

Universidade da Beira Interior

Mestrado Integrado em Arquitectura

2009

APOLOGIA DO LUGAR

um corpo no vazio [urbano]

Dissertação para obtenção do grau de Mestre em Arquitectura

Carina Milene Balula da Costa

APOLOGIA DO LUGAR

Universidade da Beira Interior

Covilhã, Agosto de 2009

APOLOGIA DO LUGAR – um corpo no vazio [urbano]

Dissertação para obtenção do Grau de Mestre em Arquitectura

Carina Milene Balula da Costa

Orientador: Professor Doutor Miguel João Mendes do Amaral Santiago Fernandes

Co-orientador: Professor Doutor José António Duarte Domingues

ao meu *Mestre**

* Três tentativas de definição de *Mestre* por Guilherme Castanheira:

“Mestre é aquele que reduz as improbabilidades do falhanço e consegue, através do fenómeno sábio do conselho, a autenticidade de uma história, a minha história.”

“É através da interpretação da luta entre o ouvir e o falar que surge a provocação e com humildade e algum discernimento nasce o mestre.”

“Não há mestres iguais, nem discípulos iguais. Há lembranças que se aprofundam nos propósitos e permissões que dão lugar a verdades. Podemos esforçar-nos numa atitude, mas só chegaremos à verdade quando acompanhados lado a lado num caminho chamado felicidade. Encontrado este último, descobrimos o mestre.”

ÍNDICE

ÍNDICE DE FIGURAS	VII
AGRADECIMENTOS	IX
RESUMO	X
ABSTRACT	XI
CAPÍTULO I – INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO II – DA GENEALOGIA [COSMOGÓNICA E FILOSÓFICA] DO LUGAR	7
1. COSMOGONIAS	9
<i>Theogonia</i>	9
<i>Genesis</i>	9
<i>Enuma Elis</i>	10
2. FILOSOFIA[S]	11
<i>Chóra, tópos, kénon</i>	11
<i>Ascensão do espaço infinito</i>	19
<i>Supremacia do espaço: espaço absoluto, espaço extensivo e espaço relativo</i>	22
<i>O lugar, o caos, o cosmos, o vazio, o espaço e a arquitectura</i>	28
CAPÍTULO III – DA REDESCOBERTA DO LUGAR	29
1. O LUGAR	33

<i>Lugar fenomenológico e lugar ontológico</i>	33
<i>Lugar antropológico e lugar histórico</i>	42
<i>Experiência do lugar</i>	44
2. O NÃO-LUGAR	48
<i>Heterotopias</i>	48
<i>Sistemas rizomáticos</i>	49
<i>A Manhattan [rizomática] de Rem Koolhaas</i>	51
<i>O lugar des- construtivista</i>	53
<i>Não-lugar</i>	54
<i>Modernidade superada</i>	57
CAPÍTULO IV – DA CIDADE PLENA E VAZIA	59
1. A CIDADE	61
<i>Tipologias urbanas</i>	63
<i>Mixofilia e mixofobia</i>	63
2. O VAZIO URBANO	64
<i>Silêncio eloquente</i>	69
CAPÍTULO V – CONCLUSÃO	72
CAPÍTULO VI – BIBLIOGRAFIA	80
1. BIBLIOGRAFIA GERAL	81
2. BIBLIOGRAFIA ESPECÍFICA	84
3. DICIONÁRIOS, ENCICLOPÉDIAS E OUTRAS OBRAS DE REFERÊNCIA	87
4. DOCUMENTAÇÃO ELECTRÓNICA	87
CAPÍTULO VII – CRÉDITOS DAS FIGURAS	89

ÍNDICE DE FIGURAS

Fig.1 – Alberto Giacometti, <i>Grande femme IV</i> , 1960.	12
Fig.2 – Joseph Kosuth, <i>One and Three Chairs</i> , 1965.	3
Fig.3 – Alberto Giacometti, <i>Grande femme IV</i> , 1960.	7
Fig.4 – Bernardo Soares, <i>o Velho e o Mar</i> .	14
Fig.5 – Claude Monet, <i>La Cathédrale de Rouen. Le portail et la tour Saint-Romain, plein soleil</i> , 1893.	20
Fig.6 – Alberto Giacometti, <i>Homme qui marche</i> , 1960.	29
Fig.7 – Giorgio de Chirico, <i>Piazza d'Italia</i> , 1923.	31
Fig.8 – Pedro Martins, <i>38</i> , 2009.	35
Fig.9 – <i>Ford T</i> .	36
Fig.10 – André Villers, <i>Picasso dans L'atelier</i> , 1960.	39
Fig.11 – René Magritte, <i>L'écoute piece</i> , 1958.	40
Fig.12 – Sérgio Lemos, <i>Fado no eléctrico</i> , 2004.	41
Fig.13 – Pedro Moreira, <i>Postais de Coimbra</i> , 2007.	43
Fig.14 – Toulouse-Lautrec, <i>Moulin Rouge:La Goulue</i> , 1891.	44
Fig.15 – Nuno Duarte, <i>Alfama... a mais bela das aldeias citadinas</i> , 2008.	44
Fig.16 – Jacques Tati, imagens do filme <i>Mon oncle</i> , 1958.	47

Fig.17 – Rem Koolhaas, <i>Piscina flutuante</i> .	49
Fig.18 – Luiz Nilton Corrêa, <i>One way</i> , 2007.	52
Fig.19 – Harvey Corbett, propostas para aliviar o congestionamento do trânsito em New York.	52
Fig.20 – Cacáná, <i>Avião</i> , 2007.	54
Fig.21 – Carla Rope, <i>Metro de Hong Kong</i> , 2007.	55
Fig.22 – Alberto Giacometti, <i>La Place de la Cité</i> , 1949.	59
Fig.23 – Yves Klein, <i>Sol (Re 48)</i> , 1960.	61
Fig.24 – Luís Henriques, <i>Retratos de Lisboa</i> , 2006.	62
Fig.25 – <i>Vazios urbanos</i> , 2007.	65
Fig.26 – "_M_", <i>Central Park</i> , 2007.	66
Fig.27 – Giorgio de Chirico, <i>Os prazeres do Poeta</i> , 1913.	68
Fig.28 – Colville Anderson, <i>Surveying Her Kingdom</i> , 2008.	70
Fig.29 – Alberto Giacometti, <i>Stehende III</i> , 1962.	72
Fig.30 – René Magritte, <i>Golconde</i> , 1953.	75
Fig.31 – Maria Helena Vieira da Silva, <i>Paris à noite</i> , 1951.	78
Fig.32 – Alberto Giacometti, <i>L'Homme au doigt</i> , 1947.	80

AGRADECIMENTOS

Uma primeira palavra de agradecimento ao Professor Doutor Miguel João Mendes do Amaral Santiago Fernandes e ao Professor Doutor José António Duarte Domingues, orientador e co-orientador desta dissertação, pelo interesse e apoio manifestados e pelas longas discussões sobre a problemática em estudo.

Não posso deixar de agradecer aos meus pais e irmãos pelo apoio de todas as horas, ao David e ao Gabriel pela boa-disposição do dia-a-dia.

Aos amigos de longas reflexões, aqueles que contribuíram para desenvolver o meu interesse por um entendimento da *arquitectura*, um sincero bem-haja.

Aos colegas de curso pela disponibilidade prestada, em especial àqueles que comigo colaboraram durante estes anos.

Finalmente, a todo o leitor que se aventure a ler esta dissertação.

RESUMO

A viagem é o estado de espírito do homem do *agora* – o homem do *zapping* geográfico. Ele é o trajecto puro e simples que percorre a rede ininterrupta da *omnipolis*, essa *ultracidade* localizada em todo o lado a todo o instante. A sedentariiedade põe-se em causa. O lugar parece dissolver-se nessa aceleração que é imposta à vida contemporânea. A identidade do indivíduo é questionada. O mundo já não se habita, percorre-se com velocidade. É urgente viver o mundo, tomá-lo como um todo constituído pelas partes. A escala da urbe deve ser a do lugar e a do indivíduo que o experimenta, construindo-o. Assim, procura e preserva-se a identidade singular quer do indivíduo, quer do lugar.

Palavras-chave: lugar, não-lugar, corpo, sociedade, cidade, vazio urbano.

ABSTRACT

The state of spirit of the man of our days is the travel – he is the man of the geografic zapping. He is the path, pure and simple, crossing the interrupted net of the *omnipolis*, the *ultracity* found everywhere, everytime. The sedentary way of life is questioned. The place seems to be dissolved in the acceleration imposed to the contemporary life. The individual's identity is questioned. The world is no longer inhabited, it is travelled at full speed. It's urgent to live the world, make it an all made by its parts. The scale of he city must be the one of the place and the one of the individual that tries it, building it. This way, the singular identity of the individual and the place is looked for and preserved.

Key-words: place, non-place, body, society, city, urban void.



Fig.1 – Alberto Giacometti, *Grande femme IV*, 1960.

CAPÍTULO I – introdução

Um novo *ser* é gerado, nasce e vive. A cada palmo que cresce, o mundo *encolhe*. A curiosidade da infância parece não ter fim, funciona como uma *esponja* de experiências, que vão sendo vividas, absorvidas. Essa experiência de toda a vida que a envolve – as pessoas, a cultura, o lugar, a sociedade próxima – tende a aumentar. As fronteiras da rua, do bairro onde mora são demasiado limitadas. É preciso sair e conhecer mais além. Enraizado na sua casa-natal, o *ser* projecta as suas raízes por onde passa. Projecta-as na infinidade de lugares do mundo que parece ser cada vez mais pequeno para o viajante que se tornou. De um momento para o outro, deixou de percorrer e viver a pequena rua do seu bairro para percorrer, anonimamente, as distâncias entre cidades, mantendo as memórias da infância presentes.

“ – Que imbecilidade barba a tua, dizia-me então um duplo à direita, teres esperado tanto tempo para te expatriares suficientemente longe para descobrir, de olhos arregalados, cem maravilhas que não compreendias de perto ou criticavas ferozmente porque as achavas ridículas!

– Imbecil pretensioso, retorquia, junto a mim, um gémeo imaginário à esquerda, crítico e inteligente, sem a tua infância do coração, por entre órgãos e os vapores de incenso, terias tu alguma vez sentido o deslumbramento místico emanado dos quimonos¹?” (SERRES, 1994: p.27).

Hoje, a sobremodernidade marca a vida de cada *ser*. A influência que produz na sociedade é imperativa. Todavia, se, por um lado, se observa uma dissolução de fronteiras, consequência directa do desenvolvimento do mundo da comunicação e do mundo virtual, por outro, não se pode esquecer a forte ligação de cada *ser* com o lugar de origem, resultado de um habitar real. Um projecta-se sobre o outro: o habitar e a deslocação, de forma a criar um mundo que conheça além do espaço e do tempo, que conheça o lugar e que o tome como parte complementar essencial². Surge a necessidade de retornar ao lugar neste atlas que se apresenta à nossa vista; um atlas que expõe as interligações entre lugares numa perspectiva global, um conjunto de circulações que favorecem a proximidade. O mapa orientador na visita da cidade, dos lugares que visamos conhecer.



Fig.2 – Joseph Kosuth, *One and Three Chairs*, 1965.

Mais do que um reconhecimento da importância do lugar, este estudo faz, como o próprio nome indica, uma apologia do lugar. O título escolhido deve ser entendido como uma defesa, um louvor, uma

¹ Neste caso, M. Serres utiliza a palavra quimono para se referir à conjugação universal das cores diversas.

² “Inventam eles [os seres dotados de vida] o lugar, num mundo inerte que não conhece senão o espaço.” (SERRES, 1994: p.38).

argumentação, um elogio do lugar; reprimindo gradualmente a desvalorização que o lugar sofreu ao longo dos tempos; deve, como o subtítulo anuncia, despertar a atenção do indivíduo para a cidade, para os cheios e vazios urbanos. O que é o lugar? Qual a origem do lugar e que importância tem para a construção e organização do mundo? De que forma é solucionada a questão do lugar na cidade contemporânea? O lugar é desenvolvido nos capítulos II e III, numa abordagem filosófica, com os diferentes entendimentos ao longo da história; o vazio urbano como base da construção da cidade contemporânea é desenvolvido no capítulo IV.

O que aqui se apresenta tenta ser uma reflexão relativa à importância do lugar como forma de compreender a essência da arquitectura, isto é, uma reflexão de uma *arquitectura* da arquitectura. Deste modo, são apresentadas diferentes teorias acerca do lugar, desde a sua origem até à máxima da sobremodernidade – não-lugares. Porquê várias teorias e não uma teoria do lugar? Porque se pretende uma reflexão e entendimento das coisas do mundo, uma imagem do mundo, e a teoria é isso mesmo, um sistema constituído por conceitos organizados pela lógica de carácter efémero, “[...] o seu destino será eternamente desafortunado [...] o destino de qualquer teoria é ser, tarde ou cedo, substituída por outra, mais actualizada, que provou descrever melhor aquilo de que a teoria é *teoria*.” (Jorge, G., 2007: p.19). Nesta perspectiva, os títulos dos capítulos II, III IV começam com a preposição “da”, para se reforçar que será desenvolvida *uma* teoria do lugar e da cidade e não a teoria do lugar e da cidade.

Quando nos referimos ao lugar, não falamos só do lugar como elemento independente de tudo o resto. Abordar a temática do lugar é, obrigatoriamente, abordar o corpo que nele está contido, que o experimenta, e ainda, fazer referência ao objecto de estudo – a arquitectura – e a relação directa que tem com o lugar. A arquitectura é no lugar e é ela própria construtora de lugares. O arquitecto regulador e formalizador do espaço torna-se um elo essencial entre o *ser* e o lugar, entre o *ser* e o mundo, ou seja, a arquitectura deve responder às necessidades do indivíduo, conservando o *espírito do lugar*.

Um estudo de cosmogonias revela-se essencial para compreender a origem e génese do lugar, este ponto é desenvolvido na primeira parte do capítulo II; na segunda parte do mesmo capítulo, expõe-se uma abordagem física e metafísica: o lugar definidor de uma *matriz*, o lugar contentor de um corpo (ser é ser no lugar), a desvalorização do lugar pelos pré-socráticos, o lugar intelectual dos neoplatónicos. Em todos eles há uma preocupação da procura do conceito de lugar em confronto com o vazio e com o espaço. O lugar enquanto extensão ganha forma na época medieval e renascentista aquando da ascensão ao espaço infinito, que desvaloriza o lugar a favor do espaço (ser é ser no espaço). O lugar

visto como mera localização no espaço, onde o espaço assume a superioridade em relação ao lugar (ser é agora estar localizado no espaço).

