas na Constituição Federal de 1988), este plano faz uma leitura interdisciplinar da cidade, de acordo com a já constituída "ciência urbana". É um característico "plano compreensivo", que busca tratar a cidade interdisciplinarmente e construir projetos operacionais para a organização do espaço. Apresenta-se como solução global dos problemas urbanos, e revisa todo o sistema administrativo, de fiscalização, gestão e regulação da cidade.

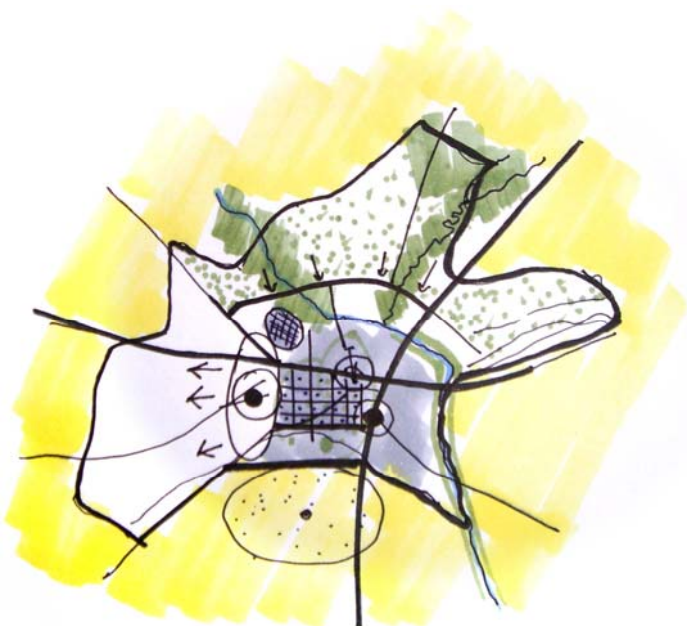


Figura 38: Croqui Plano Desenvolvimento Integrado de Goiânia da Engevix (1992).

No capítulo 2.3. trataremos do plano entregue à Câmara Municipal de Goiânia em dezembro de 2006, atendendo a dois critérios básicos: desenvolvimento sustentável e planejamento estratégico. O plano revolucionaria a organização da cidade, levando seu "core" para um anel viário a circular toda cidade, reforçando o seu caráter metropolitano. Ao longo deste novo centro (axial) seriam incentivadas atividades "sustentáveis" com baixo índice de ocupação. A proposta para a área já urbanizada segue o modelo das cidades compactas, elaborado para a comunidade européia, onde a área de expansão urbana é eliminada, devendo ser aumentado o índice construtivo da cidade, de tal forma que esta cresça sobre si mesma.

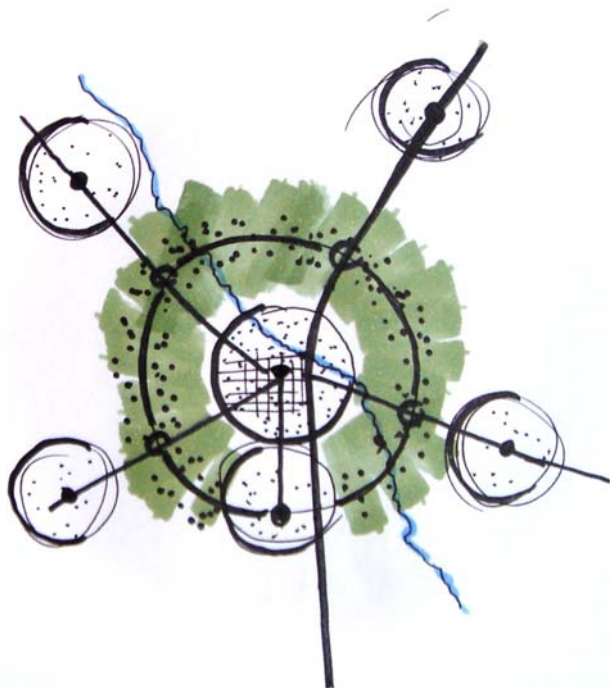


Figura 39: Plano Diretor da SEPLAN (2006).

Nos itens 2.3.2. e 2.3.3. buscaremos debater as noções de "estratégia" e "desenvolvimento sustentável", a fim de caracterizar o "Ponto Pós-crítico" na atual teoria urbana, tentando descortinar as possibilidades abertas e en-cobertas pelo "Plano Atual". A partir de uma abertura do "espaço concebido" de Goiânia, procuraremos traçar as bases de um novo *Urbanismo Poiético* (talvez, aberto a uma *auto-poiesis*), nos concentrando na distinção entre o projeto de emancipação crítica (baseado no conflito e no dissenso) e o projeto de emancipação do "outro" (baseado no diálogo e na abertura), o que nos permitirá aprofundar em nossa *transmodernidade* (nosso *objeto virtual*).

Dentro de uma perspectiva "pós-crítica" da filosofia da ciência urbana, espera-se que esta segunda parte possa contribuir para o entendimento da importância e influência do pensamento urbano para a produção das cidades, e sua insistente produção de "resíduos". Analisando pós-historicamente a sua metamorfose, busca-se estabelecer novos caminhos e

propostas, e se espera-se poder contribuir para a invenção de um Outro Urbanismo que, ao longo das últimas décadas, vem se delineando. De uma maneira geral, significa que nosso trabalho não pretende tratar o Planejamento Urbano de Goiânia como uma parte (compartimento) de um todo (rígido como um mosaico) do planejamento no mundo, mas, de perceber esta experiência como um *particularismo*, que pode se estender como uma *universalidade possível* (ver item 2.3.3.).

## 2.1. Tradição e Modernidade: A transferência da Capital

A palavra "moderno" surgiu no século V, e designava a diferença entre o passado pagão romano e o presente momento cristão, também foi usado por aqueles da época de Carlos Magno no século XII. O conceito de moderno surge como uma tomada de consciência da diferença entre o antigo e o novo, mas dentro de uma consciência de tempo transformada: é uma afirmação do presente em sua oposição ao tradicional. Inversa em relação ao classicismo, a consciência moderna tampouco é o fugaz da "moda", pois no seio do moderno reside uma pulsão de um "novo clássico", o sentimento moderno surge como a fundação de um novo, mas um novo que perdurará (ver HABERMAS, 1992; ANDERSON, 1999, HARVEY, 1992, MONTE-MÓR e RAY, 1994).

Mas para Soja a Modernidade implica uma pergunta a mais:

"Assumindo que diferenças significantes existem, como poderíamos usar este conhecimento do que é novo e diferente para mudar nossos pensamentos e práticas para fazer um mundo melhor? Em outras palavras, o que é significativamente novo e o que está por se fazer a respeito, aqui e agora?" (2000: 72; tradução nossa)

Podemos deduzir que existiram tanto vários tempos modernos, sempre que uma época se vê surgir como nova, e como promessa de persistir; e existiram várias modernidades, sempre que sobre este novo se produz novas possibilidades, como uma promessa de construção de um outro mundo social, um projeto. A modernidade europeia iluminista é um desses projetos, a modernidade como "secularização da sociedade" em Weber foi um outro, o cientificismo sócio-liberal progressista de Comte era outro, e a modernidade revolucionária e desenvolvimentista de Marx também (SOJA, 2000: 74-75, MONTE-MÓR e RAY, 1994: 17-21).

No âmbito destas modernidades está uma "fundação", uma vontade de fundar algo diferente e melhor em relação ao estabelecido, ao *status quo*, um novo que se estabelece numa "dialética de mistério e escândalo" (nas palavras de Habermas), uma atitude por vezes de "profanação", de liberdade em relação àquilo que era tido como "sagrado", como eterno. Se a modernidade dos "modernistas" do início do século passado era baseada numa atitude de vanguarda, uma modernidade explorativa de conquista do futuro, de antecipação deste futuro, a modernidade do século XVIII, a modernidade Iluminista, era uma modernidade revolucionária (no sentido de re-evolução), uma modernidade que busca o novo, o ainda não vivido, no passado, na antiguidade e sua razão primitiva (primeira). Já Goiânia não é apenas uma cidade que nasce moderna, é uma cidade que nasce de uma soma complexa de moderno e de várias modernidades.

O desejo de transferência da antiga capital de Goiás já havia sido expresso por diversos governadores (desde a época do Império) que deviam à sua localização geográfica o estado de insalubridade e a inércia da cidade, impedido-a de crescer. (cf. GONÇALVES, 2003; RIBEIRO, 2004) Porém, a transferência da capital de Goiás do antigo núcleo colonial e minerador (cidade de Goiás) para uma nova cidade (Goiânia) acontece somente após a Revolução de 1930. O antigo desejo se impulsiona com o projeto progressista de Getúlio Vargas, sua modernização através da estatização racional e da industrialização, que encontra na "integração" do país (a "marcha ao oeste") e na transformação radical das antigas estruturas, a possibilidade de uma *luta de morte* pela instalação do novo Estado, contra as antigas oligarquias enraizadas na cidade de Goiás.

Em 1933, foi contratado o arquiteto Atílio Corrêa Lima para executar o projeto de uma cidade nova, que deveria atender às necessidades de uma cidade "saudável, monumental e moderna". O projeto atenderia assim, à justificativa de insalubridade da antiga capital, à consolidação (simbólica) das novas forças políticas no poder, e à construção de um novo modelo de país, racional e industrial.

Atílio Corrêa (projetista do primeiro plano de Goiânia) formou-se na escola de Belas Artes do Rio de Janeiro e, logo após, especializou-se em urbanismo no Instituto de Urbanismo da Universidade de Paris. Atílio Corrêa Lima e Lucas Mayerhofer (apesar de ambos representarem posições opostas na divisão entre os modernos e tradicionais, respectivamente) foram indicados para professores da Escola Nacional de Belas Artes do Rio de Janeiro enquanto ainda se encontravam na Europa, com bolsas estudo. Durante as reformas acadêmicas realizadas entre 1930 e 1931, Atílio ocupou a recém criada "Cadeira de Urbanismo" (cf. SANCHES, 2005: 88 ss), num momento em que Lúcio Costa assumia a direção da escola sob forte influência de Le Corbusier. Sua manifesta inspiração no traçado barroco de Versailles (GRAEFF, 1985; DAHER, 2003), demonstra uma ligação com a tradição do Urbanismo Classicista, o que não configura uma incongruência total, visto as ligações do pensamento Modernista (principalmente a vertente de Le Corbusier e Mies van der Rohe) com a tradição neoclássica (de Ledoux a Schinkel) e do racionalismo clássico (de Violet-le-duc a Auguste Perret) (cf. SUMMERSON, 1982; FRAMPTON, 2000).

Em 1935 Atílio Corrêa abandonou os projetos de Goiânia. A firma de engenharia Coimbra Bueno assumiu, além da construção da cidade, também o desenvolvimento do projeto. A partir de 1936, esta firma monta um escritório na cidade do Rio de Janeiro, de onde



o engenheiro Armando Augusto de Godoy (então, chefe da Seção Técnica da Prefeitura do Distrito Federal) passa a supervisionar os trabalhos.

Este capítulo buscará caracterizar as concepções "Racionalistas" e "Barrocas" do projeto inicial de Atílio, aquilo que representava o seu "projeto" de modernidade, trazido de sua experiência na Europa. Para isso, buscar-se-á sua "oposição" específica à forma tradicional de produzir cidades (da antiga cidade de Goiás), entendendo-a como a busca de uma outra tradição, a de uma modernidade já "clássica" (e classicista).

O projeto de cidade de Atílio está ligado ao surgimento de uma ciência moderna das cidades, construída pela evolução do pensamento iluminista e humanista, que buscava a reconstrução da sociedade através do saber, uma utopia do esclarecimento progressivo dos problemas urbanos. Buscaremos, entretanto, compreender o paralelo entre o pensamento racional (a "idéia") e o modelo utilizado (o "ideal"), tentando desvendar as interrelações entre o "real" e o "imaginado" e como este Urbanismo, à sua época, reconstruiu dialeticamente a relação das pessoas com as cidades (Goiás e Goiânia): como refundou a relação da forma (urbana) e do seu conteúdo (social). Uma tentativa de demonstrar como o sonho e a *poiesis* já faziam parte deste conhecimento dito "científico".

Este projeto é bem diferente do caminho tomado posteriormente pelas intervenções da Firma Coimbra Bueno e de Armando Godoy, no plano aprovado de 1938. Diferente daquele projeto inicial de modernidade (já embutido numa forma classicisada, classificada, formalizada) a utilização das idéias de "Cidade-Jardim" e de uma estética "Art Déco", não são exatamente uma projeção (em sentido amplo) da modernidade, mas uma "coleta" do que é moderno, parte constituinte, mas efêmera, do presente da época. Em outras palavras, parte da moda como referência à transitoriedade moderna, e não à fundação de uma modernidade.

Assim, busca-se contribuir para discussão de divergências significativas, mas pouco polemizadas na literatura (não percebida no projeto da cidade mesmo em textos clássicos como BRUAND, 1981:349-352 e SEGAWA, 2002). Eram modelos e ideais de cidade, que apesar de trabalhar sob um mesmo desejo modernizador, eram atitudes distintas em relação ao novo. O novo de Atílio vem de uma tradição, uma tradição de modelos de cidade ideal, onde uma determinada razão já se constituía como medida de perfeição, remontando ao renascimento (cf. BRANDÃO, 1999; ARGAN, 1998: 73). O novo na estética "Art Déco" se baseava na linguagem efêmera das exposições, na busca de uma nova imagem para o "luxo faustoso" da burguesia moderna (Segre afirma que era a mesma atitude descomprometida do *jazz da belle époque*, cf. SEGRE, 1991: 105-110), uma novidade que se expressa na superfície e mantém o mundo como está (sem se preocupar com um objetivo de transformação, ou seja,

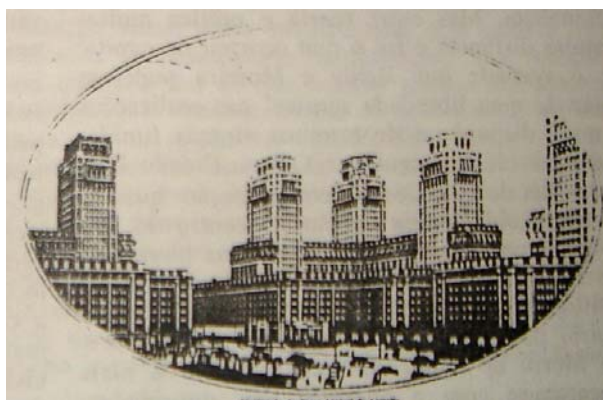
sem um "fim" para o urbanismo), articulando o novo apenas pelo ornamento. Já o modelo de "Cidade-Jardim" atrelado a uma configuração que busca equilibrar a metrópole moderna com a vida no campo (o que Françoise Choay (1998) chamou de um "Urbanismo Culturalista"), ou seja, uma "alternativa" ao progresso da industrialização, calcado no desenvolvimento comunitário, aparecendo, assim, ambigualmente entre as modas dos "jardins" em São Paulo: um projeto que já nasce desconectado do projeto nacional centralizado do Estado Novo.

### 2.1.1. Cidade Formal: Idéia e Ideal

O Brasil saltou entre 1900 e 1920 de 17 milhões de habitantes para 37 milhões de habitantes. De 1872 a 1900 o Rio de Janeiro cresceu 271%, São Paulo 870% e Belém de 53150 para 96560 habitantes (cf SEGAWA, 2002: 18, 24). Entretanto, a cidade de Goiás apresentava uma grande estagnação ao longo do século XIX, com a decaída da mineração e sua população era de menos de 5000 habitantes, em 1930. Mesmo a pequena cidade de Campinas, que funcionou como base para a construção de Goiânia possuía na época quase 15.000 habitantes (cf. IPLAN, 1992).

A urbanização crescente do país e a consolidação de uma elite urbana progressista fortaleciam uma vontade de modernização das cidades. A intelectualidade brasileira baseava-se, segundo Segawa, no tripé medicina, ciências jurídicas e engenharia. (2002: 18-21) A negação da estrutura urbana colonial iniciou-se, assim, entre as intervenções da regulação pelos Códigos de Posturas das cidades, pelas intervenções sanitaristas e os planos de vias em estilo haussmaniano.

A "disciplina" urbanismo surge como a construção não só de um novo espaço da modernidade, mas também como uma "disciplinarização" das atividades nos espaços urbanos, a construção de uma nova ordem, de um novo modo de vida moderno. A modernização era uma busca de inserção do país na esteira do desenvolvimento. Pereira Passos no Rio de Janeiro realizou grandes intervenções viárias a partir de 1904 e, em 1930, Donat Alfred Agache (que foi professor de Atílio Corrêa Lima em Paris) desenvolve diretrizes urbanísticas, também para o Rio de Janeiro. Em 1930, Prestes Maia também realizava seu "Plano de Avenidas" para a cidade de São Paulo.



Figuras 40 e 41: Projeto de Agache para o Rio de Janeiro, 1929-30. Fonte: BRUAND, 1997: 335.

Referenciados em propostas urbanísticas européias e norte-americanas, buscavam hierarquizar, racionalizar e organizar as vias e as construções, através de códigos de edificações. Na prática, muitos destes projetos limitaram-se a intervenções na circulação. Em paralelo, a cidade de São Paulo via florescer o movimento dos Bairros-Jardins, empreendidos pela companhia Inglesa "The City of San Paulo Improvements and Freehold Company". Raymond Unwin e Barry Parker (urbanistas de renome internacional) desenvolveram dois projetos e a remodelação de um jardim público para a cidade entre 1917 e 1919, que foram ocupados ao longo da década seguinte (cf. SEGAWA, 2002: 18-27).

É buscando a raiz destas idéias que Kenneth Frampton (2000) e (principalmente) Peter Collins começam sua historiografia da arquitetura moderna a partir de 1750:

"[Collins] es de los primeros autores que supera claramente los criterios establecidos por la historiografía del movimiento moderno. Más allá de los orígenes establecidos en el Arts & Crafts y en la arquitectura del hierro, Collins interpreta el período que va de 1750 a 1950 como una unidad."(MONTANER, 2000: 76)

O ecletismo (período mais depreciado pelo modernismo) é entendido como base de seu pensamento, não pelas soluções alcançadas, mas pela construção de um paradigma científico moderno, que busca na razão as regras e as verdades do mundo.

O Urbanismo moderno do ecletismo ainda não se baseava em uma "ciência" positiva, convicta da superioridade do progresso do saber, mas afirmava um outro tipo de positividade, a positividade da razão (a razão cartesiana) capaz de captar a verdade do mundo pelas concepções da "idea" absoluta, como no caso da geometria platônica pura, ou das proporções eternas e perfeitas da modenatura.

Esta concepção atingiria seu mais "alto grau" em Hegel, na sua análise da relação entre a "Idéia" e o "Ideal". Para ele, "não se deve confundir a idéia do belo artístico com a idéia como tal" (HEGEL, 1996: 98).

A "idéia" seria aquela idéia absoluta e verdadeira em si, verdadeira porque enquanto idéia, corresponde a si mesmo, nem mais nem menos, estando além da re-presentação, e por isso, ainda não objetiva, ou objetivada na realidade. O conceito (clássico) seria a idéia manifestada na consciência, na interioridade do sujeito racional que apresenta uma unidade fundamental com o absoluto (segundo a celebre afirmação de Hegel: o real é racional, e o racional é real). Aqui, o que entra na "forma" é um "conteúdo" totalmente diferente do que é o conteúdo para Lefebvre (conforme a "inversão" do hegelianismo que o marxismo promove). O conteúdo hegeliano que entra nas formas materiais é o próprio absoluto, o transcendente.

Por sua vez o "ideal", que seria o belo artístico, é já uma "realidade individual", uma realidade que deixa transparecer a "idéia" que lhe realiza. Assim, a "verdade do ideal" não é

apenas um formalismo capaz de exprimir algo, mas é a "adequação completa entre a idéia e a forma (...) Assim entendida, a idéia, realizada em conformidade com seu conceito, constitui o *ideal*." (HEGEL, 1996: 98)

A verdade ideal na arte se faz, assim, pela superposição de duas verdades: conforme com a verdade absoluta da idéia, e a verdade formal, a verdade da forma concreta. Se na imaginação cristã a verdade permanece sempre inatingível, na realização da arte superior se dá o contrário:

"a idéia concreta guarda em si o princípio do seu modo de expressão, dá-se a si própria, com inteira liberdade, a forma que lhe convém. A idéia verdadeiramente concreta engendra assim a verdadeira forma, e é na correspondência entre uma e outra que reside o ideal." (HEGEL, 1996: 99)

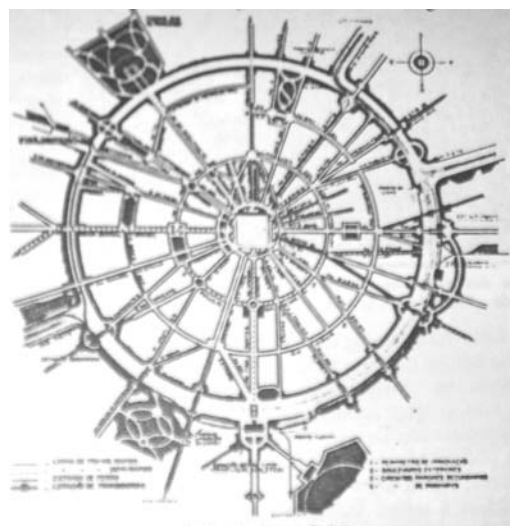
Para Hegel, existem três *formas de arte* (ou seja, relações entre idéia e conteúdo, "adequação da realidade ao conceito"): a simbólica, a clássica e a romântica. A arte simbólica teria uma aspiração à "unidade" absoluta, mas apresenta ainda uma idéia indeterminada, obscura, "não pode apropriar-se da matéria natural", pois o conteúdo é "indeciso" e "sem precisão verdadeira", baseando-se numa indiferença à forma exterior (HEGEL, 1996: 100). Já na Arte Clássica, há uma liberdade na adequação entre forma e conteúdo, trata-se de:

"um conteúdo verdadeiro exteriorizado num aspecto verídico. O ideal da arte ergue-se em toda a realidade. O que sobretudo importa é que essa adequação entre a representação e a idéia não seja puramente formal: a figura, o aspecto natural, a forma que a idéia utiliza, deve conformar-se, em si e para si, com o conceito." (HEGEL, 1996: 101-102)

Se na arte clássica essa unidade se realizava na "natureza sensível", e na arte simbólica no espírito inatingível, a Arte Romântica seria a superação dialética das duas, pois esta unidade seria feita, então, no "espírito livre": "A idéia libertou-se" (uma *forma de arte* que procura aplicar a noção de "sublime" à arte). Se a arte clássica atingiu "os mais altos cumes" pela "correspondência perfeita do sensível e do espiritual", a romântica atinge "o máximo" ao conseguir lidar com uma "interioridade absoluta": "na arte romântica o conteúdo da idéia é de ordem mais elevada, é de caráter absoluto; esse conteúdo é o próprio espírito." (HEGEL, 1996: 103) Para Hegel a arte romântica consegue ultrapassar a unidade tanto *imediate* como a *transcendente* ao realizá-la através de uma "uma unidade *consciente*" (HEGEL, 1996: 104), uma liberdade total do espírito absoluto, realizado pelo domínio da razão.

Não só na arte, mas também na ciência e nas artes aplicadas, como o Urbanismo, estas noções da verdade absoluta e do ideal constituirão o *modus operandi* de sua razão. Um exemplo interessante deste procedimento é o "Plano de Avenidas" para São Paulo, realizado por Prestes Maia e já mencionado acima (ver figuras abaixo). Da aparência caótica da cidade

de São Paulo, Maia realiza uma racionalização reducionista que retira a essência funcional das vias, suas direções (no plano horizontal), suas articulações (esquinas), sua hierarquia (largura), e produz um esquema idealizado de suas propriedades ("O dentro festeja o triunfo sobre o fora, e afirma esse triunfo pela negação de qualquer valor às manifestações sensíveis". HEGEL, 1996: 105). A partir da abstração de todas as singularidades, sua proposta é uma reformulação que visa o "ideal", ao dominar e manipular a verdade profunda (tão profunda quanto as águas da Lagoa de Eco) do espaço urbano: uma proposta, teoricamente, técnica, absoluta e perfeita, que reduz o "espírito absoluto" da verdade ao seu procedimento pessoal, ao seu espírito pessoal.



Figuras 42 e 43: Planta das Avenidas de São Paulo e Esquema Ideal, Prestes Maia. Fonte: BRUAND, 1997.

Porém, o absoluto de Hegel, e do Iluminismo, ou aquilo que legitimava o seu sistema, precisava de uma "origem", de uma "essência" para dar fundamentação às suas afirmações: onde aparece o conflito entre a "abertura dialética" e o "fechamento do sistema" (cf. LEFEBVRE, 1971: 43 e 50), de que já falamos anteriormente. Na arquitetura e urbanismo do Iluminismo, se a referência do repertório, das regras e das leis absolutas eram a razão, os seus referentes foram buscados na arquitetura Antiga (Romana e Grega) que eram consideradas uma espécie de linguagem mãe (natural, original), ligadas à verdade pela essência racional da sociedade antiga. Também, boa parte do movimento modernista foi buscar, aí, as raízes legítimas do homem universal e a legitimação de suas respostas artísticas e técnicas, assim, ancoráveis na verdade absoluta.

Porém, na França "Uma consciência precoce da relatividade cultural em fins do século XVII induziu Claude Perrault" e, logo após, o abade de Codemoy a questionarem a métrica

vitruviana, levantando debates se a verdade "suprema" viria mesmo de Roma (o que era mais natural para os Italianos). O abade Laugier (em seu "Essai sur l'architecture") buscou a verdade construtiva na cabana primitiva, a verdade estaria na essência "racional" de uma estrutura primitiva presente no gótico e no clássico. Se Palladio (autor da mais popular métrica do classicismo) queria ser romano, Sufflot (inspirado por Laugier) buscou a verdade por trás de Roma, na filosofia, acreditando na superioridade do mundo das idéias. Só no fim do século XVIII a arquitetura Grega foi reconhecida como anterior à romana (pelo trabalho de arqueologia desenvolvido por expedições inglesas). Já o Barroco, em sua busca pela sistematização do poder, e com a verdade para além do homem (em Deus), quer ser retórico e persuasivo, não verdadeiro. O Neoclassicismo de Schinkel (com influência em Mies van der Rohe, que trabalhou em seu escritório) busca a pureza das leis geométricas e da arqueologia primitivista (primeira) para expressar a verdade na arquitetura. Já Viollet le Duc, com seu racionalismo estrutural, usando o ferro e o vidro, fez uma arquitetura econômica e racional como a gótica; Peter Behrens e Auguste Perret (de quem Le Corbusier foi estagiário) também usam as leis compositivas clássicas em seus edifícios de concreto, um traço de razão "primitiva" (primeira) na razão do novo material (SUMMERSON, 1982: 69; 93; 95; 98; 111; FRAMPTON, 2000: 3-11).

Antes de analisarmos alguns exemplos importantes, cabe uma ponderação. A nossa análise dos planos buscará demonstrar como a cidade ideal que cada cientista urbano propõe não só depende de critérios relativos de verdade, mas funda novas verdades *poiéticas*, novas potencialidade e virtualidades, que, como vimos, são também parte constitutivas do "realizável", do "realizado" e do "real".

O atual Panthéon de Paris, iniciado em 1755, é projeto de Jacques-Germain Soufflot que, influenciado pelas idéias do abade de Codemoy, buscou construir uma arquitetura "verdadeira", onde todos os elementos resultavam de uma funcionalidade estrutural e lógica, com o mínimo de paredes, usando principalmente colunas livres<sup>110</sup>. Soufflot (através da escola de J. F. Blondel) se tornou a referência da chamada "geração visionária" do neoclassicismo, da qual fizeram parte Étienne-Louis Boullée e Claude-Nicolas Ledoux. (cf. FRAMPTON, 2000: 6; KAUFMANN, 1980; SUMMERSON, 1982)

---

<sup>110</sup> Anos mais tarde foi necessária a execução de novas paredes para reforço estrutural deste edifício.



Figura 44: Panthéon de Paris, 1755, Jacques-Germain Soufflot. Fonte: Foto do Autor.

Boullé dedicou-se a projetos tão grandiosos que tiveram sua realização impossibilitada. Buscava as formas puras e ideais da geometria e evitava os ornamentos. Seus princípios eram solidamente republicanos e se baseava em uma utopia centralizadora do estado. (ver mais sobre Boullée no item 1.1.1.)

Ledoux foi o arquiteto da "cidade ideal de Chaux", de 1804. Sua cidade foi concebida a partir de uma fábrica de sal, pensada com grandes pórticos clássicos e volumetrias sólidas. A cidade partia de um esquema central circular, com grandes eixos que confluíam nele. A partir de sua imaginação idealista criou diversas instituições, algumas com referências em instituições tradicionais, como o Fórum, e novas como o Oikema, "projetada na forma de um pênis. Esta última estrutura era dedicada à libertinagem, cuja curiosa finalidade social era induzir à virtude por meio da saciedade sexual" (FRAMPTON, 2000: 8). Era um projeto que pensava uma nova sociedade fundada na razão absoluta, que precisava de um espaço formal também absoluto, constituindo o novo ideal. Nesse projeto, nessa idéia que queria se concretizar, dava-se atenção às novas exigências sociais, lidava-se com elas racionalmente, mas sempre arraigando sua verdade em fontes clássicas.





Figura 45: "Cidade Ideal", 1804, Claude-Nicolas Ledoux. Fonte: FRAMPTON, 2000: 8.

A excentricidade destes pensamentos é fruto de uma crença iluminista profunda na capacidade da imaginação de recriar as instituições tradicionais e construir, pelo pensamento e pelas ciências, uma sociedade onde o homem pudesse exercer seu desejo de liberdade, ou melhor, pudesse "realizar" a liberdade. Pensamentos deste tipo não são exclusividades de arquitetos excêntricos, e muitos pensadores (como Voltaire e Rousseau na época da Revolução Francesa, e Comte 50 anos depois) participaram da construção de novos "rituais" emancipatórios em relação à antiga religião: "Voltaire condensa o espírito de um *deísmo* crítico, que foi institucionalizado durante a Revolução com a promulgação de um novo calendário não cristão, em 1793, e o estabelecimento dos cultos criados para substituírem o Cristianismo" (BAUMER, 1997: 222). Criava-se, assim, através da razão, novos costumes, uma nova religião e uma nova forma onde eles ocorreriam.

Essa forma de pensar a construção de uma sociedade "ideal" a partir de formas que teriam a capacidade imanente da verdade, ou a resposta perfeita e eterna dos problemas humanos, é um traço em comum ao pensamento da ciência instaurada na modernidade progressista, uma das bases do Urbanismo do Modernismo.

Segundo James Holston, o planejamento urbano (o de Brasília, mas também entendido de uma forma mais geral), ainda está arraigado nos paradigmas de um estado republicano total (herança iluminista que se preserva nos CIAMs), onde caberia ao Estado todo o papel de controlar e reger a criação da nova sociedade. Esta nova sociedade seria construída pela negação das formas antigas (degeneradas) e a substituição por outras formas "imaginadas" (pela soma do gênio criativo ao gênio científico), capazes de formular um futuro melhor (mais "verdadeiro", porque mais "racional"). Desconsidera-se, assim, o caráter parcial destas propostas, que imaginam uma razão ainda não presente, pela negação do antigo como não verdadeiro: "sua noção de futuros alternativos está baseada em causas ausentes [a razão ainda

não realizada] e seus métodos, numa teoria de total descontextualização [contra o tradicional, o já realizado]" (1996: 245).

O projeto de modernização do estado de Goiás (atrelado a um objetivo de integração e desenvolvimento nacional) passou necessariamente pela reconstrução tanto do espaço imaginário (o espaço social e concebido) quanto do espaço realizado (as formas realizadas).

A radicalidade da transferência da cidade, que foi desejada por vários governadores, demonstra a quase impossibilidade histórica do desenvolvimento moderno sobre o modo de vida tradicional da cidade de Goiás. Ou seja, como sugere Lefebvre (1999: 34) a cidade não é apenas um espaço neutro, ela seria mesmo uma "segunda naturalidade", que torna real (realiza) um sistema de leis e de funcionamento. A relação entre a forma de pensar (tradicional ou moderna) é construída dialeticamente com as formas do espaço, que condicionam as formas possíveis de ação.<sup>111</sup>

Para Milton Santos (1997: 51-61) as formas geográficas aparecem como uma condição da ação, um "sistema de objetos" (com intencionalidades implícitas). Este sistema é organizado segundo uma lógica (metafísica, abstrata) que se completa e relaciona com os outros objetos, gerando uma coerência própria. Isso gera não só uma limitação física, mas também uma limitação à consciência.

No nosso caso (como veremos no próximo item), a cidade "ideal" de Goiânia não gerou de modo imediato uma nova consciência. Se por um lado, a cidade tradicional (o espaço realizado) conforma a forma como a vida pode ser vivenciada, estabelece possibilidades (virtualidades) e limites (campos-cegos), por outro, ela não institui imediatamente um outro "espaço de representações". A relação entre os espaços (percebido, concebido e vivido) é de uma "coesão" e não de uma causalidade determinada, "coerente". A forma absoluta e verdadeira por si só (o ideal) ao ser aplicada em Goiânia revela seu caráter parcial, que não comportou a "outra" razão existente: a razão tradicional dos que nela foram viver.

O resultado é a realização de um espaço cheio de campos cegos, que são desvendados pela população de uma maneira diversa que a razão moderna importada faria supor. Se o "ideal" devia ser o motor de uma nova vida através da razão absoluta, a sua apropriação concreta revelou outras razões possíveis, cegas à intencionalidade inicial. Se a razão dita absoluta conformou um espaço, o realizou, estas formas não são absolutas, são um campo

---

<sup>111</sup> Nesse sentido a cidade é um lugar de criações mentais possíveis, para além de ser apenas resultado delas. É o que ele chama de um "novo campo", uma potencialidade do devir, à qual está ligada uma "virtualidade" específica, que "lhe dá o sentido" (Lefebvre, 1999: 44; 51).

onde outras razões puderam interferir, o sistema social (metafísico) que se transfere da antiga capital, acaba também por refundar as formas novas. É neste sentido que se defende a coesão entre as idéias e o realizado, ambos "espaços reais", espaços verdadeiros que constituem a concretude abstrata do espaço vivido.

### 2.1.2. Representações de Cidade (visões do antigo e do moderno)

"Visitei Goiânia em 1937. Uma planície sem fim, que lembrava um terreno baldio e um campo de batalha (...)Tudo aquilo [a antiga capital] era pequeno demais, velho demais. Precisava-se de uma **tábua rasa** para fundar o gigantesco empreendimento com que se sonhava (...) não havia por lá [no planalto central] nenhum acidente natural para importunar os arquitetos, estes puderam trabalhar no local com se estivessem trabalhando na planta." (LEVI-STRAUSS, [1955] 2000: 117-118; ênfase adicionada)

A crítica pós-moderna tem percebido, em projetos urbanos contemporâneos, uma crescente desvinculação dos objetos urbanos de sua "realidade essencial". Neste sentido as intervenções urbanísticas recentes são vistas como uma semantização do espaço, que atrela arbitrariamente significados aos fatos urbanos. Superficial e efêmera, a cidade passa a funcionar apenas como um sistema de "signos". Desvinculado de valor simbólico, a cidade se transformaria, paulatinamente, em um objeto apenas de consumo passageiro, e mesmo a recente valorização da cultura nos "lugares urbanos" passa a ser encarada como uma estratégia de "consumo dirigido" (cf. ZUKIN, 1996; ARANTES, 2001)

A expressão **tábua rasa** que o francês Levi-Strauss (um dos pais da antropologia estrutural) usa para qualificar a recém iniciada construção de Goiânia, é surpreendentemente semelhante à expressão "tábua rasa" do título de importante trabalho sobre "esvaziamento do patrimônio" na cidade do Rio de Janeiro (MOREIRA, 2004): um primeiro indício de que a sensibilidade do mestre já continha a crítica da "simulação" como parte inerente da epistemologia moderna.

Seria esta tábua rasa uma vontade de domínio, ou de uma vontade de liberdade pelo domínio? Como vimos, a "forma universal" moderna, aquela limpa e transparente, estava vinculada a um sonho, uma utopia, a possibilidade de realização total, a transparência que permitia a liberdade de todos os conteúdos. Não faremos, a partir de agora, a crítica da "tábua rasa" implantada em Goiânia, mas sua pós-crítica, o desvendamento de seus campos-cegos, que permitirá encontrar suas virtualidades, em uma palavra, sua *poiesis*.

Partiremos do contexto de mudança da capital de Goiás, para fazer um discurso (em si, também, poiético) sobre a construção concreta de uma "moderna" forma de projetar<sup>112</sup>, a atuação nas formas que projetam um conteúdo à realidade, o realiza, o torna realizado no espaço (aqui, o espaço urbano), buscando traçar as origens destas novas "metamorfoses do

---

<sup>112</sup> Do lat. *projectus*, "ação de lançar para a frente, de se estender, extensão", e de *projicere* "lançar para a frente" (fonte: <http://houaiss.uol.com.br/busca.jhtm?verbete=projeto&x=0&y=0&styp=k>)

espaço habitado" e suas interferências não só na *visão das cidades*, como também nas *possibilidades de cidade* inauguradas pelos projetistas de Goiânia.

Essa interferência no mundo estabelecido, tradicional, não é um processo abissal e categórico (a despeito do que muitos quiseram), mas uma interferência dialética no campo fluído desta realidade:

"A chegada do novo causa um choque. Quando uma variável se introduz num lugar, ela muda as relações preexistentes e estabelece outras. Todo o lugar muda. (...) Só podemos compreender a situação através do movimento. E movimento é um outro nome para o tempo. As diversas variáveis têm múltiplas dimensões, apresentam vertentes as mais diversas. Uma mesma variável apresenta o novo e o velho, existe nela uma luta contínua entre estes dois agentes. (...) Aliás, o novo não é obrigatoriamente o interno, nem obrigatoriamente o externo, nem todo o externo é o novo absoluto." (SANTOS, 1996: 99)

Se assim o entendermos, poderemos afirmar que a "realização das idéias", fundam não mais uma coisa real, mas um "realizado", um movimento a mais que se soma ao movimento contínuo do campo. Trata-se de uma metamorfose, para além do desenho de uma forma.

### *A cidade Antiga*<sup>113</sup>

A cidade de Goiás (inicialmente arraial de Sant'Ana e depois Vila Boa) começa com a descoberta de ouro ao longo do rio Vermelho em 1726. A formação de seu espaço inicia-se com as lavras de ouro no vale do rio, e o largo da Igreja (coração da cidade) nos planaltos mais altos. A produção do espaço da cidade foi até recentemente interpretada como "espontânea" (COELHO, 1997).



Figura 46: Gravura de Thomas Ender (1793-1875), *Cidade de Goiás*. Fonte: NOVA CULTURAL, 1986.

<sup>113</sup> A produção e as metamorfoses do espaço urbano da cidade de Goiás foram estudados com mais detalhes num outro trabalho, ao qual este "pano de fundo" inicial é devedor. Cf. AMARAL, 2001.

Várias correntes de historiadores têm contestado esta afirmação, que contrapunha as cidades coloniais portuguesas "irracionais" às espanholas em "tabuleiro de xadrez". Afirma-se assim, uma "arte do arruamento", uma "lógica social" de organização, uma "tradição medieval" baseada nas ordens religiosas, enfim, um saber tradicional de construir as cidades não diretamente ligado à lógica cartesiana ou geométrica (cf. BOAVENTURA, 2001).

Segundo Magnus Pereira, o Romantismo e o Sanitarismo conseguiram se instalar nas cidades brasileiras simultaneamente e apenas nas últimas décadas do século XIX. Como demonstra um discurso do presidente da Província, em Curitiba:

“Todo empenho das Câmaras Municipais deve ter e conservar o maior número possível de largos e praças como áreas de saneamento da população e futuros locais ajardinados e arborizados formando ‘squares’ e pontos de recreio”(PEREIRA, 1999: 46-47)

Ainda segundo Pereira,

“Quando acompanhamos a criação do passeio de Vila Boa, flagramos um momento de viragem representado pela ação sucessiva de corte e plantio de vegetação. Árvores que pouco antes foram eliminadas por serem encaradas como daninhas, foram replantadas numa disposição geométrica para reforçar a modernidade da capital goiana. Aquilo que era considerado mato daninho, ao ser replantado segundo uma ordem geométrica, transformava-se em passeio público e, portanto, em algo cabível no espaço urbano.”(PEREIRA, 1999: 42)



Figuras 47 e 48: Planta da Cidade de Goiás e Passeio Público, 1782. Fonte: COELHO, 1997: 169 e 183.

A decadência da atividade mineradora já no final do século XVIII gerou uma profunda modificação nas relações campo cidade em toda a província de Goiás. A mudança da economia para a agricultura levou a uma “ruralização” da vida, transferindo a vida cotidiana para o campo. Porém, mesmo estagnado o crescimento da cidade, ela manteve sua vida urbana graças à atividade administrativa da província, ao comércio local de subsistência e à pecuária extensiva, que permitia a permanência das elites no ócio das cidades. (RABELO, 1997)

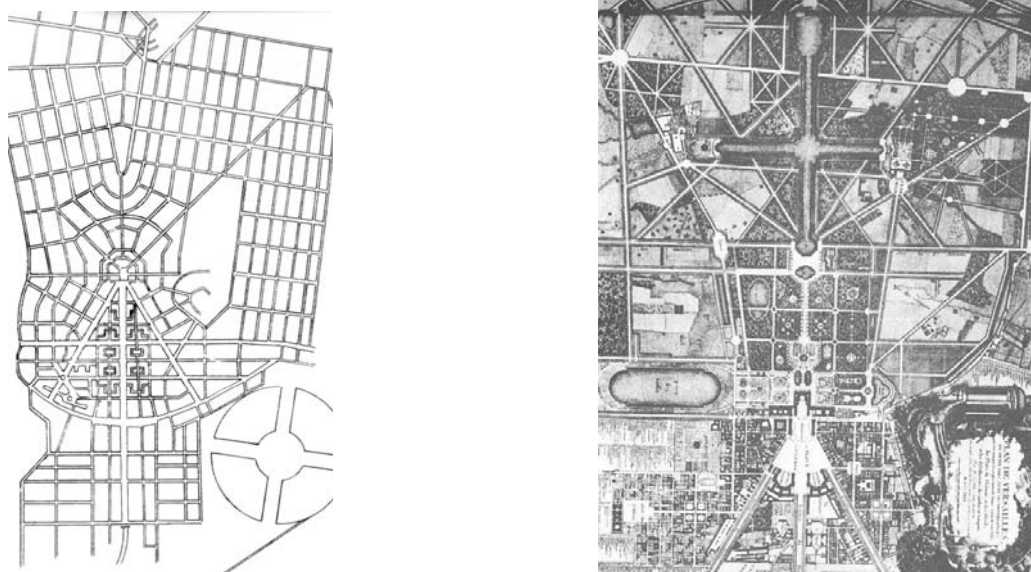
A dificuldade de acesso, que levava à quase impossibilidade de crescimento, somava-se à insalubridade das estruturas coloniais, desprovidas de tratamento sanitário. O governador da província, entre 1863 e 1864, Couto Magalhães, em seu livro *Viagem ao Araguaia*, fez as seguintes considerações em relação à salubridade da cidade:

“Quanto à insalubridade, não conheço, entre todos os lugares por onde tenho viajado (e não são poucos), um onde se reúnam tantas moléstias graves. Quase se pode assegurar que não existe aqui um homem sã [...] Quanto às condições comerciais [...] Os meios de transporte são imperfeitos, a situação da cidade encravada entre serras, faz com que sejam péssimas e de difícil trânsito as estradas que aqui chegam. Em uma palavra [...] Goiás não só não reúne as condições necessárias para uma capital, como ainda reúne muitas para ser abandonada” (apud RABELO, 1997: 31)

De forma geral, as tentativas de modernizar a cidade se mostraram insuficientes, pois a cidade tradicional era uma "segunda naturalidade" por demais "espessa". Neste ponto é importante ressaltar que a cidade tradicional é superposta a diferentes tipos de "leitura" ao longo de sua existência, re-significando suas partes e construindo sentidos diversos para seus espaços. Quando da revolução de 1930, a vontade modernizadora do Estado Novo se torna definitivamente incompatível com a permanência da capital na cidade. Soma-se a estas questões o projeto desenvolvimentista de integração nacional e a luta do novo Estado com as oligarquias enraizadas na cidade.

#### *A Cidade "Ideal"*

Por um lado, Atílio Corrêa Lima se apóia em modelos estabelecidos da arte urbana: indica em seu relatório final que procurou "adotar o partido clássico de Versalhes, Karlsruhe e Washington, genericamente chamado de *Pate d'huile* pelo aspecto monumental e nobre, como merece a capital de um grande estado" (apud MONTEIRO, 1938). A arquitetura Barroca tem como principal característica a busca por um sistema ordenador e controlador, é uma afirmação do poder estabelecido (cf. BRANDÃO, 1999), nada mais conveniente às pretensões da mudança. A referência, portanto, indica uma escolha deliberada de um "modelo" de cidade que se adaptasse a intenções de recriação da lógica espacial, a afirmação de um novo poder e a construção de uma nova ordem social.



Figuras 49 e 50: Plano de A. C. Lima, 1933; e Planta de Versailles, 1746. Fonte: GRAEF, 1985.

Por outro lado, o Plano Diretor de Atílio se baseou em uma série de questões técnicas, principalmente quanto ao posicionamento das ruas na topografia, as questões de abastecimento da cidade, esgotamento sanitário, conservação de "park ways" com 50 metros de largura ao longo dos rios, setorização funcional da cidade (Residencial, Comercial, industrial, Galpões, Administrativo, Lazer), circulação de carros (afastado do centro administrativo, ruas de serviço, rotatórias), e Código de Obras (LIMA, 1942)

Estas questões, debatidas com entusiasmo nos congressos internacionais modernos, eram consideradas as questões mais avançadas do urbanismo, e supostamente abarcavam todas as questões de uma cidade "racional e humana". Este Urbanismo indica precisamente o elo e a mudança nesta "ciência urbana". O suposto caráter de "método" e não de "modelo" esconde a arbitrariedade das escolhas, dos elementos observados: o paradigma moderno, ao imaginar novos critérios, inventa conteúdos ideais, e estabelece o processo como o "ideal", um processo formalizado por uma maneira específica de pensar: a razão ocidental. Ou seja, o método moderno é um modelo que, apesar de flexível, envolve uma hierarquização e uma escolha pré-definidas.

O significado da cidade é construído a partir de referências não palpáveis, de uma modernidade ainda inexistente, e de uma natureza bucólica que não estava presente, como indica Levi-Strauss [1955] em relato de sua visão à cidade em 1937: "uma tábua rasa" de poucas casas no horizonte, "um planalto coberto unicamente de capim duro e de arbustos espinhentos", e "nenhuma história, nenhuma duração, nenhum hábito lhe saturara o vazio ou lhe suavizara a rigidez" (2000, 117-118). Assim como a cidade antiga de Goiás fora



depreciada a partir de referenciais distintos dos que a produziram, também a nova capital era valorizada de forma diversa de sua realidade física, ao mesmo passo que depreciada por aqueles que não compartilhavam os ideais desenvolvimentistas correntes. Um espaço que já compartilhava a plasticidade mutante da dialética idéia-matéria.



Figura 51: Na década de 30, a modernidade sendo construída com "carros de boi";

Figura 52: Na década de 40, o "ideal" estabelecido depois da "tábula rasa". Fonte: O POPULAR, 1998.