Com a introdução do corpo na problemática do lugar, o lugar assume uma posição de revalorização e redescoberta, desenvolvida no capítulo III, onde se reflecte sobre esta relação do lugar com o corpo, com o ser. Numa primeira abordagem, importa apresentar uma análise fenomenológica e ontológica do lugar (ser e lugar como uno), e ainda, do lugar antropológico e histórico; o lugar experimentado pelo corpo, com identidade, história, memória, em contraposição à *dés-locação* do lugar, que remete para a velocidade, para o anonimato, para o não-lugar – segundo ponto de desenvolvimento do capítulo III –, onde é apresentada uma aproximação ao não-lugar que parte dos sistemas rizomáticos, da sobremodernidade, do lugar *des-construtivista*. Este último é o lugar que se vai construindo à velocidade de construção do corpo que o experimenta, terminando no espaço virtual e a sua importância no dia-a-dia (ser é ser no não-lugar). Este capítulo toca as mais diversas escalas: da miniatura à casa, da *domus* à megalópole.

O que se pretende transmitir é a importância do lugar para a construção do ser, a função da arquitectura nessa construção, e ainda a arquitectura mediadora da relação entre o corpo e o lugar. “Aquilo que somos, somo-lo nalgum lugar” (JORGE, G., 2007: p.106), tornamo-nos testemunhas do tempo e desse lugar.

No capítulo IV, a cidade contemporânea é o objecto de estudo. Ela vive da crescente rede global de comunicações e de transportes, e da heterogeneidade dos indivíduos que vivem em sociedade. Se, por um lado, a cidade moderna valorizou a difusão, a expansão dos limites da cidade, numa perspectiva da velocidade em detrimento do indivíduo, por outro, a cidade contemporânea tem consciência de que é uma cidade que tem em si muitas cidades, ou seja, é um complexo emaranhado de cidades passadas. Deve preservar a cidade tradicional numa perspectiva da metrópole. Neste contexto, sugere-se um desenvolvimento da cidade do ponto de vista dos vazios urbanos, valorizando-os enquanto potência útil do espaço urbano – lugares de devaneio, lugares de construção, no fundo, lugares de experiência.

“Não há nada de especial em não nos orientarmos numa cidade. Mas perdermo-nos numa cidade, como nos perdemos numa floresta, é coisa que precisa de se aprender. Os nomes das ruas têm então de falar àquele que por elas deambula como o estalar de ramos secos, e as pequenas vielas no interior da cidade mostrar-lhe a hora dia com tanta clareza como um vale na montanha.” (BENJAMIN, 2004: p.82).

Vivemos num mundo marcado pelo nomadismo, pelas redes de comunicação, pela realidade virtual, pela globalização dos indivíduos, da arquitectura, do lugar... Ainda teremos tempo para pensar no lar como refúgio, como o vê Bachelard? Ou estaremos já todos *programados* para o excesso, para a velocidade, para o ego, para o isolamento? Valerá a pena lutar contra a globalização, contra a exclusão social, contra a metrópole moderna que não reconhece o indivíduo como elemento principal na constituição do espaço³? É possível projectar para a diversidade? A escolha do lugar como objecto de estudo responde a todas estas questões. “O nosso atlas começa, muito naturalmente, por descrever os planos ou mapas desses *habitats* arcaicos [...]” (SERRES, 1994: p.54). M. Serres fala da magnificência do atlas, mas todo o atlas tende para o pequeno, para o lugar que se propaga no espaço e no tempo.

³ J. Lyotard refere que só vive na megalópole quem a designa como inabitável, pois só esse a compreende, só esse consegue admitir a domus perdida, como Baudelaire, Benjamin ou Adorno. “Habitar o inabitável, é a condição do ghetto. O ghetto é a impossibilidade da domus.” (LYOTARD, 1989: p.199).



Fig.3 – Alberto Giacometti, *Grande femme IV*, 1960.

CAPÍTULO II – da genealogia [cosmogónica e filosófica] do lugar

O estudo da origem e génese da problemática do lugar permite conhecer e perceber a maneira como o lugar é considerado nos dias de hoje. A genealogia aqui apresentada é uma genealogia descritiva, ou seja, faz apenas uma constatação de uma série de factos, não sendo, necessariamente, o conhecimento das causas que determinam esta sucessão¹. A origem do lugar está patente na primeira parte do capítulo – cosmogonias – e a genealogia do lugar na segunda parte – filosofia[s].

O estudo apresentado foi desenvolvido com base na leitura da obra de Edward Casey (1998) e em obras de referências específicas para cada tema em questão.

Começa por expor-se uma pesquisa que visa compreender a origem do lugar, tomando como ponto de partida a *cosmogénese* para explicar a *topogénese*, ou seja, a criação do cosmos e a criação do lugar. O estudo do lugar, a sua natureza e estrutura, originado no cosmos, para posteriormente se entrar no campo da genealogia com as diferentes perspectivas filosóficas ao longo dos tempos.

¹ Por exemplo, ao evidenciar a abordagem de Platão ao lugar, não é com o intuito de justificar a abordagem de Aristóteles ou Descartes.

1. COSMOGONIAS

Theogonia

Theogonia é um poema mitológico atribuído ao poeta grego Hesíodo (século VIII a.C.), e tal como o título indica – *de theogonia*, nascimento dos deuses – o poema trata da gênese dos deuses, descreve a origem do mundo e a união dos mortais aos deuses².

“Inspirai-me todas estas coisas, Musas, que tendes no Olimpo vossas moradas, desde as origens, e dizei-me o que em primeiro surgiu.

O que primeiro existiu foi o Caos³; e logo a seguir a Terra de seio fecundo, eterna e segura mansão de todos os imortais, que habitam os píncaros do Olimpo coberto de neve. E depois o Tártaro borolento, no interior da terra de caminhos amplos, E Eros, o mais belo entre os deuses imortais, que amolece os membros, e a todos os deuses e a todos os homens, sujeita no peito o entendimento e a vontade consciente.” (Hesíodo, 2005: p.44).

O caos é a primeira fase da criação que surge como uma acção que não é permanente e ocorre num lugar preexistente. É limitado, tem forma e é o local onde as coisas acontecem. Deve ser visto como um lugar de ordem emergente.

“De Caos nasceram Érebo e a negra Noite, e da Noite, por sua vez, nasceram Éter e o Dia, que ela deu À luz, unindo-se com amor ao Érebo. A Terra gerou, em primeiro lugar, um ser de dimensão semelhante à sua, o Céu, coberto de estrelas, para que a cobrisse, toda inteira, e fosse dos deuses bem-aventurados a eterna e segura mansão.” (Hesíodo, 2005: p.44).

Genesis

No *Génesis*, o caos primordial é visto como um lugar informe e vazio⁴, uma mistura da terra com as águas eternas. Na criação, são criados lugares e organizados os lugares e todas as coisas. Esta

² Conforme o que lhe foi revelado pelas musas, Hesíodo escreveu “Teogonia” (1022 versos), contando que, no princípio, havia apenas quatro seres divinos, Caos (vazio primitivo), Terra, Tártaro (abismo) e Eros (amor).

³ Caos não remete para a desordem a que é actualmente ligado, mas para um espaço aberto preexistente.

⁴ “No princípio, quando Deus criou os céus e a terra, a terra era informe e vazia, as trevas cobriam o abismo e o espírito de Deus movia-se sobre a superfície das águas.” (Genesis: 1, 2-9).

criação ocorre num lugar e nunca a partir do vazio. No “Génesis”, é no lugar entre o céu e a terra que se desenrola toda a organização do mundo. A criação do universo não se inicia do vazio para o lugar, mas é o desenvolvimento de um lugar menos definido (caos) até um lugar mais definido (cosmos).

“Deus disse: «Faça-se luz.» E a luz foi feita. Deus viu que a luz era boa e separou a luz das trevas [...] Deus disse: «Haja um firmamento entre as águas, para as manter separadas umas das outras.» E assim aconteceu. Deus fez o firmamento e separou as águas que estavam sob o firmamento das que estavam por cima do firmamento. Deus chamou céu ao firmamento [...] Deus disse: «Reúnam-se as águas que estão debaixo dos céus, num único lugar a fim de aparecer terra seca.» Deus chamou terra à parte sólida e mar, ao conjunto das águas.” (Genesis: 1, 2-9).

Assim, como acontece na Theogonia de Hesíodo, também no *Génesis* tudo é desenvolvido a partir da terra – vida animal e vegetal – e dos céus – astros. Nesta perspectiva, nos dois casos, não há criação sem lugar e, quando considerado, o vazio tende a tornar-se um lugar.

Enuma Elis

“*Enuma Elis*” (que significa *quando no alto*) é um mito babilónico sobre a criação⁵. O texto é uma alusão à constante luta entre a ordem e o caos, onde Marduk representa a luz e a ordem, e Tiamat representa a obscuridade e o caos. Não se menciona a terra ou o caos da fase inicial como acontece na “Teogonia” ou no “Génesis”.

No início, tudo o que existe é água salgada e doce, Tiamat e Apsu, respectivamente. São estes os lugares cosmogónicos descritos na “*Enuma Elis*”. Tudo começa com a água e nela se desenvolve. A criação da matriz surge quando Tiamat e Apsu se fundem.

“Quando no alto não se nomeava o céu, / e em baixo a terra não tinha nome, / do oceano primordial (Apsu), seu pai; / e da tumultuosa Tiamat, a mãe de todos, / as águas se fundiam numa, / e os campos não estavam unidos uns com os outros, / nem se viam os canaviais; / quando nenhum dos deuses tinha aparecido, / nem eram chamados pelo seu nome, / nem tinham qualquer destino fixo, / foram criados os deuses no seio das águas.” (Retirado de http://pt.wikipedia.org/wiki/Enuma_Elish em 14/04/2009).

A matriz é o lugar comum, o primeiro momento da criação a partir do qual se produzem e desenvolvem as coisas. Marduk designa o céu e a terra e separa-os pela linha do horizonte, retirando o

⁵ Escrita em sete tábuas de argila, data do século VII a.C. cuja história remete para o século XVII a.C. e que pode reflectir ideias anteriores provenientes da civilização suméria.

carácter mítico dos lugares apresentado nas cosmogonias anteriores. Criou também lugares para os deuses: posições espaciais e temporais. Se, nos casos anteriormente referidos, a criação do cosmos era realizada a partir do caos, aqui o caos e o vazio não existem propriamente. Tudo é criado a partir do corpo de Tiamat. Este é o primeiro material de toda a criação e é de tal forma inesgotável que não é totalmente utilizado na criação do mundo.

Podem referir-se três fases da criação nesta cosmogonia: o mundo aquoso de Tiamat e Apsu; a designação/criação dos lugares antagónicos; e, por fim, a criação do cosmos a partir do corpo de Tiamat. Marduk é aqui considerado o *arquitecto* de toda a criação, é o equivalente ao Deus no livro do “Génese” ou ao demiurgo no “Timeu”.

2. FILOSOFIA[S]

Chóra, tópos, kénon

O “Timeu” volta a abordar o emergir do cosmos a partir do caos. A questão central desenvolvida nesta obra de Platão prende-se com o sensível e a forma como este poderá ser compreendido⁶.

É na segunda secção que Platão (427-347 a.C.) desenvolve a sua cosmogonia. Logo no início defende-se que o cosmos foi gerado e é eterno – entenda-se *gerado* não no sentido de criado a partir do nada, mas como ordenação do cosmos a partir do caos –, ou seja, pelo princípio da causalidade que dita que todo o efeito tem uma causa, o cosmos foi gerado “porque é visível e tangível e tem um corpo” (PLATÃO, 2003: 28b). Se é gerado, teve um criador, o demiurgo que é por natureza bom. Resta saber onde se inspirou o demiurgo para ordenar o cosmos. “Ora se este mundo ordenado é belo e se o demiurgo é bom, é claro que ele olhou para o que é eterno [...]” (Platão, 2003: 29a) e imutável, ou seja, um modelo que é apreensível pelo raciocínio e pelo pensamento. A causa de toda a criação que emerge do caos deve-se ao facto de o demiurgo ser bom e querer que toda a criação a ele se assemelhe – boa⁷. Logo, trouxe o visível da agitação desordenada em que se achava à ordem – cosmos.

⁶ O diálogo divide-se em três secções: da primeira secção fazem parte a Introdução e a narração da lenda de Atlântida. Segue-se a criação da Alma do mundo e a sua relação com as doutrinas dos Elementos, e ainda a exposição da teoria da matéria e dos objectos sensíveis. Por fim, a criação da Alma do Homem e do Corpo.

⁷ Sendo desprovido de inveja, quis que todas as coisas geradas fossem o mais possível semelhantes a ele [ao demiurgo]”. (Platão, 2003: 29e).

Na construção do cosmos, cria-se a Alma dotada de razão para comandar e assegurar a realização da tarefa. A Alma (do mundo) traz ao visível a vida, tornando-o num *cosmos vivo*, reflexo do seu criador, com fim em si próprio e em constante mutação. O real surge a partir das operações da Razão (*nous*) e dos trabalhos da Necessidade (*ananké*).

É neste contexto que é referida a *chóra*, o modelo – objectos de razão – e a cópia – objectos de opinião – como os elementos necessários para a formação do real. A *chóra* é um receptáculo de ideias desprovido de todas as formas e indeterminado por essência para receber em si todos os géneros.

“ [...] é necessário que aquele que recebe em si todos os géneros seja desprovido de todas as Formas [...] é uma certa forma invisível e amorfa, que tudo contém e que participa do inteligível [...]”. (Platão, 2003: 50e a 51a).

Não é vazio, é pleno em si e fora de si não há um vazio. É uma noção abstracta necessária para explicar o modo como foi gerado o cosmos visível partindo de formas inteligíveis.

O problema do “Timeu” é o problema do *dever*, ou seja, o caso de nenhum dos particulares observáveis persistir como este ou aquele para sempre, persistir como imutável. É necessário que o receptáculo assegure uma relação com uma parte fixa – ideias, modelos das coisas particulares – e uma parte móvel – cópias, coisas particulares – e é no receptáculo que a relação entre as duas partes ocorre. Esta relação deve fazer dos particulares exemplos das ideias, ou seja, o demiurgo deve pensar no particular portador de características gerais, afirmando a identidade da parte, articulando-a com o todo. Assim, o receptáculo deve ser visto como um conjunto de regiões que o organizam, onde se verifica uma união das coisas idênticas em determinadas regiões específicas. É ainda importante referir que os géneros primitivos – água, ar, fogo e terra – estão em constante movimento: os corpos mais pequenos e menos numerosos são dissolvidos pelos maiores e mais numerosos, ou os corpos são dissolvidos, extintos ou combinados na forma do género dominante – água, ar ou fogo⁸. Todavia, nem tudo está em movimento, as partes terrenas são fixas. O receptáculo fornece “quer extensão tridimensional quer posição específica para todo o particular estar no tempo [...]” (Domingues, 2006) – a caracterização dos elementos que recebe é diferente dependendo do movimento/momento. É a matéria de que os outros

⁸ Estes três elementos, ao contrário do elemento terra, têm em comum na sua constituição o oxigénio, nesta perspectiva, a água quando evaporada transforma-se em ar e o ar alimenta o fogo, transforma-se em fogo.

materiais são constituídos e é o espaço ou o *meio* em que subsistem. Estes elementos são vistos no sentido de espaço e tempo ideais, servindo de assento aos particulares.

Platão não se refere só à *chóra* como um espaço, o lugar é também real, porque tem uma certa potência de trazer ao respectivo lugar próprio cada um dos seus elementos. O lugar está então pressuposto e é produzido na criação. O receptáculo oferece uma *comunidade de lugares* para os diferentes corpos possibilitando a comunicação entre as realidades. Pode agora afirmar-se que a criação do mundo ocorre da criação de regiões e lugares, ou seja, “tudo existe num lugar (“tópos”) e ocupa, seja onde for, uma certa região (*chóra*)” (Santos, 2003: p.31). São duas entidades diferentes onde uma se pode gerar na outra e não podem ser, simultaneamente, duas realidades distintas⁹.

A cosmogonia do “Timeu” defende a geração do cosmos a partir da ordenação do caos por parte do demiurgo e rege-se pelo esquema metafísico de uma trindade: o *Pai*, referindo-se às formas ou modelo, é aquele à semelhança do qual se gera, ou seja, é o equivalente às ideias eternas e imutáveis; a *Mãe* que é a *chóra*, aquela no qual se gera; e aquele que se gera, o *Filho* como as cópias do modelo ou da prole da mãe e do pai, no fundo, as coisas sensíveis e em constante movimento.

Analogamente, quer a “*Enuma Elis*” como o “Timeu” abordam a criação de uma *matriz*, em ambos os casos feminina – Tiamat e “*chóra*”, respectivamente – uma matriz da criação que recebe coisas que ainda não são propriamente coisas, que necessitam desta para o serem. Se a *matriz* é, nos dois casos, vista como a *Mãe*, um ventre materno, Marduk e o demiurgo são os arquitectos, o *Pai*, e as coisas geradas quer de Tiamat quer na *chóra*, serão os *Filhos*.

Se no “Timeu” Platão desenvolve a teoria da *chóra* como um receptáculo de ideias que engloba tanto o espaço como o lugar, Aristóteles (382-322 a.C.) faz do *tópos* – lugar – o seu alvo de estudo.

O lugar precede todas as coisas, e Aristóteles considera-o mais importante que o vazio, o universo e o tempo ou mesmo o espaço, cuja definição é dissolvida pela definição de lugar. O axioma do pitagórico Arquitas que afirma que “ser é ser no lugar”, é uma mais valia que defende a relação corpo/lugar exposta por Aristóteles. Para ele, o lugar tem um papel essencial no mundo físico, de tal

⁹ “[...] enquanto uma coisa for uma coisa, e outra coisa for outra coisa, nenhuma delas poderá ser gerada na outra, pois uma coisa não pode vir a ser simultaneamente a mesma coisa e duas coisas diferentes.” (Platão, 2003: 52d).

forma que ele é exhaustivamente estudado na “Física”¹⁰ No Livro IV, dedicado ao desenvolvimento do lugar, do tempo e do vazio, é apresentada uma abordagem do lugar entre a fenomenologia e a física. A abordagem fenomenológica pela posição que um corpo pode ter relativamente a outro; a posição de um corpo opõe-se ao movimento, enquanto que a primeira é estática, é um dado lugar, a segunda remete para o dinamismo, para a deslocação de um lugar para outro. As diferentes posições determinam as classes do lugar – cima, baixo, direita, esquerda, diante e detrás – e, naturalmente, a posição relativa entre dois corpos.

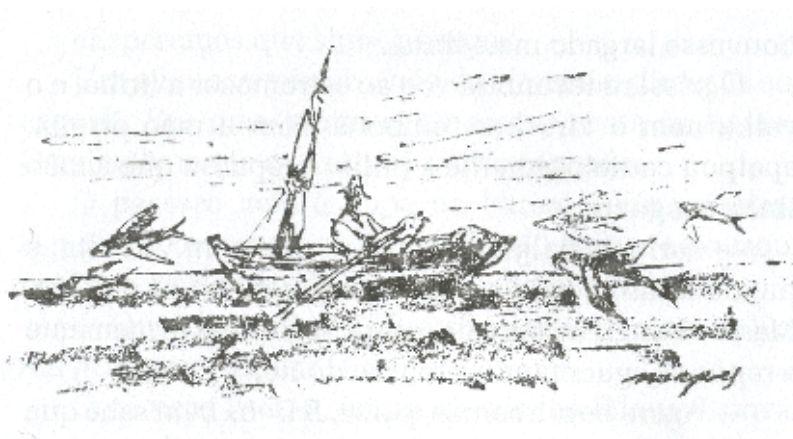


Fig.4 – Bernardo Soares, *o Velho e o Mar*.

Destacam-se duas variantes do lugar: o *ídios tópos*, o lugar primeiro que contém os corpos, e o *kóinos tópos*, lugar comum onde diferentes corpos se encontram. No primeiro caso, o lugar é visto como continente de um corpo, é o primeiro limite estático que contém o corpo. O *kóinos tópos* remete para a continuidade do lugar, um lugar que é comum a variados corpos. O *ídios tópos* é considerado a superfície interior do *kóinos tópos*, sendo este último visto como um todo. Tomando como exemplo o vinho, onde está o vinho? O vinho está na superfície interior da garrafa – *ídios tópos* – e só depois no todo da garrafa – *kóinos tópos*.

Para Aristóteles, lugar primeiro remete para os limites de um corpo que num dado momento constituem a primeira superfície imóvel do continente. O lugar é delimitador do objecto, tomando a sua forma, mas não deve ser visto como forma, apenas identificado na dualidade forma/lugar. A forma é o

¹⁰ Esta obra, não editada pelo autor, é conhecida desde Andrónico de Rodes. Trata-se de escritos para exposição oral no Liceu – Lykeion – durante o curso de física (*Physiké akróasis*) e expõe os princípios gerais para o estudo da natureza, ou seja, de todas as coisas que se movem ou modificam, explicando o seu significado e justificações. A obra completa da “Física” perfaz um total de dez livros.

limite do corpo, ao passo que o lugar é a forma daquilo que contém. Não deve ser considerado como matéria, podendo ser confundido com matéria tendo em conta as suas dimensões e composição, todavia, o lugar deve ser indeterminado, susceptível de ser determinado pelo corpo nele contido. Por fim, não é a extensão do corpo, pensando na extensão inseparável do corpo o que implicaria que o lugar não existisse independente do corpo.

O lugar não é nem matéria, nem forma, nem extensão do corpo que contém, na medida em que não intrínseco ao corpo. “Se o lugar não é nenhuma destas três – forma, matéria e algum tipo de extensão imóvel – então ele deve ser a única restante das quatro. Ele deve ser o limite imóvel mais interno e que imediatamente envolve o corpo contido naquele lugar.” (Aristóteles, 1998: 212a, 2-7).

No quarto capítulo do Livro IV da “Física”, Aristóteles enuncia as características necessárias para o lugar existir: i) o lugar é o que contém um corpo; ii) não é parte do corpo contido; iii) lugar primeiro nem é menor nem maior que o corpo nele contido; iv) pode ser abandonado pelo corpo que contém, logo, é separado dele; v) todo o lugar admite a distinção de cima e baixo e cada corpo tende a ocupar, naturalmente, o seu lugar.

A questão agora colocada é se existe um lugar do lugar. Aristóteles rejeita esta hipótese porque o obrigaria a admitir um infinito de lugares, contrariando o universo limitado e conhecido por ele defendido, onde todas as partes pertencem a um todo (mundo). Este todo funciona como uma *esfera* que gira em torno do seu núcleo central. Fora da *esfera* não há lugar, vazio ou infinito. Este mundo de lugares é pleno, sem vazios.

Em Aristóteles, lugar e vazio são dois aspectos indissociáveis. Alguns defendem a existência do vazio, e tomam-no como uma espécie de lugar sem conteúdo, vazio. Mesmo quando se toma o vazio como a extensão entre os corpos, esta extensão é tida como um lugar que será ocupado por corpos. O vazio necessário para a deslocação entre os corpos, torna a deslocação impossível, porque esta é influenciada por factores que não existem no vazio como a luz, a distância, a resistência, etc.

Até agora pôde observar-se que o lugar emerge, por um lado, da ideia de génesis – cosmogonia – e, por outro lado, da forma e do corpo – “tópos” em Aristóteles. Em qualquer um dos casos, o lugar é limitado, com fronteiras definidas, é visto como um mundo fechado virado para o seu interior; e opõe-se ao espaço pela sua abertura para o exterior e preocupações com o absoluto e o infinito. O espaço é ilimitado e é visto como uma imensa e indefinida extensão. As dualidades entre vazio/lugar e espaço/lugar estiveram presentes impreterivelmente desde o início dos tempos. O que se observa com

os helenísticos, neoplatónicos, medievais e renascentistas é uma perda do lugar a favor do vazio e do espaço; o vazio e/ou o espaço triunfam sobre o lugar.

Aristóteles desenvolveu uma visão divergente da dos pré-socráticos Demócrito (c.450-360 a.C.) e Leucipo (450-390 a.C.). Estes atomistas defendiam que não havia nada a não ser “átomos e vazio” – constituintes do universo infinito – que não são criados, existem à partida. Este vazio infinito é onde se dispõem os átomos indivisíveis, isto é, segundo os atomistas, a matéria não pode ser dividida infinitamente, porém, dividindo-a várias vezes, chega-se a uma partícula muito pequena, uma esfera indivisível, impenetrável e invisível – átomo indivisível. E são estes os átomos constituintes de toda e qualquer matéria, qualitativamente iguais, diferindo apenas na forma, tamanho e massa¹¹. Haverá sítio para o lugar na visão dos atomistas? Demócrito e Leucipo têm uma visão do mundo anterior à exposição do “tópos” de Aristóteles, e por isso, não são as melhores referências para responder a esta questão.

Epicuro (342-270 a.C.) refere-se ao que ele chama de “substância intangível” ora como vazio (*kénon*), quando esta substância se encontra sem corpo algum; ora lugar (*tópos*), quando é ocupado por um ou mais corpos; ou espaço (*chóra*), quando um ou mais corpos a percorrem. Esta ideia vem frisar a relação que existe entre estes três pontos que se têm vindo a desenvolver – vazio, lugar e espaço – e outros aspectos que advêm dos mesmos – ausência, posição ou deslocação de um corpo, respectivamente. É a primeira vez que o espaço é considerado em separado de qualquer outro elemento. Em diversas cosmogonias, o espaço vinha associado ao vazio, em Platão relacionava-se com o lugar, chegando mesmo a confundir-se com o lugar, e Aristóteles afirmava que não havia espaço separado do lugar. Esta última relação com o lugar é alterada para o seu oposto, onde não há um lugar separado do espaço, o lugar funciona como uma mera posição espacial – ponto explorado séculos mais tarde por Newton, Descartes, Locke, entre outros.

¹¹ Caminhando pelas areias próximas ao mar Egeu, o filósofo grego Leucipo disse a seu discípulo Demócrito: “Esta areia, vista de longe, parece ser um material contínuo, mas de perto é formada de grãos, sendo um material descontínuo. Assim ocorre com todos os materiais do Universo”. “Mas, mestre,” interrompeu Demócrito, “como posso acreditar nisso se a água que vemos aqui aparenta continuidade tanto de longe como de perto?” Respondeu-lhe Leucipo: “Muitos vêem e não enxergam; use os olhos da mente, pois estes nunca o deixaram na escuridão do conhecimento. Em verdade, em verdade lhe digo: todos os materiais são feitos de partículas com espaços vazios ou vácuo entre elas. Essas partículas são tão pequenas que mesmo de perto não podem ser vistas. Muitos séculos passarão até que esta verdade seja aceite. Chegará o dia em que estas partículas serão até vistas pelo homem. Ide e ensinai a todos e aqueles que nela acreditarem encontrarão respostas para as suas perguntas sobre o Universo.” (Retirado de http://pt.wikipedia.org/wiki/%C3%81tomo#Os_atomistas_na_antiga_Gr.C3.A9cia, em 17/04/2009).

A relação entre o vazio e o lugar é também estudada por Crisipo (280-207 a.C.), o vazio infinito, desocupado e incorpóreo é contraposto ao lugar finito, cheio e material. A *chóra* é a terceira identidade, não é tida somente como um espaço que se percorre, uma entidade infinita, mas uma extensão susceptível de ocupação. Neste caso, o lugar e o vazio emergem do espaço: *cosmos-cum-void*, combinação do lugar com o vazio na extensão do espaço.

A extensão (*diastéma*) é aprofundada pelos neoplatónicos, que a consideram um tema essencial na compreensão do universo. Siriano considera-a sem fronteiras, que abrange todo o cosmos – cosmos e universo passam a ser indistintos um do outro. A extensão equivale ao espaço absoluto, e concludentemente, à perda da noção de lugar. Ainda assim, o lugar não é completamente posto de lado.

Surgem dois princípios básicos introduzidos pelos neoplatónicos: a variedade de lugares defendida por Plotino (205-270) e a valorização da imaterialidade do lugar explicada por Iâmblico (250-325). No primeiro caso, a variedade de lugares do mundo inteligível, isto significa que o lugar não é somente um lugar físico, mas passa a ter variadas aplicações, por exemplo, o lugar da vida, lugar intrínseco, etc. O lugar passa a ter poder próprio. Este princípio está directamente relacionado com o segundo apresentado por Iamblichus, que defende que o lugar menos material é o mais poderoso. Isto leva a que os lugares incorpóreos sejam mais poderosos que os físicos, há uma alteração da natureza física do lugar que se afasta das teorias de Platão (*chóra*) e de Aristóteles (*tópos*).

Damásio (462-538 d.C.) remete-nos para a natureza intelectual do lugar. A ideia do lugar enquanto molde das coisas que lá devem caber, ou seja, uma medida do lugar medida *através* do corpo e não medida *em expansão* do corpo. Esta abordagem do lugar assemelha-se em tudo com a de Aristóteles, contudo, não trata só de uma abordagem física do lugar, mas, e principalmente, intelectual. O lugar é superior às coisas que o ocupam, é o mesmo que dizer que estar no lugar é estar em qualquer coisa superior.

Contemporâneo de Damásio, Proclo (410-485), discípulo de Siriano, descreve a ideia do lugar absoluto, isto é, a *esfera luminosa supra-celestial*, a esfera que abrange todo o universo, a mais exterior que é composta pela luz. O mundo, segundo Proclo é co-extensivo com esta esfera que pode ser chamada de lugar por ser de certa forma o *tópos* de todo o corpo cósmico. É, no fundo, o lugar dos lugares que Aristóteles rejeitava. O lugar é visto como corpo e não só como envolvente do corpo,

possibilitando-o de se mover ou simplesmente situar. É inamovível, indivisível e imaterial¹², para que possa acompanhar algo tão puro como a Alma do mundo – esta ideia fora já desenvolvida por Platão e a sua teoria do receptáculo.