Em relação à arquitetura, os projetos iniciais de Atílio eram fundamentalmente "racionalistas", o que nos anos 30 era corrente nas "obras públicas" guiadas por "conceitos como funcionalidade, eficiência e economia (...) e linhas geometrizarantes", desenvolvidas em conjunto pela secretarias de Educação e Obras de São Paulo (SEGAWA, 2002: 66-68). Este Racionalismo foi muito difundido pelo Departamento de Correios e Telégrafos e, no setor empresarial, pela empresa de capitalização Sulacap, com sede em Belo Horizonte (SEGAWA, 2002: 69-70).

No projeto do Palácio do Governo, das Secretarias e Prefeitura (no centro administrativo), Atílio adotou este partido racionalista, condizente com seu classicismo, mas organizado conforme a Praça de São Pedro em Roma (barroca e projetada por Bernini). A colunata deveria produzir uma sensação de grandiosidade, ligando o conjunto ao mesmo tempo que abria os braços à cidade, uma ordem provocada pela repetição harmoniosa da "ordem clássica" estilizada do dórico, assim como no "modelo" romano (cf. BRANDÃO, 1999).

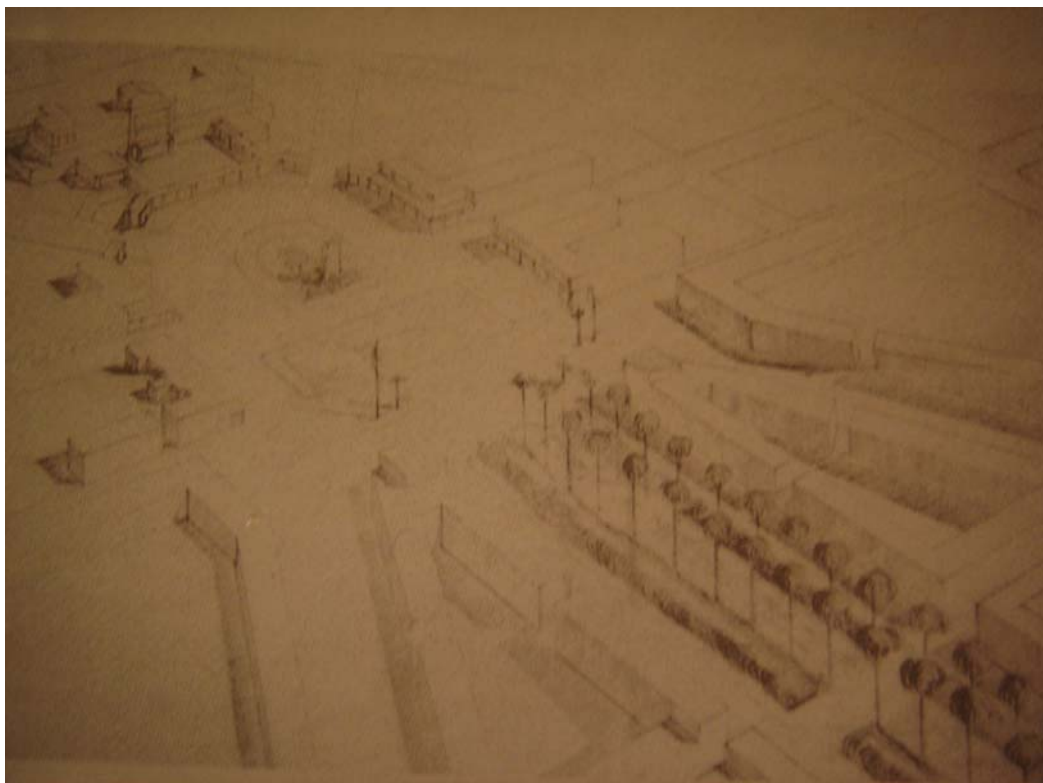


Figura 53: Centro Administrativo, 1933, Atílio Corrêa Lima. Fonte: GONÇALVES, 2003.

### A Nova Cidade "Nova"

Conforme apontado anteriormente, após desentendimento com o Interventor de Goiás, Pedro Ludovico Teixeira, e com os irmãos Coimbra Bueno, construtores da cidade, Atílio abandona o projeto, em 1935. Em 1936, o engenheiro Armando Augusto de Godoy é contratado como consultor da Firma Coimbra Bueno e passa a desenvolver os trabalhos no escritório da firma, no Rio de Janeiro.

Tendo participado de congressos internacionais de urbanismo, e como técnico da prefeitura do Distrito Federal, Armando busca dar um caráter mais marcante ao projeto e insere conceitos das chamadas Cidades-Jardim. Usualmente, a literatura associa o projeto de Atílio Corrêa Lima a esta corrente, mas parece mais evidente que as mudanças promovidas por Armando estão diretamente relacionadas com os "Bairros-Jardins", projetados por Raymond Unwin, em São Paulo - 1917-1919 - para a firma "The City of San Paulo Improvements and Freehold Company".

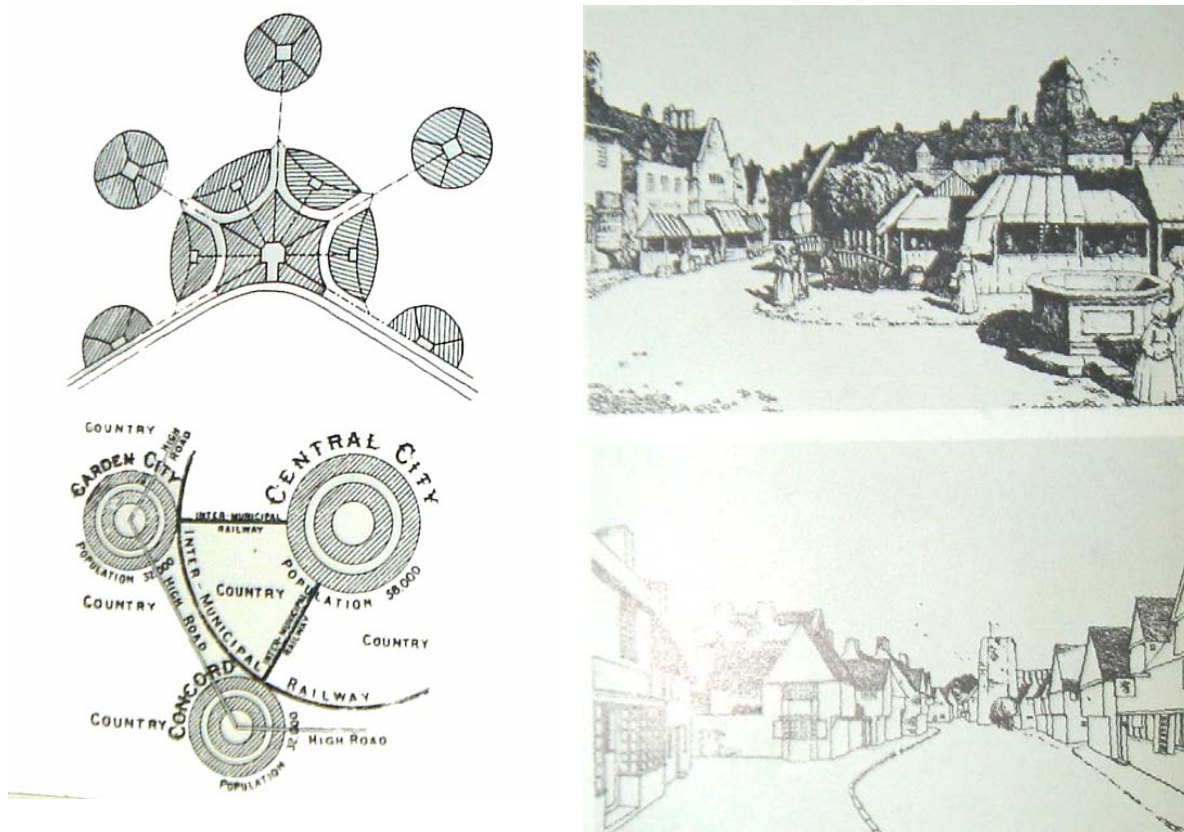


Figura 54: Detalhe Plano Armando de Godoy, 1938.  
Fonte: GRAEFF, 1985.



Figura 55: Bairro Jardim América de São Paulo. O Projeto de R. Unwin e B. Parker.  
Fonte: <http://www.ub.es/geocrit/b3w-355.htm>

Unwin e Parker se inspiravam nas "Cidades-Jardins do Amanhã", de Ebenezer Howard. Conceitualmente, este modelo buscava uma nova forma baseada nas comunidades e na tradição, a construção de algo novo pelo retorno a um passado perdido. Esta era uma proposta de solução para o caos das grandes cidades européias e estadunidenses, propondo uma conciliação entre natureza, tradição e "comunidades tipo" com, no máximo, 32 mil habitantes, um verdadeiro "antídoto" à industrialização das cidades ocidentais.



Figuras 56 - 59: Esquema de organização territorial e urbana segundo Unwin (acima à esquerda) e Ebenezer Howard (abaixo à esquerda), e perspectivas de sua Cidade Jardim de Howard (à direita). Fonte: TAFURI, DAL CO, c1978.

Este projeto de modernidade, baseada num retorno ao comunitário e ao local, é justamente oposto às propostas do projeto nacional em que se insere Goiânia, e que foi tão eloqüentemente exposto pelas observações de Levi-Strauss. Desvinculada de sua profundidade, a cidade jardim aparece em Goiânia como uma forma esvaziada, um "ideal" sem "idéia", sem conteúdo, que só move a superfície da aparência sem impregnar o campo plástico de um "movimento": uma novidade sem "novo".

Também, os projetos de Arquitetura de Atílio Corrêa Lima, ancorados na certeza da verdade racionalista, receberão detalhes em "Art Déco", uma outra "moda" importada de São Paulo. Há quem defenda que o art déco em Goiânia veio carregado de um movimento paradoxal que associava o universal e o local: "Fruto de uma época em que o mundo se descobria nas diferenças e nas semelhanças, o *art déco* quer que cada um propague as virtudes de sua aldeia para ser universal" (UNES, 2005: 53). Isso ocorreria, porque o art déco aparecia como uma linguagem propagada por todo mundo (universal), mas, que apresentava em suas fachadas as características locais: na Nova Zelândia o pinheiro das Ilhas Norfolk, em Miami Beach os flamingos, e em Goiânia os "tamanduás, garimpeiros e bois no pasto" (UNES, 2005: 53).



Figura 60: Vitrail da Secretaria de Cultura de Goiás. Foto do autor.

Há um ponto importante a ressaltar. Na universalidade dessa linguagem art déco, existe uma canibalização dos referentes locais, que os reduzem às suas formas, à suas leis de composição, à sua universalidade própria, e impede o local de desenvolver sua própria universalidade. Ainda, estes novos estilismos, ao eliminar a projeção, e se reduzir ao enxerto de signos superficiais, eliminam a modernidade original e se esvaem na moda. Estas novas "estilizações" demonstram uma forte tendência de resemantização do projeto, não mais na busca de um novo referencial, mas de um jogo fundado nos signos superficiais, é um modismo que se distancia dos "ideais", do "racionalismo" de Atílio (neste sentido mais afim ao modernismo posterior): o moderno nos termos de Godoy e dos irmãos Coimbra Bueno, se torna igual à criação fugaz de novas aparências, cuja profundidade é sua eterna destruição pelo tempo.

### 2.1.3. *Abertura à Modernidade, Abertura da Modernidade: o Universal e a Utopia*

"Contra o racionalismo universalista, não negaremos seu núcleo racional e sim seu momento irracional do mito sacrificial. Não negaremos então a razão, mas a irracionalidade da violência do mito moderno; não negamos a razão, mas a irracionalidade pós-moderna [segundo o autor, "como Lyotard, Rorty ou Vattimo"]; afirmamos a 'razão do Outro' rumo a uma mundialidade transmoderna." (DUSSEL, 1993: 24)

Hoje, ressoam vozes que querem um resgate do "Projeto Inacabado" da Modernidade, inspirados principalmente em Habermas, mas, que no âmbito da arquitetura e do urbanismo ressoam de forma genérica, encobrando a crítica do próprio autor. Habermas (1992) é mais preciso em sua leitura dos clássicos da modernidade, e busca precisamente a "autonomia" das três esferas de valor (ciência, moral e arte), empreendida na secularização da experiência, que viabiliza a possibilidade do progresso. O que argumentaremos, a seguir, é que esta pretensa "autonomia" torna as esferas em "autômatos", que automatizam e impõem a "centralidade" europeia, o "mito sacrificial": o sacrifício da possibilidade de uma alteridade para o seu Outro. Nosso projeto é entender esse projeto e esse sacrifício, para superá-los numa maioria declarada ao outro.

O projeto da modernidade europeia se funda em dois axiomas dos quais nasce sua força: o universalismo e a utopia. Deslocar a centralidade do mundo do mar mediterrâneo para o Oceano Atlântico significou para Europa, segundo Dussel, deslocar a Europa de periferia do mundo Oriental, para o centro da História Universal, fundando o novo mundo como sua própria periferia. Entender o "ego europeu" como a manifestação da universalidade é a abertura ao empreendimento de conquista, dominação e "modernização" (que é diferente de modernidade) dos outros povos. A utopia, por sua vez, é a abertura das amarras da "tradição", um ato consciente de produção de um novo mundo, presente primeiro na "imaginação".

Apesar de toda controvérsia de Marx contra a "utopia", acreditando na possibilidade da construção de um saber positivo pela historicização dos conceitos e da praxis, sua própria definição do trabalho (conceito central de toda sua teoria), revela o caráter utópico de qualquer "empreitada" consciente, numa passagem muito citada:

"Antes de tudo, o trabalho é um processo de que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano com sua própria ação impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza. Defronta-se com a natureza como uma de suas forças. Põe em movimento as forças naturais de seu corpo, braços e pernas, cabeça e mãos, a fim de apropriar-se dos recursos da natureza, imprimindo-lhes forma útil à vida humana. Atuando assim sobre a natureza externa e modificando-a, ao mesmo tempo modifica sua própria natureza. Desenvolve as potencialidades nela adormecidas e submete ao seu domínio o jogo das forças naturais. Não se trata aqui das formas instintivas, animais, de trabalho. Quando o trabalhador chega ao mercado para vender sua força de trabalho, é imensa a distância histórica

que medeia entre sua condição e a do homem primitivo com sua forma ainda instintiva de trabalho [?]. Pressupomos o trabalho sob forma exclusivamente humana. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha supera mais de um arquiteto ao construir sua colméia. **Mas o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade.** No fim do processo do trabalho aparece **um resultado que já existia antes idealmente na imaginação** do trabalhador. Ele não transforma apenas o material sobre o qual opera; ele imprime ao material o projeto que tinha conscientemente em mira, o qual constitui a lei determinante do seu modo de operar e ao qual tem de subordinar sua vontade. E essa subordinação não é um ato fortuito. Além do esforço dos órgãos que trabalham, é mister a vontade adequada que se manifesta através da atenção durante todo o curso do trabalho. E isto é tanto mais necessário quanto menos se sinta o trabalhador atraído pelo conteúdo e pelo método de execução de sua tarefa, que lhe oferece por isso menos possibilidade de fruir da aplicação das suas próprias forças físicas e espirituais." (MARX, s.d. [1867]; grifo nosso)

Assim, Marx diferencia o trabalho moderno do trabalho dos animais e do trabalho instintivo dos "primitivos". A diferença encontra-se justamente na consciência da mudança que sua ação provoca nas "forças naturais", consciência entendida como "um resultado que já existia antes idealmente na imaginação". Como vimos, para Marx a verdade só poderá ser atingida através da "consciência histórica" da classe operária, que por sua negatividade total, tem os "gérmenes" da realização universal da liberdade.

Entretanto essa "consciência" do diferente possível não ocorre às sociedades tradicionais. Para Habermas (1992: 110-113), parafraseando Weber, o "progredir" (progresso, mudança) só é possível pela separação (empreendida no Iluminismo do século XVIII) entre as três esferas já mencionadas: a ciência (o conhecimento, esfera da validade da verdade); a moral (da prática moral, da justiça, esfera do dever); e a arte (o gosto, o estético-expressivo, a esfera da beleza e da faculdade de julgar desinteressada). Esta separação permite, ainda segundo Habermas, ao saber se desenvolver de forma "autônoma", para depois ser aplicado à prática.

As controvérsias de Habermas com Marcuse não foram poucas e passam por uma série de reviravoltas (ver ARANTES e ARANTES: 1992), mas gostaria de frisar uma que remonta ao nosso argumento (no item 1.1.). Uma definição em qualquer uma dessas esferas categóricas exprime necessariamente uma afirmação na outra: todo "é" (da ciência) implica um "deve" (moral, ético) e está arraigada em uma sensorialidade específica da realidade (uma *poiesis*). Esta separação categórica (o próprio projeto de modernidade, para Habermas) resulta em duas conseqüências que iremos ressaltar. A primeira é que a pretensa "autonomia" converte-se na automatização dos pressupostos que carrega nas outras categorias. A capacidade instrumental da ciência automatizou as concepções éticas da realidade

estabelecida, e encobriu a sua *poiesis* específica: sua parcialidade como coincidente com a totalidade.

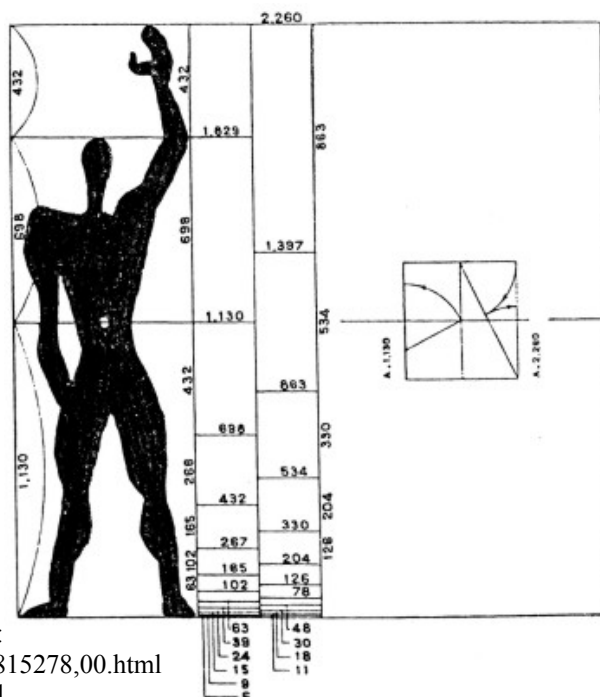
Como advertem os Arantes (1992) considerar as diversas facetas do movimento moderno como uma unidade, como o faz parcialmente Habermas, emprega riscos. Existem diferenças fundamentais entre as proposições do De Stijl, da Bauhaus, de Le Corbusier e dos surrealistas (tido como o ápice e encerramento das vanguardas). Como já argumentamos, não estamos interessados numa cartografia 1:1 do império moderno (ver item 1.3.), queremos apenas perceber poiéticamente o seu "sentido", sua virtualidade. Assumimos o risco, ou a coragem, de mergulhar em seus "resíduos", nos cobrindo também de campos-cegos, pra lhes inverter em novas virtualidades, sem nunca perder a objetividade.

O que se pretende é evidenciar o processo narcisístico de estabelecimento deste "universal", centrado numa *poiesis* impositiva. Quando Le Corbusier cria o seu famoso "modulor" (ver figura abaixo), ele está estabelecendo uma métrica "objetiva" em que se possa estabelecer uma harmonia "universal". Seu raciocínio, inspirado nas regras de ouro (seção Áurea) da antiguidade, desenvolvendo-a com a seqüência matemática de Fibonacci (que no século XIII comprovou a superioridade dos algarismos arábicos) de forma a estabelecer como medida universal de "homem" (o padrão europeu) 1,829 metros. Com este "modulor" Le Corbusier buscava estabelecer o critério de harmonia para toda arquitetura do futuro. Procedia assim, assumindo como "universais" esta sua invenção (já nascida miscigenada) através do padrão de altura européia, de uma origem simbólica grega e uma ciência matemática ocidental canibalizada do oriente.<sup>114</sup>

---

<sup>114</sup> Além, é claro, como na observação de Ana Paula Baltazar Santos (2001a: 29-30), trata-se da vontade de domínio representada na figura patriarcal masculina, que simplesmente elimina da validade universal a proporção da mulher.





Figuras 61 e 62: Le Corbusier e o Modulor. Fonte:  
[http://www.dw-world.de/popups/popup\\_lupe/0,,2815278,00.html](http://www.dw-world.de/popups/popup_lupe/0,,2815278,00.html)  
<http://www.emis.de/journals/NNJ/RHF-fig28.html>

Também a escola da "Nova Objetividade" (Neue Sachlichkeit) surgida na Alemanha, Holanda e Suíça na década de 1920, se oporá à pintura expressionista e à "objetividade" do movimento Arts and Crafts, buscando uma "objetividade" (entendida como realismo) mais "universal". Esta abordagem era explicitamente de cunho socialista, que buscava numa base "empiricamente técnica" os princípios científicos de uma medida antimonumental que afirmasse a relevância social de seu empreendimento. Esta busca deste "universal" coincidia com o entendimento de uma arte que substituía a subjetividade do indivíduo pela objetividade compartilhada e comum a todos os seres humanos (FRAMPTON, 2000: 157-162). Partindo destes pressupostos, o interior de uma edificação típica da Nova Objetividade seria "frio e austero, mas ao mesmo tempo cintilante. Essas qualidades eram repetidas no exterior, onde superfícies planas, janelas de aço, grandes áreas envidraçadas e balaustradas de metal eram combinadas de modo a criar uma sintaxe *sachlich* universal (FRAMPTON, 2000: 165).

Walter Gropius irá se converter gradualmente para os princípios da Nova Objetividade, cuja culminação é seu projeto para o "Teatro Total" (ver figura abaixo). O teatro era construído como uma "caixa transparente" onde a estrutura se apresentava livre e "objetivamente" concebida. O teatro foi concebido como um teatro flexível e móvel (um "teatro de ação"), em que o palco poderia assumir três diferentes formas "classicas", de acordo com seu uso: o palco italiano, o palco projetado e a arena. Também, o vazio central era constituído de dispositivos para apresentações acrobáticas, diluindo o palco por entre o

público, tornando-o não apenas uma apresentação independente, mas, como afirmou Meyerhold, um "foro político, ou como simulador de uma experiência social profunda" em que surge uma "nova consciência do espaço", que tanto ataca o espectador, como transforma a escala de valores convencionais (FRAMPTON, 2000: 167-168).

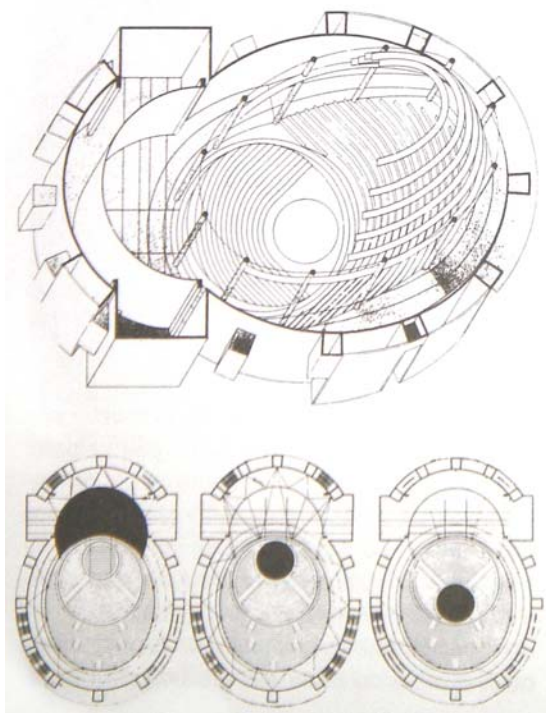


Figura 63: Walter Gropius, *Teatro Total*, perspectiva cavaleira e plantas mostrando: palco italiano, palco projetado e arena. Fonte: FRAMPTON, 2000: 168.

Nestes casos, a separação do desenvolvimento das esferas (moral, ciência e arte) não aparece tão evidente, mesmo com uma automatização da ciência como referência. O desenvolvimento autônomo na modernidade (conforme argumentado por Habermas) configura-se, portanto, como um desenvolvimento autônomo do ego europeu como centralidade e imposição da "universalidade", como transparece melhor no exemplo do Neoplasticismo.

O mesmo desejo de "universalidade" aparece nas propostas do grupo holandês *De Stijl* sob influência da filosofia neoplatônica do matemático M. H. Schoenmaekers. Seu primeiro manifesto "exigia um novo equilíbrio entre o individual e o universal, além da libertação da arte tanto das coerções da tradição quanto do culto da individualidade" (FRAMPTON, 2000: 171). Para isso usavam apenas as cores primárias (amarelo, vermelho e azul), pois elas eram as únicas que "existiam" as únicas de fato universais, e também apenas linhas horizontais e verticais, que constituíam as direções essenciais do universo (Newtoniano), o que permitiria a construção de uma "ordem plástica totalmente nova e pura" (ver figura abaixo). Com estes

princípios desenvolvidos a partir de um centro, a composição poderia se desenvolver infinitamente no espaço, ao contrário das formas "cúbicas" que eram fechadas.

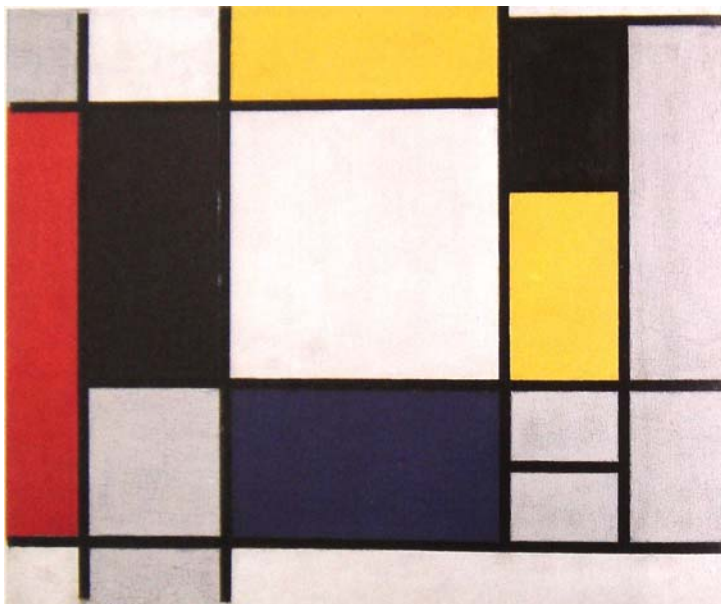


Figura 64: Piet Mondrian, *Composição em vermelho, preto, azul, amarelo e cinza*. Fonte: GOMBRICH, 1999.

Fica evidente a consequência que queremos ressaltar: a imposição (decorrente da automatização da parcialidade européia) de um único projeto de alteridade (tido como "o verdadeiro"), uma atitude que deve ser problematizada, como o faz Dussel: "Dar uma definição 'européia' da Modernidade - como faz Habermas, por exemplo - é não entender que a Modernidade da *Europa* torna todas as outras culturas 'periferia' sua." (1993: 33).

Para Dussel (expondo as considerações hegelianas sobre a história universal) a modernidade européia só surge com o descobrimento ("mas especialmente a 'conquista'") da América, que permite à sua "imaginação cotidiana" vislumbrar a Europa como "centro" e como "fim" da história. Uma centralidade que era antes "O ego ou a 'subjetividade' européia imatura e periférica do mundo muçulmano" (1993: 23). Foi essa atitude de centralidade, que impediu à Europa de descobrir o "Outro", o autóctone americano, que foi re-conhecido como o asiático, o índio, assim negado como uma outra universalidade, foi apenas "em-coberto" como o "si-mesmo" (1993: 32).

Essa universalidade restrita, e esse utopismo calcado na razão européia, significaram em Goiânia, a negação total da cidade antiga, da cidade tradicional, tomada por uma miscigenação em curso desde a época colonial.



Figura 65: Cena Urbana, Debret. Fonte: Nova Cultural, 1986.

Assim, para o interventor Pedro Ludovico Teixeira, a Revolução de 30, entendida como "governo revolucionário" (TEIXEIRA, 1942 [1933]: 6), tornou possível a mudança da Capital, um passo à frente na instalação do progresso no interior do Brasil: "uma cidade como Goiaz, isolada, trancada pela tradição e pelas próprias condições topográficas ao progresso, e que em meio século não dá um passo a frente, não se mexe" (TEIXEIRA, 1942 [1933]: 5). A modernidade surge como uma negação da tradição, onde a tabula rasa é o mecanismo racional, fruto de decisões precisas e técnicas, que permitiria a instalação da liberdade e de um mundo melhor, a solução de "todos os problemas de Goiaz":

"a mudança da capital não é apenas um problema na vida de Goiaz. É também a chave, o comêço de solução de todos os demais problemas. (...) Uma capital acessível, que irradie progresso e marche na vanguarda, coordenando a vida política e estimulando a econômica" (TEIXEIRA, 1942 [1933]: 3)

A utopia de um progresso ilimitado, de um desenvolvimento total para o estado de Goiás, pode ser conquistada através da libertação de "suas possibilidades infinitas", que já teria sido atingida caso "a capital atual, retrogradante, incapaz de promover o seu próprio desenvolvimento, não lhe tivesse estreitado os horizontes" (TEIXEIRA, 1942 [1933]: 4). O projeto moderno surge não apenas como uma destruição da tradição, mas também como a libertação de determinadas virtualidades, suas potencialidades.

Não se trata, portanto, de negar a racionalidade do empreendimento moderno, nem mesmo de retirar-lhes as virtualidades, mas, de afirmar que suas "possibilidades infinitas" não estão engendradas pela forma *pura e verdadeira*, elaboradas "pela alta autoridade técnica" de seus Urbanistas: a universalidade da razão européia é apenas uma dentre outras universalidades possíveis. Como Dussel afirma na citação que abre este item: "Não

negaremos então a razão, mas a irracionalidade da violência do mito moderno", a violência que impõe uma via única, e elimina as outras possibilidades.

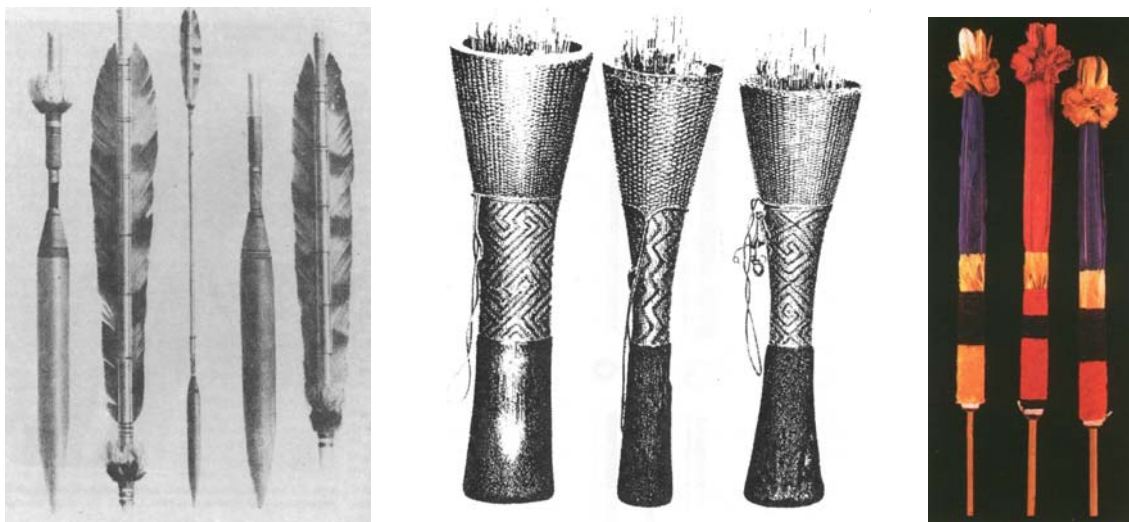
Para Habermas a arte tende a se enfraquecer semanticamente, caso não seja feita por especialistas (HABERMAS, 1992: 118). O empreendimento moderno é visto não só como potencialidade, mas como a sobreposição de uma arte mais avançada. Habermas se porta como um alienígena (em relação ao outro), que se chegasse a terra veria todos os quadros do século XIX como a mesma coisa, apenas tinta sobre um pano estendido, incapaz de expressar "semanticamente".

Darcy Ribeiro (1987), em um breve texto de extrema beleza, desvenda a particularidade e profundidade plástica de uma outra arte, a arte índia. Procura neste texto "lavar os olhos do leitor para a beleza das artes índias e para as alegrias da criatividade que elas despertam." Os objetos produzidos segundo regras precisas da tradição, assim o são, por obedecer a toda uma rede de interações significativas, que as unem numa cosmovisão do mundo e do papel do homem em sua comunidade (a vontade de uma universalidade que se projeta num objeto). "Esta integração cultural não é espontânea, nem gratuita, mas o resultado de muito esforço persistente e de muito tempo posto pela tribo" (RIBEIRO, 1987).

Aplicada em objetos do dia a dia, esta arte produz objetos que buscam "alcançar a perfeição", não como uma necessidade instrumental (os objetos não precisam da beleza e da perfeição para funcionar), mas como um "gozo profundamente arraigado". Essa perfeição é alcançada mediante "muito esmero", somente justificável por um desejo de beleza. O tempo empregado na confecção desses objetos lhes retira o valor de troca abstrato, e se não são "criações únicas e pessoais", adquirem uma aura de "genuínas" (RIBEIRO, 1987).

Não existe numa tribo indígena a figura do artista, mas eles "apreciam distintivamente" determinados artífices, que aparece como "um homem mais inteiro". O público que aprecia estas obras é esclarecido, porque também são instruídos em seus segredos, são "criadores virtuais", e por isso tanto gratificam o virtuosismo destes artistas, como regulam a sua criatividade "exigindo que ela se exerça sem fantasiar demasiadamente". Além disso, os produtos deste trabalho não são genéricos: "Cada objeto retrata quem os fez e lembra os dias em que foi feito", são obras que têm autores reconhecíveis, para aqueles que têm a sensibilidade de ver a expressão de cada um nas mínimas variações (RIBEIRO, 1987).





Figuras 66, 67 e 68: Pontas de Flecha, Fonte: RIBEIRO, 1987: 34; Carcazes dos índios Uaupés Fonte: RIBEIRO, 1987: 120; e Cetros dos índios Mundurucus, Fonte: NICOLA, et alli, 1983.

"É preciso ponderar, entretanto, que assim como o simples fato de escrever, entre nós, não faz de ninguém escritor, a mera capacidade de fazer mais ou menos bem qualquer artefato não faz de nenhum índio, só por isso, um artista. Faz é toda a comunidade participar da alegria da criatividade e do gozo da apreciação estética." (RIBEIRO, 1987)

Estas peças não são colecionadas em museus, retiradas de seus contextos: "O importante para os índios não é deter o objeto belo, mas ter os artistas ali, fazendo e refazendo a beleza". Esses artefatos realizam no mundo as suas concepções, constroem na práxis suas idéias "de sua beleza, rigor e dignidade" (são realizações *poiéticas*), e têm a capacidade de diferenciar o mundo dos homens, diferenciar aquela comunidade étnica e cumprem sua potencialidade geral de dar "aos homens coragem e alegria de viver, num mundo cheio de perigos, mas que pode ser melhorado pela ação dos homens." (RIBEIRO, 1987). Apesar das evidentes diferenças, notadamente o apego da cultura tradicional às suas universalidades já constituídas, acredito que a análise de Ribeiro demonstra claramente como a arte indígena, dentro de suas especificidades e desejos culturais próprios, é capaz de construir, através de uma lógica coerente e principalmente coesa, um tipo de produção artística tão digna quanto a que a modernidade ocidental (também a partir de sua conjuntura específica) tentou produzir.

Porém, o descortinamento desta outra prática da arte, esta outra forma de articular o universal e o particular, exige uma abertura do pensamento, uma sensibilização a esta outra forma de universalidade. Esta universalidade, projetada em seus objetos cotidianos, produz potencialidades diferenciadas daquela centralidade européia, que se expandiu e desenvolveu através de uma subordinação da periferia ao seu projeto de desenvolvimento, onde, no fundo, sua potencialidade maior é o exercício pleno de seu poder.

No plano original de Goiânia (formado pelos projetos de Atílio C. Lima e Armando de Godoy), a imposição do projeto de modernização *ideal* importado de fora, significou a exclusão de uma parte significativa da população. Desde o nascimento da cidade surge um favelamento, que recebeu o nome de invasão, que se localizou às margens do projeto. Uma realidade menos drástica do que a que ocorreria, posteriormente, em Brasília, onde a população de baixa renda, e aqueles formados pelos operários de sua construção, foram excluídos para regiões mais longínquas, nas cidades satélites do projeto universalista mais avançado.

Embora estivesse previsto um bairro de operários nas proximidades do setor Norte Ferroviário, desde 1938, surgiu uma invasão nas margens do Córrego Botafogo (numa área que atualmente faz parte do bairro Setor Universitário); um acampamento provisório para os contrutores, que foi gradualmente se consolidando como uma outra cidade, até ser reparcelada, dando origem ao atual bairro "Vila Nova"; outra área de invasão aparece também nas proximidades da BR-153 e na região dos atuais Bairro Alto da Boa Vista e Vila Bandeirante. Este processo de invasão era realizado com o consentimento do governador que emitia cartas de autorização para a ocupação desses terrenos (AMARAL, 2000). O processo de ocupação destas áreas é complexo e ocorreu por uma série de situações específicas, que ultrapassam o âmbito deste trabalho.

O que nos convém ressaltar é que, com a criação do setor Leste Universitário (pelo Decreto Lei nº 748/1956), concebido por uma acessoria especial e o escritório dos engenheiros Coimbra Bueno, inicia-se um processo de interconexão entre estes dois espaços: um concebido idealmente (com um traçado rígido e avenidas radiais), e o outro produzido espontaneamente pela população (com formas orgânicas e ruas estreitas). Deste contato entre duas espacialidades produzidas diferencialmente, permanecem reminiscências até os dias de hoje (ver imagem abaixo).



Figura 69: Foto Aérea do Setor Universitário.

Se por um lado, o projeto de Goiânia não contemplou em sua universalidade uma situação concreta da população de baixa renda, por outro lado, num estudo anterior (AMARAL, 2000) constatou-se uma divergência nas relações de vizinhança produzidas nestes outros espaços: eles adquirem um sentido de comunidade e de proximidade das relações de vizinhança, constituindo um sentido de lugar específico, arraigado nas lutas e memória da sua ocupação, enquanto os demais espaços *formais* apresentam relações de vizinhança impessoais. Como gerar sentido para as possibilidades desses outros espaços concebidos, que se encontram fora do âmbito do espaço concebido formal?

Compreender estas outras centralidades de espaço demanda uma estratégia de abertura do planejamento à sua lógica própria. Não se trata, como o fazem os Arantes (ARANTES e ARANTES, 1992), de contrapor ao projeto moderno uma outra universalidade da negação total (retirada de Adorno como contraponto ao citado projeto de Habermas)<sup>115</sup>. Se, como vimos, Marx [1875] afirmou que cada modo de produção possui em si os germens da ordem que lhe sucede, queremos afirmar que, além das virtualidades escondidas nos campos-cegos do sistema, existem outras virtualidades *dentro* do que está *fora* do sistema produtivo hegemônico, os *espaços residuais* que não atendem a seus supostos princípios gerais: não se

---

<sup>115</sup> Como viemos afirmando, o campo-cego desta universalidade específica, da "crítica", é a sua própria *poiesis*, o não vislumbramento e a negação da *poiesis* do outro ao mesmo tempo que assume a negatividade como um horizonte absoluto. Se a teoria crítica contemporânea abstêm-se daquela atitude ética de dizer "é" ("deve" ser) isto, afirmamos que o dizer "não" assume como atitude ética o dizer "deve" ser apenas o negativo, mas um negativo bem particular, o do próprio crítico.



trata de contradições internas ao sistema, mas de uma diferenciação que lhe contesta pelas margens, pela recriação de outras possibilidades em suas fronteiras.

Milton Santos (1979) demonstrou, empiricamente, que esta é uma situação particularmente importante nos países subdesenvolvidos, onde a modernidade apresenta-se sempre "incompleta": existem dois circuitos na economia do espaço urbano, um hegemônico, e outro formado por uma cadeia informal, que estipula suas próprias regras; um circuito que se desenrola nos resíduos do sistema. Neste outro espaço, residem outros projetos, outras ações, formadas por uma outra consciência. É evidente que neste espaço encontram-se também meios de expropriação, mas sua informalidade lhe dá um traço característico: está organizado segundo uma cadeia de solidariedade, uma cadeia entre sujeitos que se conhecem, o avesso da impessoalidade (da sublimação do sujeito) da razão européia.

É neste outro espaço, que reside a busca por uma transmodernidade, um espaço cheio de outras esperanças, que não pode ser atingido pela negação (absoluta) da universalidade do centro, mas pela construção de um campo que inter-relacione as diversas universalidades num espaço democrático, naquela relação que Boaventura Souza Santos denominou de "ecologia dos saberes".

Estes outros espaços de outras esperanças são bem diferente dos "Espaços de Esperança" de David Harvey, formados pela utopia, que ele quer, como o fez Marx, transformar em uma "utopia dialética" (os germen); e são também diferente dos diversos espaços de Foucault (1984), suas heterotopias, vistas como espaços diferenciados, até contrárias ao principal, mas que funcionam como complemento de um espaço hegemônico, como espaços "excluídos", mas funcionais ao sistema.

David Harvey, em "Espaços de Esperança" (2004), dá prosseguimento à sua abordagem que visa "alicerçar os processos sociais em formas espaciais" (2004: 236), já que "Einstein nos ensinou que não é possível separar de modo coerente o tempo e o espaço". Assim, procura uma revitalização do conceito de utopia que transforme o que foi o "utopismo do processo temporal" de Marx, com uma dialética em relação também ao "utopismo da forma espacial", tão combatida por Marx (2004: 228, ss). Esse seu projeto visa entender o espaço-tempo como "construções sociais" e rejeitar as teorias absolutas, como as de Newton e Descartes (2004: 239).

Entretanto, para Harvey, toda formulação precisa se confrontar com o necessário fechamento de um projeto, seu espaço-tempo e sua proposta de "sentido" é formado por uma concepção específica da dialética: "A dialética do 'ou-isso-ou-aquilo' é onipresente." (2004: 243). Para ele, o projeto de Lefebvre nos deixa num vazio, porque deseja uma "abertura total"

do espaço, "interminavelmente" aberto, rejeitando o fechamento das utopias: "Recusa-se a enfrentar o problema de base: o fato de que materializar o espaço é comprometer-se com o fechamento." (2004: 240). Como vimos, o espaço-tempo restrito de Harvey lhe permite assumi-lo como um dado "real" a priori, em que as proposições encontradas nos outros campos (nas outras centralidades que o tornam fluído), são sempre reduzidas à sua proposta utópica-dialética (ver no anexo de seu livro, o horror totalitário de seu "sonho", uma utopia ao molde stalinista). Sua proposta está fechada num sonho absoluto do negativo (como a "bidimensionalidade" que vimos em Marcuse), mas articulado, como no projeto de Marx, a partir da situação concreta: daí sua dialética ser a relação entre o utópico absoluto e o absoluto realizado, entendido como um sistema absoluto, o espaço-tempo por ele concebido. (2004: 257-258)

Se a sua leitura da relação entre o "particularismo" e a "universalidade" (HARVEY, 2000; Cf. capítulo 2.3.) dá passos importantes para a inclusão dos movimentos sociais, seu universalismo é tido sempre como uno e rígido, e não como um campo fluído. Assim, a proposta de Lefebvre não trata de considerar uma abertura total, mas de considerar várias aberturas possíveis, dentre várias universalidades possíveis, que se encontram concretamente no espaço vivido, mas que estão precisamente nos resíduos do espaço concebido: o "fechamento" aparece como práticas estabelecidas (campos-cegos dimensionalizados), aos quais é preciso dar alteridade para que possam desenvolver suas virtualidades.

Como em livros anteriores, Harvey (1992, 2000) tem uma profunda capacidade de sistematizar novas teorias e uma profunda incapacidade de incorporar problemáticas e renovar sua posição, também neste livro sua ortodoxia de um marxismo vulgar é latente. Pontos importantes são levantados, como a analogia que faz do homem como o "arquiteto" de seu próprio ser (2004: 268 ss), compreende que os seres humanos (como todas as espécies) são ativos na constituição das próprias leis da natureza, numa dialética em que as nossas ações interferem na constituição da natureza: "somos agora, mais do que nunca, arquitetos da evolução" (2004: 278); a metáfora do arquiteto é para ele também importante, já que o arquiteto, em seu trabalho, é sempre confrontado ao outro, precisa trabalhar a partir daquilo que está estabelecido e que é diferente de suas utopias (2004: 302); também esboça substituir o "eu" por um outro, o "Eu", que inclui todas os outros elementos do mundo como parte constitutiva de seu próprio ser (2004: 293) (algo já presente na dialética de Engels, 100 anos atrás, como vimos no capítulo 1.3.). O que falta a seu projeto de utopia-dialética é não apenas incluir o "outro" como parte do mesmo, mas também compreender que a dialética precisa se

abrir para as outras possibilidades (não se fechando em dicotomias rígidas): seu espaço-tempo restrito não dá conta desta problemática.

Também as heterotopias de Foucault (1984: sp) apresentam importante avanço na compreensão da multiplicidade de lógicas que existem no espaço social, mas ele o faz de forma a reduzi-las como parte de um todo, articulado por sua teoria. Partindo de Bachelard, ele compreende que não vivemos num "espaço homogêneo e vazio", mas dentro de um espaço que é "carregado de qualidades" diferenciadas. Mas, ao contrário de Bachelard, não pretende falar do "espaço de dentro", mas do externo.

Alguns destes espaços têm a "curiosa propriedade de ter uma ligação/contradição [rapport] com as outras situações [emplacements], mas de um modo tal que os suspende, neutraliza ou inverte o conjunto de ligações [rapports] que se encontram, neles, designado ou refletidos." Para ele, existem dois "grandes tipos" destes espaços: as utopias e as heterotopias.

As utopias seriam a própria sociedade, tornada perfeita ou invertida. Como no reflexo do espelho, trata-se de um "lugar sem lugar". As heterotopias seriam também "contre-emplacements", mas entendidas como "utopias efetivamente realizadas". Como as utopias, são também "reflexos", desde que entendidas numa condição em que o espelho de fato existe, ligado pelo "vidro" a todo o espaço de seu entorno, e mesmo irreal, por ser "percebido" e se passar por "este ponto virtual que é o ali".<sup>116</sup>

Para Foucault, "As heterotopias têm o poder de justapor dentro de um único real vários espaços, várias situações que são elas mesmas incompatíveis." Mas, e aqui é o ponto fundamental, isto ocorre de tal maneira que "cada heterotopia tem um funcionamento preciso e determinado no interior da sociedade"<sup>117</sup>. O problema do conceito de heterotopia em Foucault é que ele o considera apenas como "reflexo", ainda que constituinte do vivido, um espaço de "referências" que possui um mesmo "referente", sólido e rígido. Segundo ele, como "o palco" do teatro (plano e limpo, tabula rasa), que tem a capacidade de se transformar em diversos lugares (cenários), porém, sem nunca mudar sua base (o espaço "real" tido como um

---

<sup>116</sup> Foucault (1984) também classifica as heterotopias em dois grandes tipos: (1) "primitivas", mais próprias das sociedades "primitivas", que são formadas por um estado de "crise", por exemplo as que marcam uma transição de espaços, como ocorre na adolescência; (2) as de "desvio", que apresentam uma contradição com o meio e a norma, como as clínicas psiquiátricas, as prisões e o cemitério. Como último "traço" as heterotopias "teriam o papel de criar um espaço de ilusão que denuncia como ainda mais ilusório todo o espaço real".