No pensamento neoplatónico não há diferença entre o corpo e o carácter intelectual do lugar, o lugar não tem, necessariamente, de ser físico. O universo enquanto corpo é visto como um todo, mas é ao mesmo tempo imaterial, gozando assim da flexibilidade necessária para a determinação das coisas no lugar.

Em “Corollarium de Loco”, Filopono de Alexandria (490-570) dedica-se a refutar as ideias de Aristóteles, seguindo a concepção de lugar como extensão atrás desenvolvida. Para Filopono, o lugar, tal como o espaço, deve ser visto na sua tridimensionalidade – largura, comprimento e profundidade – e é diferente dos corpos que contém. Até aqui tudo em acordo com Aristóteles. Todavia, Filopono defende também que o lugar não é definido pela forma do corpo, e não possui um corpo por definição. A dimensão possibilita a extensão, ou seja, dá ao corpo espaço para ele entrar em movimento.

Encontram-se dois tipos de extensões: a extensão corporal, que se refere ao lugar particular ocupado por um corpo físico; e a extensão espacial, que não implica que esteja ocupada por um corpo físico, é um espaço *para* o corpo e não *do* corpo. Assim, pode concluir-se que a extensão corporal *cabe* na extensão espacial, mas nunca vice-versa, visto que a segunda é sempre mais extensa que a primeira, de tal forma que Filopono é tentado a torná-la equivalente ao vazio, tendo em conta que são ambos imateriais e incorpóreos. Quando não ocupado por nenhum corpo, o lugar é vazio. Esta afirmação obriga a defender que as coisas materiais só podem ser afectadas por outras coisas dotadas de matéria, logo, o lugar pode e é, simultaneamente extenso e imaterial.

É ainda relevante salientar que Filopono não considera o universo infinito, porque, apesar de ilimitado, é sempre possível imaginar uma superfície/limite. E rejeita também a concepção estóica do poder do lugar. Para ele, são as coisas que ditam onde é o seu lugar e não o contrário.

Simplicio (490-560), outro neoplatónico, cujo primeiro interesse é dirigido à harmonia do todo de que cada corpo faz parte, diz que quando duas posições particulares se encontram bem posicionadas e localizadas, elas contribuem para essa harmonia do todo, esse universo que tem um lugar próprio. Um corpo não pode abandonar o seu lugar, ou vice-versa porque são materiais indissociáveis. Para isto, é

¹² “[...] uma extensão que abrange todo o universo e recebe em si todos os corpos da natureza.” (Siriano citado por Casey, 1998: p.93)

necessário distinguir posicionamento local (*thésis*) de lugar (*tópos*), enquanto que o primeiro é predicado das coisas naturais, o segundo é um atributo, uma qualidade do corpo.

Este lugar é único, refere-se a um lugar cósmico que contém todos os outros lugares. É relativo e implica que as diferentes partes se encontrem bem posicionadas entre si e em relação ao todo que compõem; e, inevitavelmente, que o cosmos deve estar em harmonia em relação às partes que o dispõem. O lugar é absoluto e relativo, absoluto por ser relativo e relativo por ser absoluto. O absoluto visto como as partes constituintes de um todo que é o cosmos – lugar cósmico – e o relativo como a relação entre essas partes.

E. Casey observa uma alteração do axioma defendido por Árcitas atrás referido, “ser é ser no lugar. O lugar é parte de um espaço indeterminável” (Casey, 1998: p.102).

Ascensão do espaço infinito

O pensamento da época Medieval é marcado por grandes controvérsias que contrapunham Platão e Aristóteles. Contudo, é a reflexão teológica que alcança maior importância na construção das ideias que se têm vindo a desenvolver. Teologicamente, Deus tem a capacidade de criar um espaço de forma a suplantar o lugar cósmico, um espaço infinito reflexo da infinidade de Deus. De acordo com isto, o mundo pode mover-se num espaço que se estende para além dos céus.

Averróis (1126-1198), cujo pensamento é marcado pela infinidade espacial, defende que o limite da *esfera* defendida por Aristóteles tem um lugar que não está relacionado com nada que a engloba, mas com um lugar em relação à Terra – a Terra é vista enquanto centro físico de todas as esferas celestiais, ou seja, a terra é o corpo inamovível no centro que fornece lugar às esferas exteriores não localizadas. Apesar da visão do espaço infinito, Averróis mantém que a Terra não só é o centro como tudo é relativo a ela.

Roger Bacon (1220-1294) desenvolve esta visão nuclear da Terra considerando duas tipologias de lugar: o lugar por si só e o lugar por acidente. O céu é um lugar por acidente, porque o seu centro – Terra – é um lugar por si só. O céu é visto como um lugar *parasita* de outro, ou seja, está dependente do corpo a que ele dá lugar e que tem lugar por si só.

A posição de Tomás de Aquino (1225-1274) surge em forma de relação: a esfera exterior está em dado lugar por causa das partes que a constituem e em relação às esferas celestiais que circundam a Terra, ou seja, o resto do universo. É, sem dúvida, uma análise do lugar relativa. Observa-se uma expansão do lugar para todo o corpo do universo.

Averróis e Bacon defendem que todo o universo tem o lugar no seu centro, a Terra é vista como um núcleo. Tomás de Aquino vai mais longe e considera que o universo tem um lugar relativo à Terra e ao resto do universo – infinidade espacial – e está relacionado com a omnipresença de Deus: criação de um espaço infinito de diferentes mundos que se encontram no vazio. O espaço infinito implica uma extensão interminável, sem fim e apela à imaginação. É também visto como absoluto, implicando que seja auto-suficiente. O espaço assim compreendido encontra-se unido com Deus, como já foi referido. Ambos infinitos e absolutos e omnipresentes num lugar ou vazio imaginado. O vazio existe sem corpo, mas nunca sem Deus; uma premissa também defendida por Thomas Bradwardine (1290-1349), que define um espaço infinito hipotético, imaginado, especulativo, divino e semelhante a Deus.

Em síntese, na época Medieval, o lugar é defendido em três perspectivas relacionadas com o universo: lugar *no* cosmos, referindo-se à concepção aristotélica, o lugar continente de um corpo; lugar *do* cosmos, quanto à posição e deslocação do mundo; lugar *entre* cosmos defendendo que os cosmos existentes estão relacionados espacialmente. Nos dois últimos casos, é atribuída ao lugar uma dimensão espacial – o movimento do mundo implica a existência de vários lugares ou um espaço – metamorfoseando o lugar em espaço.

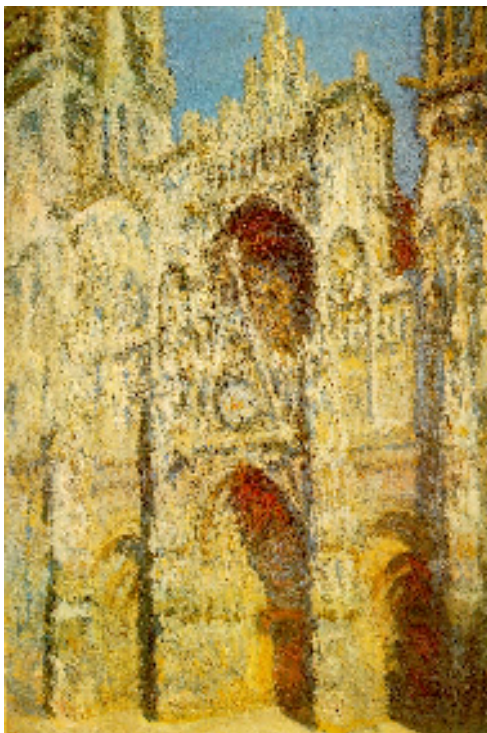


Fig.5 – Claude Monet, *La Cathédrale de Rouen. Le portail et la tour Saint-Romain, plein soleil*, 1893.

No Renascimento, a descoberta de vários escritos de Aristóteles levou a uma reflexão da concepção medieval de lugar. Todavia, é o espaço infinito que continua a vigorar no pensamento renascentista. O espaço não é mais visto como uma mera composição de lugares que fazem parte de um todo, e o infinito não tem uma superfície externa definida. Trata-se de um espaço absoluto máximo, sem fronteira, nem núcleo como era defendido pelos pensadores da época Medieval.

Nicolau de Cusa (1401-1464) foi um dos que abordou o espaço desta forma, mas é na obra de Giordano Bruno (1548-1600) “Acerca do Infinito, do Universo e dos Mundos” que são expostas as principais teorias acerca do universo infinito.

G. Bruno define o universo infinito como consequência natural do poder divino infinito e criado (o *Absoluto*, o *Uno*) e apresenta alguns pontos relacionais entre o infinito, universos e mundos inumeráveis: a inconstância dos sentidos demonstra que todo o princípio considerado não é um princípio de certeza, logo, a verdade é relativa nos diversos sujeitos; o primeiro argumento para explicar a infinidade do universo passa pelo desconhecimento dos limites do mundo, logo, e o primeiro ponto, pode-se afirmar que o universo é infinito; a impossibilidade de imaginar o mundo existindo em nenhum lugar levaria à sua inexistência, porque todas as coisas – corpóreas ou incorpóreas – implicam um lugar; porém não afasta a ideia de vácuo, vazio que encara como aquilo em que nada existe, onde o mundo se encontra; nenhum dos sentidos pode negar o infinito, porque não compreendemos com os sentidos e a razão vem confirmá-lo, portanto, somos obrigados a admiti-lo; por fim, “[...] assim como é bom que exista este mundo, é igualmente bom que exista cada um de infinitos outros.” (Bruno, 1998: p.6).

O espaço infinito é visto como uma extensão espacial pura, de qualidade. Surge como resposta a uma necessidade, o que pressupõe que exista *a posteriori*. Nesta época, o lugar, ainda que abordado como lugar infinito, é posto de lado em prol do espaço infinito. No entanto, G. Bruno faz algumas considerações acerca do lugar considerando que o espaço é local para o lugar; o lugar, quando referido, surge subjugado ao espaço.

Francesco Patrizi (1529-1597) argumenta que o espaço infinito tem, necessariamente, três dimensões – comprimento, largura e profundidade – e tem a possibilidade de estar vazio, sem qualquer corpo nele contido. O espaço é anterior ao lugar porque o vácuo é anterior ao lugar e o espaço é vácuo. Quando preenchido por um corpo, o espaço é lugar, sem corpo é vazio, mas tanto vácuo ou lugar têm de ter as três dimensões atrás referidas. Isto leva a concluir que o que quer que tenha sido chamado de lugar como finito pode, agora, ser chamado de espaço infinito.

Supremacia do espaço: espaço absoluto, espaço extensivo e espaço relativo

Só com a obra de Isaac Newton (1934) é que o espaço é totalmente sobreposto ao lugar observando-se uma reformulação o axioma de Arquitas, “ser é agora ser no espaço”.

Partindo destes princípios, desenrolam-se várias abordagens do espaço. A forma como o lugar é apresentado varia consoante a ideia de espaço – absoluto, extensivo, relativo. A supremacia do espaço no século XVII e XVIII é desenvolvida com a interligação das diferentes ideias de espaço referidas.

Como foi verificado, a expansão do espaço leva à defesa de um universo infinito que absorve por completo a teoria do lugar, que é agora reduzido à posição, localização no espaço. Pierre Gassendi (1592-1655) foi um defensor do conceito do lugar enquanto parte do espaço, ou ainda como quantidade, extensão e espaço vazio¹³. Importa também referir a sua posição perante o espaço que ele considera como indefinido, passivo. O espaço não condiciona um acontecimento, a presença ou ausência de um corpo, assim como não é condicionado pelo mesmo. Destina-se a ser ocupado pelo corpo de forma imparcial.

Quem mais se distingue na análise do espaço absoluto é Isaac Newton (1643-1727) que considera o *absoluto* em oposição ao *relativo*. O *absoluto* imutável mantém-se fiel a si mesmo, não havendo qualquer relação com as coisas exteriores. Não necessita de nenhum sistema de referência para situar o que se encontra na esfera absoluta. Enquanto que o *relativo* representa uma dimensão móvel ou medida do espaço absoluto determinada pela posição dos corpos. É uma *medida sensível* do espaço absoluto.

Segundo I. Newton, o espaço absoluto não pode ser representado, visto ou distinguido. O lugar absoluto enquanto parte do espaço [absoluto] e é assumido como uma mera posição que se encontra no espaço universal; fora do espaço o lugar perde a sua identidade. Enquanto lugar de um corpo, este é visto como a totalidade das partes desse corpo, ou seja, o lugar é interior ao corpo, está dentro do corpo e não é exterior a este. Destas bases, advêm três conclusões: o afastamento da visão aristotélica – rejeita a ideia de o lugar conter o objecto e ficar dependente da superfície do objecto; o lugar está subjugado ao espaço; o lugar é condicionado pelo corpo e, conseqüentemente, pela sua localização no espaço. “O lugar é uma parte do espaço que um corpo ocupa, e consoante o espaço, é relativo ou absoluto.” (Newton citado por Casey, 1998: p.143).

¹³ “O lugar não é mais do que espaço vazio.” (Gassendri citado por Casey, 1998: p.128).

A deslocação é a transladação de um corpo de um lugar para outro. O lugar não é o responsável por este movimento, apenas serve para o demarcar. O lugar absoluto, apesar de imóvel, encontra-se relativo a outros lugares [absolutos], que vai de encontro ao que Simplicio defendia¹⁴.

É ainda pertinente fazer referência à cosmogonia newtoniana, que menciona o lugar absoluto estruturador do vazio antes da ocupação de qualquer corpo ou força, ou seja, se no vazio só há espaço e nada mais do que isso, há, conseqüentemente, lugares, visto que estes são *partes* do espaço. Pode então afirmar-se que os lugares são *os primeiros ocupantes* desse espaço – vazio¹⁵.

A supremacia do espaço é também desenvolvida sob o ponto de vista do espaço extensivo. É René Descartes (1596-1650) quem faz uma abordagem mais completa sobre esta concepção do espaço enquanto extensão. Ele desenvolve uma ideia contrária à extensão pura defendida pelos neoplatónicos, por G. Bruno ou por I. Newton. Para ele, o espaço está directamente relacionado com a matéria – corpos físicos – seguindo, desta forma, a linha de Platão e Aristóteles na negação do vazio no espaço.

A *extensão* é uma ideia que R. Descartes considera inata, clara, evidente e exigida pelo mundo físico. A *extensão* em largura, comprimento e profundidade, as três dimensões já referidas, “constitui a natureza da substância corporal e o pensamento constitui a natureza da substância que pensa” (Descartes, 1984: p.93), ou seja, tudo o que possa ser atribuído ao corpo, pressupõe a extensão. Daqui se deduz a impossibilidade de conceber uma coisa sem ser extensa, nem o movimento sem ser um espaço que é extenso. Não há espaços sem corpos, com vazios. A *extensão* é, no fundo, a chave para a natureza do espaço do século VII, e é, obrigatoriamente, a extensão de alguma coisa.

A matéria é vista na sua extensão individual que muda sempre que o corpo muda, enquanto que o espaço não sofre alterações quando o corpo que se encontra nele muda, a extensão espacial continua a ser a mesma. Para E. Casey, esta distinção traz algumas conseqüências que devem ser tidas em conta: “o mundo, apesar de não ser estritamente infinito em extensão, é indefinidamente extensivo” (Casey, 1998: p.154). Descartes guarda a ideia de infinito para Deus, e só Deus. Para o espaço, é mais correcto afirmar que é “indefinidamente extensivo” pois não é possível encontrar as suas fronteiras.

¹⁴ Já referido anteriormente, Simplicio diz que o lugar é absoluto e relativo, absoluto por ser relativo e relativo por ser absoluto.

¹⁵ Esta cosmogonia foi defendida por Newton nos seus tempos de estudante, mais tarde, o mesmo alega que o vazio é preenchido por Deus possuidor da eternidade e do infinito. A infinidade de Deus junta-se assim à infinidade espacial, com a diferença que a imensidão de Deus é incorpórea, não tem as três dimensões necessárias para ser espaço infinito absoluto.

O vácuo ou o vazio põem em causa a posição do espaço enquanto matéria, logo não podem existir num espaço considerado pela sua extensão. É visível uma oposição entre o pleno e o vazio que, noutros moldes, já se verificava em Aristóteles.

O lugar está subordinado à matéria e ao espaço. Neste caso, um corpo ocupa um lugar tendo em conta a sua extensão do corpo, sendo que esta é responsável pela ocupação do lugar. R. Descartes distingue ainda dois tipos de lugar: lugar interno e lugar externo. O lugar interno equivale ao volume de um dado corpo material determinado pelo seu tamanho – magnitude – e pela sua forma – figura. Este corpo tem uma especificação geométrica e de medida. Desta forma, o lugar interno é indistinguível da matéria e, por conseguinte, do espaço. Pode, portanto, afirmar-se que o lugar interno é exactamente o mesmo que o espaço.

O lugar externo refere-se ao lugar determinado pela relação entre um dado corpo e os outros, é o objecto da relação entre os corpos. Assim, quando um corpo assume a posição do outro, o lugar externo é o mesmo, todavia, o interno é diferente – visão cartesiana. A posição de um corpo é determinada em relação às posições dos outros corpos no espaço. Neste ponto, verifica-se um afastamento da ideia de lugar enquanto continente de um corpo, para assumir o lugar enquanto posição em relação a outros lugares. Em qualquer um dos casos, o lugar é sempre subordinado ao espaço, subordinado à *vizinhança*.

É esta a direcção que o entendimento do lugar toma, cujos principais teóricos são John Locke (1632-1704) e Gottfried Leibniz (1646-1716).

No “Ensaio Sobre o Entendimento Humano”, J. Locke debruça-se sobre as ideias *simples* e *complexas* para melhor compreender a natureza, o modo e a extensão do conhecimento humano. Como empirista que é, J. Locke refere os vários tipos de ideias dependendo da forma como o Homem as recebe – sensação e/ou reflexão, dependendo se são ideias *simples* e *complexas*.

J. Locke começa por discordar com a ideia de R. Descartes ao referir que o espaço é matéria. Segundo ele, o espaço não é corpo, porque não tem incluído em si a ideia de “solidez”¹⁶, logo, não pode estar submetido à extensão – esta não inclui a consistência na deslocação de um corpo. A solidez de um corpo é recebida pelo tacto – percepção, sensação – e é o que impede a aproximação de dois corpos

¹⁶ Segundo Locke, a solidez “ [...] surge da resistência que qualquer corpo opõe a que outro ocupe o espaço em que se encontra.” (Locke, 1999: p.137).

quando se movem um para o outro, verificando-se até na partícula mais diminuta de matéria inerente aos corpos¹⁷. O espaço recebe os corpos excluindo qualquer outra substância sólida. É necessário não confundir solidez com dureza. Se a primeira trata da repleção e exclusão de outros corpos do espaço que o corpo ocupa, a segunda refere-se à “firme coesão das partes de matéria que compõem massas de uma grandeza sensível, de tal modo que o todo não muda facilmente de figura.” (Locke, 1999: p.140). “Da solidez dependem o impulso e a resistência” (Locke, 1999: p.141), que permitem distinguir a extensão do corpo – coesão ou continuidade das partes sólidas, separáveis ou imóveis – da do espaço – continuidade das partes não sólidas, indivisíveis e imóveis. No último caso, está implícita a ideia de “espaço puro”, um espaço que não contém nada que resista ou seja empurrado por um corpo. As partes do “espaço puro” são imóveis e inseparáveis umas das outras; são de uma continuidade que não pode ser interrompida, ao contrário do corpo que é uma parte separável e é móvel, reflectindo a relatividade do lugar.

O “espaço simples” é visto por J. Locke como uma ideia *simples* que é proveniente de diversos sentidos – tacto e visão¹⁸. J. Locke afirma, finalmente, que o lugar é a “ [...] relação de distância entre qualquer coisa e dois ou mais pontos, desde que conservem a mesma distância um relativamente ao outro, o que é o mesmo que considerá-los em repouso.” (Locke, 1999: p.210)¹⁹.

Dependendo da abordagem que se pretende, da posição relativa de alguma coisa surge o lugar *relativo*. Criado pelo Homem como forma de responder às suas necessidades práticas, baseia-se na distância entre dois objectos, isto significa que o lugar é uma função da distância. J. Locke reduz o lugar a uma mera medição – alteração do pensamento anterior que tomava o lugar como uma medida genuína. “A nossa ideia de lugar não é mais do que uma posição relativa de qualquer coisa” (J. Locke

¹⁷ “O que é a solidez? Se alguém me pergunta o que é a solidez, remeto-o para os seus próprios sentidos para que o informem. Tome nas suas mãos um calhau ou uma bola e procure juntá-las, e assim saberá.” (Locke, 1999: p.142).

¹⁸ É necessário fazer a distinção de cinco conceitos que levam, por vezes, a alguma confusão entre eles: a distância – espaço considerado apenas como longitude entre dois corpos sem supor nada entre eles; a capacidade – espaço em três dimensões (profundidade, largura e comprimento); a extensão – termo aplicado ao espaço, independentemente da maneira que for considerado; a imensidade – poder de repetir ou duplicar a ideia que temos de qualquer distância; a relação – não é contida na essência real das coisas, ou seja, ideias simples obtidas através de uma infinidade de comparações de ideias possíveis.

¹⁹ Tomando como exemplo o jogo de xadrez, é fácil perceber que, ainda que o tabuleiro mais as peças de xadrez mudem de lugar dentro de um camarote, não implica que as peças entre si mudem de lugar. As peças de xadrez estão no mesmo lugar, apesar da variação da distância relativamente a dada parte do camarote. Isto leva a que tanto as peças como o camarote mudem de lugar, visto que a alteração da distância é válida para as peças em relação ao camarote e vice-versa.

citado por Casey, 1998: p.162), é visto como uma posição de espaço infinito²⁰ ocupada pelo mundo material e nele incluído.

Apesar da semelhança entre o ensaio lockiano e os “Novos Ensaio sobre o Entendimento Humano” de G. Leibniz, são obras inteiramente distintas, sendo ambas incomensuráveis no seu âmbito e significação filosóficas – empirismo e racionalismo, respectivamente.

J. Locke fez referência ao lugar enquanto relação entre duas coisas, remeteu-o para uma função da distância, por seu lado, G. Leibniz parte da definição de distância como a grandeza da menor linha possível que se pode tirar entre duas coisas, para a ideia de lugar. Se forem considerados dois corpos ou um corpo e um ponto, a distância é o espaço constituído por todas as linhas mais curtas traçadas entre eles, uma superfície que G. Leibniz designa por intervalo sólido. Na perspectiva de G. Leibniz, o lugar pode ser particular se considerado relativamente a certos corpos, universal “quando se refere a tudo e a respeito do qual todas as mudanças em relação a qualquer corpo são tomadas em linha de conta” (Leibniz, 1993: p.100), e, se não houvesse nada fixo no universo, o lugar podia ainda ser determinado pelo raciocínio – memória.

O espaço na sua totalidade consiste na coexistência das coisas, dos lugares, numa ordem dessa coexistência, que remete não só para um espaço relativo, mas também ideal porque constitui uma ordem e o idealismo não existe fora de uma ordem relacional. O espaço não é remetido a Deus porque não está subordinado a ele, nem Deus é constituído por partes como acontece com o espaço.

É rejeitada a ideia de espaço extensivo entendida por R. Descartes, porque, neste caso, a extensão não contempla as dimensões que G. Leibniz mais privilegia – deslocação, acção e resistência. “A extensão é a abstracção do extenso” (Leibniz, 1993: p.100), passa a ser tomada enquanto difusão de uma qualidade ou natureza de um corpo, como um contínuo cujas partes são concomitantes. Esta extensão contínua tem de ter o seu lugar para poder ser considerada como um todo contínuo de diferentes partes, e o lugar é dado por esta continuidade. A extensão deve referir-se à situação, ao intervalo sólido, à localização, isto é, ao lugar e, portanto, à magnitude do espaço. Surge aqui uma aproximação ao conceito cartesiano do espaço enquanto lugar interior, onde o lugar assume uma posição, isto é, uma localização sem determinação intrínseca que deriva somente da sua relação com

²⁰ J. Locke dita que “[...] a mente considera o finito e o infinito como modificações da expansão e da duração [...]”. (Locke, 1999: p.272). A infinidade remete assim para o poder de repetição de uma ideia e procede da consideração de quantidade e aumento sem limites e é, normalmente, associada ao “Ser Primeiro e Supremo” – Deus.

outras localizações. A posição é, segundo Leibniz, produzida pela deslocação em si, é um mero resultado sem denominação por si, ou seja, é uma relação que implica um fundamento derivado da qualidade²¹. A conexão entre as coisas refere-se mais à qualidade que à quantidade, visto que a qualidade tem uma denominação intrínseca.

O lugar ora é concebido em abstracto como uma simples localização, posição, ora se refere à substancialidade da coisa, remetendo para o “lugar em si”. Considerando um corpo físico como um todo qualitativo, é possível posicionar esse corpo num dado local. O mesmo é afirmar que ele se encontra aqui e não noutra local qualquer, logo, “o que está no lugar expressa esse lugar” (Casey, 1998: p.173), o lugar assume um papel superior a uma simples posição, ele representa inúmeras representações do universo que engloba o mundo idiossincrático do sujeito perceptivo.

Não há extensão sem lugar, nem lugar sem corpo, dado que o corpo expressa o “lugar em si”. Ele abraça a perspectiva de que o lugar o traz em si, “assim, embora todo o sujeito inteligente ou mónada²² expresse todo o universo, fá-lo somente no universo visto daquele lugar único que o corpo traz em si” (Casey, 1998: p.173), resultando numa percepção iconográfica do sujeito – traçada de um só lugar – em oposição à percepção cenográfica de Deus – traçada do todo, do espaço relativamente ao universo.

O lugar, a posição, a quantidade, os números, a proporção são relações e resultados de outras coisas que por si determinam ou constituem uma mudança. Esta ideia leva à supremacia do espaço: o lugar tende a ser dissolvido na abstracção do sistema espacial considerado a totalidade da coexistência. O universo visto como um todo harmonioso único através da ordem relativa entre os mónadas, isto leva a que as suas posições sejam suficientes para constituir e manter essa harmonia. O lugar fica reduzido à identificação de uma posição numa larga estrutura de posições coordenadas. Os diferentes lugares são vistos de forma homogénea, sendo-lhes retirada a variedade e considerado só o que é invariável. O lugar fica perdido na abstracção, infinidade e relatividade do espaço.

Há ainda outra perspectiva no pensamento leibniziano que aparenta valorizar o lugar. Do que foi anteriormente referido, é possível afirmar que o corpo é capaz de expressar o universo no seu todo,

²¹ Leibniz refere-se a duas extensões na dualidade espaço/lugar, são elas: qualidade, que se refere ao lugar, a uma só coisa, e quantidade, relativo ao espaço e a várias coisas.

²² “A Mónada, de que iremos aqui falar, não é outra coisa senão uma substância simples, que entra nos compostos; simples, quer dizer, sem partes. (Teodíceia, § 10)” (Leibniz. Retirado de http://www.consciencia.org/leibniz_monadologia.shtml, em 10/06/2009).

logo, o mesmo deve acontecer com o lugar desse corpo. Se as mónadas só têm lugar através da harmonia, ou seja, de acordo com o lugar que surge na espontaneidade das coisas, o lugar é visto segundo o princípio básico para a harmonia do universo – a posição não é capaz de providenciar esta base da harmonia pois é considerada isoladamente no todo. No panorama geral: o corpo e a alma das mónadas constituem uma ordem representada; o espaço é uma ordem representativa; e o lugar assume-se como um *mediador* entre as mónadas e o universo (espaço). O lugar é a ordem intermédia entre a ordem exterior do espaço e a ordem interior da mónada, é a *ordem das ordens*.

À primeira vista, verifica-se que o espaço é ordenado no lugar. Todavia, numa segunda análise, o lugar das mónadas deve ser harmonioso, como já foi referido, o que implica que deve ser o reflexo do universo. Isto significa que há uma aparente valorização do lugar mas, no fundo, este continua submetido ao universo, ao espaço.

O lugar, o caos, o cosmos, o vazio, o espaço e a arquitectura

Do estudo de E. Casey tiram-se duas interpretações do lugar: por um lado, lâmblico, Damásio, N. Cusa e G. Bruno defendem que o lugar tem poder próprio. Para eles o lugar é distinto do cosmos e não deve ser dissolvido no vazio nem no espaço infinito. Por outro lado, a redução do lugar ao espaço na visão moderna, onde o lugar é tido como uma posição, um ponto, uma localização no espaço – ideia aproximativa de Filopono, defendida por P. Gassendi, I. Newton, R. Descartes, J. Locke e G. Leibniz. A origem do lugar apresentada, ainda que cosmogónica, é elucidativa quanto à preocupação em elaborar um cosmos de um caos pré-existente. Este cosmos é desenvolvido com a organização de lugares. Que lugares são esses, e que importância têm no panorama geral? É a partir daqui que se desenvolve a genealogia do lugar e é a partir desta genealogia que se torna possível compreender variados aspectos da arquitectura.