<sup>117</sup> Esta posição, segundo Harvey, se tornará posteriormente mais clara para Foucault: "Infelizmente, o conceito de heterotopia não tem condições de escapar facilmente ao fardo que recai sobre as utopias de modo mais geral (talvez por esse motivo Foucault tenha se recusado a desenvolvê-lo, chegando mesmo a renegá-lo em *Vigiar e Punir*)" (HARVEY, 2004: 242).

palco absoluto, demasiadamente rígido e apático, se comparado ao palco de um só universal de Gropius, discutido acima!).

O que Harvey e Foucault apontam, mas não desvendam nem apropriam em suas teorias, é a constituição poética da universalidade base. Se apontam que não se trata de um espaço vazio, o entendem como uma dimensionalidade absoluta à qual é "justaposta" vários reflexos, superficiais. Se Harvey aponta a interação necessária entre os vários seres vivos e o espaço vivido (dialéticamente constituído pela ação dos seres vivos com o espaço), esquece de considerá-lo como um espaço sem leis universais, sem absoluto, um espaço fluido constituído pelo próprio processo dos seres que o habitam.

Diferentemente, o espaço diferencial de Lefebvre não é um espaço fechado no absoluto, é um espaço que se fecha sempre parcialmente, ao mesmo tempo que se abre diferencialmente, um espaço formado de várias centralidades, vários absolutos. Não se trata, então, do problema do "ou-isso-ou-aquilo" (em HARVEY, 2004), do fechamento de qualquer "projeto" concebido idealmente, mas de um espaço que se constitui pela própria vivência, formada de vários "issos" e "aquilos", formado fluidamente por todos que nele interagem. Vimos no capítulo 1.2. que a problemática do "fechamento" pode ser entendida como uma dimensionalização de cegueiras, que não encerram o espaço num único projeto, mas lhe dão sentidos múltiplos, potencialidades diversas.

Para Lefebvre, não se trata de construir uma possibilidade total, mas de permitir a construção democrática das possibilidades, dos projetos. Não se trata de uma via de mão única em que o "universal" é ensinado às massas, como ocorria em Benjamin e Brecht, ou de um "universal" que era atingido apenas pela negatividade total do filósofo, como em Adorno (cf. ARANTES e ARANTES, 1992). Trata-se de compreender que a universalidade da razão europeia é apenas uma forma parcial e historicamente constituída (tanto a hegemônica do iluminismo, quanto a que lhe nega).

Enfim, nosso projeto de transmodernidade passa também por uma transformação. Como na substituição do universalismo e do universalismo do negativo pelo universalismo negativo, trata-se de um projeto negativo, não uma projeção de uma consciência na realidade, mas entender a realidade como o "realizado", como uma diversidade de consciências projetadas. A emancipação nestes termos só pode ser buscada com a forma de uma "estratégia", uma estratégia que permita aos "outros" projetar suas consciências, nunca livremente, mas eticamente em relação às outras consciências. Neste sentido, livros como "O Direito à Cidade" e a "Revolução Urbana" não devem ser lidos como projetos acabados

(projeções utópicas) da proposta de Lefebvre, mas ao contrário, tratam-se de intervenções estratégicas no debate sobre a "concepção" do espaço. São movimentos "táticos" que desvendam os campos-cegos do Urbanismo corrente em sua época, e propõem aberturas possíveis em direção a um espaço diferencial. Nesta tática inserida numa estratégia, a realidade tomada como campos-cegos múltiplos, se movimenta pela ação consciente (a *poiesis*) que inventa (descortina virtualidades) novas aberturas para outras aberturas. Uma invenção permanente.

Se a Abertura à Modernidade foi uma afirmação da razão europeia como uma "universalidade" que queria se realizar, e a Abertura desta Modernidade (a liberdade promovida) se dava através de um instrumento da razão, a "utopia" (ela mesma um "novo" tido como universal); na nossa estratégia será necessário afirmar uma multiplicidade de "universalidades" possíveis, e propor a possibilidade de um outro sonho de liberdade, construído poiéticamente pela afirmação de um campo-fluído no espaço urbano, que permita estabelecer critérios de "verdade poiéticas", articulados por um diálogo e arranjo de suas "virtualidades" e "campos-cegos".

Este capítulo abre caminho para os seguintes, que paulatinamente buscarão um aprofundamento da interrelação entre a *poiesis* de seus planos e as possibilidades abertas na instalação de cada modernidade (e seus projetos de alteridade) em Goiânia. Por agora, caberá advertir que: se a "tábula rasa" (a forma pura e universal), que aterrorizou Levi-Strauss no nascimento da cidade, era uma *luta de libertação* (uma luta de morte) das amarras da "tradição" (o estabelecido, o realizado), era um sonho específico de liberdade pelo progresso; já o processo de *instituição da liberdade* (na nossa pesquisa abordada através do espaço concebido, e das "realizações" dos "planos"), assim como vimos através de Hannah Arendt, buscará sua legitimação sempre no seio de verdades absolutas (positivistas): na razão europeia iluminista, na redução operada pela razão instrumental científica, e na automatização da unidimensionalidade capitalista.

## 2.2. Camadas de Moderno: Planos e Refundações

Dando prosseguimento em nossa pesquisa da *poiesis* urbanística em Goiânia, este capítulo buscará apontar como os planos seguintes para a cidade “refundaram” o espaço urbano da cidade. Esses "projetos" de cidade contemplaram novas questões dentro de um "momento" (LEFEBVRE, 1983) local e nacional que foi se alterando. Esses novos planos metamorfoseando um espaço que originalmente fora concebido como fixo, como "ideal", geraram novos sentidos e potencialidades. Por seu turno, essas novas poiéticas dimensionalizaram novos campos-cegos (no sentido proposto no capítulo 1.2.), novas barreiras materiais que, se desvendadas, podem gerar novas potencialidades em seus resíduos.

Embora estejamos no âmbito de um estudo acadêmico, não faremos um recorte tradicional do tempo ou do espaço neste capítulo; buscaremos caracterizar as virtualidades e campos cegos em três "momentos" de mutação do planejamento de Goiânia (mudança de projetos de modernidade), e que caracterizaram os processos de institucionalização de novas visões sobre a produção da cidade. Para isso, buscaremos entender suas premissas e os "sentidos" que deram à produção do espaço, ou melhor, suas contribuições ao movimento do "campo fluido" da cidade, fazendo ligações com as "visões conflitantes" do que seria planejamento urbano (principalmente no contexto brasileiro), e atentando para as "outras" possibilidades que foram sendo "en-cobertas" neste caminho.

Ao contrário de uma visão da evolução positiva do paradigma dos "planos" diretores, que faria supor um acúmulo "progressivo" de "planos" no palimpsesto histórico da cidade, nosso objetivo é tentar compreender como eles se relacionam dialeticamente com o seu objeto (Goiânia), transformando radicalmente suas possibilidades: cada novo plano não é apenas uma soma (como uma camada geológica), mas distorce e recria possibilidades incrustadas em seu espaço (como o caso dos "parkways" nos fundos de vale).

Os planos que trataremos são: (1) Os planos de Ewald Janssen (1952-1954) e Luís Saia (1959-1962) que são a transição do "urbanismo idealista" para o "processo de planejamento" (2) o plano elaborado sob a supervisão de Jorge Wilhelm (1968-1971) e completado pelos planos de Jaime Lerner, já num contexto de institucionalização do planejamento pelo SERFHAU; (3) o plano elaborado pela firma Engevix Engenharia S.A (1992), em contraste com outros "projetos" que nasciam de seus resíduos. No capítulo seguinte a este (2.3.) trataremos do Plano "Atual", que está em processo de aprovação,

usando-o como trampolim para estudar nosso "momento" de uma possível transição (o "Ponto Pós-crítico").

Sabe-se que esses "planos diretores" não englobam todo o processo de planejamento do período e, ainda, grande parte de suas propostas específicas não foram realizadas. Porém, os grandes esforços teóricos e práticos na realização desses, foram responsáveis por garanti-los como marcos institucionais (referências) que materializaram uma determinada *poiesis* na prática urbanística da cidade. Por isso, as propostas destes planos serviram como bases teóricas implícitas nos processos e planos subsequentes e de gestão da cidade (por filiação ou, raramente, por oposição).

### *2.2.1. Novos planos de Modernidade, ou o envelhecimento do Novo*

Entre o primeiro plano de Atílio Corrêa e Armando de Godoy (aprovado em 1938) e o plano de Jorge Wilhelm se passaram 40 anos em que a cidade cresceu e se modificou profundamente. Procuraremos demonstrar que este período não foi um momento de "não planejamento" da cidade, mas um momento de transição e formulação de novas formas de conceber a cidade. Faremos, inicialmente, uma análise rápida das transformações sociais desta transição para melhor compreender a formação do paradigma modernista do planejamento urbano em que os planos seguintes foram propostos.

Os dados do censo mostram que a cidade de Goiânia possuía em 1940 uma população de 48.166 habitantes (que já contava a incorporação da cidade de Campinas), sendo que na área urbana eram 18.889. O controle da produção do espaço nas mãos do Estado levou a uma série de subdivisões em chácaras de fazendas na área suburbana da cidade, que além das invasões serviram de refúgio aos que não podiam comprar lotes na cidade "ideal". Em 1950, a população de Goiânia chega a 53.389 (40.333 área urbana). Porém, nesta década a cidade passaria por um surto de crescimento, que é creditado a uma série de razões: a chegada da ferrovia em 1951, a construção da Represa Rochedo em 1955 (que regularizou o fornecimento de luz e permitiu a ampliação da iluminação pública), e posteriormente o término da Hidrelétrica de Cachoeira Dourada em 1959; a instalação das Universidades Católica e Federal em 1950, além da expectativa e construção de Brasília (1957-1960) Assim, até o ano de 1960 a população já era de 150.000 habitantes, sendo 133.462 urbanos, sendo que já ultrapassavam em três vezes a previsão do projeto inicial (cabe lembrar que à época da transferência da capital, a cidade de Goiás possuía menos de 9.000 habitantes). Em 1964, com a vinda para Goiânia de muitos dos construtores de Brasília, a cidade atingiu os 260.000 habitantes. (PDIG-2000, 1992: 11-12).

Quanto às medidas de planejamento, o decreto 11, de 1944, permitiu o loteamento do Aeroporto (projetado entre 1951-52) que seria transferido de local, e impediu o loteamento de chácaras na área suburbana. Em 1947, o então governador Jerônimo Coimbra Bueno, desapropriou o terreno da invasão dos primeiros trabalhadores de Goiânia e os transfere para dois bairros projetados com parâmetros mais modestos no local (Vila Nova e Nova Vila), assestando a população em novos lotes demarcados e doados (GONÇALVES, 97-99). A outra invasão ao norte de Campinas, chamada de "Vila Operária", depois de um longo período de



conflito, foi regulamentada no início dos anos 50, mas respeitando o traçado das áreas já ocupadas (GONÇALVES, 102-104).

A "Planta Geral de Urbanização" de 1947 já incorpora no Setor Leste as duas novas Vilas, e o Setor Oeste (concebido como expansão da cidade). Neste mesmo ano, o decreto 574 (de 12/05/47) aprova o "Código de Edificações", que era composto de lei de zoneamento, lei de loteamento e lei de uso e ocupação do solo. A partir deste momento, o Estado, que vinha controlando toda a produção "legal" do espaço da cidade, permite ao empreendedor particular realizar os novos bairros, desde que fossem atendidas as normas e fosse instalada a infraestrutura (instalação de redes de água, esgoto e galerias pluviais, além da execução de pavimentação da rua, meio-fio e sarjetas). Estas normas se destinavam aos projetos das "cidades-satélites" que poderiam ser projetadas num raio de 15 quilômetros a partir do centro da cidade (PDIG-2000, 1992: 11-12).

Até 1951 são aprovados parcelamentos num total de 2523 hectares (2,2 vezes a área projetada pelo Estado). Com a liberação da obrigatoriedade de instalação da infra-estrutura, começa a proliferar os parcelamentos particulares que chegarão ao número de 183 até o ano de 1964, o que representa 51,26% de todos os loteamentos aprovados até 1991 (MORAIS, 1991).

Praticamente todos os estudos a respeito da cidade de Goiânia têm considerado a década de 50 insistentemente como uma época de não planejamento. Nesse argumento, como a iniciativa privada passou a empreender a instalação dos novos bairros no lugar do Estado (antes suposto controlador absoluto da produção do espaço), teria surgido um novo "agente" da produção do espaço, denominado de "especulador", que teria desconfigurado as propostas do plano inicial (aprovado em 1938) e gerado todos os problemas da cidade. Estes autores argumentam isso, mesmo que no relatório original de Atílio, esse previa a expansão da cidade através de loteamentos particulares, mas advertia sobre os riscos da "especulação" que logo se implantaria, sendo preciso um forte "controle" por parte do Estado.

Além disso, como vimos acima, o grande crescimento da população da cidade a partir de 1950 gerou uma enorme demanda de lotes na cidade. Mas, se durante essa década a população se multiplica por 3,3 contra a multiplicação por 1,9 no período de 1960 a 1964, é interessante notar que, em números absolutos, o esse crescimento foi de nove mil habitantes por ano na década de 50, enquanto o período seguinte (após o Plano de Luis Saia (1959) e anterior à ditadura militar) o crescimento absoluto foi de mais de trinta e um mil habitantes por ano (num total de 93 mil para a década de 50, e 127 mil para o período de quatro anos citado). Neste sentido percebemos a relatividade do "crescimento vertiginoso e

[supostamente] desplanejado" da década de 50, se comparado com o crescimento mais "vertiginoso" deste pequeno período "planejado".

Os dados do crescimento da área parcelada da cidade tem sido usados para indicar como Goiânia teria sido quase toda produzida sem uma orientação de planejamento que permitisse o direito à uma cidade "adequada". A nossa argumentação vai em direção oposta. Metodologicamente, distinguiremos, seguindo Daher (2005), entre "Espaço Ocupado" (aquele em que existem edificações) e "Espaço Planejado Desocupado" (as áreas parceladas e aprovadas, mas sem edificações, ou seja, em que predominam lotes vagos a partir da análise de fotos aéreas). O "Espaço Ocupado" se divide em três: os projetados pelo Estado, os projetados por iniciativa Particular, e os ocupados ilegalmente por invasões. O "Espaço Planejado Desocupado" se divide em: projetados pelo Estado e projetados por Particulares (excluindo, obviamente, as invasões, já que não há aprovação prévia para essas).

O Estado, até a década de 1950, não conseguiu instalar os "Setores de Expansão" da cidade, iniciando as instalações do Setor Sul e do Setor Oeste somente em 1952, o que tornou os lotes disponíveis muito caros, e manteve uma parcela significativa da população de fora da cidade "ideal", como vemos nos da tabela (abaixo): o espaço "invadido" (ilegal) superava em tamanho a cidade planejada pelo Estado até 1945. No período posterior (de 1945-1951), a cidade ilegal continua superior à produzida pelo Estado, porém o surgimento da iniciativa privada (ainda modesta pela obrigatoriedade de instalar a infraestrutura) promoveu duas situações: a primeira foi o aumento da proporção da ocupação "legal" (aprovada segundo os critérios legais estabelecidos), já superando as ilegais (o que progrediu nos períodos seguintes crescentemente); e o segundo foi o aumento vertiginoso da oferta de lotes desocupados (mas que, nos períodos seguintes, foi decrescendo progressivamente).

Também, o crescimento proporcional da cidade apresentará um sucessivo decréscimo. Além disso, até o ano de 1945 a área invadida e a desocupada somavam 70,7% do espaço, o que dificultava a instalação de infraestrutura pelo Estado; já no ano de 1960 somavam 47,5% do espaço, e no ano de 1964 somavam 34,1 %, o que tornava a ação do Estado mais viável. Deduz-se destes dados, que a lógica de um Estado "ideal" e totalizante significou para a metade da população viver em condições miseráveis, e a introdução do parcelamento particular construiu um espaço ainda separado entre o "ilegal" (invasões) e "legal", mas garantiu a inclusão de uma parcela da população.

(em ha)	Espaço Ocupado				Espaço Planejado Desocupado			Área Total da cidade no final de cada período
	Estado	Particular	Invasida	Subtotal	Estado	Particular	Subtotal	
até 1941*	223	0	0	223	0	0**	0	223
1942-1945	528	0	671	1199	605	0	605	1804
1945-1951	528	319	757	1604	605	2204	2809	4413
1952-1954	1133	855	757	2745	0	4682	4682	7427
1955-1960	1259	4513	1142	6914	0	4085	4085	10999
1961-1964	1489	6101	1142	8732	0	2791	2791	11523

(em %)	Espaço Ocupado				Espaço Planejado Desocupado			Crescimento da Cidade durante o período
	Estado	Particular	Invasida	Subtotal	Estado	Particular	Subtotal	
até 1941	100.0	0.0	0.0	100.0	0.0	0.0	0.0	
1942-1945	29.3	0.0	37.2	66.5	33.5	0.0	33.5	809.0
1945-1951	12.0	7.2	17.2	36.3	13.7	49.9	63.7	244.6
1952-1954	15.3	11.5	10.2	37.0	0.0	63.0	63.0	168.3
1955-1960	11.4	41.0	10.4	62.9	0.0	37.1	37.1	148.1
1961-1964	12.9	52.9	9.9	75.8	0.0	24.2	24.2	104.8

\*Consideramos a cidade de Campinas, preexistente no local como empreendimento do Estado, já que este escolheu intencionalmente uma área próxima a esta cidade. \*\* Em 1938 os Engenheiros Coimbra Bueno incorporaram ao levantamento da "Cidade Satélite de Campinas" um bairro que posteriormente se chamaria "Coimbra", que foi aprovado pelo então Governador Pedro Ludovico Teixeira. Como o Governador posteriormente proibiu a sua comercialização e ocupação até o ano de 1947, incluímos sua área de 133 ha apenas no período de 1945-1951.

Tabela 1: Produção do Espaço, elaborada a partir de dados de DAHER, 2005: 249-252.

Assim, as medidas legais tomadas significaram uma mudança na lógica da produção do espaço, que ocorria após o fim do Estado Novo. Em vez de conceber uma cidade "ideal" (que no fundo foi excludente), propunha-se uma série de regras que viabilizassem a incorporação legal da população com poder aquisitivo insuficiente para ter acesso à cidade no modelo anterior, e que dessem conta do crescimento da cidade que se anunciava. Do ponto de vista urbanístico, esta atitude teria significado o abandono total da idéia de planejamento ou apenas uma mudança de paradigma? Para responder à pergunta, vejamos primeiro como se deu a produção "legal" do espaço da cidade no período de 1950 a 1964.

Alexandre Ribeiro Gonçalves, em uma pesquisa historiográfica, descobriu em 2002, no arquivo do Museu Antropológico da Universidade Federal de Goiás, o chamado "arquivo Janssen", que reunia uma série de mapas, projetos e folhetos promocionais recolhidos por Ewald Janssen, um topógrafo alemão que residiu em Goiânia e foi por muitos anos do DVOP (Departamento de Viações e Obras Públicas). Este material continha o estudo de um Plano Diretor elaborado em 1952, e de uma revisão do mesmo, devidamente protocolado, e entregue posteriormente em 1954. Já no primeiro estudo, Janssen utiliza de uma planta geral de cadastro dos loteamentos aprovados, e propõe uma interconexão viária entre os loteamentos, que se encontravam separados por áreas não loteadas.

Apesar de prever em 1952 que a cidade ultrapassaria rapidamente os 200.000 habitantes, e em 1954 que a cidade atingiria um milhão de habitantes no ano 2000, o

topógrafo Janssen propõe ainda manter os espaços vazios existentes, estabelecendo a partir deles o perímetro de três cidades satélites, sendo que os demais loteamentos fora destes perímetros seriam caracterizados como "traçados isolados na zona suburbana" (GONÇALVES, 2002: 157).

O que podemos deduzir da descoberta de Gonçalves é que, além de atender as diretrizes do Código de Edificações, o processo de parcelamento atendia a concepção de um crescimento por cidades satélites no perímetro de 15 km a partir do centro. Os centros de cada uma dessas novas cidades-jardim, foram "percebidas" por Edgar Graeff (num importante estudo pioneiro) como a temática dos "asteriscos", uma idéia do projeto inicial de Atílio que teria se difundido pela cidade, através da "sensibilidade" dos moradores e dos arquitetos dos novos loteamentos:

“Tudo sugere que a forte impressão de unidade orgânica e integridade ambiental que a cidade transmite, desde o centro original até os bairros mais recentes e afastados, resulta dessa notável densidade da arborização, assim como das generosas avenidas, também arborizadas, que serpenteiam por toda a área urbana, **convergindo aqui e ali sobre grandes ‘balões’ e praças em asterisco.** (...) Quando a cidade continuou a crescer, a se espalhar pelas suaves ondulações dessas coxilhas, logo um fenômeno de geração e desenvolvimento cultural se manifestou: no agenciamento dos novos bairros/setores reproduziu-se, quase sistematicamente, os **temas do asterisco e das largas avenidas serpenteantes**, muito bem acomodadas no terreno, com amplos passeios e refúgios centrais arborizados (...) [uma proposta] realmente ecológica de Corrêa Lima (...) [que teria] falecido no seio das boas intenções”, (...) se não tivesse encontrado forte ressonância nessa cultura de morar.” (GRAEFF, 1985; grifo nosso)



Figura 70: Planta de Goiânia em que Graeff assinala a difusão dos asteriscos. Fonte: GRAEFF, 1985.

Observando os planos para o setor Criméia, percebe-se a preservação dos fundos de vale, atendendo às especificações da Lei de Parcelamento. Outros grandes bairros, como o "Jardim Goiás" (de Roberto M. Ribeiro e do ex-prefeito de São Paulo Prestes Maia), o setor "Pedro Ludovico" (de Ewald Janssen, dentre outros projetos seus) e o "Jardim Balneário Meia-Ponte" (de Guisqué di Sabbato), foram projetados com largas avenidas e espaços livres, configurando bons planos de "bairros-jardim" (GONÇALVES, 2002). Evidentemente, outros bairros que surgiram na época não apresentavam as mesmas qualidades urbanísticas (como o "Setor Macambira" e algumas da série de "Vilas" menores destinadas à população de baixa renda, ou mesmo o "Jardim América" e o "Setor Bueno", hoje bairros valorizados).

Entretanto, as propostas de Janssen apenas reproduziam as propostas originais do plano de 1938, enquanto a prática urbana ia se intensificando em outras direções com o crescimento vertiginoso da cidade, diminuindo sensivelmente as áreas "verdes" no raio de expansão da cidade. Somente em 1959, a lei 1566 suspendem a aprovação de novos loteamentos, sendo contratado o arquiteto Luis Saia para a formulação de um novo plano diretor, em pleno programa desenvolvimentista de Juscelino Kubitschek, que trazia novas possibilidades para toda região.

Neste momento, está em grande efervescência as discussões sobre o "Urbanismo" no Mundo e no Brasil: a Carta de Atenas de Le Corbusier foi publicada em 1943, mas seus princípios já eram conhecidos no Brasil através a partir do CIAM de 1933<sup>118</sup>; entre 1939 e 1945 foram produzidos dez "planos diretores" pela Secretaria de Governo do Rio Grande do Sul (que inserem a problemática do processo e da interdisciplinaridade no planejamento); também desde a década de 40 aparece o movimento "Economia e Humanismo" liderado pelo Padre Leuret; em 1960 com os trabalhos em São José dos Campos e na Região do Recife são realizados planos interdisciplinares que incorporam arquitetos, engenheiros, sociólogos e economistas; e em 1963 é realizado o "Seminário de Habitação e Reforma Urbana" no Hotel Quitandinha em Petrópolis, que demonstra a efervescência da temática neste momento. Já no

---

<sup>118</sup> Para Yves Bruand (1997: 74-77) os anos de 1931 a 1935 formaram um ativo grupo de arquitetos modernistas que se dedicaram ao estudo do movimento racionalista europeu e as doutrinas de Gropius, Mies Van der Rohe e de Le Corbusier, sendo que a "obra deste transformou-se numa espécie de 'livro sagrado da arquitetura'". O ano de 1936, considerado a virada definitiva da "arquitetura moderna" brasileira, foi construído, segundo Bruand, de forma progressiva neste período, em que "Estava já constituído um grupo ativo, partidário da nova arquitetura: os mais velhos, com pouco mais de trinta anos - Lúcio Costa, como líder, Atílio Correa Lima, Raphael Galvão, Paulo Antunes Riveiro" e os "mais jovens - Reidy, Moreira, Vasconcellos, Marcelo Roberto". Um período em que vários projetos ganhadores de concursos assumiam princípios modernistas, como, por exemplo, o anteprojeto, apresentado em 1934, por Lucio Costa no concurso para "um conjunto habitacional completo (residências, armazém, igreja, cinema)" para a Companhia Belgo Mineira, em que os "problemas eram enfrentados segundo o método proposto por Le Corbusier: preocupações sociais, evidentes em todo o memorial descritivo, análise das condições naturais, emprego vantajoso da técnica moderna, sem o culto do material artificial, e o propósito de impor-se ao meio circundante" (BRUAND, 1997: 75).

início da década de 60 havia uma conscientização de certos profissionais (um "círculo de interessados") acerca da importância do planejamento urbano num país em pleno desenvolvimento industrial. Naquela época, 11,6% dos municípios já possuíam algum tipo de órgão responsável pela questão urbana, substituindo a noção de um "urbanismo de luxo" por uma de "planificação" constante do espaço (cf. BERNARDES, 1986; MONTE-MÓR, 1980).

Assim, quando Saia elabora seu "Plano Diretor" para Goiânia, ele é acompanhado de uma equipe interdisciplinar, mas, ainda considera o arquiteto o profissional central na elaboração do plano por sua formação mais ampla e habilidade de lidar com a organização dos espaços (MOTTA, 2004: 94 ss). A partir de sua experiência de trabalho no Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (onde colaborou com Mário de Andrade a partir de 1937 e depois trabalhou na direção de um de seus distritos até 1975), Saia faz uma análise da situação do sítio da cidade, fazendo uma leitura de sua história e elementos da "paisagem".

Reformula o paradigma das cidades-satélites, propondo a reestruturação da cidade em "compartimentos", separados "naturalmente" pela topografia dos fundos de vale, a ferrovia, o rio Meia Ponte e a atual BR-153 (cada um tendo gerado ocupações distintas). Nesses fundos de vale, propõe a construção de "vias expressas", que deveriam tirar o tráfego das regiões de habitação e propõe a estimulação de "subcentros", que já se apresentavam como pólos de atração secundária, e que receberiam atividades "carreadoras" e equipamentos urbanos, numa perspectiva próxima às idéias de "unidade de vizinhança" vigentes na época. Saia também propõe reforçar o caráter de "Core" do centro da cidade (preocupação importante nos CIAMs então realizados):

"nas opiniões divergentes sobre o que seja o Core de uma cidade, uma praça, um agenciamento, uma área, um centro; um ponto de encontro das artes e da cultura, um centro de reuniões do povo para manifestações coletivas, etc. De qualquer modo há uma unanimidade de opiniões sobre a condição do Core somar às eventuais funções, comerciais, artísticas e culturais, políticas, a função de representar simbolicamente a cidade e assumir um aspecto peculiar, facilmente identificável, facilmente encontrável, facilmente interpretável." (Saia, Plano Diretor de Goiânia, apud ADRIANA, 2000)

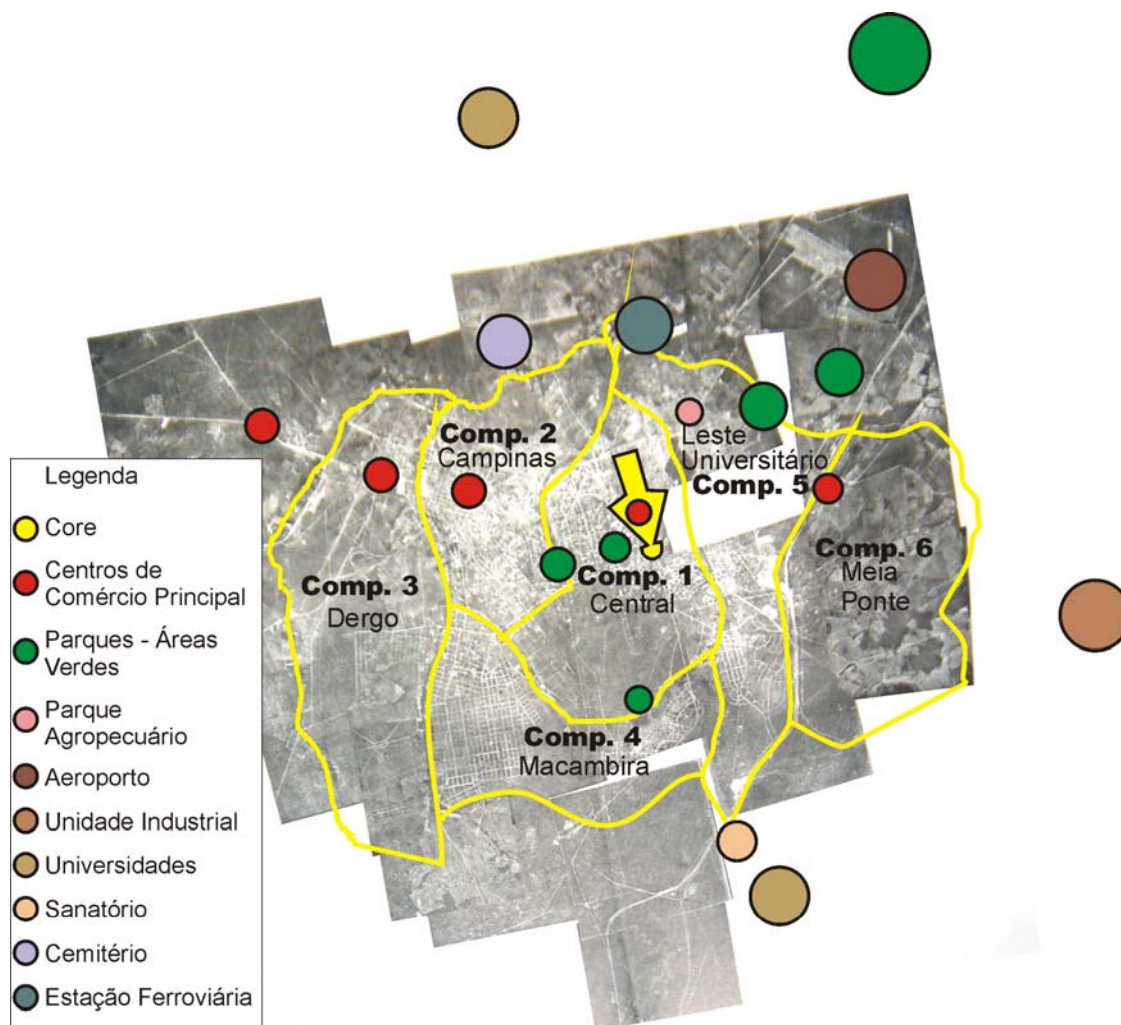


Figura 71: Montagem "Plano de Saia" sobre "foto aérea de 1961". Fonte: Adriana, 2000; Daher, 2003 (respect.).

Ele calcula que a cidade já possuía lotes (aprovados) para uma população de um milhão de habitantes, onde apenas 8 km<sup>2</sup> possuíam densidade suficiente para a instalação de infraestrutura, e outros 12 km<sup>2</sup> sem ocupação ou com ocupação parcial (os dados mais recentes, da tabela acima, demonstram uma super-estimativa dos dados de então). Propõe a mudança de local de alguns equipamentos (das universidades, penitenciária, ferrovia e estação ferroviária) com a intenção de adensar os setores já servidos de infraestrutura, além de propor o adensamento do setor aeroporto e do centro, este passando a ter um índice 10 vezes área do lote (ADRIANA, 2000).

Em um texto de 1954, portanto, anterior ao Plano para Goiânia, Saia já concebia os Planos Diretores como uma organização do espaço, como a administração e resolução de problemas da cidade e como atualização dos serviços públicos obsoletos. Segundo ele, os planos não deveriam ser formulados como conjunto de obras, mas diretrizes gerais (previstas

para se desenrolarem num período de tempo) que deveriam ser formuladas através da percepção do local (pelo arquiteto), num processo de "desacademização operativa" que partisse de uma análise em conjunto e realizada de forma teoricamente fundamentada e tecnicamente instrumentada, aproximando o arquiteto em sua relação com a cidade, da qual surgiria sua proposta (MOTTA, 2004: 90 e 120).

Assim, a introdução de novas problemáticas, a análise da paisagem natural, histórica e construída, além da extrapolação do crescimento da cidade (prevista, com os setores de expansão, para 50.000 habitantes, a cidade já possuía 150.000, e estimava-se atingir 350.000 habitantes até 1970) são novas perspectivas introduzidas por Saia em seu plano que o levam a propor, poderíamos dizer, uma nova "estratégia" para a cidade, abandonando totalmente a idéia de crescimento satélite por cidades-jardim. Em um espaço que fora concebido idealmente, e cujo processo de desenvolvimento foi se transformando, Saia introduz um novo sentido para o espaço urbano, sem eliminar totalmente o espaço anterior, mas recriando as possibilidades de crescimento da cidade sob uma outra ótica do processo de produção do espaço.

O plano ainda indica a necessidade de criar um novo órgão administrativo, formado por representantes da Prefeitura, do Estado e da União, para coordenar as ações sobre a cidade (ADRIANA, 2000). Apesar de ter Saia sido contratado pelo Estado, em 1961 as competências relacionadas ao urbanismo foram transferidas para a prefeitura, prevendo-se que o plano, ao ser finalizado, seria entregue à administração municipal, mas se mantém uma relação problemática de atribuições entre as duas esferas de poder (então ocupadas por políticos em oposição). O plano ainda não havia sido encaminhado à Câmara Municipal quando, em 1964, o Golpe Militar promoveu uma nova reviravolta nos paradigmas do planejamento. Inconcluso o Plano e indefinida a quem cabia a competência do planejamento, em 1962 é novamente liberada a aprovação de novos loteamentos (MOTTA, 2004: 102-108). Assim, nem todas as propostas deste plano diretor foram realizadas, mas muitas de suas propostas foram incorporadas ao processo de produção da cidade, como a localização dos equipamentos (cemitérios, universidades, aeroporto, parques), as vias expressas ao longo dos córregos (algumas executadas anos mais tarde), o adensamento e compactação da cidade, a extensão da Avenida Anhanguera, o adensamento de determinados bairros, e assim por diante.

Sempre que um projeto não transcorre como o previsto, estamos acostumados a desvalorizá-lo, como uma produção não científica, ou pouco verdadeira. Karl Popper disse que quando uma teoria falha ao teste experimental, então o real (por contraste ao previsto) se faz presente. Seria nesses momentos de refutação da teoria que temos a oportunidade de



chegar mais perto da *verdade positiva* (POPPER, 1989). Nesse sentido, toda a produção "caótica" da cidade tem sido atribuída a uma verdade que se manifesta por trás da máscara de planejamento: o agente "especulador".

Por outro lado (e respondendo à pergunta se este momento foi de "desplanejamento"), vimos como a produção do espaço da cidade começou a apresentar toda uma nova complexidade, como passou a ser entendida pelos planejadores como um processo, e não a materialização de um ideal. Se na argumentação anterior, fica implícito que todos os problemas da cidade desapareceriam caso o controle total da cidade pertencesse ao Estado (mas onde o que se verifica na fase de tal controle é uma exclusão ainda mais perversa), vemos que o antigo instrumento "ideal" já não é mais capaz de lidar com um processo múltiplo e dinâmico que se acentuava em Goiânia (uma idéia já sem reflexo na práxis): trata-se, portanto, do surgimento de uma outra forma de planejamento, onde o Estado não impõe o espaço "ideal", mas estabelece as leis (regras de planejamento) para a produção do espaço. Trata-se de um momento planejado, onde outros "planos" de modernidade refundaram os anteriores.

Apesar da vontade iluminista da "ciência urbana" ainda em nascimento, podemos argumentar que a construção da cidade, partindo da "idéia" e do "ideal", conseguiu interferir de forma decisiva na praxis urbana goiana (no momento da transferência da Capital), e interferiu diferentemente em seus outros momentos. Apesar de seus campos cegos, potencializados pela crença positivista, a dura saga da cidade demonstra que insurgências provocadas no seio das idéias (a *poiesis* fundada através do espaço concebido) são apenas uma faceta da questão urbana (parte da cidade continua em seus resíduos, a cidade à margem, a cidade "ilegal"), que urge, portanto, ser reformulada.

O historiador Yves Bruand, comprometido com os ideais do "modernismo", não entendeu a aventura moderna em Goiânia como uma realização da modernidade, mas como um projeto imperfeito de modernidade:

“a capital de Goiás, inicialmente concebida num padrão ao mesmo tempo modesto quanto à estimativa da superfície e ambicioso quanto aos modelos escolhidos e à significação desejada, não tem nada de uma criação revolucionária: ela permaneceu tradicional em sua essência, (...) Goiânia, que o autor de seu plano queria que fosse monumental, racional e humana, surge afinal de contas como uma etapa marcante na evolução do urbanismo no Brasil, embora ainda se esteja longe do coroamento que é o gigantesco empreendimento de Brasília.” (BRUAND, 1997: 352)

Como vimos, a grande aventura da modernidade foi criar o mundo ideal, imaginar a verdade sempre dissociada do senso comum. Por vezes, os "grids interpretativos" formulados

pelo discurso científico são insuficientes para abarcar todas as variáveis do mundo "virtual" em que vivemos. Construir a crítica das dificuldades desta insurgência pode ser sempre esclarecedor, porém, incapaz de perceber a *verdade poiética* das recriações realizadas.

Só podemos ver as falhas das nossas propostas, se as concebemos como falhas, e muito do que entendemos por falhas ou defeitos em nossas cidades têm a ver com as nossas mudanças de valor, mudança da *poiesis* que usamos para "percebê-la". As "virtualidades" e os "campos cegos" de nossas teorias são outra faceta desta questão: não fazem parte de qualquer "modelo", de qualquer sistematização do "ideal", elas emanam transversalmente de nossas idéias, mas se fazem presentes através de seus resíduos, nas deformações e nas recriações imanentes do próprio espaço que realizam.

É perceptível que o projeto desenvolvimentista de modernidade apresentará também seus campos cegos, à medida que suas propostas se intensificarem no seio do aparato estatal. Mas isto, discutiremos nos itens seguintes. Por ora, cabe ressaltar que entender o planejamento como *poiesis*, nos permite compreender que o que foi concebido não é um produto "perfeito", onde todos os problemas são causados por sua não implementação. Entende-se os planos como instrumentos que geram novas possibilidades a partir de um momento concreto (os planos não mais como utopias perfeitas de uma totalidade concebida num futuro linear no infinito abstrato), como um descortinamento contínuo de possibilidades, uma exploração de virtualidades que surgem numa *poiesis* dialética entre o realizado e o inventado.

### 2.2.2. O plano "Modernista": Desenvolvimentismo e Institucionalização de um projeto de Modernidade

Vimos anteriormente o processo de formação de uma concepção de planejamento urbano acontecendo paralelamente a um novo contexto da modernização brasileira, constituindo um *momento* cheio de novas potencialidades. No presente item trataremos do processo de institucionalização do Planejamento Urbano no Brasil, que se deu ao longo dos vinte anos do último período ditatorial. O projeto de modernidade, que esteve sempre atrelado a uma concepção de *instituição da liberdade* (concepção sempre envolvida por campos-cegos de sua circunstância), continuou a se desenrolar segundo concepções de modernidade que divergiam entre um desenvolvimentismo mais esclarecido e as concepções próprias do Regime Militar. Esta dualidade se apresentou de forma marcante, em Goiânia, através do Plano Diretor formulado por Jorge Wilhelm (um dos grandes expoentes do urbanismo brasileiro) em 1968-1971, e será o objeto norteador deste item.

O desejo de modernidade encontrou no processo de planejamento seu meio de institucionalização, mas de acordo com um projeto específico, onde a unidimensionalidade do regime centralizado de política leva o debate de sua concepção à análise das estruturas burocráticas produzidas; continha, ainda, um processo de legitimação arraigado numa visão técnico-burocrática que supunha a imparcialidade da técnica (CHAUÍ, 1997); a solução dos problemas urbanos se reduziu, em muitos casos, à redução da ação ao Estado onipresente (tido como única via possível e autoritária, devido a sua suposta imparcialidade); e parte da imposição de um capitalismo de massa, onde o crescimento econômico (crescimento do "bolo") é entendido como a superação do subdesenvolvimento. Tudo isso, é claro, não sem ambigüidades e contradições, como veremos.

Inicialmente, as propostas das esferas Federal e Estadual tratavam o "problema" urbano principalmente sob duas óticas: o déficit habitacional e o sistema de transporte (cf. BERNARDES, 1986; MONTE-MÓR, 1980). A solução destes problemas foi elaborada a partir de uma perspectiva de desenvolvimento da técnica e a incorporação dos meios de produção e consumo em massa, uma solução que enfatizava o papel da burocracia aliada ao grande capital. Desta forma, a questão habitacional passa a ser financiada pelo Estado (com a criação do Banco Nacional da Habitação, BNH) em grandes conjuntos padronizados e produzidos por grandes empresas<sup>119</sup>. As soluções de transportes, principalmente o urbano, a

---

<sup>119</sup> Para muitos autores esta ênfase se constituiu pelo fato da casa ser uma mercadoria (um instrumento de apropriação de mais valia). Neste sentido, não apenas a produção em massa (incentivada então pelo Estado),

partir da criação da Empresa Brasileira de Transporte Urbano (EBTU), passa a realizar grandes obras de transporte em massa, geridas por grandes empresas.

Quanto ao projeto de modernidade de Wilhelm (1969b: 20-25, 39), este se apresentava como uma síntese e transferência para o urbanismo de perspectivas diversas, citando nomes da corrente cepalina (que abordamos no item 1.3.2.), em que o subdesenvolvimento, considerado um produto do desenvolvimento central, só poderia ser superado pela geração de um circuito interno de produção e consumo. Entretanto, Wilhelm primeiro analisa a diferença entre a realidade nos países desenvolvidos e nos subdesenvolvidos, destacando suas distinções, e propondo estratégias para que o desenvolvimento seja alcançado. Dentro desta lógica, colocava a questão da dependência de lado, propondo que era preciso a modernização das estruturas arcaicas da sociedade (o des-envolvimento das tradições), para que se alcançasse o "nível" de desenvolvimento.

Por outro lado, diferentemente daqueles que ele chama de "utopistas", Wilhelm não pretendia conceber a cidade perfeita do futuro, mas pensar e elaborar propostas de como chegar a esse futuro (WILHEIM, 1969b: 59-61). Desloca, assim, dentro de uma teoria amadurecida, o foco do planejamento do "ideal" para o "processo" de planejamento. Revela, assim, sua influência marxista (inclusive de Lefebvre) ao negar o projeto urbano idealista, e focar no processo: agora entendido como uma "estratégia" e não "mera ordenação de espaços ou recursos (...) *propomos o urbanismo brasileiro como uma estratégia desenvolvimentista*" (WILHEIM, 1969b: 89):

"o urbanismo, como técnica de transformação da realidade, deve ter um objetivo fundamental na atual conjuntura: o de contribuir à superação do subdesenvolvimento, atuando especificamente sobre as estruturas urbanas, transformando-as e as utilizando." (WILHEIM, 1969b: 88-89)

Assim, "O técnico não cria as relações sociais", mas apenas contribui com as tendências (WILHEIM, 1969b: 89). Esta síntese pessoal, revela a tentativa de traduzir problemáticas teóricas para o campo da práxis, para a atuação sobre um contexto específico, em que, se não é possível atuar "idealmente", é preciso gerar novas possibilidades a partir de um campo-cego estabelecido. Não se trata, assim, de apenas *negar* o avanço da sua teoria e prática social, mas de entender que permanecem reminiscências em sua perspectiva de uma posição comtana em relação ao desenvolvimento (quase como progresso), que contempla

---

mas mesmo a autoconstrução poderia ser entendida como "Espoliação Urbana". Ou seja, os operários excluídos do mercado convencional de habitação, são sujeitados à construção de habitações precárias e de "subsistência", excluindo este gasto necessário à "reprodução da força de trabalho" (custo que inicialmente compõe parte do salário), uma situação que permite abaixar a remuneração das camadas mais pobres (KOWARICK, 1979).

apenas uma única linha de evolução em direção ao desenvolvimento, carregando consigo a idéia de que o melhor é sempre a imposição de uma verdade técnica mais positiva (porque mais adiantada). Ele considera assustadora as proposições de John Friedmann (que busca uma maior participação popular), consideradas uma "posição de pura intuição, baixos conhecimentos técnicos, desperdícios constantes e sensibilidade desvairada". Wilhelm acredita que a atuação do urbanismo tem que ser "legalizada" e "aceita pelo poder público que toma as decisões" (1969b: 92-93)<sup>120</sup>.

Outro avanço importante do entendimento da cidade empreendido por Wilhelm, foi entendê-la não só como "estruturas", mas repleta de aspectos "dinâmicos": da análise que buscava um "retrato" estático da realidade, Wilhelm propõe a sua análise como o uma obra de "cinema", sempre encadeada e dinâmica. Nesta perspectiva, a percepção do retrato é apenas a estrutura que dá base para o entendimento da dinâmica social. Para ele, a estrutura seriam os objetos fixos (escolas, esgoto), e o sistema seria os elementos dinâmicos (transporte, tendências de crescimento da cidade). Neste sentido, "*a vida de uma cidade constitui a sobreposição de uma infinidade de subsistemas*", cada qual com sua funcionalidade, mas todos partes sistêmicas de um sistema maior (WILHEIM, 1969b: 97-98). Entendendo o urbanismo como uma transformação da realidade, o urbanista passa a ser mais um elemento que toma parte nos "jogos" e "debates" sobre a cidade.

"não interessa *o plano* e sim a ação de *planejar*. Interessa menos o documento do que a implantação de uma capacidade de planejar. O texto sem mobilização dificilmente chegará a modificar a realidade; mas o início de um processo e instituições que motivem e dinamizem os cidadãos numa determinada direção, representam alavanca propulsora passível de obter transformações. Algum texto será sempre necessário, é claro, pois é importante inventar protótipos; mas ele deverá evidenciar a preocupação do planejador em despertar forças geradoras de transformação; será documento de reflexão, referência e diretriz, apoio necessário a uma ação catalizadora" (WILHEIM, 1969b: 105)

O Plano de Jorge Wilhelm para Goiânia será formulado quando o Serviço Federal de Habitação e Urbanismo (SERFHAU) ganha um "fundo" de recursos (em 1966) que financiou 281 relatórios preliminares e planos de desenvolvimento local, até o ano de 1973. A criação do BNH e do SERFHAU é confirmada por lei em 1967, junto à definição do aparelho estatal.

A proposta inicial do SERFHAU foi implantar um "Sistema Nacional de Planejamento Local e Integrado", uma idéia que carregava implicitamente a busca do desenvolvimento a partir da análise integrada (interdisciplinar) das necessidades e especificidades locais.

---

<sup>120</sup> Esta é uma posição bastante condizendo com um momento em que a sociedade civil encontrava-se totalmente separada da vida política, mas que não pode ser tomada como regra absoluta, e outras alternativas serão exploradas no próximo capítulo.

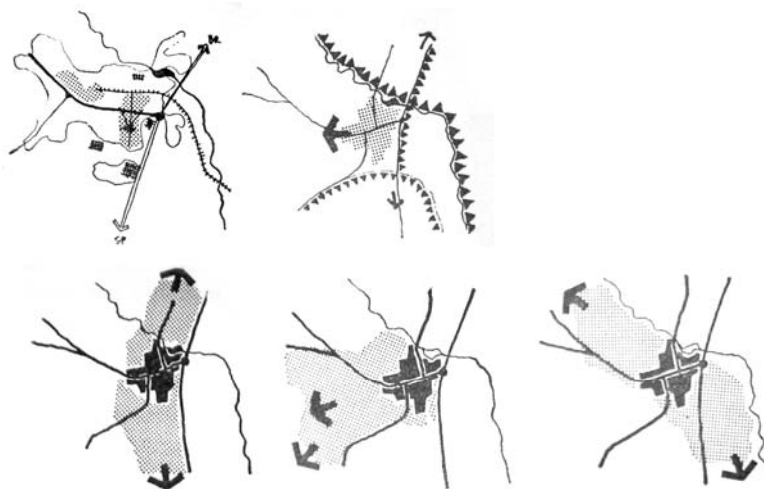
Entretanto, esta proposta ocorre numa conjuntura de esvaziamento do poder local (as municipalidades) e foi incapaz de interferir na política nacional, elaborada setorialmente pelo Governo Federal (cf. BERNARDES, 1986 e MONTE-MÓR, 1980).

Assim, mesmo com a perspectiva de um planejamento "de baixo para cima", esta tentativa resultaria, por um lado, em uma soma (amontoado) de planos locais, sem uma diretriz ou sentido lógico para o conjunto; e por outro lado, a perspectiva "de baixo para cima" era ainda, assim, uma perspectiva que vinha do "alto" dos técnicos.

Segundo a visão de Wilhelm, as propostas para a cidade nunca decorrem diretamente dos dados científicos, pois em nosso contexto de subdesenvolvimento, os dados estatísticos são incompletos e não atualizados, constituindo uma "falsa verdade":

"O plano nunca decorre mecânicamente da somatória dos dados. Ao contrário, êstes devem ser procurados *a partir de uma primeira idéia* sôbre o que parece pertinente à cidade e ao plano em pauta. A pesquisa, por isso, não deveria ser o primeiro passo, a primeira tarefa metodológica. Ela deve vir após um estudo preliminar que permita identificar, de forma globalizadora e superficial, qual o caráter a ser dado ao próprio plano. O caráter do plano traduz-se por um roteiro em que se distingue o que é substantivo do que é adjetivo para uma estratégia desenvolvimentista da cidade em pauta." (WILHEIM, 1969b: 99)

Assim, Wilhelm parte de uma visão "global" (que o urbanista percebe a partir dos instrumentos técnicos que compõem seu saber: uma visão do "local", mas tomada do "alto" do saber técnico), entendida como a ocupação do espaço e as barreiras preexistentes para a expansão da cidade (decorrentes da análise da topografia, das áreas naturais e das barreiras construídas), e formula três possibilidades para o crescimento da cidade, todas intencionalmente "lineares". Por fim, aponta como solução mais conveniente a expansão para sudoeste: uma proposta que permaneceria em todos os planos posteriores, mas se efetivaria apenas parcialmente na prática.



Figuras 72, 73 e 74: Situação da Cidade; Barreiras de Crescimento; e "Três Alternativas de Desenvolvimento Urbano". Fonte: WILHEIM, 1969b.

O que se nota nas demais soluções do plano elaborado para Goiânia é que suas premissas e propostas estavam de acordo com as idéias vigentes no modernismo (da "Carta de Atenas") e foram diretamente vinculadas à estrutura central do regime. O plano de Jorge Wilhelm terá como metas principais: a utilização de "conjuntos habitacionais" (solução centralizada e produtivista para a moradia) como vetores de indução do "desenvolvimento" e requalificação urbana; racionalização da gestão do espaço (controle e organização dos serviços, legislação de uso do solo liberal, garantia da função privada da propriedade e tecnoburocratização das decisões político-administrativas); preservação dos parques e fundos de vale (via usos institucionais e viveiros comunitários); e o transporte de massas e individual (priorizando a pavimentação das ruas principais, também funcional como incentivo à indústria automobilística).<sup>121</sup> (WILHEIM, 1969a)

Se o Plano de Atílio partiu de uma localização "simbólica" dos equipamentos urbanos, se a proposta de Augusto de Godoy e Ewald Janssen partia da idéia de pequenas comunidades autônomas separadas em cidades-jardim, e o plano de Luís Saia partia da localização dos equipamentos em pólos de serviços internos a cada "compartimento", Jorge Wilhelm procurou estabelecer um critério "racional" para a sua distribuição, assim como para a estrutura viária, partindo de uma malha ortogonal de um quilômetro por um quilômetro<sup>122</sup>, que deveria organizar a cidade de forma igualitária: "O trabalho do arquiteto se define pelo objetivo da organização, isto é, pela criação de estruturas materiais que se destinam a obrigar a implementar atividades humanas. Daí decorrem os métodos de trabalho que lhes são próprios"(WILHEIM, 1969b: 104)

---

<sup>121</sup> Cabe adiantar algumas distorções dessas idéias: as vias em malha asfaltadas não se adensaram, mantendo a centralidade da atividade econômica (o que ocorreria só na década de 90); os conjuntos habitacionais eram criados em lotes distantes, desprovidos de infra-estrutura; a verticalização ocorreu apenas nos bairros elitizados e providos de infra-estrutura, ampliando a segregação e a fragmentação do espaço urbano. Quanto à questão habitacional, é importante frisar que a solução apresentada pelo Estado, via inclusão na lógica da produtividade em massa, não incluiu boa parte da população pobre, por não serem "solváveis" nos critérios do BNH (ver MONTE-MÓR, 1980).

<sup>122</sup> Que, como na proposta de Prestes Maia para São Paulo (ver item 2.1.1.), pensava e adaptava as vias e compartimentos tortuosos da cidade através de um modelo "ideal".



Figura 75: Malha de 1x1 km para locação de equipamentos e eixos viários. Fonte: WILHEIM, 1969a.

Em seu livro "Urbanismo no Subdesenvolvimento", Wilhelm apresenta como "Aspectos Morfológicos" da cidade: os "Binômios Viários"<sup>123</sup>; a valorização de "arquiteturas simbólicas" e o "design" da cidade (que em Natal e Joinville orientaram a ocupação das encostas); a intensificação do uso do solo em áreas privilegiadas; e os conjuntos habitacionais como indutores da urbanização do espaço<sup>124</sup> (WILHEIM, 1969b: 106-114).

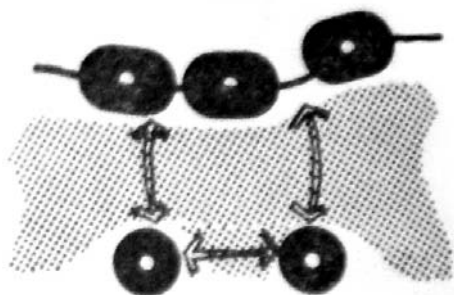


Figura 76: Conjuntos Habitacionais como indutores da urbanização. Fonte: Wilhelm, 1969b.

<sup>123</sup> Duas vias paralelas que são transformadas em mão única, reservando as ruas perpendiculares (e entre elas) para largas "calçadas de vivência". Muito utilizados em todo Brasil, os Binômios Viários foram utilizados por Wilhelm, em Goiânia, como solução viária e como indutores da ocupação do solo.

<sup>124</sup> Wilhelm refere-se aos grandes conjuntos habitacionais como "forças agentes que impulsionam a dinâmica urbana (...) Num aprofundamento do problema pode-se ratificar os seguintes pontos: (a) a localização de conjuntos tem preponderante função indutora na ocupação do solo; (b) a obtenção de abrigo é desejo fortemente perseguido pela população, que constantemente imigra para Goiânia; (c) a casa adquire imagem de patrimônio, portanto, de segurança, face à instabilidade de empregos". (WILHEIM, 1969a: 31) Concluindo, "Agir, no setor habitacional, significa, portanto, motivar fortemente e influir de modo muito diversificado, nos sistemas de vida de Goiânia." (WILHEIM, 1969a: 35)



Wilheim elaborou a "Carta Habitacional de Goiânia", que buscava a articulação de todos os órgãos envolvidos na produção dos Conjuntos Habitacionais financiados pelo BNH. A Carta visava estabelecer critérios para a localização dos conjuntos como forças de controle do crescimento da cidade, aproveitar o "espírito de mutirão" presente na cultura do interior de Goiás e possibilitar a inclusão da população de baixa renda numa urbanização mais racional, ampliando sua relação com o espaço urbano e evitando a "massificação" dos projetos (WILHEIM, 1969b: 106-114; 1969a).

Porém, o BNH se transformou, paulatinamente, em um banco comum, cujos critérios de investimento eram regidos pela solvabilidade dos devedores, perdendo, assim, boa parte de sua possibilidade de inclusão social e de alterar o status quo (MONTE-MÓR, 1980). Em Goiânia, foram realizados 32 conjuntos habitacionais pelo Sistema Financeiro da Habitação até o ano de 1975, sendo que o primeiro conjunto do BNH no país foi a Vila Redenção, culminando com o conjunto Vera Cruz, em 1977, projetado para 50.000 habitantes, mas localizado a "7,5 km da malha urbana consolidada" (IPLAN, 1992: 18). Esta situação levou ao inverso da proposta original, pois excluiu parte da população do espaço urbano da cidade, dentro de habitações precárias e padronizadas, que nem todos podiam financiar.

Finalizando - ou inaugurando o processo de planejamento -, o plano de Wilheim apontou a necessidade de constituir um "quadro" local de técnicos que permitiria a avaliação contínua do plano, como uma forma de dar conta do "processo" de desenvolvimento da cidade<sup>125</sup>:

"Já o grupo local profissional tem outro objetivo: inserir-se na tarefa cultural de elaboração do plano; objetiva formar quadros, às pressas mas de forma prática, destinados a constituírem um núcleo inicial do órgão permanente de planejamento." (WILHEIM, 1969b: 102)

Entretanto, segundo Lysia Bernardes (1986) este é um momento em que começavam as críticas à falta de uma "política nacional" de desenvolvimento e organização territorial, que pensasse as áreas urbanas em seu conjunto, culminando com a formulação de dois PNDs (Plano Nacional de Desenvolvimento) em 1971 e 1974. O segundo já contemplava uma "Política de Desenvolvimento Urbano" criando o CNPU (Comissão Nacional de Regiões Metropolitanas e Política Urbana) considerado como "o grande instrumento do plano" que viria a extinguir o SERFHAU e sua proposta de uma formulação "de baixo para cima" da política de desenvolvimento. À CNPU, vinculada à SEPLAN (Secretaria de Planejamento da

---

<sup>125</sup> Proposta que viria a se concretizar em 1975, com a criação do Instituto de Planejamento Municipal (IPLAN), concebido como um instituto autônomo em relação ao poder municipal.

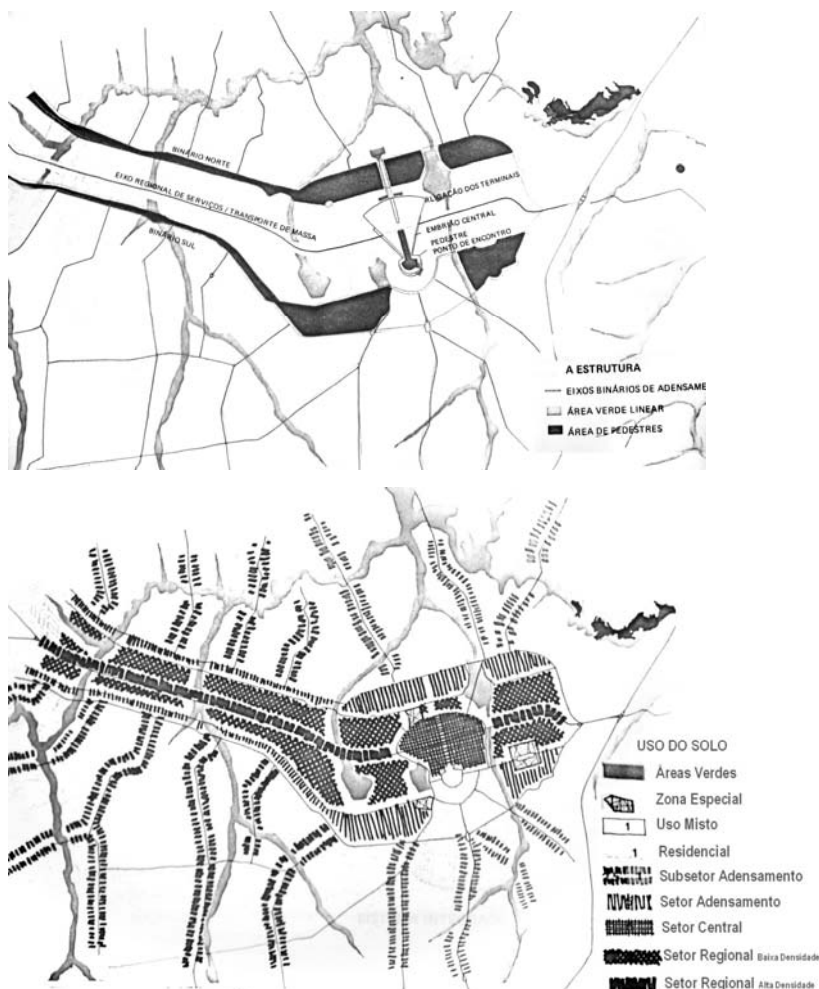
Presidência da República), caberia o acompanhamento, assessoramento técnico e proposição de diretrizes e estratégias.

Já em 1973, o Governo Federal reconheceu oficialmente a necessidade de uma política urbana para conter a migração campo/cidade e (o que era considerado) o "inchaço" das metrópoles, além da necessidade de diminuir a concentração de desenvolvimento e renda e os bolsões de pobreza absoluta. A estratégia formulada foi o incentivo às cidades de porte médio, como "diques" de contenção da migração para as regiões metropolitanas (BERNARDES, 1986), na qual Goiânia foi inserida. A formulação desta proposta confinava o entendimento dos problemas da urbanização como decorrentes do crescimento excessivo das cidades, e não como decorrência do modelo de desenvolvimento excludente e das contradições internas de seu projeto.

Os projetos CURA, propostos nesta época, tinham a intenção de realizar intervenções e melhoramentos pontuais na cidade, como indutores da melhoria da qualidade de vida, e foram aplicados principalmente na implantação das áreas verdes do Setor Sul, que, apesar de sua localização privilegiada, permaneciam abandonadas desde a fundação da cidade. Estes projetos, aliados à criação do Fundo Nacional de Apoio ao Desenvolvimento Urbano, da Empresa Brasileira de Transporte Urbano (EBTU) e do Programa de Cidades Médias (com recursos internacionais) e somados à industrialização da agricultura no estado de Goiás, garantiram que Goiânia tivesse um bom crescimento econômico em plena derrocada do "milagre econômico". (IPLAN, 1992: 15-21)

A EBTU criou na cidade a TRANSURB, que articulou grande quantidade de verbas para transporte e pavimentação da cidade e elaborou seu primeiro projeto em Goiânia, desenvolvido por Jaime Lerner, em 1975 (RIBEIRO, 2004: 95). O plano de transporte englobou 183 bairros de Goiânia e 12 de Aparecida de Goiânia (IPLAN, 1992: 24). Também de autoria do mesmo urbanista, foi elaborada uma nova legislação de uso e ocupação do solo (Lei 5.019, de 8/10/75) que se articulou com uma nova lei de zoneamento e buscavam fortalecer a "estrutura viária" proposta por Wilhelm (IPLAN, 1992: 23).

Jaime Lerner (1975) propôs a Avenida Anhanguera como Eixo Regional de Serviços e Transporte de Massa, somada a dois "Eixos Binários" paralelos (originários da proposta de "Binômios Viários" de Wilhelm), e uma rede ortogonal de vias principais. O Zoneamento proposto estabelece o adensamento ao longo destes eixos ortogonais (ver figuras abaixo), estruturando racionalmente a cidade.



Figuras 77 e 78: Estrutura de Transporte em Malha; Eixos Binários e Novo Zoneamento. Fonte: LERNER, 1975.

Em 1979, uma nova reviravolta no aparelho estatal aumentou a centralização do sistema e diminuiu a importância relativa do planejamento no aparato governamental (inclusive com a abolição dos PNDs). No nível nacional, as atividades de planejamento urbano saem da SEPLAN e passam para a Subsecretaria de Desenvolvimento Urbano, parte setorial do MINTER. Ligado à subsecretaria, é criado o Conselho Nacional de Desenvolvimento Urbano (CNDU), formado de quatro coordenadorias: Política e Legislação Urbanas, Planejamento Setorial, Regiões Metropolitanas e Cidades de Médio e Pequeno Porte.

Com atribuições e estrutura próximas às da CNPU, o CNDU caracterizou um certo avanço institucional pela mais clara definição de seus objetivos, conseguindo controlar ações executivas de pequeno porte. Houve uma melhora no "discurso social", na atenção aos poderes locais e na coordenação inter-setorial. Houve, também, avanço na diminuição da "simetria" no tratamento das diversas realidades urbanas: foram criadas 4 categorias de cidade (critério de tamanho populacional) que, articuladas com 4 categorias espaciais (tendências a

controlar/incentivar) dariam referência a todas as ações e políticas no país (ver BERNARDES, 1986 e CARDOSO, 1997: 80-87).

Porém, nas questões de maior porte, a estrutura do CNDU ficou fora do poder decisório, em que a burocracia acabou por confinar o planejamento à tarefa de elaborar e encaminhar proposições. Restringido a um recanto da esfera racional do Estado, o Planejamento permaneceu desvinculado da ação prática e das diretrizes nacionais da economia. A cúpula do governo, não incorporando as estratégias definidas (como a "desconcentração concentrada"), restringindo seus recursos e ações, esvaziando sua importância política e insistindo num apego técnico-burocrático que desconsiderava os conflitos de interesse na sociedade, acaba por desarmar o objetivo inicial Planejamento: o desenvolvimento da sociedade.

Também, a concepção de Política Urbana estava restringida a uma soma de: (1) investimentos públicos nas cidades; (2) ação reguladora do estado via normas, regras e leis; (3) investimentos em transporte público e pavimentação (considerado símbolo da modernidade para a população local); (4) produção de habitações via conjuntos "projetados corretamente". Entretanto, nessa equação, começavam a surgir os debates a respeito dos conflitos sociais, da participação política da população e das questões locais (efervescentes nos debates teóricos), pontos iniciais de um processo que nos permite, hoje, conceber sua superação e ampliação. Se aos olhos contemporâneos estes empreendimentos podem parecer máscaras maléficas, é preciso compreender que o que inicialmente era concebido como "a" modernidade, não se mostrou uma modernidade total, mas foi um processo de abertura, de libertação, que nos permite, hoje, construir outros desejos de libertação, como numa revolução permanente.

Desta forma, o Plano de Jorge Wilhelm deve ser compreendido num contexto político e teórico que o insere numa visão específica de desenvolvimento e acaba por atender a várias premissas do regime, compartilhadas por muitos modernistas "honestos"<sup>126</sup>, como: a de integração e segurança nacionais; medidas antipoluição metropolitana e de preservação ambiental; e um programa restrito de "desenvolvimento social"<sup>127</sup>.

Hoje, é possível perceber que este projeto de instituição da liberdade, por uma razão técnica, está vinculado aos conceitos de uma modernidade progressista (positivista e racional,

---

<sup>126</sup> Ver discussão na introdução da PARTE 2.

<sup>127</sup> Entendido como: melhoria da acessibilidade (transporte); estabilidade social e política; diminuição de "bolsões de pobreza"; aumento da base de consumo de massa; distribuição dos serviços urbanos; política habitacional "reorientada" a conjuntos habitacionais; e assim por diante (ver WILHEIM, 1969a).

que se põe em oposição à sociedade tradicional, e tendo como meta o desenvolvimento que nos aproxima do centro). É possível, também, perceber que, em geral, se ignora, mas não se elimina as lutas de classe, onde a perspectiva "tecnicista" (e mesmo de modelos como "unidades de vizinhança", "cidades-jardim", "homem tipo", "necessidades padrão", "lógica racional/industrial" e "progresso") funcionou, ao longo do período militar, como estratégias que supunham uma gradual inclusão da população mais pobre nos circuitos desenvolvidos (MONTE-MÓR, 1980: 16-21), o que, como veremos no próximo item, não se verifica na prática.

Apesar de o plano ter sofrido com o esvaziamento político do IPLAN e a não incorporação da sociedade local como agente legítimo do processo de produção da cidade (que passa a ser vista como o empecilho que inviabiliza a produção racional da cidade) e apesar das restrições desse Plano Diretor, notadamente por sua setorização no aparato burocrático do governo, ele abriu potencialidades que permanecem incorporadas nos sistemas e na ocupação do solo da cidade (como as soluções viárias, as soluções de transporte e as áreas verdes preservadas). Em outras palavras, virtualidades e campos-cegos que urgem ser refundados.

### 2.2.3. O plano "Maneirista": Operacionalização Compreensiva e Resíduos

Uma determinada visão de planejamento estava agora institucionalizada e seguiria como referência para os processos subseqüentes. Devidamente colocado na burocracia estatal, o planejamento encontrou seu momento culminante entre o final da década de 70 e início dos anos 80. Os estudos sobre a cidade começaram a ser realizados pelo IPLAN e pelo Instituto de Desenvolvimento Urbano e Regional. No presente item, analisaremos os métodos empregados nesses trabalhos e a sua relação com a administração e produção da cidade, para que possamos entender a virtualidade própria desta prática, que resultaram numa operacionalização das decisões do técnico e a agressividade da imposição de uma lógica única de produção do espaço. Mas, como veremos, esta prática não atingiu toda a formação do espaço; ao contrário, boa parte da cidade movia-se segundo outras lógicas, em suas fronteiras, e como resíduos do sistema institucional. Se a virtualidade desta lógica de planejamento foi o fechamento do sistema numa única lógica, o espaço "realizado" não foi um objeto fechado, mas aberto por outras virtualidades residuais.

O ano de 1979 caracterizou de forma marcante a produção do espaço da cidade: de um lado, Nion Albernaz assumia a prefeitura, anunciando que seu mandato seria orientado pelo planejamento<sup>128</sup>, de outro lado, na Região Noroeste de Goiânia, numa área que não deveria ser urbanizada segundo o plano diretor, inicia-se a primeira invasão "organizada" de Goiânia por centenas de pessoas, com expectativa de chegar a mil famílias (MOYSÉS, 2004: 234 e 266).

Além dessa duplicidade de lógicas de produção do espaço, os anos 80 foram um momento de abertura política no contexto nacional, marcado no planejamento pelo "Movimento da Reforma Urbana", que consegue inserir um projeto de lei na constituição de 1988. As principais propostas do Movimento pela Reforma Urbana nesse momento foram pensadas segundo os seguintes princípios: (1) "Obrigação do Estado a assegurar os direitos urbanos a todos os cidadãos"; (2) "Submissão da propriedade à sua função social"; (3) "Direito à Cidade" (4) "Gestão democrática da Cidade"; os quais se buscava atingir com a

---

<sup>128</sup> Ele apresenta (75 dias após a eleição) as "Diretrizes" do Governo Municipal, que continham 10 políticas para administrar a cidade, 1 programa de ação, 45 sub-programas e 217 projetos. Logo após é contratado o arquiteto Lubomir Ficinsky que elabora as "Diretrizes Básicas para o Planejamento", baseado no estudo do INDUR: "Goiânia: Uma Estratégia para Expansão Urbana". Poucos desses projetos se concretizaram, demonstrando a desvinculação entre o "discurso" dos planos e as ações práticas do prefeito. (cf. IPLAN, 1992: 24-25)

institucionalização de "uma série de instrumentos jurídicos e tributários e de diretrizes gerais para as políticas" setoriais (cf. CARDOSO, 1997: 89-90).

Estes princípios partiram da LDU de 1982, que envolvia as "funções clássicas do planejamento urbano" (de ordenação e controle), mas incluíam novas propostas como a autonomia dos municípios, a participação popular, a preservação ambiental e a função social da propriedade (cf. CARDOSO, 1997: 85). Para Coraggio estes princípios estão ligados à idéia de que a função da cidade é distribuir igualmente os "serviços de consumo coletivo", o que, segundo o autor, seria uma redução da problemática urbana dos países latino-americanos, e uma minimização das questões de inclusão econômica e social (CORAGGIO, 1994).

Em Goiânia, os institutos técnicos continuaram com a elaboração de análises da cidade (realizados pelo IPLAN, em convênio com o INDUR), marcados por planos setoriais como a "Carta de Risco [ambiental] de Goiânia", "Plano Diretor de Transporte Urbano" de 1985 e a reformulação do zoneamento da cidade pelo IPLAN (aprovado em "lei de uso e ocupação do solo" em 1980) <sup>129</sup>. Estes estudos mantiveram os fundamentos teóricos institucionalizados durante a década de 70, e significaram um aprimoramento da análise sistêmica da cidade.

A fundamentação técnica desses estudos se baseava na construção de uma "objetividade" neutra, em que a cidade era dividida em partes e estudada segundo seus diferentes aspectos (interdisciplinar), acreditando-se poder compreendê-la de forma total (a que se chama "Planejamento Compreensivo"). A compreensividade no Urbanismo procura uma *análise* dividida em diversas *disciplinas*, onde a soma de todas deveria geral um retrato completo do "todo". Assume, assim, que todas seguiriam um mesmo paradigma em que sua estrutura coincidiria positivamente com a realidade. Como vimos no item 1.1.1., tanto a "estrutura" está "ausente" a priori no mundo, como as diversas abordagem (mesmo "disciplinadas") transformam de maneira diferencial o todo. A superação do mosaico de disciplinas foi tentado dentro do próprio pensamento analítico e formal pela teoria dos sistemas, que geram modelos que permitem dar conta de elementos "dinâmicos".

Primeiramente, é importante perceber que a "análise" ao constituir seu método a partir da "lógica formal", busca construir raciocínios coerentes a partir da relação necessária entre diferentes objetos, construídos segundo critérios definidos e definitivos. A cidade passa a ser

---

<sup>129</sup> Apesar destes estudos, o decorrer da década de 80, para o processo de planejamento em Goiânia, envolveu o esvaziamento da influência tanto do INDUR (até a sua extinção) quanto do IPLAN (até se tornar uma secretaria sem peso na construção das políticas municipais e com a saída de muitos técnicos).

entendida como um "Mosaico", formada de partes separadas de acordo com as suas especificidades. Neste procedimento, as diferenças são abstraídas, e reduz-se a diversidade da realidade ao conjunto considerado (isolando as outras variáveis possíveis), impossibilitando o pensamento de entender o emaranhado de suas partes (ou a relação da parte com o todo). Busca-se, assim, descobrir as "leis" e princípios gerais que tornam as decisões seguras e positivas.

Do estruturalismo lingüístico herdou a busca pela "Estrutura" do espaço, que seria formado por suas "essências imutáveis" e fatores chave, que se articulam em regras estabelecidas (como vimos no item anterior, em Wilhelm os elementos estruturantes e os processos dinâmicos). Entretanto, como vimos no item 1.1.1., a estrutura (que se encontra ausente) é ela própria é uma interpretação do estudioso, uma invenção formada por uma determinada "partilha do sensível".

O desenvolvimento da análise levará à "Análise Sistêmica"<sup>130</sup>, que compreende o sistema como um conjunto de objetos articulados segundo fórmulas matemáticas, que traduzem as leis de interação das partes. É neste sentido que se fala de um "Sistema de Trânsito", por exemplo, onde um conjunto de regras de conduta, e a identificação da quantidade de objetos em interação (veículos, semáforos) permite à análise sistêmica controlar o processo global através de interferências em suas partes. Na elaboração de um sistema, primeiramente são estabelecidas as suas metas; posteriormente são coletados dados empíricos; em terceiro lugar usa-se "modelos" de funcionamento e fórmulas matemáticas para racionalizar seu funcionamento; em quarto lugar faz-se previsões para o futuro através da extrapolação das tendências de transformação dos modelos especificados, propondo assim novos modelos que articulem diferencialmente os dados; em quinto lugar passa-se por uma avaliação criteriosa de qual modelo atende melhor às metas estipuladas, e se implanta o modelo; em último lugar, adota-se um monitoramento do funcionamento do sistema, que permite o controle de seu desenvolvimento e a adaptação constante (ver HALL, 1995; LESSA, 1972; CAMPOS FILHO, 1989 e principalmente FRIEDMANN, 1987).

Como vimos (no item 1.1.1.), Marcuse (1967) demonstra como esta forma de "operacionalização" da realidade esconde um desejo de domínio e controle, que exclui como inválido tudo que não segue a razão estabelecida como verdadeira. O sistema só pode se manter funcionando através de uma ação coerciva que mantém os critérios adotados, e

---

<sup>130</sup> Que surge como tática militar no Pós-Guerra, mas atinge várias áreas da ciência, como a medicina que incorpora os "sistemas respiratórios", o "sistema circulatório", etc. É uma tentativa de superar a compartimentação típica da análise, ao considerar as partes em sua interligação organizada (coerente, causal) com um todo.



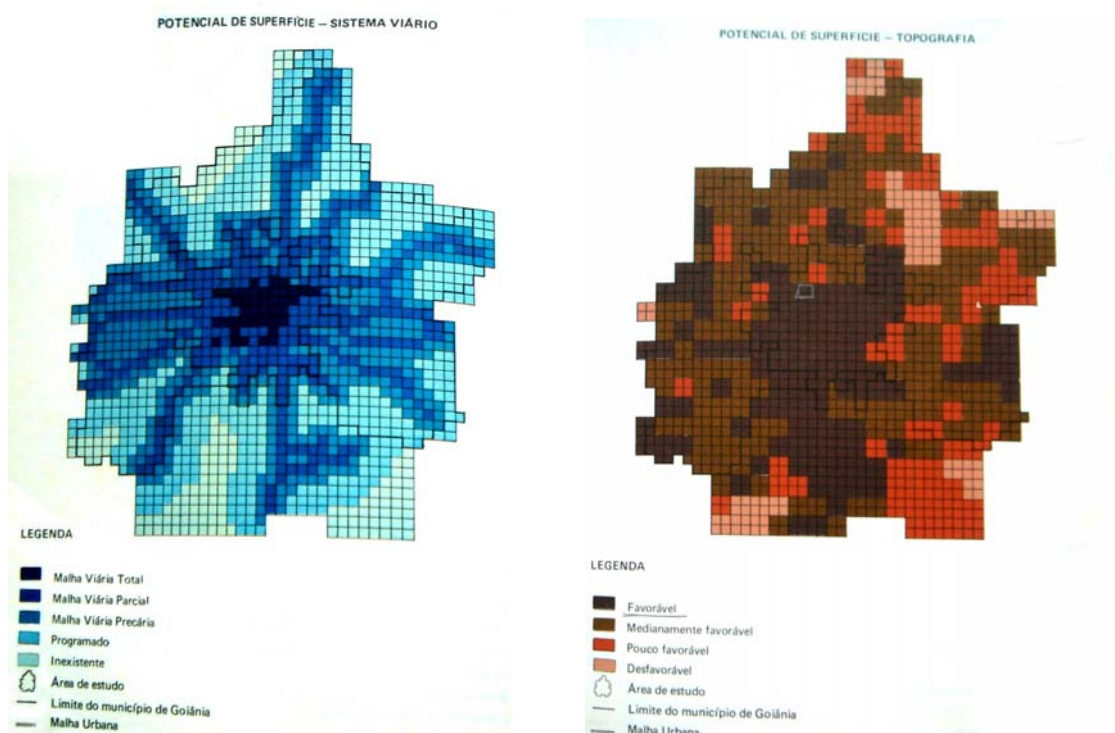
impossibilita a modificação da lógica dominante. Como veremos mais adiante, isso ocorre através do uso de "polícia", que atua violentamente contra aqueles que, excluídos das normas formais, procuram solucionar seu direito a um espaço na cidade.

Também, segundo Lefebvre (1991), o estabelecimento de uma sociedade regida pela burocracia, que atua diretamente na organização e padronização do consumo, seria o surgimento de uma nova lógica no capitalismo: a "sociedade de consumo dirigido". Essa nova forma de ação da econômica transfere "a realização do lucro", que sai da "produção" para a "reprodução", ou seja, a economia transfere sua gestão para o controle do consumo, transformando o dia-a-dia em uma cotidianidade rotineira e previsível para os cálculos econômicos. Do ponto de vista do projeto de emancipação social, esta forma de atuação acaba deslegitimando as outras possibilidades de organização social, eliminando não só a autonomia da *poiesis* das escolhas, mas também reduzindo o mundo da vida a um plano raso, dominado pelas decisões técnicas. A tendência de construção de uma teoria do espaço neutro da cidade remonta à Escola de Chicago (a "Ecologia Urbana") que, ao buscar as leis gerais de organização do espaço, compreendendo a sociedade como "indivíduos" iguais que fazem escolhas iguais (por isso padronizadas), acaba por desconsiderar os conflitos sociais, as diferenças de classe, os jogos de poder e exploração envolvidos na produção das cidades e os diferentes significados desta produção. Esta tendência acaba por estabelecer apenas como "leis naturais", o que são relações históricas construídas socialmente, dentro de uma hierarquia social.

O pensamento dialético por sua vez, tem a capacidade de articular as "partes" da cidade com a totalidade, em que as pequenas decisões têm uma densidade maior, as partes não são mais tratadas como unidades absolutas. Por exemplo, o trânsito não é apenas um objeto da circulação, mas pode ser entendido também como elemento da preservação do ambiente, como elemento de relações sociais, como instrumento de inclusão social, como parte da paisagem simbólica da cidade. No lugar de automatizar a lógica técnica, e impô-la à realidade, a dialética parte da realidade concreta, como uma *práxis* dotada de múltiplas significações, implicando numa tendência transdisciplinar, onde as diversas "disciplinas" interagem de forma indisciplinada. Este pensamento encaminha a compreensividade da cidade para uma perspectiva da complexidade, em que os processos são além de intersectantes, também, mutantes (construídos historicamente). As fronteiras rígidas do mosaico urbano (onde cada parte é rigidamente estabelecida e separada das outras) é substituída pela noção de um "Caleidoscópio Urbano", em que as partes são móveis, e a modificação de uma peça altera a configuração do todo. Além disso, formula uma inseparabilidade do objeto e do sujeito, em

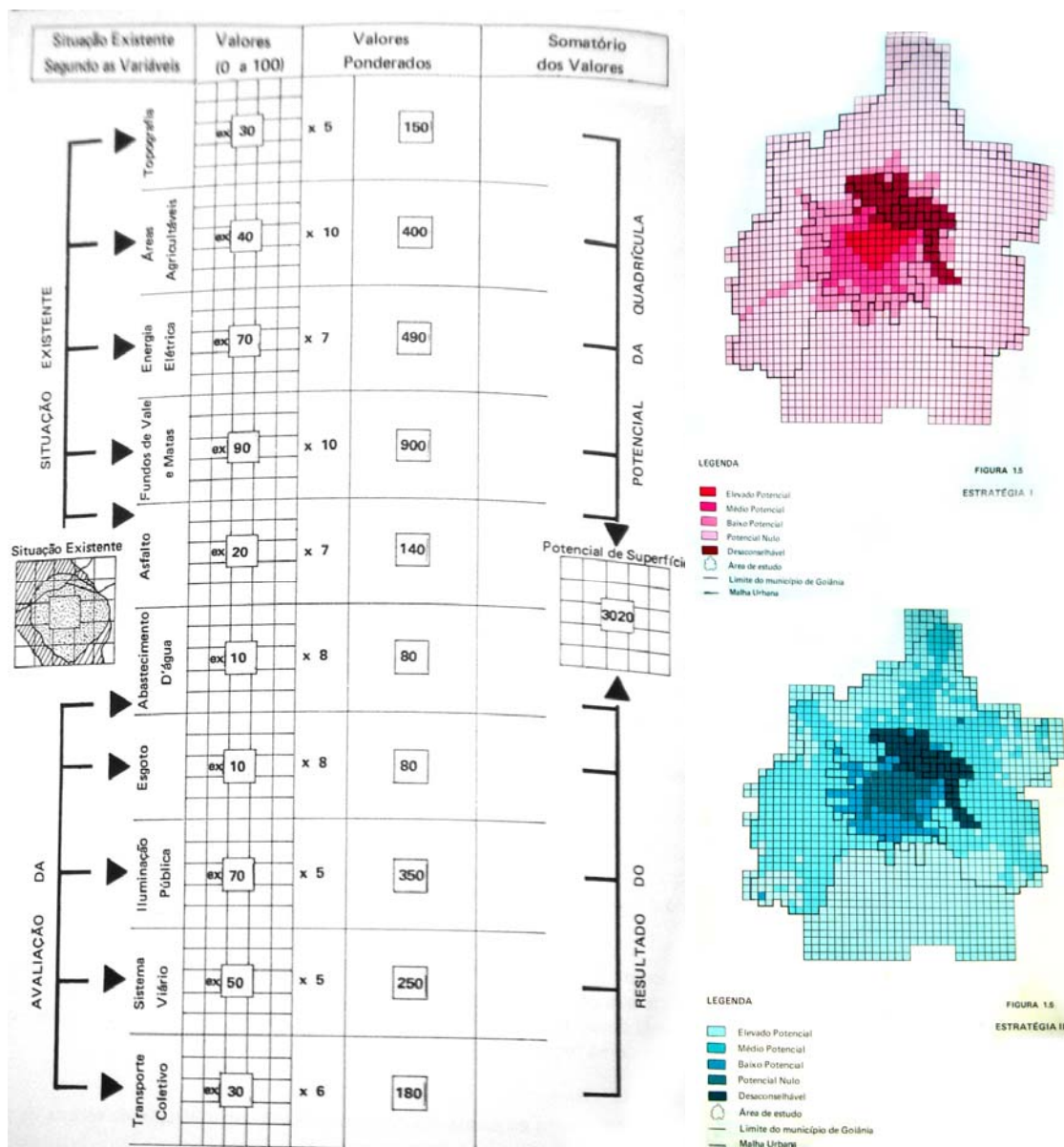
que a definição do que é a cidade está envolta em uma atitude ética de "invenção", uma poética específica, uma consciência que tem uma responsabilidade direta com a prática que gera.

Nos estudos realizados em Goiânia, estas questões podem ser percebidas naquele que teria maior importância, para a formulação dos planos seguintes: o "Estudo da Região de Expansão de Goiânia", realizado pelo INDUR (1980), que demonstra o primor técnico alcançado, e a cegueira profunda em relação à *praxis* da produção do espaço da cidade. O estudo divide a cidade em uma malha de quadrículas a partir da qual são analisados em profundidade um conjunto de fatores (topografia, abastecimento de água, esgoto, asfalto, energia elétrica, iluminação pública, sistema viário, matas e fundos de vale, qualidade do solo) "estritamente relacionados" com os objetivos do estudo. Segundo critérios estabelecidos pelos técnicos de cada área, cada quadrícula recebe um valor de potencial de 0 a 100 (ver figuras abaixo).



Figuras 79 e 80: Potencial de Superfície - Topografia e Sistema Viário. Fonte: INDUR, 1980.

Segundo objetivos estabelecidos *a priori*, são elaboradas quatro estratégias distintas, a partir da elaboração de um "cálculo de potencial da superfície" que cada quadrícula tem para atingir a estratégia específica. Assim, se a estratégia prioriza a manutenção das áreas verdes, esta receberá um peso maior; se a estratégia visa o menor custo de implantação, as infraestruturas mais caras receberão peso maior; e assim por diante (ver figuras abaixo).



Figuras 81, 82 e 83: Exemplo do Processo de Cálculo do Potencial de Superfície; Estratégia 1 - Ênfase Ambiental; Estratégia 2 - Ênfase Custos de Implantação. Fonte: INDUR, 1980.

Nesta conjuntura, reacendeu-se o debate acerca da produção de um novo Plano, que se concretizou em 1992. O Plano Diretor Integrado de Goiânia (PDIG-2000) foi elaborado a partir de um amplo diagnóstico da cidade, somado aos estudos desenvolvidos até então (no INDUR, IPLAN e acadêmicos). Um amplo relatório histórico (baseado em dissertação de mestrado de Sérgio Moraes) analisa a evolução da cidade e sua expansão urbana em paralelo com a evolução do sistema de planejamento. Posteriormente, são analisados os aspectos econômicos, físico-territoriais, ambientais, culturais e institucionais-administrativos. O plano define as Diretrizes do Desenvolvimento do município como resultado

"de um longo processo de coleta de subsídios, formulação, discussão e avaliação de propostas contando com a efetiva participação dos poderes executivos e legislativo, dos setes e entidades técnicas, de entidades representativas da sociedade civil, bem como de outros setores representativos da comunidade, visando sua maior maturidade e aprimoramento, (...) com o fim de promover o desenvolvimento sustentado, como vetor da condição desejável a ser alcançada no ordenamento do território." (IPLAN, 1992: 113)

Estas diretrizes se apresentam com caráter idealizado, buscando uma maximização e racionalização de todas as atividades e funções "observadas" na cidade. Traça como objetivos promover a "urbanização" de toda cidade e o desenvolvimento econômico "sustentado", além de orientar o crescimento da malha urbana, "redisciplinar" o uso do solo, "otimizar" a articulação da cidade e orientar os investimentos públicos (aliados aos privados) para o desenvolvimento do Município. Estas diretrizes são posteriormente detalhadas em diretrizes setoriais.

São traçadas "premissas sócio-econômicas" (divididas em: populacional, de serviços privados e públicos, habitacional, construção civil, metropolitanas) que seriam associadas às premissas relativas à "Estrutura Urbana que serão objeto de propostas específicas do Plano Diretor", sendo elas: (1) Centralidade, buscando afirmar o caráter central do núcleo original de Goiânia e o incentivo de pólos secundários; (2) Densidade Demográfica, procurando otimizar a relação entre ocupação e instalação de infra-estrutura; (3) Eixos Viários Principais, como continuação das idéias do plano anterior, mantendo um "sistema viário principal em malha" que diluísse a centralidade da cidade e formassem eixos de serviços e comércio (o que na prática ainda não se viabilizavam); (4) Equipamentos Urbanos, considerados como de bom atendimento, enfatizando a distribuição modular como no plano anterior; (5) Aspectos Ambientais, vistos como "condicionantes da ocupação e expansão urbana", interferindo no zoneamento e densidades permitidas, responsável pelo direcionamento da cidade a sudoeste e sudeste, mantendo a região norte pouco adensada e rural. (IPLAN, 1992)

Após a "leitura" da cidade segundo a mesma "ótica" do plano anterior, acrescido de uma suposta participação popular (entrevistas de opinião), formulada segundo "premissas" de eficiência e maximização do território e segundo "diretrizes" tecnicamente ideais (que eliminam os interesses divergentes da sociedade, e autonomizam a técnica da política e da "partilha do sensível") o plano parte para a formulação de uma nova "estrutura urbana".

Para isso, formula três Cenários que serviriam de "imagem" para escolha do modelo de planejamento a ser adotado. Todos partem de "premissas comuns e hipóteses sobre as características econômicas e sociais de Goiânia, no ano horizonte de 2012. Essas características são variáveis independentes para o Plano Diretor." (IPLAN, 1992: 124) Mesmo

ponderando a simplificação do exercício, acredita-se formular três possibilidades reais da cidade:

O primeiro cenário seria o "nada-fazer", onde não se muda a legislação da época. A "imagem" resultante deste plano seria da "Cidade Legal", onde apenas por "acordos" e "pressões" seria possível o desenvolvimento, visto o caráter inflexível da legislação em vigor.

O terceiro cenário seria da "Cidade de Fato" "sendo construída, de forma espontânea e inconseqüente" intensificando os processos atuais à revelia da legislação e "redesenhada" por esses agentes "do poder público, dos proprietários de terras, das incorporadoras, das construtoras, das imobiliárias, dos setores produtivos, enfim, da população organizada.[?]" (IPLAN, 1992: 149)

A segunda possibilidade é o cenário "escolhido" (ou talvez, que retrata o plano formulado!) que seria a "Cidade Ideal, ou melhor a Cidade Possível (...) que cresce de forma ordenada, que atende às *necessidades fundamentais* da vida urbana." Ou seja, podemos perceber que este cenário parte das mesmas premissas com que Wilhelm produziu seu plano (a legislação desatualizada do cenário 1), porém considera a nova "realidade" (caracterizada no cenário 3) e "imagina uma estrutura urbana na qual o aparato institucional-normativo é respeitado por ser incisivo e, ao mesmo tempo, maleável, flexível e adaptável aos interesses da população [?]." (IPLAN, 1992: 149)

Além do caráter retórico, é difícil compreender a cientificidade (supostamente positiva) do modelo empregado na construção destes cenários, que além do neologismo não apresenta nenhuma diferença em relação às ponderações dos diagnósticos e prognósticos dos antigos planos. Para Holston, de uma forma geral, o *planejamento urbano moderno* baseia-se justamente neste pressuposto teórico (ou mito): construir o próprio futuro (sólido e rígido: um modelo) como tradução direta e causal da imaginação, a partir da negação das formas sociais não desejadas no presente (Holston, 1996). Trata-se de uma linha do tempo linear, onde a uma alteração específica no presente, se tem um resultado colateral e específico no futuro. Neste sentido, o urbanismo modernista pôde se definir como um conhecimento técnico desprovido de relação com a política, os processos e as concepções sociais, pois, apenas apontavam a direção do progresso.

A esta altura, o problema urbano de Goiânia já atingia a escala metropolitana. O estudo do plano diretor constata que em meados dos anos 80 toda a área do município limítrofe de Aparecida de Goiânia já estava parcelada (o que poderia atender uma população de 1 milhão de habitantes) e já se vendia lotes a prestação no município de Hidrolândia. Mas,

a população que ocupava estes loteamentos distantes ficou fora das propostas do plano (IPLAN, 1992).

A automatização da técnica e a operacionalização de um projeto específico de modernidade não garantiu a inclusão de toda a população em seu sistema. Ao contrário, se no ano de 1976 se calculava em 10 mil a quantidade de invasores na cidade, nos anos 80 esta quantidade era estimada em 200 mil pessoas, numa população total de 700 mil habitantes. Este quadro, em que boa parte da cidade vai sendo construída nos resíduos do planejamento, acaba gerando o surgimento de um fenômeno novo em Goiânia: as invasões organizadas.

As invasões da Fazenda Caveirinha dariam início à ocupação de uma área residual do plano da cidade. Inicialmente, a fiscalização urbana da prefeitura, apoiados por forças policiais, usaram de força e equipamento pesado para eliminar a produção de um urbano fora de seu sistema de planejamento. Entretanto, a reação violenta contra a invasão, acabou por gerar um forte vínculo de solidariedade entre as famílias, que se organizaram em torno de lideranças, formando associações que politizaram a prática, fundando um movimento social. Graças ao apoio da opinião pública, as lutas deixavam de ser isoladas, vinculando-se a discursos de cidadania, perspectivas de inclusão a longo prazo, e articularam-se com Igrejas e Partidos Políticos. (MOYSÉS, 2004: 237). Desta forma, o movimento social formado a partir das invasões criava uma outra visão da política, em que havia a possibilidade de ser baseada em relações de trabalho de caráter pessoal (sem distinções de classes), atuando num mercado "informal", onde os comerciantes também vendiam e especulavam, mas onde o espaço urbano simbolizava a realização dos "sonhos, anseios, projetos" onde o espaço era o elemento aglutinador da solidariedade (MOYSÉS, 2004: 240-243).

O movimento que produzia agora boa parte do espaço urbano não foi incluído no plano como um dos "agentes" da "sociedade organizada" que participou da formulação do plano em 1992, permanecendo como uma possibilidade não legítima de inclusão no espaço da cidade. Assim, foi construída em um dia a Vila Mutirão com mil casas, com sistema padronizado de baixa qualidade, e entre 1986-1989, foi construído o Jardim Curitiba em quatro etapas, na mesma região noroeste, porém seguindo as leis estabelecidas.