É importante ter em conta, no acto de projectar, o esquema metafísico de Platão que refere o particular como reflexo do universal *gerado* num espaço, equiparando, desta forma, o arquitecto ao demiurgo. Aristóteles vai mais longe e define o *ídios tópos* imediatamente contíguo ao corpo que contém, por exemplo um objecto arquitectónico enraizado no lugar que o contém. Os neoplatónicos começam a desenvolver a ideia do lugar com poder próprio que não se limita à física. Este desenvolvimento culmina na infinidade espacial de deus da época medieval. É possível determinar duas dimensões opostas: uma física, que remete para a arquitectura enquanto objecto físico, material e uma dimensão metafísica que se refere à teoria da arquitectura.



Fig.6 – Alberto Giacometti, *Homme qui marche*, 1960.

CAPÍTULO III – da redescoberta do lugar

O lugar é – ideia trabalhada transversalmente – âncora, guia a constituição do cosmos. Sem lugar é o vazio e a desordem. O lugar descoberto pelo corpo, o lugar experimentado, está na base de perspectivas filosóficas como a fenomenologia e a antropologia. O corpo desempenha nestas perspectivas o papel estruturante da experiência. Com a introdução do corpo nesta problemática do lugar, há uma aproximação à arquitectura, que se pretende fazer pelo aspecto transcendental ou da possibilidade. A análise do corpo e a sua relação com o lugar, como o pensam a fenomenologia e a antropologia, resulta numa análise da arquitectura sob o ponto de vista da sua própria condição. Com o corpo, visa-se a aproximação dos elementos constituintes ou arquitecturais da arquitectura.

É a partir da importância dada ao corpo por parte de R. Descartes e do conceito de *qualidade* desenvolvido por G. Leibniz que Immanuel Kant (1724-1804) propõe um rumo alternativo do lugar, retornando ao princípio da representação mental através do corpo humano, ou seja, a experiência do lugar em termos qualitativos – cor, textura, profundidade – que só pode ser apreendida pelo corpo que o ocupa.

As coisas sensíveis ocupam, obrigatoriamente, lugares particulares e só as conhecemos nesses lugares. “Tudo o que é [corpo sensível], está em algum lugar e em algum tempo” (Casey, 1998: p.204).

Logo, para existir é preciso ter um lugar, e vice-versa, para haver um lugar, é necessário existir enquanto, corpo sensível.



Fig.7 – Giorgio de Chirico, *Piazza d'Italia*, 1923.

A orientação das coisas no espaço pertence ao corpo e não à mente, isto é, as coisas não se encontram orientadas por si, é necessária a intervenção do corpo para direccionar o dimensionamento do espaço – direita, esquerda, cima, baixo, diante, detrás. Daqui se depreende que, por exemplo, anjos, deuses ou almas humanas, cujas presenças são virtuais, estão isentas da presença local genuína; respondendo, desta forma, ao problema já colocado do lugar que estas presenças virtuais ocupariam. Kant refere-se somente às coisas sensíveis, mais exactamente, ao sujeito humano interpretado como sujeito corporal, não mental ou intuitivo. Este tem uma íntima e indissociável ligação com o lugar que habita. Esta abordagem permite uma compreensão da posição, região, lugar, corpo e espaço onde o corpo se torna o termo mediano entre o lugar e a região, entre a posição e o espaço, como se expõe a seguir.

Se a posição é estritamente relacional e unida às partes do corpo/espaço, a região é sempre orientadora. Implica uma direcção e, portanto, um corpo já orientado. Importa salientar dois tipos de região: as regiões que mais importam na experiência perceptiva, que devem ser imaginadas como

superfícies intersectadas entre si e em relação com o corpo; e as regiões em geral, cósmicas (por exemplo, as estrelas) que são determinadas em relação ao corpo – esquerda/direita¹. Os lugares da nossa existência são também orientados de acordo com a bilateralidade do corpo humano. Com este panorama, as posições dependem dos lugares e das regiões, e estes dependem do corpo para sua orientação. O corpo é a mediatriz entre eles: posição – lugar – corpo – região – espaço. Ele permite uma abordagem do mundo espacial composto por lugares ordenados em diversas regiões e estas num espaço heterogéneo e qualitativo.

Alfred Whitehead (1861-1947) atribui ao lugar não só uma relação com o corpo e com o espaço, mas também com o tempo. Ele afirma que um corpo está *naquele* lugar quando está numa relação espacio-temporal, ou seja, num espaço, num determinado tempo definido. Desta forma, “qualquer ponto de vista espacio-temporal reflecte o mundo” (Whitehead, 1953: p.107), logo, o lugar é a reflexão do mundo. E é através do corpo que se sente o lugar – o mundo – tal como a *cadeira* que nele se encontra ou a região onde se encontra [o lugar].

O corpo é visto como uma arena onde coabitam o *aqui* – lugar – e o *ali* – região. Ele constitui a derradeira base de diferenciação das regiões no espaço; “[o corpo] leva-nos para o lugar e mantém-nos lá.” (Casey, 1998: p.215).

É óbvia a aproximação de A. Whitehead com I. Kant no que toca à relação entre o corpo e o lugar. Todavia, A. Whitehead critica-o no que ele designa por “falácia da concreção deslocada”, isto é, o alcance de verdades – conhecimento científico – partindo de um conjunto de abstrações. Para A. Whitehead, I. Kant coloca as formas de intuição pura constitutivas do mundo experimentado, ao invés de as confrontar com o mundo, ou seja, segundo ele, as formas de intuição pura são consequência do mundo e não características dele.

É a partir desta valorização do lugar através da valorização do corpo, da experiência do lugar – mundo – pelo corpo, que se desenrolam os dois pontos seguintes: um, a reflexão do lugar em E. Husserl, M. Merlau-Ponty, M. Heidegger, G. Bachelard C. Norberg-Schulz e M. Augé; 2) outro, o não-lugar. Neste último, são estudados os desenvolvimentos da teoria do lugar em não-lugar, de M. Foucault G. Deleuze e F. Guattari, R. Koolhaas, M. Augé, J. Derrida e J. Maria Montaner.

¹ A título de exemplo, no caso da indicação do Norte num mapa, leva a que, automaticamente, o orientemos de acordo com a esquerda – Oeste – e a direita – Este.

1. O LUGAR

Lugar fenomenológico e lugar ontológico

Falar de E. Husserl (1859-1938) e da sua fenomenologia, implica referir uma aproximação a Descartes e a sua *nova filosofia*, ou seja, a mudança do objectivismo ingénuo para uma subjectividade transcendental, para o *ego*²; e um distanciamento de Kant e a desconsideração que dá ao *mundo da vida*, visto que, para Husserl, negligenciar o *mundo da vida* é o mesmo que negligenciar o papel do *corpo-vivido*³.

Segundo Husserl a fenomenologia é “a doutrina universal das essências, em que se integra a ciência da essência do conhecimento.” (Husserl, 1990: p.22) É a ciência dos fenómenos intuitivos, vigências e realidades derivadas nas ciências por indução, dedução e a partir de hipóteses, factos ou axiomas. A fenomenologia com base na subjectividade transcendental, ou seja, na redução do “eu humano natural” ao “eu transcendental”, constrói *a priori* as formas de mundos concebíveis⁴ – redução fenomenológica⁵, na qual o espectador imparcial do seu *eu* mundano-natural é posto acima de si próprio, descobre-se em si – aproximação do pensamento cartesiano.

A fenomenologia transcendental surge, então, como um regresso ao *mundo da vida* e, conseqüentemente, ao *corpo-vivido* que o dinamiza, ou seja, um regresso ao lugar. Se Kant considerava o corpo orientador das relações espaciais, Husserl toma o corpo como o centro estável das coisas, de toda a percepção, ou seja, o *eu-próprio* é um ser corporal que forma um *eu-centro (ischzentrum)* de todas as [minhas] experiências. Este corpo é essencial para a percepção de um espaço objectivo visual e palpável. Este espaço surge como um campo com extensão pré-empírica dotado de pontos, linhas, fronteiras, profundidade, um verdadeiro sistema de lugares experimentados através da cinestesia. Nesta

² “ [...]o ego como solo apodicticamente certo e último do juízo, sobre o qual há que fundar toda a filosofia radical.” (Husserl, retirado de http://www.lusosofia.net/textos/husserl_conferencias_de_paris.pdf, em 03/04/2009: p.5).

³ E. Husserl aborda o corpo humano sob dois pontos de vista distinto: a coisa física (*körper*) e o corpo-vivido (*Leib*) que é um corpo físico que precisa de um lugar no mundo e é, ao mesmo tempo, o portador do eu e do local de sensações sentidas por esse eu.

⁴ “Uma fenomenologia levada a cabo de modo conseqüente constrói, pois, a priori, mas numa necessidade e universalidade essencial estritamente intuitiva as formas de mundos concebíveis, e estas, por seu turno, no âmbito de toda a forma de ser imaginável em geral e do sistema de graus.” (Husserl, retirado de http://www.lusosofia.net/textos/husserl_conferencias_de_paris.pdf, em 03/04/2009: p.29).

⁵ “A todo o transcendente [...] deve atribuir-se o índice zero, isto é, a sua existência e a sua validade não devem pôr-se como tais, mas, quando muito, como “fenómenos de validade.” (Husserl, 1990: p.25).

perspectiva, a forma como se sente o corpo no lugar ou em movimento, tem tudo a ver com a forma como se experimenta o lugar em si, logo, o lugar não pode ser um mero sítio, é antes um todo qualitativo complexo que responde a uma dada cinestésica experiência do lugar.

Desta forma, podem referir-se três pontos do *espaço-vivido*: o espaço visual, a aparência e a *nah-sphäre*, sendo este último ponto, o mais relevante para este estudo, pois refere-se aos lugares onde o *corpo-vivido* se encontra e aos que pode ir – o “eu posso” numa abordagem cinestésica. Desta forma, o oposto da *nah-sphäre* refere-se aos lugares sem acesso imediato ao *corpo-vivido*. O espaço que importa aqui referir é formado na proximidade, numa relação entre a intuitiva uniformidade das cinestésias e os variados aspectos que lhes pertencem; e é objectivo, na medida em que a sua composição resulta do encadeamento de lugares disponíveis e acessíveis à cinestesia – na *nah-sphäre*.

A expansão perceptiva da *nah-sphäre* é realizada num mundo aberto infinito e homogéneo – espaço. Nesta linha, podem mencionar-se duas noções diferentes de espaço: o espaço exterior, homogéneo e orientado em vários sentidos; e o *espaço-corporal*, no qual o *corpo-vivido* quebra a homogeneidade do anterior, experimentando-o, tornando-o equivalente ao *lugar da vida*.

De que forma estão unidos, concretamente, o *corpo-vivido* e o *lugar da vida*? Pela experiência do andar. Ao *andar*, “o meu organismo constitui-se a si mesmo” (Casey, 1998: p.224) unificando por meio associativo a actividade cinestésica e os movimentos espaciais. Desta forma, é possível criar uma essência do mundo coerente, não fragmentada, visto que o ser é obrigado a unificar-se consigo mesmo. *Andar* é desenhar o corpo, provisoriamente. Mesmo no *andar*, há um ponto fixo, um ponto zero de orientação, o corpo como um aqui absoluto que orienta todas as coisas. É de fácil dedução que o lugar seja agora tomado mais do que uma posição, tem implícito em si um certo dinamismo, que remete para uma multiplicidade de lugares variados quer físicos, quer vividos de acordo com o corpo que os ocupa, que neles *anda*.

A fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) desenvolve-se no estudo das essências – da consciência, da percepção, da existência, etc. – e tem um carácter descritivo do mundo, nunca constitutivo ou construído do mundo.

“A fenomenologia, enquanto revelação do mundo, repousa sobre si mesma, ou, ainda, funda-se em si mesma [...] O inacabamento da fenomenologia e o seu andar incoativo não são o signo de

um fracasso, eles eram inevitáveis porque a fenomenologia tem como tarefa revelar o mistério do mundo e o mistério da razão.” (Merleau-Ponty, 1999: p.20)⁶.

Em Maurice Merleau-Ponty, tal como acontecia em Husserl, o que importa é a experiência que o corpo tem do espaço, e não só a sua disposição no espaço – Kant. O acesso ao mundo é realizado através do movimento do corpo, ou seja, conhecer por fazer através do corpo, de forma original e primária. O que distingue Merleau-Ponty dos autores anteriormente referidos é a conjugação da perspectiva kantiana – bilateralidade do corpo – com a compreensão fenomenológica do lugar através do andar de Husserl.



Fig.8 – Pedro Martins, 38, 2009.

É com Merleau-Ponty que o corpo atinge o seu expoente máximo na sua relação com o lugar. Um não é sem o outro. O corpo habita o espaço e o tempo, ele é o espaço e o tempo; combina-os e inclui-os em si de modo a formarem uma unidade – corpo, espaço e tempo. “Portanto, não se pode dizer que o corpo está *no* espaço nem sequer que ele está *no* tempo. Ele *habita* o espaço e o tempo.” (Merleau-Ponty, 1999: p.195) O corpo existe *aqui* e *agora*. Desta forma, o lugar não é uma simples

⁶ “o mundo verdadeiro não são estas luzes, estas cores, este espectáculo de carne que os meus olhos me proporcionam, são as ondas e os corpúsculos de que a ciência me fala e que descobre por detrás das fronteiras sensíveis.” (Merleau-Ponty, 2003: p.22).

posição no espaço, como já havia referido Husserl. O lugar é entendido como fenómeno ambíguo, conhecido e experimentado. Tem um carácter determinado e fronteiras definidas num horizonte indefinido da acção possível de um corpo. Não se trata só de habitar uma parte do espaço, mas de habitar um algures onde é possível o corpo ir – dimensão virtual do lugar.

O corpo tem uma presença visível ou implícita em todos os lugares ao seu alcance. É dotado de uma força constitutiva, logo, um possível habitat para um corpo pode ser automaticamente considerado um lugar. O corpo é em si um produtor de lugares, assim como é a causa das diferenciações entre lugares de acordo com o corpo ao qual está relacionado.

Esta relação entre o corpo e o lugar dá-se no campo fenomenal, um campo de ligação, de interacção, de percepção. A visão desenvolve um papel fundamental nesta relação, para Merleau-Ponty, ver não é *envolver* os objectos, mas senti-los, percebê-los, recebê-los. Daqui, resulta um sentir intencional, disposto ao mundo, que visa o mundo. O corpo torna-se potência volumosa, ganha densidade, expande-se às coisas, ao mundo. Ele mede as coisas, adquire um hábito e, conseqüentemente, uma significação – no campo da apreensão motora⁷.



Fig.9 – Ford T.

⁷ “A aquisição de um hábito é sim a apreensão de uma significação, mas é a apreensão motora de uma significação motora. O que se quer dizer justamente por isto? Uma mulher mantém sem cálculo um intervalo de segurança entre a pluma do seu chapéu e os objectos que poderiam estragá-la, ela sente onde está a pluma assim como nós sentimos onde está a nossa mão.” (Merleau-Ponty, 2003: p.198).