O plano, que incorpora novas variáveis, seria, assim, apenas mais um plano no palimpsesto paradigmático modernista? Apesar de trabalhar sob a perspectiva tecnicista, o PDIG-2000 é um apuramento técnico do plano anterior, acrescentando novas questões (como a questão ambiental), e reformulando outras (como a habitacional) e apresenta uma outra problematização (não resolvida) da construção de um futuro idealizado e causal (em que o desenvolvimento não aparece como uma via única, há a possibilidade de outros percursos (os

"cenários") mas que funcionam dentro da mesma lógica causal de um tempo linear, mesmo que em linhas "paralelas"!)). Alguns instrumentos importantes do Movimento pela Reforma Urbana foram propostos, como: o Conselho Municipal de Políticas Urbanas (criado em 1991, mas que demonstrou pouca força política em momentos importantes), IPTU progressivo (nunca efetivado), fundos especiais, outorga onerosa de solo criado, parcelamento e edificação compulsórios e operações urbanas (prevista anteriormente na legislação municipal como "Projeto Diferenciado de Urbanização", numa lei de 1983).

No fim (talvez em seu duplo sentido), o plano se organiza em 5 abordagens: (1) *nova estrutura urbana* a ser proposta através de "área-programa, áreas funcionais remanescentes, rede viária básica, grandes equipamentos, unidades de conservação ambiental, áreas de proteção histórico-cultural e macrozoneamento"; (2) *instrumentos de implantação*, que seriam tributários, financeiros, jurídicos, administrativos políticos e outros (no caso, operações urbanas); (3) *programas* (no total de 15) através dos quais os objetivos do plano seriam viabilizados e racionalizados para a ação do poder executivo; (4) *estratégias de implementação*, onde as intenções do planejamento deveriam se impor às diretrizes orçamentárias, além de instalar um sistema de planejamento e outro de informação municipais (na verdade, paulatinamente esvaziados politicamente); (5) *anteprojeto de Lei* que é a maneira de institucionalização encontrada por todos os planos diretores até então (apesar de sua pouca validade na prática, suas inoperâncias e os vetos de instrumentos) "que corresponde à sua expressão jurídica e legal" (IPLAN, 1992: 150-202).

Cinco séculos atrás, na Itália, o desenvolvimento do Renascimento provocou um *virtuosismo da técnica*, em que artistas como Michelangelo passaram a ser chamados de *maneiristas*. Estes artistas passaram a manipular virtuosamente a técnica estabelecida, expressando suas próprias vontades e *subjetividade*. Compondo e recompondo com as leis estabelecidas, o Maneirismo foi um momento de questionamento e dúvida em relação a estas mesmas verdades (como o maneirismo de Shakespeare anuncia no "ser ou não ser", que relatamos no item 1.2.3.). Assim, o Maneirismo foi ao mesmo tempo o ápice e o princípio do fim do renascimento, o anúncio do surgimento de um outro estilo, o Barroco. Guardadas as devidas proporções, o PDIG-2000 anuncia um momento paralelo àquele de séculos atrás, em que o exacerbar a técnica, o estabelecimento de suas leis, transforma os planejadores em artífices que dominam e direcionam as regras lógicas de suas leis, compõem e recompõem com elas, para estabelecer valores e critérios, com elas tornam objetivas questões antes ditas subjetivas. No ápice desta compreensividade racional, se anuncia o momento de sua

insuficiência, ao definir *o ser*, determinam o *não ser*: *lidam com os seres (formais) e ignoram os "não seres", os "informais" (informes), os "excluídos", os "outros": resíduos, esses, sequer percebidos pelo Plano.*

Contudo, esses resíduos (informes) não são apenas as populações excluídas do sistema de planejamento, do sistema de leis. O campo-cego atinge também o que é iluminado. Permeado por entre a cidade, existem espaços (no sentido amplo) onde os vínculos entre as pessoas são construídos por outras razões, outros interesses, outras formas de organização social, outros "sonhos, desejos e projetos", que não são sempre constituídos pelo conflito (resistência), mas podem ser potencializados pelo diálogo (diferença). Se séculos atrás o Maneirismo foi superado pelo Barroco, em que a Igreja manifestou-se como a verdade eterna (divina) impondo seu sentido de *ordem* à dúvida (loucura hamletiana), estamos hoje num outro momento em que é preciso estabelecer uma escolha: ou instituir uma nova verdade (impor um ser), ou abrir a teoria do planejamento a outras verdades possíveis. Se a perspectiva for insistir na *libertação*, na emancipação do homem pelo homem, não se trata mais de aceitar aquele ciclo histórico, mas de insistir na libertação do outro, na emancipação do outro pelo outro. É o que pretendemos cooperar para alcançar, no capítulo a seguir.



### 2.3. Abertura do Espaço Concebido: Dos dissensos ao Diferencial

Neste capítulo procuraremos estabelecer, a partir do recente Plano Diretor formulado para Goiânia, uma abertura que contribua para ampliar o espaço da discussão de projetos de desenvolvimento. Tentar-se-á superar as amarras da técnica estabelecida, de forma que o amplie num campo aberto às outras possibilidades, que ao longo do último século foram sendo encobertas na produção do seu espaço urbano, buscando estabelecer a discussão a partir de suas principais ênfases: a "estratégia" e o "desenvolvimento sustentável". A análise da *poiética* do desenvolvimento sustentável será especialmente importante para nosso empreendimento, já que demonstra a dialética entre as formulações da ciência avançada e a construção do senso comum em nosso contexto atual, onde cada vez mais as questões ambientais se tornam critérios importantes para as ações cotidianas.

A questão ambiental também apresenta um importante papel no debate atual, por suas pretensões de formular um novo "paradigma" científico. Entretanto, em muitos casos tem se convertido em dogmas e ideais absolutos, demonstrando tanto um potencial insurgente e contra-hegemônico, quanto o seu inverso. É preciso compreender o engajamento particular de cada objetividade, apontando as virtualidades de sua suposta neutralidade. Muitas das novas questões postas ao planejamento têm sido incorporadas pela visão tecnicista do planejamento estabelecido, e é preciso um debate teórico para superar a adoção superficial do novo, da novidade, como outrora na reformulação do plano original de Goiânia por Armando de Godoy.

Para Ermínia Maricato as crenças positivistas de um planejamento neutro têm convivido com a sucessiva incorporação de modismo, aliando objetivos mais liberais e econômicos, do que urbanísticos:

"Ganha mais importância a subjetividade. Os cenários, plenos de significados, visam criar um sentimento genérico positivo com efeito sinérgico. Depois, como lembra Portas, o Plano pode nem ser realizado, (...) É muito deprimente assistir à contraditória e alienada absorção de um modelo importado e depois absorver, também de fora, sua própria crítica, para em seguida colocar sem mediações outro modelo no lugar." (MARICATO, 1997: 121)

Entretanto, se o papel da Crítica do Urbanismo é fundamental, devemos tentar superar o criticismo e buscar compreender como toda *poiesis* abre novas possibilidades. Neste sentido, é importante salientar que toda teoria é um discurso finito, e a qualidade ideo-lógica que Maricato atribui ao (que ela chama) "Plano Discurso", é inerente a todo e qualquer trabalho. Ou melhor, como disse Marx, o que diferencia os homens das abelhas é a capacidade de construir o projeto na mente, de imaginar, antes da prática. Se a imaginação é

uma idéia e segue uma lógica, é preciso desvendá-las para propor outras possibilidades, e não simplesmente negá-las, assumindo suas próprias idéias e lógica (da negação) como absolutas. Como vimos anteriormente, a construção dos *momentos* da cidade é uma dialética que envolve tanto o realizado na cidade (os campos-cegos dimensionalizados, ver item 1.2.2.), quanto as virtualidades (as aberturas de possibilidades), portanto, existem sempre *campos cegos* e *virtualidades* implícitas em cada plano.

Raquel Rolnik e Nádya Somekh (2003: 103) afirmam: "A visão tecnocrática impressa no planejamento e estrutura de gestão metropolitana dos anos 70 só poderá ser superada se efetivamente for incorporada a variável política". Rolnik e Somekh perseguem uma forma de prosseguir com uma "recentralização" (ou seja, uma universalização dos laços solidários) que considere as forças "nativas" da realidade urbana ao mesmo tempo em que evite o "individualismo localista". Essa visão trabalha sobre o ideal da *polis*, anteriormente abordadas, onde "não se trata [da construção] de uma entidade tecnocrática abstrata", mas, poderíamos dizer, da sua definição num debate na *Ágora*, o que não elimina sua muralha (ver capítulos 1.1. e 1.3.).

O foco do planejamento atual na *política* e na *participação* dependeu de uma desmistificação da capacidade da técnica em controlar e manipular um objeto tão complexo quanto a cidade. É fundamental, entretanto, destacarmos (como no caso dos Orçamentos Participativos e do Conselho das Cidades, tratados na abertura da segunda parte) que a "utopia política" também é uma definição e um conceito de como deve ser a cidade. Se por um lado, este modelo democratiza, amplia o debate, por outro lado engendra os campos cegos de um sistema que cria, do senso comum e da atuação corriqueira do planejar e restringe a política ao dissenso policiado, sem considerar as diversas *poiéticas* envolvidas.

O *ponto* que consideramos *pós-crítico*, neste capítulo, seria uma mudança de atitude, que visa superar a crença em modelos absolutos de pensamento, mesmo as *poiesis* políticas, e tentar formular a invenção do urbano a partir das virtualidades de cada abordagem (entendidas como as possibilidades imanentes na refundação do objeto). Uma outra utopia, a utopia de várias utopias possíveis e imanentes ao realizado, que não parte da idealização e de um futuro positivo (e impositivo) inerente (como o *harmonismo* de Charles Fourier, ou a sociedade comunista de Marx). Trabalhar com as virtualidade e campos cegos seria trabalhar o presente do espaço vivido dentro de "um relativismo metodológico e teórico, um pluralismo epistemológico". Por isso, esta nova forma de pensar "tende a substituir a construção de modelos pela orientação que abre vias e descortina um horizonte." (LEFEBVRE, 1999: 68)

Torna-se fundamental não apenas incluir processos "participativos", que quando são institucionalizados, demonstraram-se (em Goiânia) infrutíferos na construção de novas ideologias (justamente por participarem na ideologia estabelecida), mas buscar formas de incorporar o potencial insurgente da cidade que se realiza, legitimá-lo como outras lógicas possíveis. Neste sentido, o que o trabalho procura traçar é uma perspectiva que busque um Urbanismo Pós-crítico, com um similar papel insurgente, atento à criação de novas lógicas e novas funções sociais para a cidade. Uma *poiesis* urbana que não se quer detentora da verdade, mas, que sabe poder inventar *poieticamente* novas verdades, uma atitude consciente de seus campos-cegos e virtualidades. Apesar do novo Plano da cidade (que veremos a seguir) incorporar passivamente a moda e o *Atual*, há possibilidades de criação de novas formas de ver a cidade, que irrompam e reformulem o simples acumular (progressivo, progressista) de planos técnicos no palimpsesto de idéias de cidade. Para tanto, seria preciso refundar o debate do planejamento (em Goiânia), um debate sensível à lógica e aos interesses das diversas verdades poiéticas num campo fluído, algumas delas, possivelmente, insurgentes às formas hegemônicas.

### 2.3.1. O Plano Atual: Momento Pós-crítico

O Plano Diretor Atual foi elaborado por técnicos da Prefeitura de Goiânia em 2006, através de contrato da prefeitura com o Instituto Tecnológico do Centro-Oeste (ITCO), de acordo com as proposições do Estatuto da Cidade, e está em processo de aprovação<sup>131</sup>. Suas principais orientações foram: a participação popular, a formulação por técnicos locais, o desenvolvimento sustentável e a organização estratégica das propostas. Engendra, assim, aquilo que Fabrício de Oliveira (2001) chamou de "agenda hegemônica para as cidades do século XXI" onde o discurso da sustentabilidade acaba corroborando com "uma despolitização" das decisões do planejamento urbano e a inserção de modelos defendidos por instituições internacionais. Porém, é preciso perceber que as novas problemáticas abordadas podem levar a projetos de emancipação diferenciais, muito mais amplos do que uma pura negatividade crítica pode suportar (e propor).

Para Carlos Vainer (2002), a incorporação na formulação dos planos diretores de estratégias empresariais tende a reduzir o processo e a controlar as suas possibilidades, onde a participação já encontra-se engendrada pela ideologia mercadológica (uma utopia da "cidade-mercadoria"). Apesar disso, seus defensores diriam que o pensamento estratégico surge como uma saída para o imobilismo dos planos "idealistas". O norteamento estratégico seria uma forma de aproximar as *ações* dos *planos*, na tentativa de construção de uma gestão mais dinâmica da cidade.

Entretanto, percebe-se claramente no Plano Atual de Goiânia que, apesar de se dividir em sete "Eixos Estratégicos" (a saber, sustentabilidade socioambiental; mobilidade e transporte; ordenamento territorial; desenvolvimento econômico; sociocultural; gestão urbana; atualização normativa), os eixos estabelecem o mesmo processo metodológico do plano anterior: dividem "estrategicamente" (algumas separações duvidosas, como sustentabilidade de sociocultural e desenvolvimento) os estudos em categorias disciplinares; as análises são feitas separadamente através de uma caracterização exaustiva do quadro atual; depois, os eixos formulam o cenário desejável, as diretrizes, a gestão democrática, os programas e, por fim, as ações estratégicas<sup>132</sup>.

---

<sup>131</sup> Este plano já foi muito alterado durante o seu processo de aprovação na Câmara Municipal, e também optamos por analisar a proposta original, pois a análise do processo completo, ainda em andamento, inviabiliza sua análise nos limites do presente trabalho, sendo importante questão para estudos posteriores.

<sup>132</sup> Embora a lógica geral seja a mesma, em cada eixo aparecem divisões ligeiramente diferentes, demonstrando, talvez, a falta de coesão entre os "eixos" na formulação do plano, e não se incorpora a transdisciplinaridade de cada ação estratégica (seu caráter transversal a todos os eixos). Também, nesse sentido, o Plano de Revitalização

O "estratégico", neste caso, significa uma subdivisão setorial, talvez uma descrença na possibilidade de soluções totalizadoras, como outrora. A integração intersetorial do plano é, portanto, de difícil leitura. Esta formulação não compreende os critérios do "planejamento estratégico" emergente de uma análise do capitalismo contemporâneo (cf. CASTELLS & BORJA, 1996). Também, se compreendermos o significado mais amplo de "estratégia" em Lefebvre (que debatemos no item 1.3.2.), como uma forma de conceber um percurso prático e teórico (*poiético*) para atingir uma transformação do espaço contemporâneo carente de sujeitos absolutos, percebemos que a estratégia do plano não pode ser outra que a automatização do status quo como dado *a priori*, pela manutenção do plano como instrumento de ordem e desenvolvimentismo, culminando com uma inclusão via canibalização da diferença. Se, de forma geral, neste plano permanece a suposta compreensividade e operacionalização, os planos que vêm sendo desenvolvidos com a insígnia de "estratégicos" revelam-se apenas como *táticas*, ações superficiais que não concebem uma transformação da realidade, ou a sua abertura para novas possibilidades de emancipação, pois *mantêm a estratégia implícita no status quo*.

A "Estratégia Urbana" formulada por Lefebvre (1999) prevê, como vimos, a construção de um espaço diferencial, onde as diversas lógicas, razões, sonhos e projetos são incorporados à produção do espaço. A realização deste novo campo fluido urbano depende da inclusão do Outro, como um "arquiteto consciente" da produção de sua própria vida, e não mais como apenas um objeto ("abelha") operacionalizado compreensivamente. Assim, a participação popular (como particularismo passível de uma universalidade própria) encontra uma significação muito mais ampla do que a que ocorreu na maioria da recente leva de planos no Brasil, e envolve tanto a legitimação destas outras lógicas, como a sua capacitação. A transformação de uma cotidianidade moderna regida por uma burocracia e um consumo dirigido, num cotidiano pleno e emancipado é a constatação de que não existe revolução social através apenas da democracia política, é preciso transformar o modo como a vida se desenvolve na *práxis*.

Quanto à cidade de Goiânia, esta continuou a crescer e aumentar a demanda por novos loteamentos. Como a legislação da década de 80 exigia a instalação de infraestrutura nos novos loteamentos, a cidade parou de crescer "formalmente", mas continuou seu crescimento ilegal, e principalmente a intensificação dos loteamentos nas cidades próximas. Como vimos,

---

do Centro de Goiânia, realizado entre 1999 e 2000 por uma equipe de consultores espanhóis apresenta mais claramente o que normalmente se caracteriza como "planejamento estratégico", que pretendia transformar o centro Goiânia num parque tecnológico e informacional, o *".go"* (o que não significa que seja um trabalho melhor).

o plano anterior não havia proposto soluções para a região metropolitana, e em 1993 foi aprovada uma lei que liberava a instalação de infraestrutura para loteamentos de "interesse social".

Mas, a esta altura, a área de influência de Goiânia já ultrapassa as fronteiras do município. Em sua dissertação de mestrado, Marcelo Gomes Ribeiro (2007), utiliza a metodologia de análise do "Observatório das Metrôpoles" (desenvolvido pelo IPPUR/UFRJ - FASE) para analisar o padrão socio-espacial da ocupação da cidade. O estudo permite perceber que as classes sociais mais pobres estão cada vez menos presentes no município. Analisando a mobilidade intrametropolitana e os padrões de ocupação, o estudo sugere que as populações mais pobres estão se deslocando para as cidades vizinhas, num padrão radiocêntrico de exclusão da "informalidade" para fora dos limites de Goiânia (ver figura abaixo).

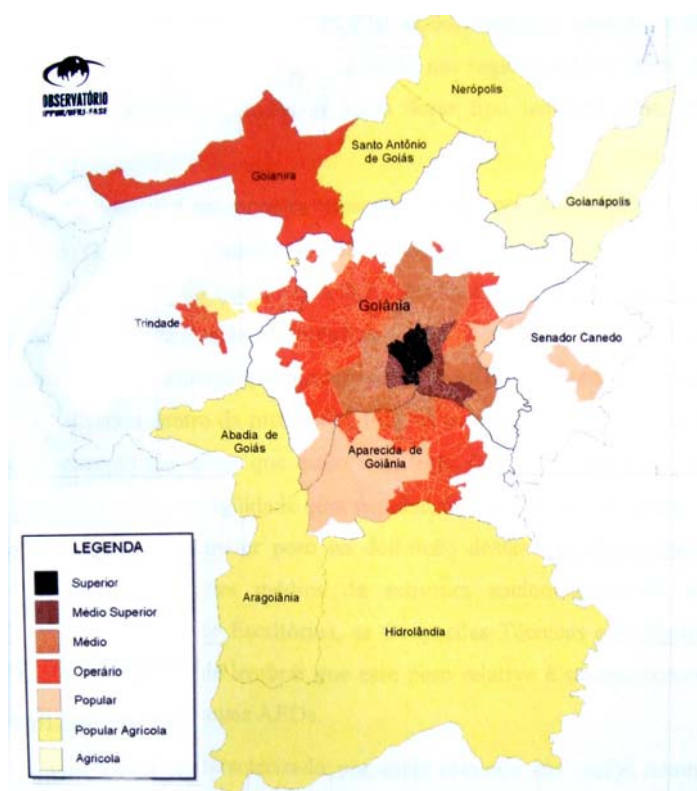


Figura 84: Tipologia Socio-Espacial (2000) da Região Metropolitana de Goiânia. Fonte: RIBEIRO, 2007.

Quanto ao plano formulado para Goiânia, ele prevê, então, a ampliação do Anel Viário presente em outros planos, dada a expansão da área urbanizada, de forma que ele atravesse áreas ainda não parceladas. Desta forma, inclui-se, também, a questão metropolitana da cidade: a proposta do Plano é desconstruir a antiga centralidade da cidade diluindo-a num eixo circular marcado pelo entroncamento dos acessos às cidade vizinhas, ampliando o acesso

ao espaço simbólico da cidade, um evidente avanço em relação às propostas anteriores. A região verde remanescente tornar-se-ia o novo centro (eixo) pulsante da cidade, elevando o meio ambiente à posição de nova sinergia do espaço urbano. *Uma refundação muito interessante (e radical) da cidade: uma recriação poética muito bela e ética da partilha do sensível da cidade.*



Figura 85: A Nova Cidade Concebida. Fonte: (SEPLAN, 2006)

A participação social (obrigatória, segundo o Estatuto da Cidade) ocorreu através de audiências e de duas Conferências da Cidade que resultaram em relatórios finais. Entretanto, o plano ainda em processo de aprovação na Câmara Municipal já possuía (no fim de 2006) 80 vetos, o que demonstra a insuficiência da participação enquanto meio de construção de projetos em comum, ou consensos. É também significativa a aplicação explícita de modelos importados (logo no primeiro plano realizado com participação efetiva e técnicos locais) marcadamente o de "cidades compactas". Demonstra-se, portanto, uma dificuldade metodológica em transformar a participação da população em soluções inovadoras, o que a torna apenas legitimação de modelos escolhidos.

O principal modelo incorporado foi o de "cidades compactas", defendido por uma comissão da União Européia envolve preocupações atuais, porém, formuladas com um princípio mecanicista. Uma questão como redes pluviais e saneamento (fundamental no discurso ambientalista brasileiro) não aparece neste relatório, já que estes serviços foram corretamente disseminados pelo planejamento tradicional (COSTA, 2000). Assim, contra um

espraiamento em cidades pequenas<sup>133</sup>, é priorizado o adensamento nos núcleos da cidade e nos eixos de circulação coletiva, como forma de evitar maior interferência no meio ambiente natural (SEPLAN, 2006: 70). Ou seja, uma aplicação de um modelo idealizado para outro contexto.

É, portanto, um modelo cujas raízes de solução técnica remontam à lógica da *Ville Radieuse*, densa, mas cheia de natureza. Seu enfoque é baseado, também, nas questões de circulação, priorizando os transportes coletivos, menos poluentes, e a diversificação de uso (que diminui a circulação). Segundo Costa (2000: 65), na Europa o debate sobre a sustentabilidade urbana gira em torno das relações entre consumo de energia, forma e transporte urbanos, que supostamente promoveriam a melhor qualidade de vida. O objetivo técnico prioritário é reduzir custos e buscar a operacionalização e a eficiência<sup>134</sup> (prioridade questionável na realidade brasileira).

Em busca deste modelo, a orientação do plano elimina a área de expansão urbana e aumenta o índice construtivo de toda a cidade para quatro. Cabe ressaltar que as áreas urbanas para adensamento no plano de Wilhelm foram impedidas de se adensar no Plano da Engevix, que estabeleceu novas áreas. O plano atual utiliza-se da "Outorga Onerosa do Direito de Construir" como forma de incentivar ou desestimular o adensamento: nas áreas a adensar, o custo da outorga seria de 10% o custo do solo criado (principalmente próximo aos eixos viários principais); nas áreas a desacelerar (as previstas nos planos anteriores), o custo seria de 20%, nas áreas a estabilizar seria de 15%; e nas áreas de interesse social (como indução do adensamento e viabilização de serviços urbanos), o custo seria zero. O risco iminente desta estratégia seria uma intensificação das diferenças e da segregação urbana, já estabelecidas na cidade, além de não formular (permitir) alternativas para produção do espaço.

---

<sup>133</sup> Previsto no plano de 1938, de Goiânia, como uma alternativa "ideal" para a expansão por Cidades-Jardins satélites, que muitos argumentavam ser favorável à construção de comunidades mais solidárias, e que é hoje uma realidade em muitos países da Europa, mas que o relatório da União Européia (para as Cidades Compactas) considera prejudicial por estender o impacto antropomórfico sobre o espaço natural. No caso Norueguês, ao longo do século passado foi priorizado o desenvolvimento territorial em pequenas comunidades articuladas por uma grande rede viária. Atualmente, as "comunes" (conselhos locais) representam o que muitos teóricos chamam de "meta-governos", formados por representantes diretos de suas comunidades, e que se articulam por diversas "redes" de associações (de bairros, de municípios, de interesses em comum entre diversos "atores"), e atualmente buscam uma maior "legitimidade" e "accountability" para estas diferentes redes (cf. AARS e FIMREITE, 2005; HOVIK e VABO, 2005).

<sup>134</sup> Para além das semelhanças com o pensamento tecnocrático modernista, o caráter deste tipo de persuasão é retórico e interminável (e poderia-se mesmo argumentar que formas adensadas geram mais violência pelo conflito mais direto, mais circulação em poucas ruas, mais acidentes em decorrência e, conseqüentemente, mais custos com saúde, embora menos distância com transporte ambulatorial). A cientificidade destas argumentações tende a ser menor, quando maior a distância de onde são importadas, e quanto mais distante está o "projeto imaginado" de "futuro" alternativo (para usar expressão de HOLSTON, 1996).





Estas normas configuram um espaço virtual muito semelhante às características observadas na expansão metropolitana do Eixo Sul de Belo Horizonte, conforme apontado por Costa (2006: 109-112): lotes grandes, ênfase na natureza e preservação, grandes loteamentos (devido ao alto custo), condomínios fechados, bolsões de miséria e pouca presença da classe média. Segundo Costa:

"Nesta equação, a natureza perde progressivamente seu potencial de valor de uso coletivo, para transformar-se em elemento potencializador de renda diferencial, acessível a poucos, logo contribuindo para exacerbar os processos já conhecidos de segregação e exclusão. (...) A percepção de que processos de produção do espaço cada vez mais excludentes e segregadores contribui [sic] para a elevação dos patamares de valorização fundiária e que excluem cada vez mais os grupos sociais pauperizados não é clara. (...) Por outro lado, a percepção das questões mais propriamente ambientais é mais visível para o senso comum." (COSTA, 2006: 120-121)

Assim, as diferenças entre este plano e os anteriores pode ser resumida pelas diferentes ênfases e sofisticação das fórmulas aplicadas (ou seja, dos modelos). Por um lado, a cidade informal entra nesta nova fórmula do planejamento, principalmente através do instrumento de ZEIS (Zonas Especiais de Interesse Social), caracterizando, provavelmente, o principal avanço do plano.

Se em Goiânia os períodos ditatoriais, Estado Novo e Regime Militar de 64, se caracterizaram por uma tolerância (e omissão) em relação às ocupações ilegais, que no final deste último chegou a acontecer de forma organizada e projetada coletivamente (como vimos), recentemente houve um grande conflito na retirada de moradores de uma invasão já consolidada no "Parque Oeste Industrial", situado no principal "Pólo de Desenvolvimento" do PDIG-2000, que não deslanchou. Assim, a inclusão destes resíduos do planejamento ideal (formal) incluiu estratégias de inclusão das populações mais pobres na formulação do problema urbano (através das ZEIs), mas incorporando-as (canibalizando-as) em sua lógica de produtividade formal do espaço, simplesmente eliminando estes diferentes movimentos de produção do espaço (através de coerção armada e assassinato) que engendram outras legitimidades do uso do solo urbano.

Por muitos lados, as perspectivas do movimento da reforma urbana não conseguiram ultrapassar a forte cultura tecnocrática do planejamento em Goiânia, cuja tradição foi sendo instituída desde o nascimento da cidade. Entretanto, ultrapassar os modelos e recriar a relação dialética entre questões técnicas e políticas é uma invenção ainda inconclusa em todo país.

Assim, se o Plano de Wilhelm buscava libertar os gargalos e barreiras sociais para atingir o "desenvolvimento", e o plano de 1992 buscava um "desenvolvimento sustentado" pela ação coerente entre poder (regulador) público (consumidor) e iniciativa (econômica) privada, este Plano Atual procura um "desenvolvimento sustentável", que incorpora novas

problemáticas. A seguir discutiremos estas alternativas de desenvolvimento, seus projetos (mais de modernização do que de modernidade), e buscaremos alternativas à noção de desenvolvimento, que culminará num projeto de transmodernidade.

### *2.3.2. De Desenvolvimento e Estratégias: outros "Movimentos" Sociais*

O Plano Atual de Goiânia foi elaborado a partir de uma lógica dita "estratégica" (porém, efetivamente mais tática, como vimos), e de um projeto que busca no "desenvolvimento sustentável" a possibilidade de construção de um espaço socialmente melhor. Nesse item, nosso intuito será debater, a partir de suas premissas, as possibilidades vinculadas a este projeto específico, e a virtualidade que ela abre (ou melhor, sua abertura) para a formulação de um outro conceito de "desenvolvimento".

Evidentemente, o debate sobre o conceito (ou utopia) de "desenvolvimento" é um tema enorme que ultrapassa (e muito) os limites deste trabalho. Entretanto, como no filme "Cidade dos Sonhos" de David Lynch (ver item 1.1.1.), apesar da profundidade e enigma das representações (como as gravações sonoras), "We hear the sound!". Ou seja, tanto o projeto de Atílio, como o processo de planejamento de Wilhelm, ou o "desenvolvimento sustentável" do plano atual, incorporam no ato de planejar a cidade uma busca de uma modernidade (projeto de alteridade, de libertação) através de uma determinada concepção de desenvolvimento. Tanto o "ideal" quanto o "desenvolvimentismo", foram instrumentos da consciência para a construção de projetos de modernidade. Apesar de suas flutuações e indefinição, ouvimos sua reverberação na construção do campo urbano de Goiânia (assim como o auditório do filme ouve e "sente" a música). Explorar seus mecanismos com o intuito de transformá-lo será, de fato, um empreendimento especulativo, tanto quanto o foi ao longo de toda produção da cidade, mas sem que isso signifique a sua imaterialidade; tratam-se de abstrações concretas que interferem na sua práxis.

Em ordem de "ampliar o cânone" do desenvolvimento, enfrentaremos o desafio de não assumir a "descrição", a aceitação tácita das normas vigentes sobre o que é planejamento (como Hamlet em relação à discricção da corte, ver item 1.2.2.), e assumiremos, a partir de agora, o risco (e a coragem) de apontar novas aberturas. Para isso, analisaremos a idéia de desenvolvimento, e sua interligação com seus respectivos projetos de modernidade, afim de propor uma outra noção: a transmodernidade.

François Perroux foi um eminente economista que no período do pós-guerra desenvolveu uma influente teoria econômica e que teve pretensões de formular um tratado global sobre a economia de sua época. Segundo ele, o surgimento da noção de "subdesenvolvimento" corresponde a uma tomada de consciência dos países "poderosos" sobre as necessidades dos países "menos favorecidos". Para ele o desenvolvimento seria: "a

*combinação das transformações de ordem mental e social numa população que lhe possibilitam o aumento cumulativo e duradouro do seu produto real global"* (PERROUX, 1967: 179).

Desta forma, ele entendia a noção de desenvolvimento além da noção de crescimento, pois, esta envolvia a transformação da "ordem mental", que possibilitava articular relações de troca e equivalência duradouras no tempo, necessitando de uma modificação ordenada e racional das instituições e do espaço, formando o sentimento de "nação". Assim, as características de uma nação subdesenvolvida seriam: economias desarticuladas, economias dominadas (com pólos isolados de desenvolvimento, sem "as chamadas solidariedades 'nacionais'"), e onde as populações "autóctones" não teriam atendidas as "necessidades mínimas calculadas pela ciência". Esta situação configura características que "opõem ao crescimento da unidade dominante obstáculos que lhe [a nação em desenvolvimento] interessa afastar" (PERROUX, 1967: 180-181).

Assim, para elaborar um plano de desenvolvimento seria necessário dispor de informações econômicas, deduzir a "máxima satisfação conjugada" das diversas atividades em relação ao coeficiente de capital (acumulado em função da popança), "saber dar ordens eficazes para alcançar o objetivo definido" e detectar e corrigir os erros. Para isso, é necessário homens que concebam o plano, e homens que animem as populações a realizá-lo, ou seja, para Perroux: "O modelo ideal do plano mostra claramente que o fundamental é a construção ou 'produção' do homem pelo homem", cuja estratégia seria ampliar a noção de "pólos de crescimento", para a construção de "pólos de desenvolvimento", cuja capacidade seria espalhar pelo território não só o crescimento da produção, mas provocar "mudanças estruturais" pelos efeitos da nova integração e mentalidade criadas, em que as "partes" se alimentariam (sustentariam) umas às outras num ciclo contínuo. Acredita, assim, na abertura de "um horizonte ilimitado ao *desenvolvimento* dos homens", ao "inventar" "economias e sociedades novas" (PERROUX, 1967: 184-185, 194).

Ainda segundo Perroux: "existe *uma* ideologia económica e uma só, que consiste *no pleno emprego, à escala mundial, de todos os recursos materiais e humanos, prosseguindo no intuito de fornecer a cada qual as condições materiais julgadas necessárias pela ciência à sua plena expansão.*" (1967: 187). Sem entrar em meandros de sua teoria, é possível perceber a proximidade desta noção à argumentação de Wilhelm em seu plano para Goiânia: tratava-se de um plano de "desenvolvimento sustentado", onde a integração que o Estado e a sua razão científica estruturavam, permitiria o desenvolvimento social sem barreiras, ainda sem a

consciência dos limites ("naturais") a longo prazo, a qual culminaria no desejo de sustentabilidade.

Para José Eli da Veiga (1993), das posições esquerdistas ("de Marx a Hayek") às posições mais liberais, todas as teorias sociais dos tempos modernos se basearam na "utopia" do desenvolvimento, em que no "futuro" se alcançaria a chamada "pacificação da existência", ou a "esperança" da satisfação integral das necessidades através do pleno e infinito desenvolvimento da produção (até sua automatização). Assim, esta utopia se liga diretamente com o desenvolvimento industrial, pois, seria ele que possibilitaria a praticamente eliminaria o trabalho e libertaria a sociedade da "raridade". Por isso, essa idéia de desenvolvimento se pauta pela tentativa de racionalização do trabalho, a integração num sistema de valores únicos e a absorção de toda a população global nesta nova lógica produtiva, que libertaria os incluídos do trabalho excessivo.

Para Veiga (1993), esta nova ética está "caducando", pois ao mesmo tempo em que já não é quase necessário trabalhar mais para produzir mais, as necessidades de parte da população continuam não sendo atendidas. Acredito que, para além disso, hoje, não é necessário mais trabalho humano material para produzir mais, mas tem aumentado a necessidade de trabalho humano criativo e inventivo (*poiético*), que efetivamente não diminui (ou supõe eliminado) o trabalho, mas o metamorfoseia, onde os incluídos trabalham intelectualmente (mas) de forma braçal, num engajamento no trabalho que inclui o próprio tempo de descanso. Ou, como afirma Hopenhayn, a "modernidade" e a "qualidade de vida" estão cada vez menos "harmônicos" nas cidades latino-americanas. Se antes a segunda era vista em função da primeira, esta hoje representa o desemprego nas economias abertas, catástrofes ambientais e psicosociais, e o ritmo de vida cotidiano assume o caráter dos "Tempos Modernos" de Chaplin, invade o próprio desenvolvimento pessoal (HOPENHAYN, 1995: 64 e 69).

Por outro lado, a expectativa de um desenvolvimento infinito da produtividade já há muito vem sendo colocado em xeque por uma série de estudos (cf. MARTINEZ-ALIER, 1998; VEIGA, 1993; HARVEY, 1992, 2000; COLBY, 1990; COSTA, 2000). Os limites provocados pelos recursos não renováveis, os problemas climáticos e de poluição, além da postura ética em relação às necessidades das futuras gerações, tem colocado em risco o paradigma de desenvolvimento (ao infinito) que há tanto tempo serviu de princípio para as Ciências Sociais Aplicadas (como o Urbanismo), despojando-as de sua verdade absoluta: como muitos argumentam, a terra não suportaria todos vivendo no padrão de necessidades estadunidenses. À antiga ética do desenvolvimento máximo, se torna necessário opor a

construção de uma nova ética que considere as necessidades latentes das populações, em um nível de produtividade que não poderá se desenvolver ao infinito.

Veiga aponta que a tentativa mais comum entre os teóricos da economia tem sido a tentativa de *estender a economia* de forma a incorporar todos os objetos naturais dentro de suas preocupações. Assim, em vez de considerar a poluição e os problemas ambientais causados pelos processos produtivos como resíduos do sistema, ou a externalidade dos danos ambientais, a economia começa a se reformular tentando uma "internalização das externalidades". Entretanto, esse processo acaba por reduzir ao seu sistema de quantificação de valores coisas que são, na prática, incomensuráveis, extendendo suas limitações de entendimento a um campo que não é só seu. Para ele, a economia é apenas "uma das inúmeras dimensões de um complexo composto de seres humanos, que estão em contínua interação com os recursos naturais" (VEIGA, 1993: 162). Estaríamos, assim, em uma situação semelhante à que, séculos atrás, se depararam Saint-Simon, Fourier, Owen e outros, em que se tornava latente a construção de hipóteses sobre o futuro da sociedade moderna que estava nascendo. Ou seja, um momento que faz ressurgir a necessidade de um outro pensamento utópico, que conceba a realidade (prática e teórica) que irá surgir, ou, que se deve buscar (VEIGA, 1993: 167). Surge aqui, uma importante pergunta: até que ponto o "desenvolvimento sustentável", proposto no Plano Atual de Goiânia, aponta uma nova utopia (ou virtualidade) para um "projeto de libertação" para Goiânia?

Por um lado, Juan Martinez Alier (1988) demonstra que a prática da economia neoclássica tem sido o equivalente ao que Aristóteles definiu como "crematística" (o estudo da formação dos preços no mercado), e que o sentido mais amplo de economia (Oikos: lugar da vida; nomia: gestão) tem uma relação direta com a ecologia (Oikos: lugar da vida; logia: logos, saber) e leva, assim, a análise da produção a depender (por exemplo) dos entendimentos da termodinâmica. Por outro lado, Heloísa Costa (2000), seguindo Harvey (2000), demonstra que os projetos urbanos que adotam as premissas de um "desenvolvimento sustentável" estão diretamente vinculados a um projeto de sociedade, o que inclui necessariamente as questões ecológicas no debate social e político, uma proposta de uma "ecopolítica".

Assim, o que percebemos é o que Boaventura Souza Santos (2002) chamou de uma "ampliação do cânone da produção", onde a produtividade máxima deixa de ter sua legitimidade absoluta. A discussão se encaminha diretamente contra aquelas teorias que afirmam que não há alternativas à autodestruição do homem pelo desenvolvimento de uma razão dominante e operatória (ou talvez, que afirme apenas a via da autodestruição

revolucionária). Nesse ponto de vista, percebe-se a construção concreta de outras alternativas, muitas delas sendo postas em prática ao redor do mundo, e que criam novas possibilidades de desenvolvimento. Nosso intuito é contribuir para a construção de um novo sentido geral para elas. Para isso, partiremos da análise *poiética* das diversas posturas ecológicas, para que possamos compreender suas virtualidades, e julgar eticamente o valor de suas diversas verdades *poiéticas*, e as implicações que delas se deduz para um novo projeto de transmodernidade.

Assim, cada um dos discursos de desenvolvimento e de ambientalismo seria uma determinada mistura de idéias, cuja virtude é colocar o problema de relacionar todas esferas do processo social na criação de um discurso unificado sobre o espaço. A maior deficiência das posturas ambientais seria uma pretensa visão holística, mas que paradoxalmente adotaria **uma determinada ótica** ambiental, como o faz Eduardo Neira Alva que busca: "Ver e entender a cidade holisticamente, a partir da perspectiva do meio ambiente e dentro de uma concepção de desenvolvimento sustentável" (1997: i). Como seria possível adotar **a** "perspectiva" e **uma** "concepção" e ainda ter **uma** visão que abrange e enxerga **tudo**?

Não havendo uma totalidade "necessária" (uma única "universalidade", ver itens 1.1.3. e 2.1.3.) partiremos da alegação de David Harvey: "todos os argumentos ambientalistas-ecológicos (...) são argumentos sobre a sociedade e, portanto, complexa refração de todos os tipos de lutas alimentadas em outras esferas" (HARVEY, 2000: 372). Tentaremos, portanto, sair da totalidade simplista de um visão holística, e das limitações de uma visão estruturalista dos paradigmas ambientais (que faz parecer surgir necessariamente um próximo paradigma que sintetize todas as contradições<sup>136</sup>), e procuraremos perceber as diversas *poiesis* no movimento ambiental. Pela forma como abordam o processo social, estas "*poiesis*" são, em suas partes, contrárias umas às outras, possuem éticas diferentes, embora sejam utilizadas muitas vezes de maneira aleatória no debate sobre as cidades. Dadas as limitações deste trabalho, analisaremos resumidamente, a partir da discussão de Harvey, cinco posturas que parecem mais relevantes para compreendermos o momento atual: (1) a "Standard View", (2) a

---

<sup>136</sup> Michael Colby (1990), em um artigo produzido para o "World Bank", constrói um entendimento sobre os diversos "paradigmas" da interrelação entre homem e natureza, ou mais precisamente, da relação entre as propostas de "Manejo do Meio Ambiente" e "Desenvolvimento". Ele argumenta que existiriam cinco paradigmas estruturais de conceitos, que possuem preocupações intersectantes e inter-relacionadas: Frontier Economics, Deep Ecology, Environmental Protection, Resource Management, Eco-development. Colby aposta no Eco-development como uma síntese paradigmática (poderíamos dizer, como uma próxima "centralidade") resolução da Frontier Economics e da Deep Ecology, que teria passado antes pelas tentativas dos outros dois paradigmas (Environmental Protection, Resource Management).



"modernização ecológica", (3) o "desenvolvimento sustentável", (4) o "Wise Use" e (5) a "justiça ambiental" (que articula argumentos bastante dissidentes dos demais).

(1) A "Standard View" é um modelo criado a partir de uma visão econômica neoclássica típica, bem aceita no domínio do poder dos últimos dois séculos (HARVEY, 1996: 373). Ela se aproxima muito de uma "administração" do ambiente e seus recursos, procurando lidar com a degradação através de um conhecimento científico e como resultado gera instituições, leis e regulações.

Seu caráter não é pró-ativo, é uma espécie de remediação que procura interferir ao mínimo no progresso. O Estado entra como regulador quando a ação de uma empresa ameaça a "comunidade" de empresas, e entra como ator quando os custos de infraestrutura ameaçam a viabilidade destas empresas ou a saúde dos trabalhadores e patrões.

Os direitos de propriedade (incluindo exploração e degradação) só são desafiados quando interferem diretamente na eficiente utilização dos recursos. O limite de poluição está diretamente ligado à noção de propriedade: o direito de poluir do outro termina aonde o meu (direito de propriedade) começa.

A reorganização da produção está atrelada a uma noção de "custo zero" ou "trade-off", cuja prática é a adoção de medidas "end of the pipe". Mesmo assim, há muito espaço para polêmica, tais como: critérios científicos para medição de poluição e seus efeitos sociais, padrão de qualidade ambiental para consumidores atualizados, alcance (espacial e temporal) necessário para as preocupações e fronteiras entre custo-benefício (HARVEY, 1996: 376). Esta burocracia tecnocrática diminui o debate democrático e facilita a apropriação indevida do discurso ambiental, formando grande parte das "políticas ambientais" e discursos institucionais atuais.

A "Standard View" (desde o sanitarismo do século XIX) representou significativas conquistas de qualidade (que muitos chamam de "sensibilização de consumidores"), mas suas práticas, crenças e poderes associados são sérias limitações a esta "ótica", que por suas contradições internas direcionam a questão ambiental mais para uma sustentação (pelo governo) do desenvolvimento, do que a construção de um desenvolvimento sustentável (a longo prazo).

(2) A busca pela "Modernização Ecológica" é resultado em grande parte do avanço científico que descobriu os grandes problemas globais: a chuva ácida, o aquecimento global, o buraco de ozônio, o pulmão verde do planeta, etc. Por outro lado, tomou partido da compreensão de problemas irreversíveis como: recursos não renováveis, extinção de espécies e biodiversidade, desertificação, desflorestamento, etc. Este reconhecimento do alcance,

duração e potência de estrago das atividades econômicas fundamentam (para além da regulação) uma atitude mais pró-ativa e preventiva (SACHS, 1998; HARVEY, 1996: 377-385). A "Ecomodernização" é, portanto, um desenvolvimento verde que produz uma minimização científica dos riscos conhecidos.

Para Barbara Lynch (2001: 67) as tecnologias verdes estão atreladas a uma fé num "iluminismo ecológico", na crença que o desenvolvimento tecnológico (por si só) tenderia a diminuir os impactos ambientais. Na realidade da América Latina, esse esverdeamento do iluminismo tem significado a centralização das decisões entre alternativas de desenvolvimento nas mãos de Instituições Internacionais, supostamente detentoras dos padrões científicos mais refinados.<sup>137</sup>

Na questão ambiental, assim posta, os projetos tendem a não afetar "a capacidade dos governos municipais de reduzir os riscos ambientais urbanos", e a questão ambiental passa a ser encarada como uma questão de "qualidade ambiental urbana, proteção dos sistemas ecológicos e performance ambiental da indústria" (LYNCH, 2001: 68 e 72), deixando fora da equação os problemas sociais e distributivos das cidades latino-americanas.

A "Modernização Ecológica", enquanto discurso, internaliza conflitos e os abranda, ela é populista sem desafiar moralmente o sistema econômico capitalista, ao qual seu discurso se alia facilmente por três motivos: (a) de uma maneira geral, a eficiência no uso de recursos resulta em maior produtividade com menos gastos; (b) a preservação de recursos é similar à acumulação de capital potencial, ou bens; (c) a despoluição e desintoxicação das atividades evitam processos de consumidores e é funcional à reprodução da atividade produtiva. (HARVEY, 1996: 378) É também importante salientar que a adoção de "políticas ambientais" na sociedade pós-industrial está muito ligada à valorização de mercadorias através do "capital simbólico" (HARVEY, 1992: 80) que é impregnado no produto, tornando-o mais competitivo e rentável. Na Ecomodernização o calculismo do futuro está muito ligado ao surgimento de uma outra expressão chave:

(3) o "Desenvolvimento Sustentável".

A perspectiva de "direito das gerações futuras" somada à noção de "apropriação temporária" dos recursos naturais parece uma crítica à longa presença da "força do mercado"

---

<sup>137</sup> Também David Harvey (1996) acredita que a colocação dos problemas nesses termos fortalece as instituições globais (como Banco Mundial) e as grandes corporações enquanto tutores. Ele, no ano de 1996, estimava em 200 bilhões de dólares a indústria do "clean-up". Enquanto grandes empresas "limpas" como a IBM faziam lobby internacional pela ecomodernização, que depende de tecnologias "high tech" limpas, ele aponta evidências de que a União Européia via na modernização ecológica uma forma de se fortalecer em oposição aos estados nacionais. (HARVEY, 1996: 380-382)

como regente da lógica, dos valores e das crenças do sistema capitalista. Uma novidade de discurso, em parte, menos funcional ao capitalismo porque preocupada com o futuro coletivo.

Mais além, Ignacy Sachs (1998: 395) revê o conceito ecológico de equilíbrio (um dos vindos da disciplina Ecológica e justapostos às Humanísticas e Econômicas), pois na própria natureza o que se nota é uma evolução histórica (de milhões de anos) onde diversos equilíbrios foram sendo substituídos e gerando (pelo desequilíbrio) as (re)evoluções das espécies que, por sua vez, dão suporte a novos equilíbrios. Assim, no ecodesenvolvimento não se trata de uma estagnação, ou prática de tecnologias arcaicas, mas de um co-desenvolvimento de homem e natureza. Não interessa mais o desenvolvimento, se não desenvolver também os aspectos naturais.

Por um lado, Edésio Fernandes comenta que há uma falta de "leitura adequada" da legislação ambiental, muito mais avançada que as práticas sociais. Assim, o emprego de argumentos ambientalistas (tornados absolutos) tem sido usado (inclusive pelo Ministério Público) como obstáculo à regularização de assentamentos de comunidades pobres e sua conseqüente política de ampliação da cidadania. (FERNANDES, 2000: 26) Cabe perguntar: é possível estabelecer uma prioridade entre a sobrevivência do "equilíbrio ecológico" (para que permita a sobrevivência **do homem na terra**) e a sobrevivência dos homens concretos? Como vimos, segundo Sachs nunca houve um equilíbrio ecológico (a natureza também se modifica historicamente), e para Taylor (2004), não existem "ecossistemas", mas sim processos intersectantes em constante mutação. É preciso um desenvolvimento em conjunto, um transdesenvolvimento.

Por outro lado, o "desenvolvimento sustentável" é em muitos aspectos extensão da "Standard View" onde a conservação do ambiente e do potencial de reprodução da força de trabalho permitem uma acumulação de capital sem crises e sem fim: construir a sustentabilidade do sistema econômico. Portanto, no "Desenvolvimento Sustentável", numa tentativa de perspectiva mais ampla acerca do problema, a questão da pobreza jamais poderia deixar de entrar na formulação da solução ambiental, já que é empecilho à não degradação da Natureza e o crescimento estável da produção. Aliás, como deixaram claro Perroux e Veiga, o fim da pobreza é também uma utopia do liberalismo, mas precisamos tornar esta utopia imanente, concreta.

O movimento do (4) "Wise Use" surgido nos EUA (HARVEY, 1996: 383-385) realiza uma contra-crítica de caráter conservador utilizando-se das idéias das três óticas anteriores. Ou seja, uma ótica ecológica que busca a reformulação dos costumes degradantes partindo de

uma perspectiva individual, numa espécie de ambientalismo menor, para costumes culturais menores.

Sua justificação baseia-se na "descentralização" e "democratização" totais das alternativas de desenvolvimento, de tal forma que o uso dos "recursos" seja feito da forma mais adequada possível à realidade palpável e por quem a entende melhor, pois dela vive e nela trabalha: o proprietário particular. Afinal, ninguém saberia mais sobre sua terra do que o próprio dono, e se preocuparia mais com os critérios das "necessidades das gerações futuras": pois o próprio proprietário é justamente aquele que mais se preocupa e melhor pode responder ao que possam vir a ser as necessidades futuras de seus próprios filhos e netos.

Assim, o Wise Use seria contrário à regulação do Estado Nacional, mesmo não excessiva, já que a generalização de leis causa distorções terrivelmente injustas às diversas realidades locais. Firmando-se, assim, na melhor intenção de "bem estar social" das diversas comunidades locais (sensível às menores porções sociais, como famílias e indivíduos) e, ainda, concatenada com as preocupações de diversidade cultural. Não obstante, é muito popular nos EUA.

Esta visão exagerada tem como efeito o direito pleno do proprietário de usar os recursos naturais (incluída a terra) como bem queira. A esta visão local falta alcance para questões em nível global e mesmo regional, além de favorecer a ganância, que se rege no curto prazo. Também, é evidentemente "particular" (quem sabe narcisita) a idéia de que "donos" de "recursos" têm mais conhecimento e entendimento do que toda a coletividade e comunidade científica.

Mas, esta apropriação surreal do discurso ambientalista tem a ensinar que este debate não se trata efetivamente de um "uso sábio" dos recursos naturais, ou mesmo um uso ecologicamente correto; o que se busca de fato, pelo menos numa visão crítica e eticamente mínimas (quanto mais pós-crítica!), é um uso correto no sentido social (amplo).

Por fim, o movimento de (5) "Justiça Ambiental" surge historicamente associado a questões de poluição e intoxicação de populações marginalizadas nos EUA por indústrias e concessões estatais inescrupulosas, inicialmente com um foco principal nas "poluição simbólica" e de maior apelo na mídia (HARVEY, 1996: 385-395).

Com sua origem na defesa dos pobres e oprimidos o movimento se encontra menos susceptível à cooptação por corporações e governos, já que se coloca diretamente contra elas. A descrença nos discursos tecnocráticos (muitas vezes utilizados para defender as empresas envolvidas) produz a busca por uma nova ótica, não mais científica (em certos pontos mística,

por confundir universal com cosmogonia) e mais sensível ao conjunto das questões humanas e ambientais, ou seja, uma ótica ética, que tende à construção de uma moral.

Em outro aspecto, pelo combate à "ilusão" liberal do capitalismo busca construir uma outra "ilusão", livre da lógica anterior, e agora baseada no valor ambiental em relação direta com o meio social. Cria uma moral absoluta, baseada na harmonia do todo: Mãe Natureza somada aos Homens. Interessam, assim, critérios "morais" e "princípios", e não critérios científicos, legais e pragmáticos. Esta é uma postura problemática, por querer ser absoluta, e também potencializadora, pois permite a visualização de economias regidas pela "moral" da coletividade, pela responsabilidade social (em lugar da lógica do lucro), que se apóia em uma rígida, inegociável e incorruptível *poiesis* (que se aproxima, segundo HARVEY, 2000: 388, da "Justiça Medieval" onde a atividade humana é subordinada à uma moral e princípio "cósmico", sem dele poder negar nada).

A evolução da questão ambiental teve como espinha dorsal a reprodução da vida humana na terra (com seu ápice na divulgação das idéias de "desenvolvimento sustentável"). Neste ponto, ao crescimento desenfreado da modernização (que coisifica e transforma em tábula rasa a natureza, a cultura e os homens), buscou-se o comprometimento com a manutenção da vida, consenso teoricamente unânime.

O Movimento de Justiça Ambiental é um avanço a mais nesta discussão, que parte de um "militant particularism"<sup>138</sup> e alcança algo mais universal: olhar a diversidade, a diferença e o pluralismo sob uma moral diferente da capitalista. Sua luta pelo direito das minorias, sua busca por uma justiça solidária (endereçada ao outro sem expectativa direta de retorno ou lucro) somada à consolidação da responsabilidade social das empresas é uma tendência de engajar a natureza às questões ditas humanistas. Assim, o movimento de justiça ambiental é endereçado ao homem e, sem dúvidas, não poderia ignorar grande parte da realidade viva do planeta: as sociedades humanas. Neste ponto do debate, o ambientalismo, para se manter como "paradigma" geral do planejamento urbano, teria que resolver todas estas questões sem abandonar sua base conceitual, caso contrário, não teria lógica a ênfase na questão ambiental.

Em um artigo chamado "Constructing Nature", Arturo Escobar (1996), parte de uma perspectiva pós-estruturalista (semiológica, em muitos de seus aspectos) para desvendar como a natureza era considerada no período moderno, e apropriada socialmente de uma determinada

---

<sup>138</sup> Que surge de casos dramáticos como a poluição do "Love Canal" nos EUA, mas que, se são "particularistas" nas preocupações ecológicas, já nascem transescalares em ativistas ecológicos como o do grupo Greenpeace (HARVEY, 2000: 388).

maneira; vale dizer, dominada até o ponto de conceber sua "morte" pelo domínio total da ciência. Posteriormente, analisa as novas formas de interação entre homem e natureza no mundo contemporâneo, demonstrando como o saber "reinventou" constantemente o que seria a natureza, dotando-a de novos significados e sentidos para o homem.

O que Escobar revela é, além disso, que tudo aquilo que concebemos como "natural", já é uma concepção de "meio-ambiente" (environment) em que o homem figura como parte inalienável da natureza. Podemos argumentar que, como no neoclassicismo que buscava legitimar os critérios de verdade em Roma ou na Grécia, a atitude "ambientalista" procura fundar sua verdade naquilo que supõe ser a natureza. Porém, isto ocorre não sem determinadas concepções sociais e éticas, o que determina o caráter de uma "invenção", uma *poiesis* particular, que constrói uma abstração universalizante para suas verdades, dotada, portanto, de campos-cegos e virtualidades. Ou, talvez, podemos argumentar, seguindo Santos (1989) que, no momento atual, não se trata mais de considerar a "sociedade" uma "segunda natureza" formada por "leis necessárias" (impostas por um poder absoluto), mas de perceber que a própria "natureza" é que é uma "segunda sociedade": tudo que sabemos e afirmamos sobre ela, é um produto histórico e cultural que, em direção inversa, reafirma e os torna real re-produzindo a sociedade.

Se a questão ambiental é uma questão eminentemente humana, que envolve a construção de uma ética diferente e a natureza é uma construção social (formulada pela ciência e pela inter-produção do homem e da natureza), devemos considerar a construção da verdade ecológica como uma *poiesis*, uma *poiesis* muito importante para os dias de hoje, pois tem a capacidade de articular laços de solidariedade em escala global, com potencialidade transcultural e transdisciplinar que tende a articular diversos saberes em cooperação. Ela seria, assim, um saber absoluto que substituiria o saber absoluto da ciência (econômica), como defendem muitos ecologistas? A resposta seria não. Tentaremos desenvolver um entendimento que possibilite a interação desta *poiesis* com outras *poiesis* possíveis no próximo item. Para isso será necessário reformular o papel do "dissenso", presente na teoria crítica contemporânea, para avançar na possibilidade de um "Diálogo Diferencial" que potencialize o papel dos diferentes particularismos (dimensionalidades, ver item 1.2.2.) na produção de um espaço urbano mais livre: a possibilidade de diversas universalidades projetando-se (no sentido amplo, ver início item 2.1.2.) num campo de transmodernidade.

### 2.3.3. *Fundando o Campo da Transmodernidade: Do conflito (como Movimento Social) ao diálogo diferencial (como Metamorfose Social)*

Segundo James Holston, o planejamento do modernismo, de uma forma geral, ainda está arraigado nos paradigmas dos CIAMs, onde caberia ao Estado todo o papel de controlar e reger a criação da nova sociedade. Esta nova sociedade seria construída pela negação das formas antigas (degeneradas) e a substituição por outras formas imaginadas, que pertenceriam a uma alternativa de futuro melhor (total, universal): "sua noção de futuros alternativos está baseada em causas ausentes e seus métodos, numa teoria de total descontextualização." (1996: 245)

Sua crítica ao modernismo não está na "vontade de criar o futuro" (a qual ele partilha), mas no método da negação e da busca por uma solução que estaria ausente, em ideais utópicos frutos da pura imaginação. Numa perspectiva diferente, Holston acredita que o papel do planejamento é construir um espaço que garanta "as regras" para a realização da cidadania (alteridade) vinda de todos (os lados). Para isso, num exercício etnográfico, caberia ao planejador compreender as novas formas de espaço e de cidadanias "insurgentes" que possuem, em sua raiz, formas novas, palpáveis e livres (contra-hegemônicas) de cidadania. Os atuais movimentos sociais seriam um novo modo de cidadania diferente daquela formal, institucional e rígida dos modelos modernistas. Desta forma o planejamento deveria criar o conjunto de "condições necessárias para institucionalizar [canibalizar?] tanto a ordem quanto o conflito." (1996: 249)

Numa argumentação paralela, Carlos Vainer considera que todo projeto de cidade está ancorado em uma "utopia", mesmo implicitamente. Esta "utopia" seria formada por um modelo ou idealização das atribuições da cidade que se busca. Desta forma, as utopias urbanas teriam passado pelas utopias *higienista*, *modernista*, *tecnocrática* e, recentemente, *cidade-empresa* e *cidade-democrática*. Mesmo assim, segundo este autor, todas estas utopias (à exceção da última) estariam configuradas como a "cidade do controle dos especialistas" (onde as decisões seriam regidas por critérios técnicos) (2003: 26-28).

Quero argumentar, ampliando o entendimento de Holston e Vainer, que se todo "projeto" de cidade possui implicitamente uma utopia, estará condicionado não só pela técnica, mas também por uma visão de mundo, assim como por uma concepção de sociedade, uma idéia de justiça social, a definição de um papel social da natureza, uma organização/manutenção do trabalho social, uma objetividade engajada, em suma,

condicionado por uma *poiesis*. **Ou seja, todo "projeto" inaugura um *framework* possível, mas também recria a *episteme* presente no espaço urbano, transformando *poiéticamente* sua práxis. Assim, o papel emancipador não se restringe nem à "ciência urbana", e nem ao "insurgente" ou "conflito" (nos modernistas e em Holston e Vainer, respectivamente). A emancipação surge quando são criadas as potencialidades do sujeito de agir (com "maioridade") sobre a produção de sua vida.** Não se trata mais de um sujeito consciente de uma única "história universal" (absoluta), mas uma consciência diferencial, emancipada, num campo onde o outro também pode formular sua universalidade.

Soma-se o apontamento de Harvey, de que o socialismo não pode ser manter formas de trabalho estagnadas (ou seja, continuar o estado de opressão de empregos ruins em fábricas em massa, para manter o potencial revolucionário dos operários), mas uma mente aberta para novas possibilidades. (HARVEY, 1996: 39-40). Seria, portanto, necessário reengajar as questões sociais no planejamento, no momento contemporâneo, de uma forma diversa e plural, contra os modelos tecnocráticos e estagnados. Mas, neste contexto, qual seria a complementaridade dos consensos (universalisantes) e dos conflitos (divergências de particularidades) na cidade-democrática? Ou seja, é perceber que um determinado particularismo (como os ambientais) jamais formará uma universalidade absoluta, mas produzirá uma universalidade possível dentro de um campo de possibilidades.

Segundo Harvey, o socialismo, por exemplo, brotou de um interesse particular (a pobreza e exploração da classe do proletariado) associado com uma solidariedade potencial (o trabalho coletivo no chão das fábricas) e formulou uma extensão (abstração universalizante) desta solidariedade para a escala global, pretendendo reformar toda a estrutura social (HARVEY, 2000: 32). De uma consciência fundada numa situação particular, pretendia-se construir ideais que subvertessem toda a "história da luta de classe".

Assim como os burgueses (da Revolução Francesa) e os operários (da revolução Russa), os movimentos urbanos sociais mais recentes (como o dos direitos civis nos EUA, o feminismo e o movimento ecológico) também tem, à sua maneira, um caráter universalizante, à medida em que eles "projetam sua luta particular como a **base** para uma **mais ampla** reconstrução social que irá beneficiar, se não salvar, todos nós."<sup>139</sup> (HARVEY, 2000: 32)

Na visão de David Harvey, as reivindicações de mudança da sociedade se polarizam em duas escalas diferentes do espaço e do tempo: o "ativismo particularista" e o "globalismo" (ou "universalismo") (HARVEY, 2000: 19-44): a primeira enfoca as questões locais, os

---

<sup>139</sup> Tradução nossa, no original: "project their militant particularism as the basis for a wide-ranging social reconstruction that will advantage, if not save, us all."



problemas imediatos e de curto prazo, contextos geográficos específicos e, também, questões de classe específicas e mesmo aqueles "particularismos" característicos dos movimentos sociais dos anos 80; o segundo enfoca as questões globais que tratam da construção de "modelos universais" da organização social que reformulem a lógica de toda a sociedade. São dois níveis diferentes de abstração e de ação. O primeiro, preocupado diretamente com a manutenção e melhoria da vida a curto prazo, e o segundo, com questões como a "moralidade", as relações de dominação e poder, a sobrevivência da espécie humana, a justiça social e os direitos humanos.

Dada a condição atual em "que o espaço parece encolher numa 'aldeia global' de telecomunicações e numa 'espaçonave terra' de interdependências ecológicas e econômicas (...) e que os horizontes temporais se reduzem a um ponto em que só existe o presente" (HARVEY, 1992: 219) a interação entre estas esferas (global e local, universal e particular) se torna latente. Harvey (2000: 33) entende que são as ligações afetivas da escala da comunidade e do lugar as capazes de criar laços de "solidariedade", de onde se baseariam as idéias de reforma na escala político-social. Mas, considera que quando é feito o movimento do "lugar" para o "espaço", através da "conceituação", algo se perde precisamente pela imposição de um modelo ou "forma de ver o mundo" à toda humanidade, desconsiderando as especificidades (culturais, históricas e sociais) de cada comunidade.

Segundo ele (HARVEY, 2000: 36) o embate é inerente entre as necessidades particulares e a construção de uma globalidade justa. E mesmo que esta hierarquia seja invertida, colocando-se a questão do particular e das comunidades locais como foco, ele considera fundamental a criação de laços que viabilizem o sentimento comunitário global. A capacidade de se transpor modelos tradicionais de solidariedade (que envolvem comunidades, classes e visões de mundo específicas e compartilhadas) para uma escala universal, que reformule a estrutura social, dependeria, fundamentalmente, de passar a compreender o "espaço" como um "lugar", e se vincular afetivamente com pessoas desconhecidas.

Em sua pesquisa em Belo Horizonte, Jonas Bertucci (2005), demonstra que a sociedade contemporânea está repleta de exemplos de solidariedade entre pessoas diferentes, que o autor coloca como resultado de uma "dádiva". Estas manifestações, desvinculadas de critérios como "troca", "mais-valia", "exploração" ou "valor" demonstram que experiências cooperativas permitem a criação de uma lógica diferente da lógica da acumulação.

Assim, podemos entender como a evolução do pensamento ambiental (aplicado às questões urbanas) significou a construção de novas formas de ver a realidade, abarcando sempre "virtualidades" e "campos cegos" específicos. E isto é particularmente importante no

momento contemporâneo, pois como Jorge Wilhelm afirmaria em anos mais recentes, numa situação em que há um capitalismo sem capitalistas, operações bancárias sem bancos e indústrias sem operários, forma-se um período intelectual excitante onde é necessário superar as reflexões do passado: "Ela estimula a construção de conceitos inovadores e melhor ajustados às necessidades de um enfoque pró-ativo na esfera do planejamento de alternativas de desenvolvimento." (WILHEIM, 1998: 365). Ou quem sabe, uma alternativa ao desenvolvimento.

Um avanço importante na formulação de Harvey, seria (como o faz Boaventura Souza Santos, 2006, 2007) considerar o universalismo não como uma única escala absoluta, mas como várias universalidades possíveis. Esta seria uma posição que não considera um único desenvolvimento como um único caminho para alcançar uma universalidade única, mas um processo dinâmico e plural, que envolve a possibilidade da emancipação do "Outro". Mas, haveria assim um controle? Como conceber várias métricas em conjunto? O que o conjunto de métricas diferenciais permitiria?

Debatendo sobre o sentido da Democracia no contexto do capitalismo atual, Francisco de Oliveira argumenta que, na era moderna ocidental, a democracia, desde o começo, não se caracterizava como o governo de todos pela divisão do poder em três esferas, uma política e outra econômica, além de outra "ideológica", exercida como poder pela Igreja: "a separação que o liberalismo operou entre o poder político e o poder econômico, revolucionária para um mundo saído do feudalismo, cria um poder privado, o econômico, cuja gestão é retirada do cidadão comum." (OLIVEIRA, 2005: 13)

Segundo ele, na Grécia a democracia funcionava porque era um sistema de governo da maioria, mas onde a posição de maioria ou minoria se alternava conforme a questão tratada. Ou seja, diversas pessoas se associavam a outras de diversas maneiras (estabeleciam consensos) em afinidades diversas, garantindo não haver situações de total exclusão (aquela onde um grupo estaria em todas as questões num estado de minoria na decisão). (OLIVEIRA, 2005: 14)<sup>140</sup> Ao contrário, isto ocorreria nas sociedades de classe e na substituição da democracia direta pela representativa, onde os partidos seriam aglutinações de interesses (ou blocos de consensos incompatíveis entre si).

---

<sup>140</sup> Esta perspectiva, evidentemente, abstrai um dado importante: a divisão da sociedade grega em cidadãos e escravos, e a muralha que desqualifica os outros, além de suas fronteiras (as outras cidades-estado, as outras etnias), como seres humanos.

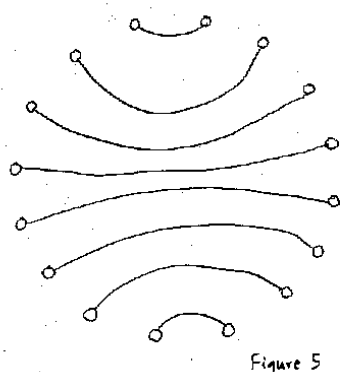


Figure 5

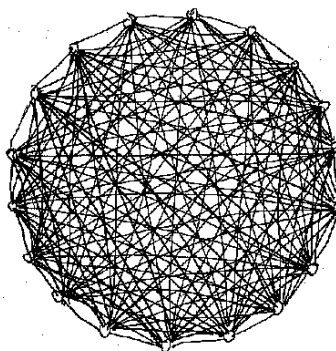


Figure 6

Figura 87: Interligação em camadas, e interligação fractal. Fonte: Salingaros, 2003.

Para Oliveira, os movimentos sociais, desde os sindicalismos, são uma esfera de negociação política que vai além da cidadania "formal" e repolitiza as decisões econômicas (torna-as decisões políticas de interesse social). Desta forma, os paradigmas da participação e o de Holston, dos movimentos insurgentes, buscam subverter a lógica da exclusão, criando outras esferas de articulação da cidadania de forma a estreitar laços diversos de solidariedade, e potencializar a inclusão das populações excluídas.

Francisco de Oliveira é mais cético e vê uma atomização do indivíduo realizada pela política de empresas do neoliberalismo (supõe o fechamento total do sistema). O empreendedorismo acaba por se basear apenas em interesses particulares (individualistas) e elimina a capacidade de articulação social, favorecendo incondicionalmente o grande capital organizado. Desta forma as empresas, num retorno à lógica feudalista, passariam a aglutinar todas as esferas (política, econômica e ideológica) e a ultrapassar os limites nacionais. "Não há mais sociedade, só há mercado. Este é a política e esta é o mercado" (OLIVEIRA, 2005: 18). Uma posição semelhante à crítica atual do "planejamento estratégico", que afirma que este é regido pela lógica do mercado, transformando a "cidade" em "cidade-mercadoria" (cf. VAINER, 2002). Esta visão pessimista se propõe inegociável. A democracia não é real, a participação é resultado da exclusão, onde tudo e todos dissolvem-se na virtualidade do capital pós-fordista.

Mas, se as categorias tradicionais se esfumam (como as classes burguesas e operárias, o positivo e o negativo, o "bem" e o "mal") ou perderam seu potencial político (como os sindicatos), isto pode ser o sintoma de uma nova realidade que deve ser encarada sob novas perspectivas e planejadas sob novas formas de atuação, ou seja, outras óticas com "virtualidades" novas devem ser formuladas e, impreterivelmente, serão acompanhadas de novos "campos cegos". Afinal o homem já não habita mais o "paraíso", caracterizado por um

estado de *mimesis* absoluta com o meio<sup>141</sup>, pois no campo *poiético*, o "paraíso" de um, nunca coincide com o de "outro": são diferenciais.

Consoante com o debate do paradigma científico modernista formulado por Boaventura Sousa Santos (2003), todo discurso científico formulado sobre as cidades está vinculado ao estado geral de conhecimento de uma determinada época. Este conhecimento, por um lado, condiciona o entendimento do funcionamento da cidade e, por outro, determina quais questões são encaradas como problemas, quais funções são atribuídas aos espaços urbanos e quais as supostas necessidades de seus cidadãos (todas, construtos sociais). Assim, o movimento de troca entre Planos Urbanísticos e Senso Comum Urbano ocorre dialeticamente.

Enquanto valor cultural, aquela "utopia" urbana (ou "virtualidade" em argumento mais amplo de Lefebvre, como vimos) deve ser entendida e justificada a partir da situação social em que é gerada, e terá sentido apenas se compreendida a situação específica onde germinou. Neste entendimento, qualquer definição estática e rígida de um "projeto" de cidade é um contra-senso, visto que a realidade urbana é construída socialmente.

Assim, se a realidade e a solução do problema depende da forma como o formulamos, as teorias e o entendimento gerado sobre a realidade urbana são fundamentais na construção de um espaço urbano mais solidário. Se nenhuma teoria tem a capacidade de ver toda a realidade de uma cidade, por outro lado é a diversidade de entendimentos que transforma o meio urbano num potencializador de autonomias sem excluídos (sem hierarquia de razões), o que transforma seu espaço num campo, onde as partes emancipadas (particularismos) não são uma parte subjugada a um todo, mas também reinventam o todo.

O desenvolvimento sustentável econômico, portanto, usado em Goiânia numa estratégia de operacionalização lógica absoluta da nova "ciência" ambiental, que "desenvolveria" (MONTE-MÓR, RAY, 1994) a sociedade de antigas amarras culturais, permitindo o crescimento econômico e a modernização de se sustentar infinitamente, o que mantém a possibilidade da antiga utopia progressista. Acrescentar a noção de sustentabilidade (um envolvimento com a manutenção da vida na terra e a reprodução da espécie humana) ao termo desenvolvimento, apesar de automatizar o modelo de uma única modernidade possível, demonstra como é possível construir laços solidários a partir de óticas particulares. Porém, dar

---

<sup>141</sup> Atingida pelo criticismo através da negação absoluta das aparências, numa espécie de busca pelo retorno (revolução, re-evolução) ao domínio hegemônico da positiva essência da "natureza do homem", natureza essencial como simulacro das leis naturais, uma re-evolução a um estado "natural" supostamente mais livre!

um passo adiante, em direção ao "Outro", pode ser a refundação do mundo, como afirmara Milton Santos.

É necessário superar o "conflito" de interesses de classes (uma poíeis específica) e permitir a possibilidade de *poiesis* diferenciais para a metamorfose Social. Se a "ação comunicativa" restringe as "trocas" entre os participantes através de uma "tradução", a construção de um topos "comum", um espaço comunicativo legítimo para o debate (como a *Ágora*, ou as Academias Científicas), é preciso uma "troca criativa" entre diversas "partes" que constituem suas próprias universalidades, uma postura de diálogo como uma práxis criativa, uma troca interpenetrante (*dia-logos*) que aceita e legitima a parcialidade do outro e percebe a sua própria parcialidade. O espaço de troca legítima da *Ágora* se transforma, ele mesmo, num Campo Fluido, em que suas fronteiras (muralhas) não estão pressupostas, mas fazem parte do processo de criação de outras verdades. Uma relação fractal e múltipla que torna os consensos flutuantes (não definidos, excludentes), interrelacionados, onde a modernidade não pode mais ser uma, mas uma transmodernidade fractal.

Neste sentido, as preocupações de desenvolvimento e ambientais (vistas acima) parecem se articular em torno de um novo instrumento para construção da emancipação: um *envolvimento instável, ou engajamento múltiplo e dinâmico*, um *envolvimento poiético* (por exemplo, a responsabilidade social das empresas é, neste sentido, uma busca de envolver a lógica da acumulação com as preocupações sociais). Não se trata, assim, de uma escolha entre desenvolvimentos econômicos diversos, mas de uma busca pelas preocupações, pelos envolvimentos e justificativas dos diversos projetos urbanos e econômicos, ou seja, a percepção de sua *poiética*. Sem nunca se prender numa estagnação do estabelecido, do estável, a diferença não deve ser congelada (como nas políticas de patrimônio), mas engajada e refundada a partir de sua alteridade própria, a partir da libertação concebida por sua própria maturidade.

Como o planejamento urbano pode ser afetado com estas ponderações? Trata-se de compreender algumas questões: (1) as justificativas tecnocráticas congelam a sociedade em um modelo de futuro autoritário e estabelecido pela imaginação; (2) o planejamento deve considerar a realidade plural como uma potencialização da cidadania e da geração de um conflito não excludente, o diálogo; (3) O planejamento deve abdicar de planos diretores impositivos e modelos estáticos, buscando um campo (um antiparadigma?) mais amplo, flutuante e aberto à diferença, que considere como parte do realizado também o possível (a virtualidade como utopias imanentes). (4) O ambientalismo (enquanto particularismo com

grande potencial universalizante somado à criação de uma solidariedade que atravessa grupos, classes e esferas de conflito) é fundamental, mas enquanto paradigma técnico para a construção da cidade é tão autoritário e improdutivo quanto as "crenças" do modernismo; (5) neste modelo virtual de cidade devemos, por um lado, considerar não apenas os consensos (que interligam as várias esferas da sociedade), mas uma troca criativa (diálogo) entre os múltiplos interesses e *poiesis*; (6) e por outro lado devemos "potencializar simbolicamente as subjetividades rebeldes" (SANTOS, 2007), que garantem a mudança, a não estagnação, a invenção de novas soluções e a conseqüente construção de uma cidade mais fluída, ao mesmo passo que verdadeiramente democrática.

## **PARTE 3: POIESIS DO ESPAÇO**

---

### 3.0. Apontamentos para "Outra" Poiesis do Espaço

O último capítulo de uma dissertação é o espaço em que, normalmente, o pesquisador problematiza os dados da revisão bibliográfica inicial e aqueles dados específicos analisados (o objeto de sua pesquisa), num contexto que revela as suas próprias idéias. A forma apresentada neste trabalho (sua forma fractal, que insere o todo e todas as partes em cada uma de suas partes), visou dar sentido "coerente" (formal) à "coesão" própria do pensamento dialético. Dada (por nós, ver item 1.1.2.) a imparcialidade da construção da objetividade em que se apresentam os "dados" (nunca de fato dados, mas inventados, ver item 1.1.1. e 1.1.3.), e dadas (por nós, nos itens terminados em .3) as aberturas virtuais da problemática de cada capítulo, resta-nos, portanto, apenas, dispensar de vez a neutralidade, e desvendar o caminho para abrir nossa própria *poiesis*, revelar seu percurso, apontar a construção de sua vontade, sem com isso apontá-la como único caminho (como disse Zaratustra, "não me sigam!"). Faremos, assim, um último vôo sobre os capítulos, uma visão reflexiva, e apontaremos as gênesis de nossas vontades, sem, com isso, perder a coragem de desejá-las, e sem, com isso, querê-las absolutas.



### 3.0.1. Tudo que é sólido esfuma no ar: reminiscências e autopoiesis urbana

"RESÍDUO

*De tudo ficou um pouco.  
Do meu medo. Do teu asco.  
Dos gritos gagos. Da rosa  
ficou um pouco.*

*Ficou um pouco de luz  
captada no chapéu.  
Nos olhos do rufião  
de ternura ficou um pouco  
(muito pouco).*

*Pouco ficou deste pó  
de que teu branco sapato  
se cobriu. Ficaram poucas  
roupas, poucos véus rotos  
pouco, pouco, muito pouco.*

.....  
*Mas de tudo, terrível, fica um pouco,  
e sob as ondas ritmadas  
e sob as nuvens e os ventos  
e sob as pontes e sob os túneis  
e sob as labaredas e sob o sarcasmo  
e sob a gosma e sob o vômito  
e sob o soluço, o cárcere, o esquecido  
e sob os espetáculos e sob a morte de escarlate  
e sob as bibliotecas, os asilos, as igrejas triunfantes  
e sob tu mesmo e sob teus pés já duros  
e sob os gonzos da família e da classe,  
fica sempre um pouco de tudo.  
Às vezes um botão. Às vezes um rato.*

(Carlos Drummond de Andrade, de "A rosa do Povo", in RAMOS, 2005: 336-337)

O pensamento de Marx se baseou, em muitos de seus aspectos, numa dupla negação: aos Socialistas Utópicos, e a Hegel. Sua negação do determinismo das formas sociais nos utopistas, lhe rendeu uma negação de suas especulações espaciais, onde a sociedade era projetada utopicamente em uma forma ideal rígida. Acrescentando a historicidade em suas propostas, Marx e Engels não acreditavam ser possível esboçar os projetos acabados de uma sociedade que ainda não havia nascido, da qual a consciência de seu tempo não podia conjecturar seus pormenores. Também, sua negação do determinismo do Estado em Hegel, que este via como a materialização do Espírito Absoluto, era uma entidade eminentemente

espacial (o território nacional), que o fez negar os projetos locais (tidos como parciais, e como não universais) em favor de um internacionalismo da luta operária (SOJA, 1993: 60-61).

Essa negação do espaço pela inserção da história na crítica social, historicizando suas leis de movimento, tornou o materialismo histórico pouco sensível às desigualdades geradas pelo espaço. Para Soja (1993: 43-44), a "história universal" de Marx e o caminho para uma modernização completa foram concebidos a partir da transição da Idade Média para o Capitalismo. Mesmo o desenvolvimento desigual era entendido por uma ótica do imperialismo, como uma internacionalização do capital financeiro. Isto gera uma história que é crítica, mas, eurocêntrica, pois entendia as diferenças como uma desigualdade temporal da expansão da civilização central europeia (ver também: MARX, [1846], SANTOS, 2001: 23-45).

Como vimos (no item 1.3.1.), a percepção da história em Marx, e o projeto de transformação derivado desta percepção, se baseava numa dialética linear (dual), em que a dois termos contrários, necessariamente, surgia *um* que resolvia seus conflitos. O Materialismo Histórico-Geográfico de Soja permite compreender como não só a seqüência temporal dos fenômenos, mas, também, sua disposição "lado a lado" tem um importante papel no entendimento das contradições do desenvolvimento. Essa espacialização da história permitiu, ao Soja, perceber que a evolução das "eras" históricas não significa a eliminação ou desaparecimento total do espaço: o tempo passado continua encravado (objetivado) no espaço. Assim, ele pôde perceber que o "Capitalismo Monopolista" e o "Capitalismo Competitivo" nunca desapareceram, continuam como formas de exploração em regiões diferentes do Globo, e o "Capitalismo Mercantil" tem garantido a séculos, e ainda hoje, os superlucros do comércio desigual (SOJA, 1993: 201-206). Também, em oposição àqueles que afirmam que a era da indústria está sendo substituída por uma era "pós-industrial", Soja contra argumenta, numa célebre frase: "Industrialization matters!" Assim, a

"seqüência das espacializações urbanas é cumulativa (...) A sedimentação, porém, é mais complexa e labiríntica do que uma simples deposição de camadas, pois cada corte transversal contém representações do passado e os contextos para a nova rodada de reestruturação" (SOJA, 1993: 212).

Apesar da História Universal de Marx não dar conta destas reminiscências do passado, o paradoxal é que nenhuma das frases publicadas simultaneamente no Manifesto Comunista significava que tudo o que era sólido no mundo tradicional simplesmente desaparecia (Dinamarquês: "Alt fast og solidt fordufter"; Francês: "Tout ce qui avait solidité et permanence s'en va en fumée"; Inglês: "All that is solid melts into air").

De uma forma ou de outra, significava que "Tudo que era sólido e estável se **esfuma**, tudo o que era sagrado é profanado, e os homens são obrigados finalmente a encarar com serenidade suas condições de existência e suas relações recíprocas." (MARX, ENGELS, [1848], grifo nosso). A tomada de consciência da sua própria situação, o entendimento de sua situação como um construto social e não uma relação "social natural" é que era a potencialidade que permitiria eliminar as contradições e exploração do capitalismo. Entretanto, paradoxalmente, Marx mantém o desejo de um progresso infinito (seu repúdio ao capitalismo, e sua aceitação da modernidade, como afirma SANTOS, 2001), que conduziria à pacificação das contradições: o sonho da "modernidade" em Marx era o desaparecimento de todos os conflitos resolvidos pela síntese "dialética", lei e motor da realidade, resultando no desaparecimento de toda irracionalidade (tanto a antiga, quanto a capitalista, ou seja, a realização da razão) e o surgimento de uma universalidade absoluta, síntese nova que finda o capitalismo, o fim da história (cf. LEFEBVRE, 1971).

A insistente permanência do passado e a sobrevivência das desigualdades e do conflito (sua não resolução) apontam que as contradições não são resolvidas naturalmente por uma lei universal e necessária da dialética. O que vimos, em nosso breve discurso sobre a produção do espaço de Goiânia, foi justamente a permanência, no espaço, de vários projetos de modernidade tidos como passados. Estes projetos e seus resíduos permanecem até hoje encravados na cidade, em suas dimensionalidades realizadas. Não desapareceram, mas, também, não permaneceram inalterados. Cada plano adicionado à cidade não resultou apenas na superposição de uma "camada geológica", uma camada no palimpsesto urbano, mas significou a reconstrução dialética de toda a herança virtual materializada, de todos os desejos realizados, até mesmo os "marginais".

O que vemos em Goiânia não foi o desaparecimento de antigos ideais, mas uma *permanência transformada*. O tempo não aparece como uma linha em que o passado é sempre superado, mas como um campo do passado encarnado, talvez, senão um *eterno retorno*, trata-se de *retornos possíveis, ausências presentes*. Neste sentido, a liberdade promovida pela modernização desenvolvimentista (pela integração capitalista), não desaparecerá e não fez desaparecer antigas práticas sociais. E se muitos marxistas contemporâneos apontam que o Comunismo Real foi um capitalismo de Estado, a pretensa transformação revolucionária significou um esfumamento, um "derreter no ar" (uma explosão) de suas práticas.

Se o esfumar é um permanecer no ar, uma incorporação de suas partículas de forma leve e flutuante, a negação de um projeto de liberdade (uma modernização) não é uma

dialética ascendente que, no infinito, alcançará a "idéia" absoluta de liberdade. A *permanência transformada* dos projetos de liberdade é uma miscigenação de "libertações", que permanecem dialogando diferencialmente, explorando os campos-cegos umas das outras, abrindo-lhes virtualidades, numa revolução (ciclo) constante, numa *autopoiesis* festiva de espacialidades distintas.

Se o passado esfuma no ar, se seus projetos permanecem dimensionalizados no mundo como campos-cegos a serem desvendados em virtualidades, talvez, o projeto de uma transmodernidade signifique exatamente isto, desmanchar, diluir, esfumar projetos de liberdade em partículas soltas no ar (particularismos estendidos ao global), infiltrando na atmosfera terrestre reminiscências de libertação, como um *zeitgeist profano*, como um senso comum permeado de consciências esclarecidas, até provocarem, como num efeito estufa, o aquecimento das subjetividades rebeldes, uma rebeldia por intoxicação da fumaça de aberturas residuais.

Se Marx viu o movimento e a transformação pelo conflito das contradições, sua dialética fechada não o permitiu ver que as leis que regem a "história universal" dos espaços sociais são, elas também, leis múltiplas, leis contraditórias. Nesse sentido, a idéia clássica de "lei" como algo "universal e necessário" deve ser ela mesma transformada. O "universalismo" como projeto de extensão da solidariedade, formada em laços "particulares", para uma escala global é ainda necessário num projeto de liberdade, igualdade e fraternidade. Porém, se cada uma destas extensões é "situada" na história, no espaço e, principalmente, na consciência que informa a *práxis* (a *poiesis*), então, não há leis "necessárias": as leis são invenções, são *poiesis* do mundo.

Isto implica a refutação da existência de uma coisa-em-si em oposição ao pensamento (como na tradição do criticismo, da "queda", que remonta a Xenófanes (cf. POPPER, 1989: 54) e toma corpo em Kant, 1996); implica, também, a refutação de um "Espírito Absoluto" (formulado por Hegel, 1996: 331-332, em oposição à negação kantiana) em que a "ciência" é tomada como a medida e a essência universal em-si, atingida pela "ciência da experiência da consciência" (onde sua realização em "Saber absoluto" coincidia com a existência berlinense de um só homem, HEGEL, 1996: 331-341, ver capítulo 1.1.); também, implica a refutação da totalidade da consciência prática de uma classe operária (uma "categoria" situada), por mais negativa que apareça aos olhos.

Na coletânea de anotações intitulada "O niilismo e o Eterno Retorno" (in NIETZSCHE, 1987), Nietzsche afirma que se houvesse uma lei geral do equilíbrio, numa

linha de tempo infinita (em direção ao passado), poderíamos deduzir que o equilíbrio final já teria sido atingido num momento infinitamente anterior ao nosso, ou seja, na natureza nada mudaria. Como vimos (no capítulo 2.3., e em muitos estudos da biologia RAMOS, 2005), os seres vivos atuam poieticamente na construção de sua própria diferença em relação ao mundo (consciência?), desde a membrana de um ser unicelular que estabelece uma fronteira entre ele e o mundo. Esta fronteira é um desafio frente ao mundo, uma construção "pessoal", que interfere contra a realidade do mundo, ao realizar uma parte deste como parte de si. O seres, ao se produzirem, transformam, também, a realidade do mundo, e o fazem numa ação poética, numa transformação sempre diferencial, sempre nova. Mesmo que minimamente a olho nu (à percepção rasa), representam o surgimento de novas espécies, novos espaços ecológicos, novas transformações no campo fluído do universo.

Se normalmente se atribui a consciência apenas ao ser humano e ao chimpanzé, por serem os únicos a se reconhecerem no "espelho". Ao contrário, acredito que permite perceber como somos os únicos a, como Narciso, não nos reconhecermos como parte de um todo cheio de outros (por exemplo o reflexo como outro, e não eu), onde o nosso próprio ser não pode ser confundido com um reflexo (como no mito, em que se apaixona pelo lago, tomando-o como si-mesmo). É preciso construir uma nova atitude que supere a redução do outro a uma projeção do mesmo, considerá-lo um ser particular que é também capaz de construir uma universalidade além da nossa visão particular.

Neste outro entendimento, num entendimento que se estende ao outro (onde toda percepção é formada de campos-cegos e virtualidades, e onde os objetos percebidos são menos o "real" e mais os "realizados" que "nos tocam" como representantes de vontades históricas) não há lugar para as certezas positivistas, mas, há um campo aberto para o diálogo.

Se o interesse for "por um Urbanismo Transmoderno", pela emancipação teórica e prática, na construção de uma sociedade mais democrática o projeto de emancipação passa pela legitimação dos outros saberes, passa pela emancipação do espaço tal qual percebido pelos "Outros" e passa, também, pela inclusão, na universalidade de cada um, das possibilidades desvendadas pelos "Outros", numa só expressão, pela refundação transmoderna.

O novo saber urbano deverá se pautar no realizado, seu visível e invisível, observando suas particularidades e potencialidades. O projeto transmoderno deve se manter fluído e aberto às diversas universalidades como uma forma de viabilizar uma urbanidade construída e

decidida por uma consciência que supere as divisões em classe, gênero e etnia, justamente ao utilizá-las como diversos laços que impedem a exclusão (como vimos no item 2.3.3.), uma inclusão construída pela multiplicidade de diálogos diferenciais. É um combate fundamental a criação de identidades interligadas visando uma nova idéia de democracia. Os "particularismos" com potencial de criar solidariedades universais devem ser priorizados, mas, não engessados como formas técnicas e geradoras de uma cidadania (padrão, ideal e irreal) que se julga mais adequado a um futuro imaginado. Neste sentido (e num arriscado exemplo), a grande contribuição da violência urbana é interligar o problema, da pobreza e da exclusão, da educação e do trabalho, como um interesse trans-classes.

Não se trata de substituir a visão universal absoluta pela localista (como no movimento "Wise Use"), mas de perceber as suas virtualidades e campos cegos, e dialogar sobre estratégias que potencializem as aberturas. Assim, potencializam-se os diferentes consensos e conflitos, de forma a estabelecer um tipo de democracia (diferente e particular, mas naquilo que tem de particularidade e dinâmica diferencial, e não mais sectária e excludente) e um tipo de planejamento não apenas tutelado pelo planejador, mas, realimentado por ele e pela sociedade civil.

Boaventura Souza Santos (2001: 91) nos lembra como a burguesia no século XVIII comprovou que era possível pensar através do "senso comum", um saber construído na prática e sem a erudição restrita à aristocracia e à academia. A burguesia desenvolveu e superou este saber estabelecido numa sólida tradição ilustrada, que não dava mais conta da dinâmica moderna. Nos dias de hoje, o macro conhecimento desenvolvido em nossas modernas academias (ou academias modernistas) tem demonstrado uma insistente incapacidade de resolver os problemas sociais, além de ter demonstrado a insustentabilidade de sua promessa de progresso infinito.

Ainda, segundo Santos, estamos num momento em que a classe operária perdeu sua exclusão total e, conseqüentemente, sua capacidade de mover a história através de uma negatividade total, tal qual formulada pela hipótese de Marx, hoje refutada pela experiência vivida. Assim, em vez de nos perdermos numa discussão abstrata sobre o novo sujeito soberano histórico, é preciso perceber concretamente nossa realidade, formada de diversos sujeitos, em diversas condições de exclusão. Para Santos, além disso, hoje, "todos nós, cada um de nós, é uma rede de sujeitos em que se combinam várias subjectividades correspondentes às várias formas básicas de poder que circulam na sociedade. (...) À medida que desaparece o colectivismo grupal desenvolve-se, cada vez mais, o colectivismo da

subjetividade" (2001: 107). Também, é preciso compreender que o próprio desenvolvimento da ciência moderna, através de sua compartimentação, criou racionalidades diferentes em cada especialização, mas, as "*mini-racionalidades*" não são "*racionalidades mínimas*": reproduzem uma *poiesis* que se diz absoluta. Cabe agora, ao pensamento, reconstruir a possibilidade de articulação entre as mini-racionalidades e a totalidade, centrando nas racionalidades locais as possibilidades de "soluções movediças", ou mesmo "soluções de bolso", desde que "explosivas" (2001: 110-111).

Outras óticas, vindas de baixo, apresentam, também, a capacidade de solucionar problemas aos quais a própria modernidade "absolutista" não deu solução. A sustentabilidade das práticas produtivas tradicionais e familiares, as possibilidades inclusivas da autogestão na habitação, a participação dos movimentos sociais e da sociedade civil nas definições públicas têm demonstrado ser um caminho, também, fecundo. Por outro lado, particularismos, como o Ambientalismo, são importantes na construção de estratégias consensuais (ou razões) não capitalistas, sobre as quais é possível construir um diálogo de idéias, aberto a novos valores trans-culturais (desde que sua potencialidade seja mantida dinâmica e focada na ampliação das possibilidades humanas). Mas, como freqüentemente ocorre, insistir em argumentos técnicos, baseados num projeto de sustentabilidade da utopia moderna do desenvolvimentismo, impede a autorealização da existência e se demonstra apenas uma prática de hegemonia do saber do técnico.

Reformulando o problema: não se trata mais da construção de um único percebido (engessado, arbitrário, total, isométrico), e nem mesmo de um único sonho de emancipação de uma única "liberdade universal", mas, de construir a possibilidade da pluralidade de liberdades, que articulam por diversos laços de solidariedade as diversas percepções de mundo (dimensionalizadas ou virtuais).

Se, como no poema de Drummond (no início deste item) tudo fica, mesmo que fique pouco, o que *está* é o que *ficou*, e o que *é*, é o seu *conjunto* com o que deverá *ficar*, determinado pela vontade de uma *práxis esclarecida* (a *poiesis*). Buscar qual o "envolvimento" de cada teoria e projeto através de uma análise *poiética*, pode ser a forma de lidar com estas "virtualidades": este trabalho é, em si, a construção de uma possibilidade, de uma virtualidade.

Por fim, cabe perguntar: se a relação entre ambiente realizado e os seres vivos é uma realização complementar, onde um influencia o outro, potencializa e dá fim (sentido e encerramento), então, não seria o agir no ativismo particularista do Urbanismo, também, uma

forma de mudar e consolidar um tipo diferencial de "universal"? Cabe a resposta de que não se trata do fim do urbanismo, nem de um urbanismo sem fim, mas, de um urbanismo aberto a "Outros" fins.



### 3.0.2. *Mobilidade da Fronteira e Fronteira como Mobilidade*<sup>142</sup> (ou, da Crítica na Razão Dialética Dualista, à Pós-Crítica da Razão Trialética)

"Os nossos tupinambás muito se admiram dos franceses e outros estrangeiros se darem ao trabalho de ir buscar os seus arabuan. Uma vez um velho perguntou-me: Por que vindes vós outros, maírs e perôs [franceses e portugueses] buscar lenha de tão longe para vos aquecer? Não tendes madeira em vossa terra? Respondi que tínhamos muita, mas não daquela qualidade, e que não a queimávamos, como ele o supunha, mas dela extraíamos tinta para tingir, tal qual o faziam eles com os seus cordões de algodão e suas plumas.

Retrucou o velho imediatamente: e porventura precisais de muito? - Sim, respondi-lhe, pois no nosso país existem negociantes que possuem mais panos, facas, tesouras, espelhos e outras mercadorias do que podeis imaginar e um só deles compra todo o pau-brasil com que muitos navios voltam carregados. - Ah! retrucou o selvagem, tu me contas maravilhas, acrescentando depois de bem compreender o que eu lhe dissera: Mas esse homem tão rico de que me falas não morre? - Sim, disse eu, morre como os outros.