O *corpo-no-lugar* defendido por Merleau-Ponty, não está limitado às sensações cinestésicas, está relacionado com os “lugares familiares”, ou seja, o *corpo-vivido* percebe e conhece os lugares aos quais está intimamente ligado. O corpo é a matriz da acção habitual, logo, é possível saber quais os seus lugares de memória, familiares. É introduzida aqui uma noção que até agora não tinha sido dada importância: a memória.⁸ A memória leva à individualidade do lugar, à sua sensibilização. Pode, então, afirmar-se que *ser* é sinónimo de estar situado. O lugar implica familiaridade, intimidade e particularidade. A fronteira entre o lugar e o corpo é definida pela objectividade e subjectividade, pelo público e pelo privado.

Cada leitura de Heidegger (1889-1976) é uma reflexão do *ser*. Esta parte do estudo não estuda a relação entre o lugar e o corpo⁹, mas entre o lugar e o *ser* – lugar e o *ser-no-mundo*. Em Heidegger, o corpo não é visto como um factor extensivo, como acontecia em Merleau-Ponty, o *eu* orienta-se no e para o *ser* de acordo com um mundo que lhe é familiar.

De que se fala, quando se especifica o *ser* como *ser-no-mundo*? Em “Ser e Tempo”, Heidegger refere-se ao *ser-no-mundo* como um fenómeno unitário que articula uma pluralidade de momentos. “É, sem dúvida, uma constituição *a priori* da *pre-sença [dasein]*¹⁰ mas de forma alguma suficiente para determinar por completo o seu *ser*” (Heidegger, 2002: p.91). *Ser-no-mundo* não é indicador que o *ser* está espacialmente dentro do mundo, mas que mora, habita, detém o mundo. Importa fazer referência à espacialidade do *ser-no-mundo*, definida por duas características constitutivas do *ser-no-mundo*: o *a-fastamento*¹¹ – é através dele que o distante desaparece, visto que se descobre e avalia a distância, abolindo-se a lonjura, ou seja, *a-fastar* é ter “à mão”; a orientação¹² – funda-se no *ser-no-mundo* e é a partir dela que se formam as direcções fixas – esquerda, direita – sempre presentes na *pre-sença*.

⁹ “Os lugares que habitamos são conhecidos pelos corpos que vivemos.” (Casey, 1998: p.233).

¹⁰ Dasein – também traduzida como existência, neste caso, a tradução para *pre-sença* “evoca o processo de constituição ontológica do homem, ser humano e humanidade. É na *pre-sença* que o homem constrói o seu modo de ser, a sua existência, a sua história [...]” (Leão, 2002: p.309).

¹¹ “ [...] constituição ontológica da *pre-sença* em função da qual o distanciar de uma coisa, no sentido de afastar, é apenas um modo determinado e factual.” (Heidegger, 2002: p.193).

¹² “Toda aproximação toma antecipadamente uma direcção dentro de uma região, a partir da qual o distanciamiento [a-fastamento] se aproxima para poder ser encontrado em local próprio.” (Heidegger, 2002: p.157).

Heidegger limita os conceitos de espaço e lugar ao *ser-no-mundo*, isto é, eles só podem ser concebidos recorrendo ao mundo. Esta ideia é explicitada no ensaio “Construir, habitar, pensar”, onde é realizada uma reflexão sobre o que significa habitar e construir. É com Heidegger, que a relação entre a filosofia e a arquitectura se apresenta de forma directa. Neste ensaio é descrita a forma como “em habitando, os mortais são na quadratura.” (Heidegger, 2002: p.130) À quadratura pertencem os mortais, os deuses, o céu e a terra; neste sentido, o homem habita acolhendo o céu, aguardando os deuses, salvando a terra e conduzindo os mortais. Habitar é, pois, construir com base na quadratura¹³.

Para melhor compreender esta relação entre o habitar e o construir, Heidegger usa a simbologia da ponte como reunião integrando a quadratura, os seus quatro elementos, de modo a proporcionar estância e circunstância. O lugar surge, através da ponte, “é da própria ponte que surge um lugar.” (Heidegger, 2002: p.133). E a partir desta circunstância, os lugares são coisas que propiciam espaços¹⁴. E o que são construções? São as coisas que propiciam estâncias e circunstâncias, tal como os lugares o fazem. Nesta perspectiva, as construções são lugares que preservam a quadratura, propiciam estância e circunstância e dão espaço, logo, construir implica já ter respondido ao dizer da quadratura. Os lugares, por seu lado, podem ser vistos como a essência do relacionamento entre o homem e o lugar e entre o lugar e o espaço. O lugar é a base para pensar a relação entre o homem e o espaço, sendo que o espaço não pode, nunca, opor-se ao homem. Os mortais são no espaço, “*em habitando* têm sobre si espaços em razão de sua de-mora junto às coisas e aos lugares.” (Heidegger, 2002: p.136).

Para encontrar o lugar da verdade, é necessário fazer ainda duas distinções entre o mundo e a terra. Se, por um lado, o mundo é fundado na terra, não podendo libertar-se dela, por outro lado, a terra irrompe através do mundo e tende a relacionar-se e a conter em si o mundo. Eles são diferentes, mas inseparáveis e o *combate* – em sentido intrínseco – entre eles é essencial para que se possam elevar um ao outro à “auto-afirmação das suas essências.” (Heidegger, 1991: p.39). É na brecha entre os dois que se encontra a verdade, e, conseqüentemente, o lugar da verdade, e é aqui que reside a obra de arte. É importante fazer referência à obra de arte neste estudo, porque a obra de arte é, na sua essência,

¹³ “Habitar é construir desde que se preserve nas coisas da quadratura.” (Heidegger, 2002: p.131).

¹⁴ “Espaço é algo espaçado, arrumado, liberado, num limite [...] Por isso os espaços recebem [a] sua essência dos lugares e não “do” espaço.” (Heidegger, 2002: p.134).

uma origem, “um modo eminente como a verdade se torna entre, isto é, histórica,” (Heidegger, 1991: p.62) e, conseqüentemente, uma manifestação coerente da cultura¹⁵.



Fig.10 – André Villers, *Picasso dans L'atelier*, 1960.

Estar num lugar da obra de arte, num lugar da verdade, é estar contido na fronteira de radiação, na abertura, isto é, apesar do lugar ter limites, estes limites existem para ser trespassados. Esta é uma possível solução para o problema colocada por Heidegger: habitar é [in]compatível com o poético? Para responder a esta questão, é apresentado, a seguir, um estudo da obra de Gaston Bachelard, mas não se pode deixar de referir a posição de Heidegger relativamente a este ponto. Segundo ele, “a poesia constrói a essência do habitar,” (Heidegger, 2002: p.179) ou seja, o homem constrói no sentido de tomar, poeticamente, uma medida. A poesia exige o habitar e vice-versa, ela é uma tomada de medida¹⁶ em favor do habitar humano.

Depois de relacionar o lugar com o habitar e este com a construção, é necessário incluir neste estudo o pensamento de Gaston Bachelard (1884-1962), que dá uma nova face ao lugar através da imagem poética. G. Bachelard faz uma meticolosa abordagem acerca da imagem poética e da sua proximidade com a fenomenologia em diversas obras. Para ele, a imagem poética deve ser vista como um novo ser da linguagem que ilumina a consciência e traz a marca do sujeito. Não se traduz num conceito, dado que não se isola na sua significação, pelo contrário, tende a ultrapassá-la. “A imagem

¹⁵ “Difícilmente / O que habita perto da origem abandona o Lugar.” (Hölderling citado por Heidegger, 1991: p.63).

¹⁶ Medida não é aqui considerada no sentido numérico ou geométrico, mas a medida como forma de “ditar poeticamente,” de modo que “[...] o habitar poético é precisamente o que arranca os homens da terra.” (Heidegger, 2002: p.169).

poética [...] não é o eco de um passado” (Bachelard, 2005: p.2), é antes a imagem de uma intimidade oculta, essencialmente variável com base na inter-subjectividade. (Bachelard, 1989: p.3). Em “A poética do Devaneio,” o autor refere-se à simplicidade da relação entre a imagem poética e a fenomenologia:

“A exigência fenomenológica com relação às imagem poéticas, aliás é simples: resume-se em acentuar-lhes a virtude da origem, em apreender o próprio ser de sua originalidade e em beneficiar-se, assim, da insigne produtividade psíquica que é a da imaginação.” (Bachelard, 1988: p.3).

Como consegue G. Bachelard conciliar a fenomenologia com a poesia e a imaginação? Ele transporta a fenomenologia para o campo psíquico, permitindo uma perfeita harmonia desta com os elementos do devaneio, resultando numa fenomenologia da imaginação, que é “o estudo do fenómeno da imagem poética quando a imaginação emerge na consciência como um produto directo do coração, da alma, do ser humano tomado na sua actualidade,” ou seja, uma fenomenologia da imagem poética directamente relacionada com a imaginação e meditação subjectivas, de forma a procurar a intimidade do ser¹⁷. Por conseguinte, é possível afirmar que a poesia surge como um fenómeno de libertação, de devaneio, isto é, de uma fuga para fora do real.



Fig.11 – René Magritte, *L'écoute piece*, 1958.

¹⁷ Em Bachelard, a abordagem do ser é sempre desenvolvida numa perspectiva psíquica.

A abordagem de Gaston Bachelard passa por encontrar o lugar da imagem poética. Segundo ele, colocar as imagens num lugar, no seu lugar verdadeiro, é o mesmo que encontrar um lugar na mente, na alma. O lugar da imagem poética é, portanto, um lugar receptivo e absorvente de imagens, um lugar sem hierarquias ou posições específicas. Revela-se necessário colocar o lugar ao nível psíquico. Esta posição, opõe-se a Aristóteles por considerar que existe um lugar para as coisas não-sensíveis, como o são as imagens poéticas. Pelo facto de considerar a extensão da alma, com as suas propriedades e parâmetros próprios, o lugar psíquico contraria, também, R. Descartes. Por outro lado, aproxima-se, de estrito modo, com o lugar inteligível defendido por Plotino.

A topoi-análise visa o estudo psicológico dos locais da intimidade, procura a descrição detalhada de toda a imagem particular. Tomando como exemplo a casa, na visão de M. Heidegger, esta é vista como habitação para os mortais; para G. Bachelard, a casa torna-se uma entidade paradoxal, onde o que importa é a sua imagem e memória que constituem o mundo poético.

Em “A Poética do Espaço”, G. Bachelard faz uma análise do espaço percebido pela imaginação. O seu estudo, abrange uma diversidade de escalas, desde a casa, à gaveta do armário, por exemplo, tornando irreverente a dimensão do espaço, pois o que importa é o grau de intimidade e de intensidade da experiência: os lugares da casa sonhados, imaginados e lembrados; os armários, os cofres e as gavetas, enquanto abrigo das coisas materiais; a controvérsia entre os ninhos e as conchas e a aparente impossibilidade de habitação; os cantos acolhedores; o ilusório antagonismo entre miniatura/imensidão, interior/exterior; e por fim, a intimidade do redondo. Todos eles remetem para a ideia de um refúgio, de um habitar, isto é, de uma concentração.



Fig.12 – Sérgio Lemos, *Fado no eléctrico*, 2004.

A concentração deve ser entendida do ponto de vista de reunir num centro enquanto se habita, ou seja, ao habitar, o *ser* coloca-se no centro das coisas e as coisas rodeiam o *ser*, logo, habitar é concentrar. Todo o objecto ou *ser* que investe no espaço íntimo, torna-se o centro de todo o espaço. Há uma nítida valorização da imensidão íntima directamente relacionada com o habitar. Tomando como exemplo a casa, ao habitá-la, o *ser* concentra em si todas as coisas, não só o interior da casa e todas as partes que o constituem, mas também o exterior da casa. Habitar uma casa é sentir que está no centro das coisas sem o estar necessariamente, é desenvolver um dado lugar até ao mais pequeno traço, engrandecendo a miniatura, elevando-a à imensidão [íntima]. Neste sentido, a casa reflecte a interioridade experimentada do *ser*, do habitante, por isso, pode afirmar-se que o lugar físico – casa – é o reflexo do lugar psíquico – imensidão íntima.

É necessário incluir o pensamento de Christian Norberg-Schulz (1926-2000) e o que ele designa de *genius loci* – espírito do lugar. Esta concepção remonta à tradição romana, onde se afirmava que nenhum lugar era sem o seu génio. C. Norberg-Schulz adopta a expressão para definir uma abordagem fenomenológica da interacção do lugar com a essência de um local que admite e encara o mundo através da arquitectura. O lugar implica uma identidade – determinada pela localização, configuração espacial. O lugar inclui a história – na perspectiva de impossibilidade de fugir à continuidade, estabilidade do lugar. O lugar detém uma tradição – que surge como uma conjugação entre a história e identidade de um lugar. Só compreendendo o nosso lugar, podemos participar criativamente e contribuir para a sua história. Esta participação está vinculada à capacidade de relacionar.

A arquitectura implica uma interpretação do lugar. Ela é, de acordo com Norberg-Schulz, uma arte do lugar cujo objectivo é criar imagens do mundo. No início, o lugar é dotado de uma atmosfera que irradia quietude e de onde tudo se desenvolve. A imagem final da arquitectura advém do que é dado, mantém a identidade básica, o *genius loci*. “Eliminando o lugar elimina-se ao mesmo tempo a arquitectura... o espaço existencial consiste sempre em lugares.” (Christian Norberg-Schulz citado por Montaner, 2001: p.41).

Lugar antropológico e lugar histórico

Marc Augé (n. 1935) na obra “Não-lugares: Introdução a uma Antropologia da Sobremodernidade” (1992), realiza uma análise do lugar sob o ponto de vista antropológico. O lugar antropológico é a “estrutura cénica de significações de um território de vivência de um grupo social”

(Alves, 2009: p.26) – de acordo com um olhar etnológico, isto é, que começa com o indivíduo, partindo para a totalidade [inacabada] – reforçando uma existência social e cultural.

“Reservaremos o termo de “lugar antropológico” a esta construção concreta e simbólica do espaço que não poderia por si só dar conta das vicissitudes e das contradições da vida social, mas à qual se referem todos aqueles aos quais ela atribui uma colocação, por humilde ou modesta que seja.” (Augé, 2005: p.46).

O lugar antropológico, com uma escala variável, rege-se segundo os princípios de sentido – para os que o habitam – e de inteligibilidade – para os que o observam. Tem três caracteres comuns que importa mencionar: a identidade, um lugar de acordo com um dado indivíduo, e com a sociedade onde está inserido; a relação do lugar, isto é, a “ordem segundo a qual elementos são distribuídos em relação de coexistência;” (Michel Certeau citado por Augé, 2005: p.48); a história, se o lugar antropológico conjuga a identidade e a relação, é definido por uma estabilidade mínima, mas foge à história enquanto ciência¹⁸.