Mas os selvagens são grandes discursadores e costumam ir em qualquer assunto até o fim, por isso perguntou-me de novo: e quando morrem para quem fica o que deixam? - Para seus filhos se os têm, respondi; na falta destes para os irmãos ou parentes mais próximos. - Na verdade, continuou o velho, que, como vereis, não era nenhum tolo, agora vejo que vós outros maírs sois grandes loucos, pois atravessais o mar e sofreis grandes incômodos, como dizeis quando aqui chegais, e trabalhais tanto para amontoar riquezas para vossos filhos ou para aqueles que vos sobrevivem! Não será a terra que vos nutriu suficiente para alimentá-los também? Temos pais, mães e filhos a quem amamos; mas estamos certos de que depois da nossa morte a terra que nos nutriu também os nutrirá, por isso descansamos sem maiores cuidados. (Léry *apud* RIBEIRO, 1996: 46)

O uso do ventre do gentio da terra e da mulher africana como meio de reprodução e expansão da colônia brasileira (uma particularidade da colonização portuguesa), foi se configurando, em suas reviravoltas histórias, até a configuração de um "povo brasileiro", que se apresenta como "homem tábua rasa", apropriado por uma classe dirigente formada a partir da corte portuguesa que aqui ficou, através do filho do regente de Portugal. Para Ribeiro, a não incorporação do povo no processo civilizatório promovido, ocorreu menos por uma não aceitação do "novo" por parte de uma população "arcaica" (fechada em suas formas tradicionais), e mais por uma situação em que o "novo" era introduzido na sociedade por parte de uma classe dirigente, que usava do saber sobre a "modernidade" como um instrumento de diferenciação, que lhe permitia o domínio sobre os não incluídos: algo como Leões nietzschianos (RIBEIRO, 1996: 248-246).

Em Goiânia, o conflito entre o novo e o antigo, se mostra como um conflito entre dirigentes do "novo", o "antigo" (Goiás velho) já era um "novo" que se apropria de homens coisificados. A esperança da modernidade sempre foi compartilhada, incorporada, mas, os

---

<sup>142</sup> O título deste item é inspirado no livro de Cássio Hissa (2006) "A Mobilidade das Fronteiras", a partir do qual as idéias aqui desenvolvidas lançam vôo.

meios de reprodução da esperança foram sempre mantidos sobre a tutela da direção (ora as Coroas, ora o Império, ora o Estado). A emancipação pela maturidade das luzes se revela, no processo brasileiro, como a emancipação de "Um" por sobre sua tutela aos "Outros".

A rodada de "libertação" empreendida ao longo do século XX se mostrou, em Goiânia, ela mesma, um campo fluído formado de várias dimensionalidades de medidas (projetos) de "modernidade". Como afirma Cristóvam Buarque, o século XX começou com a esperança no desenvolvimento técnico (a liberal e a socialista), que depositavam sua utopia na possibilidade de uma produtividade suficiente para atender às necessidades mínimas definidas pela ciência (para usar a expressão de Perroux): "De todos os objetivos do século, nenhum foi mais desejado e plenamente realizado do que o sonho de um mundo rico e integrado" (BUARQUE, 1993: 58). O que Buarque demonstra com uma série de dados, é que, se a promessa do desenvolvimento técnico superou muitas expectativas (numa produtividade automatizada, desde a chamada era pós-industrial, surgida há décadas atrás), o fato é que mesmo na última década do século XX vive-se num "Mundo Terceiro Mundo": se analisarmos informações (como educação, distribuição de renda, renda per capita, expectativa de vida, população abaixo da linha da pobreza, mortalidade infantil, entre outros) constata-se que este Mundo, como um todo, tem os mesmos indicadores sociais que um País de Terceiro Mundo como o Brasil (BUARQUE, 1993: 58).

A emancipação utópica demonstrou-se a emancipação apenas daqueles que compartilham seu centro. Soma-se, a esta questão, que o tipo de "razão" implicada na produtividade, tal qual surgia no Brasil pelo relato português no início deste item, demonstra sua insustentabilidade, ameaça destruir a terra, sem poder deixar para os filhos a riqueza acumulada pela reificação da vida ao trabalho abstrato. A preocupação, ou não preocupação, do "velho selvagem" demonstra-se, hoje, mais desenvolvida (na medida do último "plano" de desenvolvimento (sustentável) de Goiânia), do que o modelo externo.

Entretanto, nem mesmo o Índio, nem mesmo o goianiense da fronteira ao oeste do Brasil, deixou de se maravilhar com um "Ah!", às maravilhas que lhe contavam: este homem ouviu, mas, não foi ouvido, ou melhor, foi impedido de falar legitimamente (as luzes lhe foram guardadas, policiadas, as luzes lhe cegaram). Este aspecto é marcante na caracterização única desta "fronteira" goianiense (em relação a outras fronteiras mundiais): o choque de centralidades ocorre como uma sobreposição hierárquica, embora almejada e pensada (utopicamente) por todos.

Boaventura Souza Santos pensa Portugal como um país "semiperiférico", como uma "fronteira" que tem muito a ver com a fronteira "Brasil", inspirado na antropofagia de Oswald

Andrade (paradoxalmente, em seus textos da fase "pau-brasil", e não na fase antropofágica). Para Santos (2001: 135-155), o Estado português surge a partir de uma luta de cristãos, mouros e judeus, das quais sua cultura absorve muito ensinamentos (evidentes, inclusive, em sua arquitetura). Frente aos puritanos universais da Europa do Norte, Portugal é visto como o povo bárbaro, e frente à colônia brasileira, como um centro. O país, como "meio", como fronteira da Europa que a liga aos recursos além-mar, Portugal se faz um país "vazio", uma cultura que se vincula transnacionalmente com a europeia, mas, que preserva em seu interior uma diversidade arcaica (também, evidente na diversidade regional de suas casas vernáculas).

Na outra fronteira (o Brasil), o Padre Nóbrega, em 1558, aconselhava à Coroa Portuguesa a povoação do território "sujeitando-se o gentio", tornando-o cristão e sujeitando-os a avassalagem por uma guerra justa, em vez de "mandar povoadores pobres" que, além do comércio de escravos, não têm como se manter. Concluiu ser melhor "mandar gente que senhoreie a terra e folgue de aceitar nela qualquer boa maneira de viver" (*apud* RIBEIRO, 1996: 50-51). Nesta fronteira de cá, se relaciona (escuta) com espanto com o gentio, entretanto, sem aprender (dialogar), mas apreendendo-o como objeto (sem incorporá-lo).

Diferentes da "Fronteira" norte-americana (sinônimo de *border*<sup>143</sup>) que é a expansão de um centro puritano, puro (e além da qual está uma terra vazia e de ninguém), estas duas fronteiras apresentam uma outra mobilidade (não só um sentido de expansão): a de Portugal, vazia de uma centralidade unificada (proto-universal) e formada numa cultura transnacional que apenas dirige a transformação; e a do Brasil, onde a centralidade se impõe miscigenando e se transforma distinguindo os que são "centro" e os que são "fronteira móvel".

A fronteira brasileira, como o diz Oswald Andrade (1928), surge desde seu início como uma antropofagia, uma digestão em terras alhures de um centro que não é seu, mas, que é usado pelos eruditos como instrumento de "modernização": de inserção do "novo" num outro contexto, e não de produção de um "novo" a partir de seu contexto (veremos no próximo item uma outra alternativa, por hora cabe ressaltar, que é devedora da "antropofagia" de Oswald de Andrade).

A questão da fronteira tem dois campos fundamentais para a atualidade: um é que do contato do centro com o "outro" surge o movimento da centralidade (e o movimento a novas centralidades); e outro é que numa epistemologia que questiona cada vez mais as fronteiras estabelecidas pela centralidade científica do "*cogito, ergo sum*" cartesiano (e seu espaço isomórfico), a mobilidade destas fronteiras depende da fronteira se constituir como um agente

---

<sup>143</sup> Border é entendida aqui como o *limite* de um centro, o que seria diferente da idéia de fronteira como espaço de mobilidade entre diferentes centros, ou como espaço de *troca* entre diferentes centralidades.

de mobilidade, como um "Outro" centro possível, que não elimina (se superpondo a) os outros, mas, que lhe supere acrescentando. Em outras palavras, num mundo sem fronteiras (limites definidos) onde estão as fronteiras (espaços de troca)? Teria esta utopia uma topia (um lugar)?

Boaventura Souza Santos (2006: 98-99), afirma que o que entendemos por "Ocidente" floresceu como fronteira/periferia do "Oriente": da China, da Índia, da Pérsia, da Palestina, constituindo a sua centralidade "a partir das margens", daquilo que deve a Grécia às suas raízes orientais e africanas (Egito, principalmente). Para ele, a "razão indolente", que se afirma como único centro universal, é a resposta do Ocidente à marginalidade filosófica de sua origem, apostando na transformação que o produtivismo capitalista legitima como superior. Como vimos, para Enrique Dussel (1993: 33-36) , a Europa só aparece como "centro" quando conquista uma periferia pela "invenção" e "descobrimento do "Novo Mundo":

"A Europa provinciana e renascentista, mediterrânea, se transforma na Europa 'centro' do mundo: na Europa 'moderna'. Dar uma definição 'européia' da Modernidade - como faz Habermas, por exemplo - é não entender que a Modernidade da *Europa* torna todas as outras culturas 'periferia' sua. Trata-se de chegar a uma definição 'mundial' da Modernidade (na qual o Outro da Europa será negado e obrigado a seguir um processo de 'modernização', que não é o mesmo que Modernidade).(…) Quer dizer, a Europa passava a [deixava de] ser uma 'particularidade sitiada' pelo mundo muçulmano para ser uma nova 'universalidade descobridora' (...)" (DUSSEL, 1993: 33-34)

Perry Anderson (1999: 9-10), demonstra que novos estilos artísticos como o "Modernismo" surgiram semanticamente no Peru em 1890, o "Pós-modernismo" surge na reflexão de Federico de Onís em 1934, como oposição à modernidade imposta, e que aparecerá no mundo de língua inglesa só 20 anos depois, assim, como o "ultramodernismo" de Llorca, Vallejo, Borges e Neruda surgiram, também, nas fronteiras, antes de serem incorporados pelo centro.

"Em nossos países, quantos estudantes trabalham sobre a realidade de outros países? Nós trabalhamos sobre nossa realidade; eles fazem o trabalho global, e nós estamos de certa maneira localizados. É uma divisão de trabalho eficaz nas ciências sociais, porque depois as grandes organizações internacionais olham o mundo pelos olhos dos cientistas sociais do centro, do Norte." (SANTOS,2007:21)

Assim, se reproduz o olhar dominante do centro, que canibaliza a diferença incorporando-a em seu sistema central (único tido como legítimo), sem que com isso seja construído um "olhar periférico do todo"; só falamos do local sem questionarmos o total, e assim, no máximo, ajustamos a visão hegemônica: é preciso um outro tipo de dialética que não seja só conhecimento local do local, mas, também, um conhecimento local (particular)

que faça entender o total (universalizando-se), uma pluralidade de localismos (formados em suas fronteiras) que se insira num total de outros localismos: em suma, um campo fluído.

Apesar disso, a fronteira brasileira, e principalmente a fronteira goianiense, tem sido uma fronteira tutelada, dirigida como experimento. A atitude em Goiânia tem sido de submissão a uma "razão" que se incorpora, mas não se inventa; e a atitude de nossos "Centros de Excelência" tem sido repetir este processo de expansão e controle, como o demonstram as "missões" que vêm do Sudeste para atualizar os planos de modernidade em Goiânia. Mesmo as mais bem intencionadas das missões, têm mimetizado esse processo de colonização intelectual. Nosso modelo universitário, de "Centros de Excelência", parece não favorecer este propósito, ao contrário, reproduz dialeticamente no Brasil a "dualidade" da hierarquia mundial.

É preciso, portanto, ampliar a "crítica da razão dualista" das "idéias fora do lugar" não apenas ao "lugar fora das idéias" (ver MARICATO, 2002), mas, superá-la em uma pós-crítica da dialética da triplicidade (em que se entenda o "thirding-as-othering"), capaz não apenas de "negar" o que vem do "centro" capitalista, mas, de compreender o processo de emancipação imbuído nas diversas "poiesis", na possibilidade de um campo formado por diversas centralidades, que emanam delas uma pluralidade de projetos de emancipação. É preciso compreender a constituição de suas sementes de liberdade (a sua produção de aberturas e virtualidades), para que elas sejam empreendidas como metafilosofia, como auto produção pelo homem de sua liberdade em sua particularidade. O projeto de um "além-homem autopoietico" que não se encaminha a uma universalidade absoluta (seja a positiva da razão iluminada, como em Hegel, ou a negativa da teleologia da história, como no último Adorno).

Não se trata, assim, de identificar tudo o que vem do "centro" (europeu, americano) como exatamente igual à dominação, nem mesmo o que vem do "lugar" como exatamente igual a "emancipado". Se a *poiesis* do realizado passa por compreender suas virtualidades materializadas em campos-cegos, não é negando-as que se atinge a sua abertura. Tampouco é naturalmente capaz o lugar (tópico) ser total (u-tópico). Compreender os "campos-cegos" materializados em nosso espaço, envolve também compreender a produção dos "centros" hegemônicos, e a crescente "insurgência" intelectual contra sua própria unidimensionalidade<sup>144</sup>. *Neste sentido, as insurgências (resíduos) interna aos centros (europeu, americano), nada mais são do que as periferias (fronteiras) de nosso centro. Cabe,*

---

<sup>144</sup> Como já afirmamos no capítulo 2.3., existe também um papel insurgente no seio da produção teórica, e não só naquilo que está na práxis à margem.

ao menos, ouvi-las, ao mais, dialogar (como o fizemos com Marcuse, Lefebvre, Soja, Souza Santos e outros).

A refutação da universalidade do tópico (do real, do tautológico, do positivo), e a refutação da universalidade do u-tópico (da crença, do transcendente, da negação), nos põe de frente ao hetero-tópico: o surreal (a concretude da idéia), o transduzido (a construção do objeto virtual a partir do realizado) e a *poiesis* (a afirmação de que as idéias não são separadas dos lugares pela "queda", elas são a própria construção dos lugares). O que não implica na eliminação da divergência entre os lugares: é preciso dialogar.

"Shalini Randeria trata do papel de instituições internacionais, ONGs e movimentos sociais nas suas interações complexas com o Estado e na emergência de novas formas de pluralismo jurídico associadas à 'soberania fracturada' (...)

Se os direitos nacionais, especialmente os de Estados pós-coloniais, foram sempre heterogêneos e neles sempre coexistiram diferentes ordens jurídicas, o que caracteriza as configurações de pluralismo jurídico actuais é, sobretudo, a importância crescente de regimes jurídicos supranacionais, decorrentes das intervenções de instituições multilaterais, de doadores internacionais e de ONGs transnacionais. (...)

A produção de direito torna-se, deste modo, um processo sempre em aberto, protagonizado por uma diversidade de actores e em espaços sem fronteiras definidas de uma vez por todas. (...)

Deste modo, ONGs e movimentos sociais aparecem como mediadores cruciais entre diferentes formas de direito e entre comunidades locais, o Estado nacional e as organizações internacionais. Estas dinâmicas são, contudo, ambivalentes. Se, por um lado, elas parecem dar expressão a formas emergentes de sociedade civil global, alargando as possibilidades de participação dos cidadãos para além dos limites do Estado nacional e em interacção directa com as instituições envolvidas na governação transnacional, por outro lado, e paradoxalmente, tendem a conferir uma legitimidade aos agentes institucionais da globalização hegemónica (OMC, FMI, Banco Mundial, por exemplo)." (Santos, s.d.: s.p.)

Se as novas "redes" de ação no mundo globalizado transformam as antigas fronteiras nacionais num campo transnacional, permitindo ampliar os laços de solidariedade e de identidade entre sujeitos diferentes, numa soberania fractal, por outro lado, agentes que incorporam a "razão" econômica dominante (como na razão espacial de Einstein, onde cabe ao "observador" e à "luz" o papel de universalidade única) tem cada vez mais se utilizado destas redes. É importante manter, também no espaço transformado em campo, a possibilidade da *fluição* de "centros", o respeito às possibilidades do "Outro".

No percurso que empreendemos aqui, o "espaço concebido" (2º espaço) não compreende mais as idéias como do lugar, nem como u-tópicas (para ou fora do lugar), é propriamente o fim da crítica: nela o negativo é também a afirmação de uma negação absoluta, que se revela já concebida, e portanto situada. Ou, como afirma Hegel na introdução de sua fenomenologia do espírito, a negação (referindo-se ao criticismo/ceticismo kantiano)

já toma como referência à coisa a oposição àquilo que concebe como "objeto", o meio, e é portanto uma construção da própria consciência negativa.

Vimos o fim do projeto de uma negação total, pois baseia-se numa dialética dual, dicotômica, que concebe uma síntese "absoluta", um universal único, que não tem espaço num campo que se torna cada vez mais fluído. Vimos o fim da "modernidade" pela "razão" narcisista, pois, não há uma liberdade absoluta, mas, indivíduos que se põe em liberdade a partir de sua própria existência, a razão levada ao infinito não é a liberdade total, nem sequer a libertação de todos: como vimos em Goiânia, no capítulo 2.2.3., a abertura pelo prolongamento do 2º espaço sobre si mesmo (sua virtualidade), revelou-se a institucionalização de uma operacionalidade que, se quis ser libertária, se mostrou autoritária, se mostrou a automatização de uma *poiesis* hegemônica.

Também, vimos como não se trata de fazer como Hegel, de substituir a incapacidade da razão de chegar às coisas-em-si (Kant), por uma *mimesis* direta entre a razão com o real (que ao tomar o real como parte interna da razão, o faz a partir de uma única razão narcisística, que se afirma como espelho de todo o mundo, sem sequer cogitar em ver o "outro"; ao contrário, o vê também como um objeto, algo dentro de sua própria razão). Se, ao longo da dissertação, naquilo que o 1o e 3o espaço tinham de 2o espaço (notadamente os itens terminados em .2), percebemos a contextualização das diversas razões, demonstrando como são também desejos, vontades (Nietzsche), projetos de seu trabalho (como no arquiteto de Marx), vemos, pois, que toda *mimesis* contém uma *poiesis* (Lefebvre).

Tampouco, a verdade do espaço é determinada pelo reino absoluto da *práxis* (mesmo dividida entre "ideologia" burguesa, e "verdade" proletária, real), tomada como medida absoluta da verdade, centrada num trabalho autenticamente material: faz parte do trabalho, também, a construção da "imagem" antes da sua realização em "objeto", o que já bem sabia Marx. Mas, Marx concebeu seu materialismo, com uma intenção cientificista, determinista e positiva, justo por sua negação dos pensadores utópicos e hegelianos. Sonhando com o progresso, não percebeu que a *práxis* só pode, ela mesma, ser percebida a partir de uma consciência situada: sua percepção é, ela mesma, uma *poiesis*, que desvela os campos-cegos para novas virtualidade e, também, é uma idéia que quer se realizar na *práxis*. Se Marx se quer científico, revela ser a definição mesma de um esteta do mundo: mais que um poeta, um *pensador poiético*.

### 3.0.3. *Diálogo Residual: Antropofagia, Cacofonia e Cacofagia*

"Reconheceu-se que retirar objetos de seu contexto cultural e denominá-los como "arte" funciona como um tipo de violência que impede o diálogo aberto e intercâmbio de idéias entre culturas. Isso levou a repensar como museus adquiriram suas coleções de arte "etnográfica" e, por extensão, como tais trabalhos acabaram na esfera de ação do modernismo europeu. Como uma alternativa à apropriação, as pessoas começaram a falar em termos de "diálogo" ou "hibridismo", pois eles sugerem que todos aqueles envolvidos decidem questões de valor. Apropriação, por outro lado, sugere um fluxo unidirecional de idéias e imagens.

(...) O mais importante é a idéia de que objetos rituais são coisas mortas, que aparatos são, de fato, algo chamado "arte", como a entendemos no capitalismo, em oposição à idéia de que aparatos estão vivos, imbuídos com os espíritos ou conceitos que representam. Isso se remete à noção individualista de que qualquer pessoa tem o direito de usar aparatos como lhe aprouver, independentemente de como os criadores do trabalho possam se sentir sobre isso. Sob uma perspectiva meramente visual, o trabalho é espetacular.

(...) Acredito que devemos perguntar: os espíritos habitam ou não as máscaras? Ou, em outras palavras, é possível aprender a respeitar outro sistema de significado? O respeito pode exigir uma forma muito diferente de se ver a arte cerimonial. Por exemplo, em meu entendimento, uma máscara descreve como um determinado espírito poderia se parecer caso tivesse um corpo, em outras palavras, se pudesse ser representado; um dançarino torna-se o espírito ao usar a máscara que representa o espírito. É nesse sentido que a máscara está viva, imbuída do espírito.

(...) pois as imagens são reais, têm um efeito real no mundo. Se os trabalhos são meramente objetos mortos, então nada disso realmente importa e podemos ser tão cínicos quanto desejarmos.

(...) A ânsia de se apropriar dessas imagens como uma espécie de matéria-prima psíquica significava que os surrealistas não tinham consciência de níveis inteiros de significado que o trabalho continha, significados entendidos pelos artistas e pelas comunidades da costa.

(...) O pior foi englobar toda a arte não-ocidental em uma única categoria de "o irracional"; em outras palavras, manter uma visão universalista em que aparatos cerimoniais eram tratados como objetos sujeitos aos sistemas de classificação ocidentais.

(...) portanto era incapaz de entender que tal trabalho afirma a existência de múltiplos planos de realidade

(...) em *Red man watches white men trying to fix hole in the sky* [Homem vermelho observa homens brancos tentando consertar buraco no céu] (1990), Lawrence Paul joga com o fascínio dos surrealistas pelo desenho da costa noroeste como uma forma de simultaneamente complicar e subverter as presunções da ciência ocidental (ROOT, 1998).

Este último item tem um certo gosto de "festa", um certo ar de imprudência, uma abertura da abertura, uma idéia de que se "sobretudo hoje, quando, como já dizia Walter Benjamin, a crise, a verdadeira crise, é continuar tudo como está" (SANTOS, 2001: 45), é preciso, para ser coerente, uma boa dose de incoerência residual.

Quando Oswald de Andrade e Tarcila do Amaral fizeram sua viagem ao interior em 1924, de descoberta do Brasil, construíram sua chamada fase "pau-brasil", apropriando-se das cores caipiras, das paisagens do interior, viram os povos dos recônditos do país. O olhar voltado para o interior, sensível a este interior, era ainda vindo de algo exterior. A posterior transformação de suas cores, a força de seus traços transformará Tarcila numa selvagem encarnada, que produziu o quadro "Abapuru" como presente ao seu novo marido.



Enquanto Mario de Andrade publicava seu "Macunaíma", construído a partir de uma perícia técnica do "folclore" brasileiro (que em última instância significa cultura viva apropriada pela ciência, objetificada, mumificada), da psicologia primitiva do Brasil, um "herói" brasileiro e polimorfo, que transitava entre dois mundos (o arcaico e o moderno), espaços sobrepostos e enevoados; por outro lado, Oswald de Andrade publica seu Manifesto Antropofágico, uma reação à "cultura enlatada" que vem de fora, que queria devorar a modernidade que vem de fora, torná-la sua, deglutindo as contradições entre nacional e estrangeiro, primitivo e moderno (LINO, 2004): "Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago." (ANDRADE, 1928).

O interesse pelo outro vinha acompanhado da idéia de que "Antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade", onde a "alegria é a prova dos nove". Propunha, assim, a antropofagia como um ato simbólico, que incorpora as forças e poderes daquele outro de que ele se alimenta, incorporando-a intuitivamente a partir da felicidade primitiva de seu ponto de partida, também, primitivo. A antropofagia é, assim, uma reação à modernidade "enlatada"; ela deveria ser apropriada viva, mas, digerida.

Para Perry Anderson (1999), a antropofagia foi uma primeira pós-modernidade. Enquanto reação (os 19 "contra" do manifesto antropofágico evidenciam isto) à modernidade alheia, propunha devorar, digerir e absorver a modernidade (projeto de emancipação) que vinha de fora, devolvendo-a com identidade (tradição) brasileira. É importante notar, que a própria apropriação do folclore brasileiro deve ocorrer em Oswald de forma "intuitiva"; sua referência a Freud faz supor a necessidade de atuação de uma primitividade outra, brasileira, feliz, carnal e carnavalesca: "Nunca fomos catequizados. Fizemos foi Carnaval. O índio vestido de senador do Império" (ANDRADE, 1928).

O centro moderno permanece como o único que se diz detentor da universalidade, da totalidade, e a fronteira detentora do primitivo, dá a base. A Antropofagia já era um não-modernismo (ou, talvez, modernismo radical, como em Anderson) no sentido de que enquanto outro (fora do centro moderno), ao canibalizar o centro, transformava-o como força em si mesmo (apropria o "centro" em um "outro"). Agora, é preciso implodir e explodir este "centro", remanescente de única universalidade abocanhada, transformá-lo em nós, e neles, como apenas um outro (othering the center, como Soja quis "the therding as othering"), que toma parte e todo num conjunto (dispersos num campo-fluído), uma totalidade de totalidades (ao que Boaventura chamou de universalidade negativa).

Segundo Foucault, se alguém nos perguntasse o que seria a filosofia moderna, "Poderíamos talvez responder-lhe em eco: a filosofia moderna é a que tenta responder à

questão lançada, há dois séculos, com tanta imprudência: *Was ist Aufklärung?* [O que é Iluminismo?]" (FOUCAULT, 2005: 335). Foucault analisa a resposta de Kant, em 1784, do iluminismo como uma "pura atualidade", um estado onde a humanidade assume sua "maioridade", entendida como tomar as rédeas de sua autonomia em relação à autoridade e aos outros, assumindo o uso pleno da razão para assumir sua liberdade de agir (FOUCAULT, 2005: 337). Foucault, então, encara "a modernidade mais como uma atitude do que como um período da história." (FOUCAULT, 2005: 341) Para ele,

"ser moderno não é reconhecer e aceitar esse movimento perpétuo; é, ao contrário, assumir uma determinada atitude em relação a esse movimento; e essa atitude voluntária, difícil, consiste em recuperar alguma coisa de eterno que não está além do instante presente, nem por trás dele, mas nele.(...) o que há de 'heróico' no momento presente. (...) Não se trata de (...) tentar mantê-lo ou perpetuá-lo. Não se trata sobretudo de recolhê-lo como uma curiosidade fúgida e interessante (...)" (FOUCAULT, 2005: 342)

Uma atitude "que faz de seu corpo, de seu comportamento, de seus sentimentos e paixões, de sua existência, uma obra de arte. O homem moderno, para Baudelaire, (...) é aquele que busca inventar-se a si mesmo." (FOUCAULT, 2005: 344)

Então, não somos mais iluministas: não queremos tomar as rédeas que nos tornam autônomos aos outros, somos parte deles, e eles parte de nós. Então, esta não é mais nossa atitude, que em seu caminho impede o outro de se inventar. Não somos mais os únicos heróis da eternidade, o presente é um momento cheio de outros campos.

Reação à modernidade, a "Cacofonia" da pós-modernidade (que surgiu nas décadas de 60 e 70) é muito diferente, dá espaço ao diferente. Por um lado, aponta a pluralidade de "gramáticas" na formação do sentido do mundo. Por outro lado, aponta no mundo a crescente soma de diferenças no mundo. No dicionário, cacofonia é a soma aleatória de partes de frases soltas, um som desagradável que surge da união de sílabas de uma palavra com as de outras (como em: por cada, boca dela, vou-me já, uma mão, ela tinha, confisca gado, essa fada, havia dado). Para Soja (1993, 2000), o mundo é hoje cada vez mais cacofônico, em cada esquina encontramos partes de outras partes do mundo, restaurantes chineses, lojas de Surf Ware, mesquitas, outdoors do velho oeste, partes desconexas de outros espaços. A cacofonia do ecletismo pós-moderno, a la Venturi, quis unir ludicamente estas frases soltas, esqueceu-se da profundidade presente em cada aparência, de sua *poiesis*.

"Para Oiticica, Tropicália é 'a obra mais antropofágica da arte brasileira', propiciando a 'definitiva derrubada da cultura universalista entre nós, da intelectualidade que predomina sobre a criatividade!'" (HERKENHOFF, 1998)

Mas, não se trata mais da reação ao universal, trata-se da afirmação de nós como universais, dos outros como outros universais. Se a Antropofagia foi uma ultra-pós-modernidade, revolta ao modernismo, misturando o novo de fora com o eu primitivo

assumido como essência, propomos uma Cacofagia, como revolta à cacofonia superficial, uma cacofonia que localiza a parte com seu centro *poiético*, mas, que, também, digere, digere resíduos. A palavra "Antropofagia" deve ter gerado indignação e revolta frente a conotação selvagem de canibalismo. Richard Shusterman (1998) relata que, em fins do século XX, foi obrigado a trocar o termo "canibalismo" por "se alimenta de" em um artigo a ser publicado numa revista acadêmica estadunidense, pois, os editores temiam uma reação dos eruditos, que diriam que ele associava o rap com um primitivismo selvagem, o que seria altamente politicamente incorreto. Será que, ainda hoje, poderia o termo "cacofagia" assustar? Talvez, ao centrismo que não nos interessa.

Não nos interessa, porque não queremos mais seu centro, queremos sua auto-periferia, seus resíduos (ver item 3.0.2.). A simples menção de uma autoantropofagia, é vista com repulsa, porque impede a universalidade de um centro só, toma-lhe a força, des-hierarquiza, diferencia, mas, justo por isso, torna os homens iguais... O autocanibal é visto como um masoquismo (HERKENHOFF, 1998) (mas como pode o "outro" se querer, se amar!). Seria o amor ao desejo próprio (a vontade que em Schopenhauer era má, e que em Nietzsche se tornou boa, potente, possível na terra e não no céu da idéia única). Por que seria uma visão, assim, tão ruim? É preciso aceitar sua vida como uma obra de arte, querê-la toda de novo, como o fez o "homem mais feio" do mundo. Se encontrar, ser criança, mas, não ser o dono da bola: é preciso que os outros também possam brincar de Deus, brincar...

Cacofagia é dialogar entre particularidades, é inventar sua própria modernidade (seu centro, seu projeto de emancipação) que vem de dentro das identidades (como transidentidade), é somá-las num campo. Em vez de pegar o de fora e devolver "com sabor local" (como LINO, 2004, explica o empreendimento antropofágico), pegar o de dentro (profundo) e somar com outros sabores (saberes) globais. Hamlet tinha o fantasma dele, queira o seu! Mas, é preciso agir com a verdade deste fantasma, morte realizada, razão que descortina a ação possível: não se pode duvidar (loucura) da verdade de seu fantasma; também, não se pode restringir a verdade a ele: a muralha que cerca a *polis* é a paliçada que cerca a *aldeia-casa* Yanoáma: Tupi, and not tupi, that is the virtuality<sup>145</sup>.

---

<sup>145</sup> Se Oswald de Andrade desloca o "To be or not to be, that is the question" de Hamlet (SHAKESPEARE, s.d.) para o contexto brasileiro com um "Tupi, or not tupi that is the question" (ANDRADE, 1928), transformamos a questão numa outra possibilidade: o ser e o não ser, o percebido e o virtual, o encerrado e o aberto, devem ser considerados como concretos, como agentes necessários para nossa emancipação, agentes da superação de nossos próprios limites.

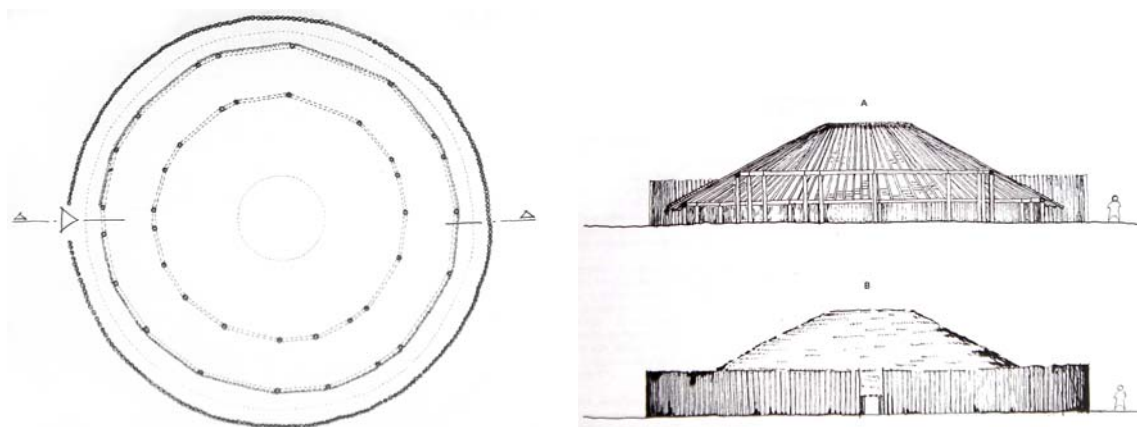


Figura 88: Aldeia-casa Yanoáma: Planta Baixa, Corte e Fachada. Fonte: COSTA, MALHANO, 1987: 69-71.

Modernidade dentro de cada "outro", manter a diferença, mas, não se fechar, não policiar o "outro", aceitar seus resíduos como minha potência e, também, não se arrepender dos resíduos que se faz, devorá-los, apropriá-los por distração (minha cegueira, cegueira ativa, infinito no finito), como em Nietzsche, um Eterno Retorno, uma aceitação de minha ética, meu *ethos* como um verdadeiro possível. Transvaloração dos valores.

A universalidade se transforma numa transuniversalidade, incorpora o outro como um inteiro, se põe como inteiro de outros: também. O que, efetivamente não é nem modernidade, nem tradicionalismo (bairrismo). É um campo fluído em que estendo meu particularismo em solidariedade ao outro, e permito o outro em mim, não desqualificado, não central, mas, como fronteira, percurso em que entro por seus resíduos, e também potencializando-o: não o crítico, somo. É uma transmodernidade: digestão explosiva, como uma tensão diferencial dos termos, não um canibalismo que reduz o outro a si (homogeneíza).

Não se trata mais de uma poética normativa, como em Bachelard, nem uma poética só na negação, como em Marcuse, é uma *poiesis* aberta e mesmo, que abre, uma *poiesis* implícita na ação, está no mundo concreto e faz parte dele, em sua finitude/infinitude, o que não quer dizer que seja uma só (uma *poiesis* que denomina, que reduz, ou que torna o diferente em comum<sup>146</sup>), pois tem igualdade, mas não homogeneidade, é diferencial. Não é um penso, logo existo, logo sou a única razão da existência! É uma sana-loucura (*MAD*), Macaná<sup>147</sup> para a

<sup>146</sup> "A sociedade burguesa é dominada pelo equivalente. Ela torna comparáveis as coisas que não têm denominador comum, quando as reduz a grandezas abstratas. O que não se pode desvanecer em números, e, em última análise, numa unidade, reduz-se, para o iluminismo, a aparência e é desterrado, pelo positivismo moderno, para o domínio da poesia." (ADORNO, 1996a: 22). Mas, a crítica marxista precisa ver que se é preciso ao valor de uso tornar aquilo que se reduz ao valor de troca, é preciso, também, ver que nem tudo é valor! A *poiesis* ronda tua *mimesis*!

<sup>147</sup> Macaná é uma palavra *Taino* incorporada ao português, que designa objetos que assumem diversas formas em cada etnia nas Américas, variando suas formas por entre o Tacape, a Espada e o Martelo, e é utilizado como arma de guerra e manuseado com ambas as mãos (ver MÉTRAUX, 1987: 156). É aqui usado como uma

Abertura Diferencial! Que virtualidade temos para o contemporâneo, o que está querendo nascer? O que quer nascer da Antropofagia, não é a antropofagia, é a cacofagia!

Se Marx e Engels quiseram um mundo

"onde cada indivíduo pode aperfeiçoar-se no campo que lhe aprouver, não tendo por isso uma esfera de atividade exclusiva, é a sociedade que regula a produção geral e me possibilita fazer hoje uma coisa, amanhã outra, caçar de manhã, pescar à tarde, pastorear à noite, fazer crítica depois da refeição, e tudo isso a meu bel-prazer, sem por isso me tornar exclusivamente caçador, pescador ou crítico." (ENGELS & MARX, 1999: 40-41)

Queremos um mundo

onde cada fronteira (autopoiética) pode transformar o campo fluído que lhe aprouver, não tendo por isso um resíduo de fronteira exclusiva, é o fluído que desregula a produção do geral e possibilita o 'outro' ser amanhã hoje, uma coisa outra, caçar **a** manhã (aurora), pescar **a** tarde (lúdico), pastorear **a** noite (*poiesis* no obscuro)<sup>148</sup>, depois fazer da crítica refeição, e tudo isso a teu bel-prazer, além, de nos tornar excepcionalmente caçadores, pescadores e pós-críticos, por pastorear noite.

---

metáfora ao "Filosofar com um Martelo" de Nietzsche, mas, onde há uma polimorfia contextual do instrumento, metáfora à possibilidade aberta a diversas razões no "Metafilosofar com Macanás".

<sup>148</sup> Ver item 1.2.3., em que Zaratustra persegue a manhã num eterno retorno pela renovação, em que Zaratustra "pesca" homens e possibilidades na tentativa de fazê-los superar seus limites, em que a própria "meia-noite", os momentos de obscuridade, o vazio semi-silencioso em que reverberam reminiscências antigas. Não mais apenas a liberdade do trabalho material, pois o salário não elimina todo prazer de trabalhar, não o nega, esse prazer se esfuma no ar: é preciso lutar, a liberdade como libertação *poiética* do que é o próprio trabalho, um inventar, um refundar ele, eu, você, o mundo.

## **CONCLUSÃO**

---

Na PARTE 1 exploramos as perspectivas científicas vigentes a fim de transformá-las em outras possibilidades virtualmente presentes em nosso mundo contemporâneo.

No capítulo 1.1. buscamos mostrar (caçamos, pescamos, pastoreamos [ver página 306]) como a verdade da ciência é uma construção poiética, a construção de objetividades que são engajadas com determinadas razões e vontades. Mostramos, também, os limites da crítica negativista, sua utopia implícita de uma revolução total absoluta, e o caminho para um outro entendimento da realidade como o realizado de várias *poiesis*, e a própria *poiesis* como instrumento de medida para as *verdades poiéticas*, o que permite um diálogo entre os diversos projetos de libertação, de modernidade, e formulamos uma objetividade engajada do espaço, que se transforma (objetivamente) num campo fluído.

No capítulo 1.2., buscamos mostrar como as dimensionalidades do mundo não são tautológicas, tampouco são a possibilidade total (da crença), mas sim, são um campo cujo próprio fluído é uma série de barreiras dimensionalizadas no mundo por uma ação *poiética*, barreiras que são também fluídas, mas que são passíveis de refundações. Apontamos os caminhos de uma análise *poiética* do mundo, na busca de um espaço de interseção dialética entre Arte e Urbanismo, e de uma troca (diálogo e projeção) *poiética* com o mundo a partir de várias universalidades possíveis, em uma *poiesis* democrática.

No capítulo 1.3. buscamos mostrar como os projetos de libertação do homem estão atrelados a determinadas *poiesis* (como a dialética dual) que se vinculam diretamente com os contextos em que são produzidos. Numa refundação da própria história, transformamos sua narrativa dos reis em dialética das grandes contradições, depois em dialética da tríade que inclui o outro e a sua *poiesis* da realidade, e por fim propusemos um "fim" da história, um objetivo, uma objeto virtual (imane do mundo contemporâneo), em que o materialismo histórico se transforma numa outra filosofia, na *metafilosofia* do *materialismo poiético*.

Na PARTE 2 buscamos mostrar como as discussões se empreenderam no campo do Urbanismo ao longo do Planejamento de Goiânia, e construímos, a partir da análise da aplicação concreta de determinadas idéias, como estas transformaram as possibilidades da cidade, e produziram determinados resíduos.

No capítulo 2.1. tratamos do surgimento de Goiânia como uma vontade de liberdade, um sonho de libertação das antigas amarras (a tradição estabelecida). Analisamos essa vontade (suas idéias) e seus instrumentos *poiéticos* (o ideal) confrontando com o espaço dele resultante. A partir de uma abertura (o "universal"), da qual esta modernidade propôs sua

liberdade, percebemos que "a utopia absoluta da razão" é o elemento que compõe esta abertura. Analisando-os poiéticamente, investigando seus resíduos concretos, propusemos uma outra perspectiva, a *poiesis* heterotópica dos resíduos.

No capítulo 2.2., a automatização do concebido não se revelou apenas um palimpsesto de planos, mas refundações tomadas como evolução necessária (positivista) da ciência. Buscamos mostrar seus campos cegos, destrinchamos suas virtualidades (a autonomatização da operacionalização técnica), e evidenciamos a urgência política da transformação do "paradigma" institucionalizado de planejamento em Goiânia.

No capítulo 2.3. o "Plano Atual" serviu como ponto de partida para a construção de uma teoria *pós-crítica* da sociedade, a formulação da possibilidade de uma *transmodernidade* efetivamente democrática (emancipação prática e teórica, emancipação na prática social e da teoria que vem da sociedade), num diálogo que se quer diferencial, estabelecendo as superações que este novo campo produz nas idéias correntes do que vem a ser um Urbanismo.

Na PARTE 3 apontamos as estratégias possíveis para a abertura da *poiesis* do espaço, potencializando "simbolicamente" a condição de mobilidade daqueles que se encontram numa fronteira móvel, de Goiânia, do Brasil e, talvez, de outras.

No capítulo 3.0., o último capítulo, trouxemos uma série de apontamentos, que não foram desenvolvidos à exaustão no âmbito deste trabalho. Mas, talvez, isto seja o mais "coerente" a ser feito num outro campo, que não cabe nem deve se reduzir a mim, mas se localiza no espaço aberto de outras centralidades: o espaço vivo da cidade de Goiânia. Assim, o trabalho foi um processo de abertura, que funda a possibilidade de outros estudos, dá base e instrumentos para a construção de uma perspectiva *pós-crítica*, atualmente restringida pelo campo minado das idéias estabelecidas.

Atendemos, assim, à proposta estabelecida na introdução do trabalho, demos um outro "sentido" ao Urbanismo, sem com isso, definir absolutamente nada. As possibilidades estão, aqui, e aí, abertas.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

---

- AARS, J.; FIMREITE, A L. **Local Government and Governance in Norway: Stretched Accountability in Network Politics**. Revista: "Scandinavian Political Studies", Vol. 28 – No. 3 (p. 239-256), Nordic Political Science Association, 2005.
- ADORNO, T. *Introdução à Controvérsia sobre o Positivismo na Sociologia Alemã*. in **Adorno - Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 109-189.
- \_\_\_\_\_. **Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada**. tradução Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1992.
- ADORNO, T., HORKHEIMER, *Conceito de Iluminismo*. in **Adorno - Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 17-62
- ALVA, E. N. **Metrópoles (In) sustentáveis**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.
- AMARAL, C. V. L. **Cisões de Arte e Urbanismo: Virtualidade e Dimensionalidade da Cegueira**. TOPOS - Revista de Arquitetura e Urbanismo, EA/UFMG, Belo Horizonte, (no prelo).
- \_\_\_\_\_. **História dos Bairros de Goiânia: Uma Visão Interdisciplinar - O caso do Setor Universitário**. Projeto de iniciação em Pesquisa. (mimeo) UFG/UCG Financiamento VPG, 2000.
- \_\_\_\_\_. **A Natureza e a Cidade, O Rio Vermelho e a Cidade de Goiás: Novos Valores como Metamorfose Espacial**. Monografia de Conclusão do Ramo de Teoria e História da Arquitetura (mimeo). Escola de Arquitetura e Urbanismo Prof. Edgar Albuquerque Graeff - Universidade Católica de Goiás. Goiânia, junho, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Três Planos (Diretores) do Palimpsesto Urbano de Goiânia**. in: XII Encontro Nacional da ANPUR, 2007, Belém, Pará. Anais do XII Encontro Nacional da ANPUR, 2007.
- ANDERSON, P. **As Origens da Pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1999.
- ANDRADE, O. **Manifesto Antropófago**. (Revista de Antropofagia, n. 1, maio, 1928)  
disponível: <http://www.lumiarte.com/luardeoutono/oswald/manifantropof.html>  
acessado: 10/09/07.
- ARANTES, O. *Cultura da Cidade: Animação sem Frase in Urbanismo em fim de Linha*. 2. ed revista. São Paulo: Edusp, 2001.

- ARANTES, O.; ARANTES, P. **Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas: Arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas e duas conferências de Jürgen Habermas.** São Paulo: Ed. Brasiliense, 1992.
- ARENDT, H. **Da Revolução.** São Paulo: Ed. Ática, 1988.
- ARGAN, G. C. **História da Arte como História da Cidade.** São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1998.
- ARISTÓTELES. **Poética.** Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.
- BACHELARD, G. **A Água e os Sonhos - Ensaio sobre a imaginação da matéria.** São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- \_\_\_\_\_. **A Poética do Espaço.** São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- BAUDRILLARD, J. **Jean Baudrillard: A verdade oblíqua - O pensador que inspirou a trilogia "Matrix" não gosta do filme e acha que a cultura americana impõe padrões banais.** Entrevista a Luís Antônio Giron, Revista Época, 7 junho 2003. disponível: <http://www.consciencia.net/2003/06/07/ baudrillard.html> (acesso: 10/09/2007)
- \_\_\_\_\_. *A precessão dos simulacros; Simulação e ficção científica; Sobre o niilismo.* in \_\_\_\_\_. **Simulacros e Simulação.** Lisboa: Relógio D'água Editores, 1991. p. 7-57, 151-158, 195-201.
- BAUMER, F. L., **O pensamento Europeu Moderno - Volume I.** Lisboa: Edições 70, 1990. p. 183-205; 207-226
- BENEVOLO, L. **As Origens da Urbanística Moderna.** São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- BENJAMIN, W. *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica.* in **Magia e Técnica, arte e política.** Volume 1 São Paulo: Brasiliense, 1986.
- BERNARDES, L. **Política Urbana: uma análise da experiências brasileira.** *Análise e Conjuntura*, v. 1, n.1 Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1986. p. 83-118.
- BERNSTEIN, S. **Evolutionary Socialism** s.d. [1899] fonte: <http://www.marxists.org/reference/archive/bernstein/works/1899/evsoc/index.htm> (acessado: 05/06/07)
- BERTUCCI, J. O. **A economia solidária do pensamento utópico ao contexto atual.** Dissertação de mestrado: Belo Horizonte, MG. UFMG/CEDEPLAR, 2005.
- BISHOP, P. **Social critique and aesthetics in Schopenhauer.** Journal: History of European Ideas. Número 29, 2003. p. 411–435. disponível: [www.elsevier.com/locate/histeuroideas](http://www.elsevier.com/locate/histeuroideas) acessado: 12/03/2007.

- BOAVENTURA, D. M. R. *A igreja e a Cidade*. in \_\_\_\_\_. **Arquitetura religiosa de Vila Boa de Goiás no século XVIII**. Dissertação (mestrado) - Universidade de São Paulo. Escola de Engenharia de São Carlos, 2001. p.
- BOLAFFI, G. *Habitação e Urbanismo: o problema e o falso problema*. in: Maricato E. (ed.) **A produção capitalista da casa (e da cidade) no Brasil industrial**. São Paulo: Ed. Alfa-Omega, 1979. p.37-70
- BONDUKI, N.; ROLNIK, R. *Periferia da Grande São Paulo. Reprodução do espaço como expediente de reprodução da força de trabalho*. in: Maricato, E. (ed). **A produção capitalista da casa (e da cidade) no Brasil industrial**. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 1979.
- BONTA, J. P. **Sistemas de significación en arquitectura**. Barcelona: Ed. GG, 1977.
- BORGES, J. L. *A arte da Cartografia*. in \_\_\_\_\_. **Historia Universal da Infância**. Trad. de Flávio José Cardozo 5. ed. São Paulo: ed. Globo, 1989. p. 71.
- BOROSSA, J.; ROONEY, C. **Suffering, transience and immortal longings - Salomé between Nietzsche and Freud**. Journal of European Studies. 33(3/4) London: SAGE Publications, 2003. pg. 287–304
- BOYER, C. M. *Cities for sale: merchandising history at South Street Seaport*. In: SORKIN, M. (ed) **Variations on a theme park: the new american city and the end of public space**. New York: Hill and Wang, 1992.
- BRANDÃO, C. A. L. **A formação do homem moderno vista através da arquitetura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Linguagem e Arquitetura: o Problema do Conceito**. Revista Eletrônica Interpretar a Arquitetura. n. 1, novembro/2000, (Acessado 03/11/2006 <http://www.arquitetura.ufmg.br/ia/> )
- \_\_\_\_\_. **Transdisciplinaridade e Humanismo – além e aquém das disciplinas**. Revista Eletrônica Interpretar a Arquitetura. n. 5, março/2003, (Acessado 01/06/2006 <http://www.arquitetura.ufmg.br/ia/> )
- BRASIL, F. P. D. **Participação Cidadã e reconfigurações nas políticas urbanas nos anos noventa**. Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais, ANPUR, vol. 6, n. 2, 2004. p. 35-52
- BRUAND, Y. **Arquitetura Contemporânea no Brasil**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1997.
- BRUZZI, H. **A cultura do simulacro: filosofia e modernidade em Jean Baudrillard**. São Paulo: Edições Loyola, 1988.

- BUARQUE, C. *O pensamento em um mundo Terceiro Mundo*. in BURSZTYN, Marcel (org). **Para pensar o Desenvolvimento Sustentável**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993. p. 57-80.
- CABRAL FILHO, J. S. **Arquitetura irreversível – o corpo, o espaço e a flecha do tempo**. (Arquitexto - 2007) disponível: <http://www.vitruvius.com.br/arquitextos/arq000/esp445.asp> acessado: 10/12/2007.
- CAMARGO, C. P. F. et alli. *Apresentação e Capítulo 2: A lógica da desordem*. in **São Paulo 1975 - crescimento e pobreza**. São Paulo: Edições Loyola, 1976.
- CAMPOS FILHO, C. M. *As visões conflitantes do que é Planejamento Urbano* in **Cidades Brasileiras: seu controle ou o caos**. São Paulo: Nobel, 1989.
- CANUTO, F. **Abertura: uma leitura lefebvriana da Condição Urbana Contemporânea**. Anais do 1º Seminário Arquitetura e Conceito (CD-ROM). Belo Horizonte, Escola de Arquitetura da Universidade Federal de Minas Gerais, 2003.
- CARDOSO, A. L. **Reforma Urbana e planos diretores: avaliação da experiência recente**. Cadernos IPPUR, ano XI, n. 1 e 2, Rio de Janeiro: 1997. p.79-111.
- CARDOSO, F. H. *Aspectos políticos do planejamento*. in: Lafer, B.M. **Planejamento no Brasil**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1975.
- CASTELLS, M. *Prólogo: a Rede e o Ser*. in \_\_\_\_\_. **A sociedade em rede**. (A era da Informação: economia, sociedade e cultura; Vol.1) 6. ed. rev. e ampl. Sao Paulo: Paz e Terra, 2002. p. 39- 66.
- \_\_\_\_\_. *Introduction; Collective Consumption* in \_\_\_\_\_. **The urban question**. London: Edward Arnold, 1977.
- CASTELLS, M.; BORJA, J. **As cidades como atores políticos**. *Novos Estudos*. n. 45. São Paulo: CEBRAP, 1996. p. 152-166.
- CAVALCANTI, L. S. (org.) **Geografia das Cidades: a Produção do Espaço Urbano de Goiânia**. Goiânia: Alternativa, 2001.
- CHAUÍ, M. S. *O discurso competente*. in **Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas**. 7. ed. São Paulo: Cortez, 1997. p. 3-13
- \_\_\_\_\_. *Vida e Obra*. in KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Coleção Os Pensadores. trad. V. Rohden & U. B. Moosurger. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 5-18.
- CHOAY, F. **O Urbanismo: Utopias e Realidades - Uma Antologia**. 5ª edição. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1998.

- COELHO, G. N. **A Formação do Espaço Urbano nas Vilas do Ouro: o caso de Vila Boa.** Dissertação de Mestrado. UFG: Goiânia, 1997.
- COLBY, M. E. **Environmental Management in Development: The Evolution of Paradigms.** World Bank Discussion Papers, 80. Washington: WB, 1990. 39 p.
- CORAGGIO, J. L. *A construção de uma economia popular como horizonte para as cidade sem rumo.* in RIBEIRO, L.C.Q.; SANTOS JR., O. (orgs) **Globalização, fragmentação e reforma urbana: o futuro das cidade brasileiras na crise.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1994. p. 221-259.
- CORDEIRO, N. Q. **Goiânia: Embasamentos do Plano Urbanístico Original.** Goiânia: Ed. Cartográfica, 1990.
- COSTA, H.S.M. **A reforma urbana e a busca da cidadania.** Revista Indicador, n. 27. Belo Horizonte: ALEMG, 1988.
- \_\_\_\_\_. **Desenvolvimento Urbano Sustentável: Uma Contradição de Termos?** Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais, nº 2/ março, ANPUR, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Gestão urbana e controle social: a trajetória recente e alguns desdobramentos do orçamento participativo em Belo Horizonte.* in GONÇALVES, M.F. et alli (orgs) **Regiões e cidades, cidades nas regiões.** São Paulo: Ed. UNESP, 2003. p 113-129
- \_\_\_\_\_. *Mercado imobiliário, Estado e natureza na produção do espaço metropolitano.* in COSTA, H. S. M. (org.) **Novas periferias metropolitanas.** Belo Horizonte: Editora com Arte, 2006.
- COSTA, M. H. F.; MALHANO, H. B. *Habitação Indígena Brasileira.* in RIBEIRO, B. G. (org) **Suma Etnológica Brasileira.** Volume 2: Tecnologia Indígena. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 27-94.
- CUNHA, A. M.; CANUTO, Frederico ; LINHARES, Lucas ; MONTE-MÓR, Roberto Luís . **O terror superposto - uma leitura do conceito lefebvriano de terrorismo na sociedade urbana contemporânea.** Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais, São Paulo, v. 5, n. 2, p. 27-44, 2004.
- DAHER, T. *Goiânia, projeto original.* in LEME, Maria Cristina da Silva. **Urbanismo no Brasil: 1895-1965.** São Paulo: Studio Nobel / FAUUSP / FUPAM, 1999. p. 226-229.
- \_\_\_\_\_. **Goiânia, uma utopia européia no Brasil.** Goiânia: Instituto Centro-Brasileiro de Cultura, 2003.
- DAMATTA, R. **A Casa e a Rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil.** Rio de Janeiro:Guanabara, 1987a.
- \_\_\_\_\_. **Relativizando.** Rio de Janeiro: Rocco, 1987b.

- DE DUVE, T. **Ex-Situ**. in Les Cahier du Musée National d'art moderne. Printemps, 1989. p. 39-65
- DIDI-HUBERMAN, G. **O que vemos, o que nos olha**. São Paulo: editora 34, 1998.
- DUSSEL, E. **1492 O Encobrimento do Outro (A origem do mito da modernidade)**. Conferências de Frankfurt. Petrópolis: Vozes, 1993.
- ECO, U. **A Estrutura Ausente**. 7ª edição. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1991.
- EINSTEIN, A. **Relativity - The Special and General Theory**. (1920) disponível em: <http://www.bartleby.com/173/> acessado: 22 de agosto de 2007.
- ELDEN, S. **Between Marx and Heidegger: Politics, Philosophy and Lefebvre's The Production of Space**. Revista: Antipode, Volume 36, Issue 1: 86-105. 2004.
- ELDEN, S.; BRENNER, N. **Henri Lefebvre in Contexts: An Introduction** Revista: Antipode, Vol. 33 Issue 5: p. 763–768, 2001.
- ENGELS, F. **Do socialismo Utópico ao Socialismo Científico**. sem data [1880]. <http://www.marxists.org/portugues/marx/1880/sociutopsocien/index.htm> (acessado em 05/04/07)
- ESCOBAR, A. *Actores, redes e novos produtores de conhecimento: os movimentos sociais e a transição paradigmática nas ciências*. in \_\_\_\_\_. (org.) **Conhecimento Prudente para uma Vida Descente - 'Um Discurso sobre as Ciências Revisitado'**. São Paulo: Cortez, 2004. p.639-666.
- \_\_\_\_\_. *Constructing Nature: Elements for a poststructural political ecology*. in PEET, R., WATTS, M. (eds) **Liberation Ecology: Environment, Development, Social Movements**. London: Routledge, 1996. p. 46-68.
- FASE. **Um balanço crítico do primeiro ano do Conselho Nacional das Cidades**. 2005. disponibilizado via internet [www.fase.org.br](http://www.fase.org.br)
- FERNANDES, E. **Direito urbano e Política Urbana no Brasil**. Belo Horizonte: Ed. Del Rey, 2000. p. 11-52
- FERVENZA, H. **Do terreno de cerco ao olho mágico: pontos cegos e entreolhares**. in Revista Porto Arte. Porto Alegre, v.9, n. 17, novembro 1998. p.51-58
- FEYERABEND, P. **Contra o Método**. 3a edição. trad. O.S. Mota & L. Hegenberg. Rio de Janeiro: F. Alvez ed., 1989.
- FINCH, P. *The language of architecture*. in **The Architectural Review** Jan 2006 v219 i1307 p17 (acessado pelo portal [www.periodicos.capes.gov.br](http://www.periodicos.capes.gov.br))
- FISH, S. *Normal Circumstances, Literal Languages in* RABINOW, P. **Interpretative Social Science**. Berkeley: UCP, 1979.

- FLORENZANO, J. A.; TEIXEIRA, L. F. C.; CORDEIRO, M. P. **Plano Estrutural para Goiânia**. Pesquisa: Evolução da Cidade de Goiânia. Goiânia, 1983.
- FOLLARI, R. A. *Um discurso sobre as ciências: a abertura aos tempos*. in SANTOS, B. S. (org.) **Conhecimento Prudente para uma Vida Decente - 'Um Discurso sobre as Ciências Revisitado'**. São Paulo: Cortez, 2004. p. 221-239.
- FOUCAULT, M. *Nietzsche, Freud, Marx; Sobre a Arqueologia das Ciências. Resposta ao Círculo de Epistemologia; Nietzsche, a Genealogia, a História; Estruturalismo e Pós-estruturalismo; O que são as Luzes?* in \_\_\_\_\_. **Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento**. Ditos & Escritos II. trad. Elisa Monteiro. 2ª edição. Rio Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2005. p. 40-55, 82-118, 260-281, 307-334, 335-351.
- \_\_\_\_\_. (1984) **Des espaces autres**. (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967), acessado: 02/04/07 disponível: <<http://foucault.info/documents/heteroTopia/foucault.heteroTopia.fr.html>>
- \_\_\_\_\_. *Questions on Geography*. in GORDON, C. (ed.) **Power/knowledge: selected interviews and Other Writings 1972-1977**. New York: Pantheon Books, 1980. p. 63-77.
- FRAMPTON, K. **História Crítica da Arquitetura Moderna**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- FRIEDMANN, J. **Planning in the public domain: from knowledge to action**. Princeton: University of Princeton, 1987.
- GABO, N; PEVSNER, N. (1920) **The Realistic Manifesto - Read by Naum Gabo** (arquivo .mp3, 17m24s). disponível: <http://www.ubu.com/sound/gabo.html> acessado: 02/12/2007.
- GHIRARDO, D. **Arquitetura Contemporânea - Uma história concisa**. Trad. Maria B. Medina. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- GOMBRICH, E. H. *Arte experimental*. in **A História da Arte**. 16ª edição. São Paulo: Ed. LTC, 1999. p. 557-597.
- GONÇALVES, A. R. **Goiânia: uma modernidade possível**. Brasília: Ministério da Integração Nacional, 2003.
- GOTTDIENER, M. **A produção Social do Espaço Urbano**. 2ª ed. São Paulo: Edusp, 1997.
- GRAEFF, E. A. **Goiânia: 50 nos**. Brasília: MEC-SESU, 1985.
- GRAMSCI, A. *The Concept of 'Historical Bloc'*. in **Prision Notebooks**. s.d.; s.p. disponível: [http://www.marxists.org/archive/gramsci/prision\\_notebooks/reader/q10ii-41.htm](http://www.marxists.org/archive/gramsci/prision_notebooks/reader/q10ii-41.htm) acessado: 11 dez 2007.

- HABERMAS, J. **What does Socialismo mean today? The rectifying Revolution and the need for a New Thinking on the Left.** *New Left Review*, n 183, Sept/Oct., 1990.
- \_\_\_\_\_. *Modernidade - Um Projeto Inacabado (1980); Arquitetura Moderna e Pós-moderna (1981)* in ARANTES, O.; ARANTES, P. **Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas: Arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas e duas conferências de Jürgen Habermas.** São Paulo: Ed. Brasiliense, 1992. p. 99-123; 125-149.
- HALL, P. *A Cidade no Jardim; A Cidade das Torres; Cidade da Teoria.* in **Cidades do Amanhã.** São Paulo: Editora Perspectiva, 1995. p. 103-158, 241-283, 381-404.
- HARVEY, D. **A Condição Pós-moderna.** 5ª edição, trad. Adail Sobral São Paulo: Loyola, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Espaços de Esperança.** Trad. A. U. Sobral e M. S. Gonçalves. São Paulo: Ed. Loyola, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Espaços Urbanos na "aldeia global": reflexões sobre a condição urbana no capitalismo do final do século XX.** Mimeo. (transcrição de conferência proferida em Belo Horizonte).1995.
- \_\_\_\_\_. **Justice, Nature and the Geography of Difference.** 2ª edição. Oxford: Blackwell, 2000.
- HEIDEGGER, M. *Que é Metafísica?* in HEIDEGGER - Coleção os Pensadores. trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p, 43-88.
- HEGEL, G. W. F. *Estética - A Idéia e o Ideal; Introdução à Fenomenologia do Espírito.* (trad. O. Vitorino) in \_\_\_\_\_. Hegel - Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 25-166, 331-341.
- HERKENHOFF, P. **Introdução geral.** in 24ª Bienal de São Paulo: Fundação Bienal, 1998. Disponível: [http://www1.uol.com.br/bienal/24bienal/nuh/txt\\_port\\_herk.htm](http://www1.uol.com.br/bienal/24bienal/nuh/txt_port_herk.htm) acessado: 01/12/07.
- HISSA, C. E. V. **A mobilidade das fronteiras: inserções da geografia na crise da modernidade.** 1ª reimpressão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- HOBBSBAWN, E. *O que os historiadores devem a Karl Marx?* in \_\_\_\_\_. **Sobre a História.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 155-170.
- HOLSTON, J. **Espaços de Cidadania Insurgente.** in Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional: Cidadania, nº 24. Rio de Janeiro: IPHAN, 1996. pag. 243-253
- HOPENHAYN, M. *Un hilo delgado a modo de prefacio; Primeira Parte: Velando revoluciones que tanta ventura dieron; ¿Qué queda de positivo en el pensamiento*



- negativo? Una perspectiva desde América Latina.* in **Ni apocalípticos ni Integrados - Aventuras de la modernidad en América Latina.** 2ª ed. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995. p. 9-13; 15-93; 129-157.
- HOVIK, S.; VABO, S. I. **Norwegian Local Councils as Democratic Meta-governors? A Study of Networks Established to Manage Cross-border Natural Resources.** Revista: "Scandinavian Political Studies", Vol. 28 – No. 3 (p. 257-275), Nordic Political Science Association, 2005.
- HUCHET, S. *Horizonte Tectônico e Campo "Plástico" - De Gottfried Semper ao Grupo Archigram: pequena genealogia fragmentária.* in MALARD, M. L. (org.) **Cinco Textos sobre Arquitetura.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.
- HUGO, V. in CHOAY, Françoise. **O Urbanismo.** p. 323-327; 5ª edição. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1998.
- INDUR. **Estudo da Região de Expansão de Goiânia.** Relatório 2 e 3. Instituto de Desenvolvimento Urbano e Regional Coordenação de Estudos Regionais, Secretaria do Planejamento e Coordenação. Goiânia: Publicações da Fundação INDUR, 1980.
- IPLAN. **Plano Diretor Integrado de Goiânia - PDIG 2000.** Engevix, 1992.
- KANT, I. **Crítica da Razão Pura.** Coleção Os Pensadores. trad. V. Rohden & U. B. Moosurger. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- KAPP, S. *Porque teoria crítica da arquitetura? Uma explicação e uma aporia.* in MALARD, M. L. **Cinco textos sobre arquitetura.** Belo Horizonte: ed. UFMG, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Teoria, Práxis, Conceito e Mimesis.** Revista Eletrônica Interpretar a Arquitetura. n. 4, maio/2002. Acessado 01/06/2006 <http://www.arquitetura.ufmg.br/ia/>
- \_\_\_\_\_. **Ars Invendi.** In Revista Eletrônica Interpretar a Arquitetura. n. 7, agosto/2004, ISSN 1519-468x Acessado 01/06/2006 <http://www.arquitetura.ufmg.br/ia/>
- KAUFMANN, E. **Tres arquitectos revolucionarios.** Trad. Xavier B.. Varcelona: GG, 1980.
- KNOBLICH, G.; ÖLLINGER, M. **Insight e Percepção Súbita - Como a mente cria desvios radicais e descobre soluções inovadoras.** . in Viver Mente & Cérebro (Scientific American) ano XIV n. 156 jan. 2006. p. 32-39
- KONDER, L. **Walter Benjamin: O Marxismo da Melancolia.** Rio de Janeiro: Campus, 1988.
- KOWARICK, L. *Autoconstrução de moradias e espoliação urbana.* in \_\_\_\_\_. **A espoliação Urbana.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- KRAUSS, R. **Caminhos da Escultura Moderna.** 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

- KUHN, T. S. Posfácio - 1969 in \_\_\_\_\_. **A estrutura das Revoluções Científicas**. trad. V.B. Boeira. São Paulo: Perspectiva, 1987. p. 217-257
- LAGES, S. K. *Melancolia na Modernidade. & Queda e Morte: linguagem, alegoria e melancolia*. in **Walter Benjamin - Tradução e Melancolia**. p. 138-159. São Paulo: EDUSP, 2002.
- LAKATOS, I. *O Falseamento & A Metodologia dos Programas de Pesquisa Científica*. in LAKATOS, I. & MUSGRAVE, A. (org) **A Crítica e o Desenvolvimento do Conhecimento**. Vol. 4. São Paulo: ed. Cultrix e ed. USP, 1979. p. 109-115; 161-190.
- LARAIA, R. B. **Cultura - Um Conceito Antropológico**. 13. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- LEFEBVRE, H. *A situação da classe operária na Inglaterra*. in \_\_\_\_\_. **A Cidade do Capital**. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2001a. p. 9-27
- \_\_\_\_\_. **A Revolução Urbana**. Belo Horizonte: Ed. UFGM, 1999.
- \_\_\_\_\_. **A Vida Cotidiana no Mundo Moderno**. São Paulo: Ed. Ática, 1991.
- \_\_\_\_\_. **A Produção do Espaço**. Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins. (mimeo) Primeira versão : início - fev 2006.
- \_\_\_\_\_. **Hegel - Marx - Nietzsche ou Le Royaume des Ombres**. Tournai: Casterman, 1975a.
- \_\_\_\_\_. (1983) **Henri Lefebvre e a Internacional Situacionista**. Entrevista conduzida e traduzida para o inglês em 1983 por Kristen Ross. disponível: <<http://www.rizoma.net/interna.php?id=138&secao=potlatch>> acessado: 05/01/08.
- \_\_\_\_\_. **La production de l'espace**. 3ª ed. Paris: Editions Anthropos, 1986.
- \_\_\_\_\_. **O fim da historia**. Trad. Antonio Reis. Lisboa: Dom Quixote, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Prefácio à segunda edição; Introdução; Teoria do Conhecimento; Abstrato e Concreto; A dialética moderna; Movimento da Forma e do Conteúdo; Apêndice* in LEFEBVRE, H.. **Lógica Formal Lógica Dialética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975. p. 1-58; 108-117; 170-179; 243-297.
- \_\_\_\_\_. *Advertência e Quadros; 5. Mimesis e praxis; 7. Metamorfose da filosofia - poiesis e metafilosofia*. in LEFEBVRE, H. **Metafilosofia: Prolegômenos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967. p. 57-69; 225- 311; 363-399.
- \_\_\_\_\_. **O Direito à Cidade**. trad. R. E. Frias. São Paulo: Centauro, 2001.
- LEME, M. C. S. *A formação do pensamento urbanístico no Brasil, 1895-1965*. in \_\_\_\_\_. (org) **Urbanismo no Brasil: 1895-1965**. São Paulo: Studio Nobel / FAUUSP / FUPAM, 1999. p. 20-38.

- LENIN, V. **O Estado e a Revolução** s.d. [1917] fonte: <http://www.marxists.org/portugues/lenin/1917/08/estadoerevolucao/index.htm> (acessado: 05/04/07)
- LERNER, J. **Sistema Integrado de Transportes de Goiânia: Implantação do Transporte de Massa**. Goiânia: Instituto de Desenvolvimento Urbano, 1975.
- LESSA, C. **Análise Econômica e Economia Política**. Aula Inaugural proferida na Unicamp. (mimeo). São Paulo, 1972.
- LEVI-STRAUSS, C. *Segunda Parte: Anotações de Viagem & Quarta Parte: A terra e os Homens* in **Tristes Trópicos**. trad. Rosa F. São Paulo: Cia Letras, 2000. p. 43-65, 101-140.
- LIMA, A. C. *Plano diretor da Cidade (Relatório apresentado ao Interventor Pedro Ludovico Teixeira); Goiânia - a nova Capital (Resumo de um estudo)* in IBGE **Goiânia - Coletânea**. Rio de Janeiro: Serviço Gráfico IBGE, 1942. p. 45-112.
- LINO, S. F.; **O modernismo 'com sabor local': contatos, trocas e misturas na arquitetura e nas artes brasileiras**. 132f. Dissertação (mestrado) - Escola de Arquitetura, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2004.
- LLORENS, T. *Prólogo* in BONTA, Juan P. **Sistemas de significación en arquitectura**. Barcelona: Ed. GG, 1977
- LOUREIRO. **Adorno e o Pós-moderno**. s.d. acessado: 3/08/2007 disponível: <<http://www.anped.org.br/reunioes/30ra/trabalhos/GT17-3604--Int.pdf> >
- LUXEMBURGO, R. **Reforma ou Revolução** s.d. [1900] fonte: <http://www.marxists.org/portugues/luxemburgo/1900/reformaourevolucao/index.htm> (acessado em 04/05/07)
- LYNCH, B.D. *Instituições internacionais para a proteção ambiental: suas implicações para a justiça ambiental em cidades latino-americanas*. In: Acselrad, H. **A duração das cidades: a sustentabilidade e risco nas políticas urbanas**. Rio de Janeiro: DP&A/CREA-RJ, 2001. p. 57 - 82.
- LYNCH, K. **A imagem da cidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- MAHFUZ, E. C. **Observações sobre o formalismo de Helio Piñón – parte 1**. disponível em: [http://www.vitruvius.com.br/arquitextos/arq089/arq089\\_01.asp](http://www.vitruvius.com.br/arquitextos/arq089/arq089_01.asp); acessado: 28 de outubro de 2007.
- MANSO, C. F.A. **Goiânia – Uma concepção urbana, moderna e contemporânea – Um certo Olhar**. Goiânia: ed. do autor, 2002.

- \_\_\_\_\_. **Goiânia art déco: acervo arquitetônico e urbanístico - dossiê de tombamento.** (3 Vol.) Goiânia: SEPLAN, 2004.
- MARCUSE, H. **A dimensão estética.** São Paulo: Martins Fontes, 1981.
- \_\_\_\_\_. **A ideologia da Sociedade Industrial** (tradução de "One dimensional man"). Rio de Janeiro: Ed Zahar, 1967.
- MARICATO, E. *As idéias fora do lugar e o lugar fora das idéias.* in ARANTES, O.; VAINER, C.; MARICATO, E. **A Cidade do Pensamento Único - Desmanchando Consensos.** 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 121-192.
- \_\_\_\_\_. **Brasil 2000: qual planejamento urbano?** Cadernos IPPUR, ano XI, n. 1 e 2, jan-dez, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Reforma urbana: limites e possibilidades – uma trajetória incompleta.* in RIBEIRO, L.C.Q.; SANTOS JR., O. (Orgs.) **Globalização, fragmentação e reforma urbana: o futuro das cidades brasileiras na crise.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1994. p. 309 – 325.
- MARTINEZ ALIER, J. **Economia e Ecologia: questões fundamentais.** Revista Brasileira de Ciências Sociais. n. 7 vol. 3 junho, 1998. p. 99-115
- MARTINS, J. S. *As temporalidades da História na dialética de Lefebvre.* in \_\_\_\_\_. **Henri Lefebvre e o Retorno à Dialética.** São Paulo: Hucitec, 1996.
- MARX, K. **A Guerra Civil na França.** Versão eBooksBrasil.com Edição Ridendo Castigat Mores fonte digital [www.jahr.org](http://www.jahr.org) , 1999 [1871]
- \_\_\_\_\_. **Comentários marginais ao programa do Partido Operário Alemão.** [1875] disponível < <http://www.marx.org/portugues/marx/1875/gotha/index.htm> > (acesso: 02/04/2007)
- \_\_\_\_\_. **Introdução [à Crítica da Economia Política]** in Marx - Coleção Os Pensadores - São Paulo: ed. Nova Cultural, 1996. 25-54
- \_\_\_\_\_. **O 18 Brumário de Luís Bonaparte.** Versão eBooksBrasil.com Edição Ridendo Castigat Mores fonte digital [www.jahr.org](http://www.jahr.org) ,sem data [1852].
- \_\_\_\_\_. *Processo de Trabalho e Processo de Produção de Mais valia.* in **O Capital.** Volume 1 - Parte III - Capítulo VII. disponível em: <http://www.marxists.org/portugues/marx/1867/ocapital-v1/vol1cap07.htm> (acessado: 03/04/2007), sem data [1867].
- MARX, K.; ENGELS, F. **Manifesto Comunista** s.d. [1848] fonte: [file:///C:/site/livros\\_gratis/manifesto\\_comunista.htm](file:///C:/site/livros_gratis/manifesto_comunista.htm) (acessado: 03/04/2007)

- \_\_\_\_\_. **A ideologia Alemã** (Primeiro Capítulo) Versão eBooksBrasil.com Edição Ridendo Castigat Mores fonte digital Rocket Edition, 1999. [1846]
- MAYER, E. **O impacto de Darwin no Pensamento Moderno** in Edição Especial: Como nos Tornamos Humanos, Scientific American, Brasil, n. 17: p.92-98. 2005.
- MERLEAU-PONTY, M. *Marxismo e Filosofia; O Olho e o Espírito* in **MERLEAU-PONTY - Textos escolhidos** (edição/tradução Marilena Chauí) Coleção Os Pensadores São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 71-82; 85-111.
- MÉTRAUX, A. *Armas*. in RIBEIRO, B. G. (org) **Suma Etnológica Brasileira**. Volume 2: Tecnologia Indígena. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 139-161.
- MONTANER, J. M. **Arquitetura y Crítica**. 2ª edição Barcelona: Ed. GG, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Después del Movimiento Moderno**. 4ª edição Barcelona: Ed. GG, 1999.
- MONTARDO, S. P. **A vontade de Schopenhauer a Nietzsche: um impulso para duas transcendências**. (s.d.) disponível: <<http://www.bocc.ubi.pt/pag/montardo-sandra-schopenhauer-nietzsche.pdf>> acessado: 03/02/2007.
- MONTEIRO, O. S. N. **Como Nasceu Goiânia**. Rio de Janeiro, Revista dos Tribunais, 1938.
- MONTE MÓR, R. L. M. *A Cidade e o Urbano*. in: BRANDÃO, C. A. L. (Org.). **As Cidades da Cidade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006a. p. 185-197.
- \_\_\_\_\_. *A questão urbana e o planejamento urbano-regional no Brasil contemporâneo*. in: CAMPOLINA DINIZ, C.; LEMOS, M. B. (Org.). **Economia e Território**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005. p. 429-446.
- \_\_\_\_\_. **Notas de Aula: Teorias Urbanas**. Belo Horizonte: EA-UFMG, 2006b.
- \_\_\_\_\_. **O que é o urbano, no mundo contemporâneo**. (Texto para discussão n. 281). Belo Horizonte: UFMG/Cedeplar, 2006c. disponível: <[www.cedeplar.ufmg.br/pesquisas/sub\\_pes\\_tex\\_dis.php](http://www.cedeplar.ufmg.br/pesquisas/sub_pes_tex_dis.php)> acessado: 25/07/2006.
- \_\_\_\_\_. *Planejamento Urbano no Brasil: Emergência e Consolidação* in **Espaço e Planejamento Urbano - Considerações sobre o caso de Rondônia**. (Dissertação de Mestrado) Rio de Janeiro: COPPE/UFRJ, 1980. p. 11-53.
- MONTE-MÓR, R. L. M.; RAY, S. **Post-\*.ism & The Third World: a theoretical reassessment & fragments form Brazil and India**. Texto para discussão. (mimeo) Belo Horizonte: UFMG/CEDEPLAR, 1994.
- MORAIS, S. **O Empreendedor imobiliário e o estado em Goiânia - 1975 a 1985**. Brasília, Dissertação de Mestrado. Departamento de Arquitetura e Urbanismo, UNB, 1991.
- MOREIRA, C.C. **A Cidade Contemporânea: entre a tábula rasa e a preservação**. São Paulo: ed. UNESP/ANPUR, 2004.

- MOTTA, J. C. **Planos diretores de Goiânia, década de 60: a inserção dos arquitetos Luís Saia e Jorge Wilhelm no campo do planejamento urbano.** Dissertação de Mestrado. São Paulo. EESC/USP, 2004.
- NICOLAS, D. H. *Tempo, espaço e apropriação social do território: rumo à fragmentação na mundialização?* in SANTOS, M.; et ali (orgs) **Território - Globalização e Fragmentação.** São Paulo: Hucitec, 1994. p. 85-101.
- NIETZSCHE, F. **A Genealogia da Moral.** Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal. 2ª edição. trad. C. A. Braga. São Paulo: Editora Escala, 2007a.
- \_\_\_\_\_. **Além do Bem e do Mal.** Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal. 2ª edição. trad. C. A. Braga. São Paulo: Editora Escala, 2007b.
- \_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos Ídolos: ou como filosofar a marteladas.** Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal. trad. C. A. Braga. São Paulo: Editora Escala, 2007c.
- \_\_\_\_\_. **Nietzsche: Obras Incompletas.** Seleção de textos G. Lebrun, trad. R. R. Torres Filho. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- \_\_\_\_\_. **Assim Falou Zarathustra.** trad. A. Marins. São Paulo: Editora Martin Claret, 2007d.
- NOVA CULTURAL. **Arte no Brasil.** São Paulo, 1986.
- NUNES, J. A. *Um Discurso sobre as Ciências 16 anos depois.* in SANTOS, B. S. (org.) **Conhecimento Prudente para uma Vida Descente - 'Um Discurso sobre as Ciências Revisitado'.** São Paulo: Cortez, 2004. p. 59-83.
- O POPULAR. **Projeto Álbum.** Goiânia: Jornal O Popular, 1998.
- OLIVA, A. *Kuhn: O normal e o revolucionário na reprodução da racionalidade científica.* in PORTOCARRERO, V. (org.) **Filosofia, História e Sociologia das Ciências: Abordagens Contemporâneas.** 1ª reimpressão Rio de Janeiro: Fiocruz, 1998. p. 67-102.
- OLIVEIRA, A. M. V. **Plano Diretor de Goiânia - Luís Saia - 1962.** Anais do 6o. Seminário de História da Cidade e do Urbanismo. Natal: UFRN, 2000.
- OLIVEIRA, F. L. *Sustentabilidade e competitividade: a agenda hegemônica para as cidades do século XXI* in ACSELRAD, H. **A duaracão das cidades.** Rio de Janeiro: DP&A/CREA-RJ, 2001. P.177-202
- OLIVEIRA, F. *O Capital Contra a Democracia* in **Os Sentidos da Democracia e da Participação.** São Paulo: Instituto Pólis, 2005. p. 13-20
- \_\_\_\_\_. **A economia brasileira: crítica à razão dualista.** 4.ed. São Paulo: CEBRAP, 1981.

- PALÁCIOS, M. *O programa Forte da Sociologia do Conhecimento e o Princípio da Causalidade*. in PORTOCARRERO, V. (org.) **Filosofia, História e Sociologia das Ciências: Abordagens Contemporâneas**. 1a reimpressão Rio de Janeiro: Fiocruz, 1998. p. 175-198.
- PASTORE, E. A. **Renda Fundiária e Parcelamento do Solo: Goiânia 1933-1983**. Brasília, Dissertação de Mestrado. Departamento de Arquitetura e Urbanismo, UNB, 1984.
- PEREIRA, M. R. M. *De Árvores e Cidades*, in SOLLER, Maria Angélica e S. MATOS, Maria Izilda (orgs.). **A Cidade em Debate**. Olho d'água: Belém, 1999.
- PERROUX, F. *Os Espaços Económicos; Conceito de Desenvolvimento*. in **A Economia do Século XX**. Porto: Herder, 1967. p. 143-162, 179-196.
- PHILLIPS, H. **Por todos os sentidos**. in *Viver Mente & Cérebro (Scientific American)* ano XIV n. 156 jan. 2006. p. 70-73
- PLATÃO. *Livro Sétimo (Alegoria da Caverna)*. in \_\_\_\_\_. **A República**. trad. A. Pinheiro. 5a edição. São Paulo: Atena Editora, 1955. p. 283-326.
- POPPER, K. P. *As Origens do Conhecimento e da Ignorância & Três pontos de vista sobre o Conhecimento Humano*. in **Conjecturas e Refutações**. Brasília: Ed. UNB, 1989. p. 32-58; 125-146.
- PORTOCARRERO, V. *Introdução* in \_\_\_\_\_. (org.) **Filosofia, História e Sociologia das Ciências: Abordagens Contemporâneas**. 1a reimpressão Rio de Janeiro: Fiocruz, 1998. p. 175-198
- \_\_\_\_\_. *Foucault: a história dos saberes e das práticas* in \_\_\_\_\_. (org.) **Filosofia, História e Sociologia das Ciências: Abordagens Contemporâneas**. 1a reimpressão Rio de Janeiro: Fiocruz, 1998. p. 43-65
- RABELO, D. **Os Excessos do Corpo**. Dissertação de Mestrado. FCHF/UFG. Goiânia, 1997.
- RABINOW, P. *The Interpretative Turn - A Second Look* in \_\_\_\_\_.; SULLIVAN, M. W. (eds.) **Interpretative Social Science: a second look**. Berkeley: University of California Press, 1987. p. 1-30
- RANCIÈRE, J. **A Partilha do Sensível**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2005.
- \_\_\_\_\_. *O dissenso*. in NOVAES, Adauto. (org.) **A crise da razão**. São Paulo: Cia das Letras, 1996. p. 367-382.
- \_\_\_\_\_. **Os Nomes da História - Um Ensaio de Poética do Saber**. São Paulo: Pontes, 1994.

- RAMOS, M. L. *Um domínio Poético na Teoria da Autopoiese*. in DOMINGUES, Ivan. (org) **Conhecimento e Transdisciplinaridade II: aspectos metodológicos**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005. p. 319-343.
- RAPOPORT, A. *Origens Culturais da Arquitetura*. in: SYNDER, James; CATANESE, Anthony. **Introdução à Arquitetura**. Rio de Janeiro: Campus, 1984. p. 26-41
- RIBEIRO, D. *Arte Índia* in RIBEIRO, B. G. (org) **Suma Etnológica Brasileira**. Volume 3: Arte Índia. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 30-33.
- \_\_\_\_\_. **O povo Brasileiro: A formação e o sentido do Brasil**. 2ª edição. São Paulo: Cia das Letras, 1996.
- RIBEIRO, M. E. J. **Goiânia - Os Planos, a Cidade e o Sistema de Áreas Verdes**. Goiânia: Ed. UCG, 2004.
- RIBEIRO, M. G. **Intervenções Pública e Privada no Espaço Urbano de Goiânia**. Dissertação de Mestrado em Sociologia. FCHF / UFG. Goiânia, 2007.
- RICOEUR, P. *The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text in* RABINOW, P.; SULLIVAN, M. W. (eds.). **Interpretative Social Science: reader**. Berkeley: UCP, 1979. p. 73-101
- ROLNIK, R.; SOMEKH, N. *Governar as metrópoles: dilemas da recentralização*. in GONÇALVES, M.F. et alli (org) **Regiões e cidades, cidades nas regiões**. São Paulo: Ed. UNESP, 2003. p 95-104.
- ROOT, D. **Devorando o canibal: um conto de precaução da apropriação cultural**. in 24ª Bienal de São Paulo: Fundação Bienal, 1998. Disponível: <[http://www1.uol.com.br/bienal/24bienal/rot/txt\\_port\\_ensroot.htm](http://www1.uol.com.br/bienal/24bienal/rot/txt_port_ensroot.htm)> acessado: 01/12/07.
- ROSSI, A. **A Arquitetura da Cidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- SANCHES, M. L. F. **Construções de Paulo Ferreira Santos. A fundação de uma historiografia da Arquitetura e do Urbanismo no Brasil**. 515 f. Tese Doutorado em História Social da Cultura - PUC-RJ, 2005. disponível em: [http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/cgi-bin/db2www/PRG\\_0651.D2W/SHOW?Mat=&Sys=&Nr=&Fun=&CdLinPrg=pt&Cont=7179:pt](http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/cgi-bin/db2www/PRG_0651.D2W/SHOW?Mat=&Sys=&Nr=&Fun=&CdLinPrg=pt&Cont=7179:pt) acessado: 13 jan 2007.
- SACHS, I. Conferência: Ecodesenvolvimento no Brasil hoje - Debates. in **Desenvolvimento e Meio Ambiente no Brasil: A contribuição de Ignacy Sachs**. 1ª edição Florianópolis: Ed. Pallotti/APED, 1998.
- SANTOS, A. P. B. . *Architecture as Interface: forming and informing spaces and subjects*. in **Affective Encounters: Rethinking Embodiment in Feminist Media Studies**.



- Conference Proceedings for Affective Encounters: Rethinking Embodiment in Feminist Media Studies. Turku : University of Turku, School of Art, Literature and Music, 2001a. p. 25-35. Disponível: <http://media.utu.fi/affective/baltazar.pdf> acessado: 03/01/08.
- SANTOS, B. S. *Capítulos 1 e 2* in \_\_\_\_\_. **A Gramática do Tempo - Para uma Nova Cultura Política** - Col. Para um Novo Senso Comum - Vol. 4. São Paulo: Cortez, 2006. p. 93-165.
- \_\_\_\_\_. *Introdução* in \_\_\_\_\_. (org.) **Conhecimento Prudente para uma Vida Descendente - 'Um Discurso sobre as Ciências Revisitado'**. São Paulo: Cortez, 2004. p.17-56
- \_\_\_\_\_. **Introdução à Ciência Pós-moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Pela mão de Alice - O social e o político na pós-modernidade**. - 8. edição - São Paulo: Cortez, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Um discurso sobre as ciências**. São Paulo: Cortez ed., 2003.
- SANTOS, B. S.; RODRIGUEZ, C. *Introdução: para ampliar o cânone da produção*. In: SANTOS, B. S. **Produzir para Viver: os caminhos da produção não capitalista**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2002. (pp.23-77)
- SANTOS, B. S.; NUNES, J. A. **Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade**. (sem data) disponível: <http://www.ces.uc.pt/emancipa/research/pt/ft/intromulti.html> acessado: 20 set 2007.
- SANTOS, M. **A natureza do Espaço. Técnica e Tempo - Razão e Emoção**. 2. ed. São Paulo: Huicitec, 1997a.
- \_\_\_\_\_. **Técnica, espaço, tempo - Globalização e meio técnico-científico informacional**. 3ª edição. São Paulo: Ed Hucitec, 1997b.
- \_\_\_\_\_. **Metamorfoses do Espaço Habitado**. 4ª edição. São Paulo: Huicitec, 1996.
- \_\_\_\_\_. **O Espaço Dividido: os dois circuitos da economia urbana dos países subdesenvolvidos**. Rio de Janeiro: F. Alvez, 1979.
- SCHOPENHAUER, A. **O mundo como Vontade e Representação - Livro III**. Versão eBook ([www.eBooksBrasil.com](http://www.eBooksBrasil.com)): Edição Acrópolis, 2006.
- SEGAWA, H. **Arquiteturas no Brasil, 1900-1990**. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2002.
- SEGRE, R. **América Latina Fim de Milênio - Raízes e perspectivas de sua arquitetura**. trad Luis Brandão. São Paulo: Estúdio Nobel, 1991.

- SEPLAN. **Plano Diretor da Cidade de Goiânia - 2006**. CD Multimídia. Goiânia: Setemares, 2006.
- SHAKESPEARE, **A trágica história de Hamlet, príncipe da Dinamarca**. Versão eBook (www.eBooksBrasil.com): Edição Ridendo Castigat Mores, s.d.
- SHUSTERMAN, R. **Dois questões sobre canibalismo e rap**. in 24<sup>a</sup> Bienal de São Paulo: Fundação Bienal, 1998. Disponível: [http://www1.uol.com.br/bienal/24bienal/rot/txt\\_port\\_ensshus.htm](http://www1.uol.com.br/bienal/24bienal/rot/txt_port_ensshus.htm) acessado: 01/12/07.
- SIEBENEICHLER, F. B. **Jürgen Habermas - Razão Comunicativa e Emancipação**. 3<sup>a</sup> edição Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.
- SILVA, M. S. K. **A arquitetura líquida do NOX**. (Arquitextos, 2004) disponível: <http://www.vitruvius.com.br/arquitextos/arq000/esp222.asp> acessado: 02/05/2007.
- SINGER, P. *Uma solução não-capitalista para o desemprego e Economia Solidária: geração de renda e alternativa ao liberalismo*. in \_\_\_\_\_. **Globalização e desemprego; diagnóstico e alternativas**. São Paulo: Contexto, 1998. p. 118-139
- SOJA, E. **Geografias Pós-modernas - A Reafirmação do Espaço na Teoria Social Crítica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Postmetropolis: Critical Studies of Cities and Regions**. Oxford: Backwell, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Thirdspace: journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places**. London/New York: Verso, 1996.
- SOKAL, A.; BRICMONT, J. **Imposturas Intelectuais: O abuso da Ciência pelos filósofos pós-modernos**. trad. Max Altman. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- SOUZA, M. L. **Mudar a cidade: uma introdução crítica ao planejamento e à gestão urbanos**. 2<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- STROETER, J. R. **Arquitetura e Teorias**. São Paulo: Editora Nobel, 1986.
- SUMMERSON, J. **A linguagem da Arquitetura Clássica**. tradução Sylvia Fischer São Paulo: Martins Fontes, 1982.
- TAYLOR, P. *A reconstrução da complexidade ecológica sem regras: ciência, interpretação e prática reflexiva crítica*. in SANTOS, Boaventura S. (org.) **Conhecimento Prudente para uma Vida Descente**. São Paulo: Cortez, 2004. p. 559-584
- TAFURI, M.; DAL CO, F. **Arquitectura Contemporanea**. Coleccion Historia Universal de la Arquitectura. trad. por Luiz Escolar Bareno Madrid: c1978.

- TEIXEIRA, P. L. *O problema da mudança da Capital (Trecho do relatório apresentado em 1933, ao Governo Provisório)* in IBGE **Goiânia - Coletânea**. Rio de Janeiro: Serviço Gráfico IBGE, 1942. p. 3-7.
- TOUEY, D. **Schopenhauer and Nietzsche on the Nature and Limits of Philosophy**. The Journal of Value Inquiry (32), Printed in the Netherlands, 1998. p. 243–252.
- TRINTA, A. R. *Arquitetura da Semiótica e Semiótica da Arquitetura*. in **Arquitetura Revista** nº 1. Rio de Janeiro: UFRJ, 1983.
- TROTSKY, L. **A Revolução Permanente** s.d. [1929] fonte: <http://www.marxists.org/portugues/trotsky/1929/11/revolucao-permanente.htm> (acessado: 05/06/07)
- TUAN, Yi-Fu **Topofilia: Um estudo da Percepção, Atitudes e Valores do Meio Ambiente**. Bertrand: São Paulo, 1980.
- UNES, W. *Edifícios públicos e componentes art déco*. in MANSO, C. F. A. **Goiânia art déco: acervo arquitetônico e urbanístico - dossiê de tombamento**. Goiânia: SEPLAN, 2004. Vol. 1, p. 45-55.
- VAINER, C. B. *Utopias Urbanas e o Desafio Democrático*. in **Revista Paranaense de Desenvolvimento, nº 105**. Curitiba: IPARDES, jul/dez 2003. p. 25-31.
- \_\_\_\_\_. *Pátria, Empresa e Mercadoria*. in Arantes, Otilia; VAINER, Carlos; MARICATO, Ermínia. **A Cidade do Pensamento Único - Desmanchando Consensos**. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 75-103.
- VEIGA, J. E. *A Insustentável Utopia do Desenvolvimento*. in LAVINAS, L. et alli (org) **Reestruturação do Espaço Urbano e Regional no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1993. p. 149-169.
- VELLOSO, R. C. L. **Distração e Choque: a experiência da arquitetura na vida cotidiana**. Tese Doutorado (versão sem revisão). 198 pgs. Curso de Doutorado em Filosofia – FAFICH, UFMG, Belo Horizonte, 2007.
- VENTURI, R.; IZENOUR, S.; BROWN, D. S. **Aprendiendo de Las Vegas: el simbolismo olvidado de la forma arquitectonica**. Barcelona: Gustavo Gili, 1978.
- VENTURI, R. **Complexidade e Contradição em Arquitetura**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- VILLAÇA, F. **As Ilusões do Plano Diretor**. Livro digital distribuído gratuitamente pela internet, 2005. disponível: [http://www.flaviovillaca.arq.br/pdf/ilusao\\_pd.pdf](http://www.flaviovillaca.arq.br/pdf/ilusao_pd.pdf) acessado: 07 jan 2008.

- \_\_\_\_\_. *Uma contribuição para a história do planejamento urbano no Brasil*. in: DÉAK, C.; SCHIFFER, S. (org.). **O processo de urbanização no Brasil**. São Paulo: FUPAM e EDUSP, 1999. p. 169-243.
- WILHEIM, J. Conferência: Ecodesenvolvimento no Brasil hoje - Oportunidades e Impasses. in **Desenvolvimento e Meio Ambiente no Brasil: A contribuição de Ignacy Sachs**. Florianópolis: Ed. Pallotti/APED, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Plano Diretor de Goiânia**. Vol. 1 e 2. Datilografado. SERETE, 1969a.
- \_\_\_\_\_. **Urbanismo no Subdesenvolvimento**. Rio de Janeiro: Editora Saga, 1969b.
- ZUKIN, S. **Paisagens Urbanas pós-modernas: mapeando cultura e poder**. *Cidadania*, Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n. 24 p 205-219

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)