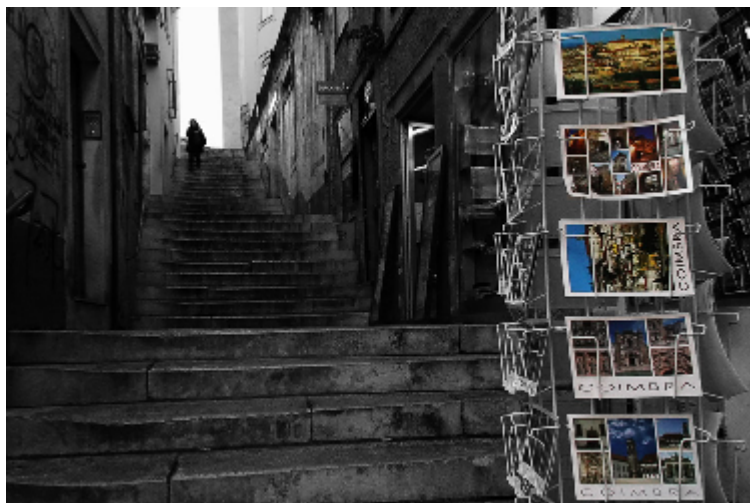


Fig.13 – Pedro Moreira, *Postais de Coimbra*, 2007.

É comum confundir-se o lugar antropológico com o lugar histórico. O primeiro não está ancorado na memória do que já foi, mas nas práticas que o mantêm, isto é, não faz história, vive na história. O lugar histórico refere-se ao passado e ao futuro, pelo que pode ser-lhe atribuída uma conotação

¹⁸ “É-o [histórico] na medida em que aqueles que nele vivem nele podem reconhecer pontos de referência que não têm de ser objectos de conhecimento. O lugar antropológico, para eles, é histórico na medida exacta em que escapa à história como ciência.” (Augé, 2005: p.48).

ideológica, sob o ponto de vista da encenação de uma memória, ou utópica, na encenação do futuro. É simbólico, pela conjugação da identidade e relação de pontos de referência – indivíduos, sociedade, objectos, etc.

Experiência do lugar

Apresentada uma reflexão do lugar baseada na fenomenologia, ontologia e antropologia, que realça uma importância fundamental do habitar e do construir, do corpo e da sociedade, do ser e da identidade, é necessária a adaptação deste entendimento à arquitectura da urbe – cidade. Neste sentido, recorre-se a dois arquitectos cuja obra teórica foi, e é, de grande importância para o urbanismo: Gordon Cullen e Kevin Lynch, e a análise das suas obras “Paisagem Urbana” e “A Imagem da Cidade”, respectivamente.

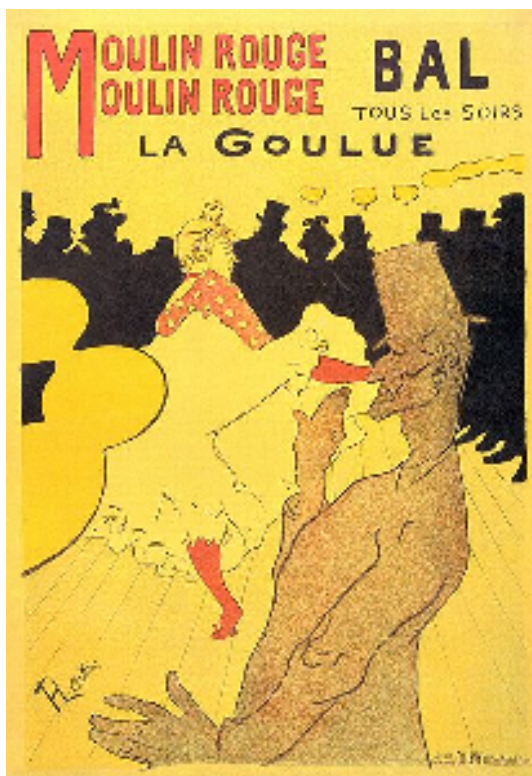


Fig.14 – Toulouse-Lautrec, *Moulin Rouge: La Goulue*, 1891.



Fig.15 – Nuno Duarte, *Alfama... a mais bela das aldeias citadinas*, 2008.

Tanto G. Cullen como K. Lynch reforçam a necessidade de estabelecer um diálogo entre o público e o meio ambiente – património e ambiente. A base da cidade deve estar numa arte do design bem desenvolvida, ligada ao crescimento conjunto e relacional entre arte e público. A cidade vista como uma organização funcional, viável e saudável do espaço, fruto de uma arte do relacionamento entre os

indivíduos e entre o indivíduo e a construção. Não é uma construção estática, é o produto de uma contínua modificação ao nível de pormenor por parte de cada indivíduo que a habita. A cidade é a conciliação entre o edificado, recintos, espaços verdes, docas – espaço fixo¹⁹ – os automóveis, meios de transporte – espaço semi-fixo²⁰ – e o indivíduo – espaço informal²¹. O contraste entre o clima, os estilos, os materiais é fundamental para a criação de tensões emocionais entre o *aqui* e o *além*, recorrendo a distorções, publicidade, diferenciação de escalas, árvores, etc.

A visão é a forma primordial de apreensão de tudo o que nos rodeia, e a imediaticidade na invocação de experiências, emoções, memórias²², e a sua importância na imaginabilidade²³, isto é, na imagem [poética] que um observador tem de um objecto físico. É necessário que esta imagem seja legível, reconhecida e organizada segundo uma estrutura coerente. Nesta perspectiva, a cidade passa a ser vista como um objecto de percepção dos que a habitam; a paisagem enquanto sistema vasto de memórias e símbolos com um importante papel social, proporcionando o material para a criação de imagens que se tornam um elo estratégico no processo de percepção e orientação da cidade. Retiram-se três componentes da análise da cidade – identidade, estrutura e significado. O produto final desta análise resulta numa imagem pública que é uma multiplicidade sobreposta de imagens.

Se, por um lado, K. Lynch sobrepõe a qualidade da imagem à forma, por outro lado, G. Cullen defende a paisagem urbana como “a arte de utilizar materiais em «bruto» – casas, árvores e ruas – de modo a criar um ambiente vivo e humano.” (Cullen, 2006: p.169). Ambos defendem uma relação entre a cidade e o *ser* baseada na construção dos dois, ou seja, um ambiente construído para o *ser*.

É imprescindível fazer referência a Steven Holl (n. 1947) e a teoria da *ancoragem*²⁴ da arquitectura ao lugar e ao *ser*. “A resolução dos aspectos funcionais do sítio e do edifício [...] é a “física”

¹⁹ “O espaço de organização fixa constitui um dos quadros fundamentais da actividade dos indivíduos e dos grupos. Compreende aspectos materiais, ao mesmo tempo que as estruturas ocultas e interiorizadas que regem as deslocações do homem no planeta.” (Hall, 1986: p.121). Hall refere-se, por exemplo, tanto aos edifícios como à sua organização no espaço.

²⁰ “São os adereços [móveis] que caracterizam a paisagem dentro do espaço fixo.” (Alves, 2009: p.26).

²¹ “Vamos agora examinar a experiência do espaço que pertence à categoria indubitavelmente mais importante para o indivíduo, uma vez que compreende todas as distâncias que observamos nos nossos contactos com outrem [...] chamei a este espaço «espaço informal», porque escapa à formulação [...]” (Hall, 1986: p.131).

²² Assim como M. Merleau-Ponty, também os dois autores agora em estudo dão primazia ao sentido da visão na percepção.

²³ “[...] aquela qualidade de um objecto físico que lhe dá uma grande probabilidade de evocar uma imagem forte num dado observador.” (Hall, 1986: p.20).

²⁴ Anchoring: ancoragem, fundamento.

que procura a “metafísica” da arquitectura” (Holl, 2007). S. Holl, um dos seguidores da fenomenologia de M. Merleau-Ponty e com um enquadramento da sua arquitectura na perspectiva da quadratura de Heidegger, demonstra, através da sua arquitectura, que esta funciona como mediadora entre o lugar e o corpo, ou ainda, entre o mundo e o *ser*. Esta perspectiva deve ser tomada não só ao nível do edifício, como também ao nível da cidade e da sua organização, como foi salientado por G. Cullen e K. Lynch.

A arquitectura deve estar limitada à situação e entrelaçada com a experiência de um lugar, de tal forma, que o físico – edifício²⁵ – procure o metafísico – arquitectura²⁶. Nesta perspectiva, a arquitectura serve para explicar uma paisagem, um lugar, é o prolongamento desse lugar, estando os unidos pela fenomenologia. Entre a arquitectura e o lugar deve surgir “uma conexão experimental, uma ligação metafísica, uma ligação poética,” (Holl, 2007) de acordo com uma cuidadosa percepção do sítio quer a nível físico, social, cultural, histórico, etc. Não menos importante é a afinidade entre arquitectura e o *ser*: desenvolvendo uma arquitectura atenta aos materiais e ao detalhe, isto é, que valoriza o corpo que a habita, incita a uma “poética de revelação”²⁷, sendo desta forma que o corpo possui a arquitectura, existindo uma expansão do corpo para a arquitectura, como apresentou M. Merleau-Ponty.

Aqui os três autores referidos são exemplos possíveis para elucidar a arquitectura numa perspectiva fenomenológica. Todavia, a fenomenologia deve ser tomada quer ao nível projectual, quer ao nível da experiência. A casa fenomenológica não pode ser observada somente do ponto de vista teórico de M. Merleau-Ponty, nem só do ponto de vista poético de G. Bachelard, há um terceiro elemento que é crucial, o sujeito. Desta forma, a casa constitui-se através de uma actividade vital, isto é, a maneira como a casa é vivida pelo sujeito é que lhe atribui uma conotação fenomenológica.

Ao pensar na casa fenomenológica não se pode esquecer do misticismo do espaço e do tempo. Deve aludir à memória, à infância, à intimidade, ao pormenor, à multiplicidade do microcosmos – por exemplo, casa onírica que G. Bachelard descreve em “A Poética do Espaço”. A intensidade do espaço como fenómeno de sentido – emocional e intelectual – dá-se no corpo sensível constituído através da experiência, através da relação entre o sujeito e os objectos. A casa fenomenológica resulta de um encontro entre as memórias e recordações e as experiências sensoriais, respectivamente, entre o passado e o presente.

²⁵ O edifício e seus componentes físicos: acessos, perspectivas, circulação, etc.

²⁶ A arquitectura composta pelo edifício, envolvente física e envolvente teórica.

²⁷ “[...] o habitar “poético” é precisamente o que arranca os homens da terra.” (Heidegger, 2002: p.169).

Um exemplo desta casa onírica é a casa de férias de Pablo Picasso, reveladora de uma irracionalidade poética, onde o espaço deixa de ser entendido como extensão neutra – visão cartesiana – “para passar a ser um ente habitado por estímulos e reacções, vectores, desejos, afectos que orientam, antecipam e dão sentido às coisas e ao nosso corpo entre elas.” (Ábalos, 2002: p.97).



Fig.16 – Jacques Tati, imagens do filme *Mon oncle*, 1958.

Da mesma forma, a cidade fenomenológica similar à casa fenomenológica, tem um carácter fragmentário, cenográfico e complexo. Colin Rowe e Fred Koetter desenvolvem esta perspectiva na designada *Collage-city* que pretendia ser um apelo à memória e à experiência mediante a técnica e a justaposição descontextualizada. A cidade construída por elementos memoráveis numa intenção *gestaltista* da percepção. Jacques Tati no filme “Mon oncle”, retrata a cidade de Monsieur Hulot na perspectiva da *Collage-city*, com espaços tradicionais de sociabilidade e de monumentos, mas vai mais longe, com planos que mostram os descampados. É possível traçar aqui um paralelismo entre os descampados de J. Tati e a casa de férias de P. Picasso: nos dois casos, o espaço só adquire o verdadeiro sentido na forma como é adquirido, como é ocupado, um espaço mítico, desordenado, íntimo por parte de quem o ocupa.

É neste sentido, que é o público quem materializa a rede de estímulos e intencionalidades que compõem a temporalidade e espacialidade fenomenológicas. Ábalos defende a suspensão da linearidade dos argumentos e métodos objectivistas, do projecto fenomenológico, visto que, este é incompatível com a percepção do sujeito da arquitectura.

2. O NÃO-LUGAR

Heterotopias

Neste sub-capítulo, a primeira crítica que se adivinha recai sobre a imagem poética, essa experiência vivida *selvagem* fruto de uma fenomenologia da imaginação defendida por Bachelard. É em oposição a esta visão do lugar sem preocupações históricas, políticas, sociais, culturais, que surge o pensamento de Michel Foucault (1926-1984). Para ele, o homem é o resultado de um produto social, funcional a determinadas relações de poder, cujas pautas de comportamento estão submetidas à vigilância. Não é mais um indivíduo livre e central que constrói a sua imagem. O seu corpo é agora convertido a um objecto, incapaz de toda a acção individual que não as necessidades do estado. É com base neste “sujeito morto” que Foucault define o conceito de heterotopia em “Des Espaces Autres”:

"Há [...] provavelmente em qualquer cultura, em qualquer civilização, lugares reais, lugares efectivos, lugares que são delineados na própria instituição da sociedade, e que são espécies de contra-posicionamentos, espécies de utopias efectivamente realizadas nas quais os posicionamentos reais, todos os outros posicionamentos reais que se podem encontrar no interior da cultura estão ao mesmo tempo representados, contestados e invertidos, espécies de lugares que estão fora de todos os lugares, embora eles sejam efectivamente localizáveis. Esses lugares, por serem absolutamente diferentes de todos os posicionamentos que eles reflectem e dos quais eles falam, eu os chamarei, em oposição às utopias, de heterotopias." (Foucault, retirado de <http://foucault.info/documents/heteroTopia/foucault.heteroTopia.fr.html> em 04/06/2009).

Foucault não se limita a definir heterotopia, ele desenvolve uma heterotopologia para explicar os princípios da heterotopia. Deste modo, podem enunciar-se seis pontos principais: há heterotopias em todas as culturas e tomam variadas formas, não se podendo referir uma heterotopia universal. Dividem-se em heterotopia de crise²⁸ e heterotopia de desvio de comportamento²⁹; cada heterotopia tem uma função precisa e determinada, elas podem ser inventadas ou desaparecerem de acordo com a sociedade em que se insere; a heterotopia é a justaposição de diferentes espaços incompatíveis num dado lugar; são, frequentemente, ligadas a pedaços singulares de tempo, à dissolução do tempo no infinito ou na eternidade; isolam-se – por exemplo, as prisões – e abrem-se – no caso dos rituais – ao

²⁸ Onde há lugares proibidos, sagrados, privilegiados que são reservados para indivíduos que estão em crise biológica, por exemplo, o serviço militar para jovens rapazes.

²⁹ Neste caso, refere-se às heterotopias em que o indivíduo tem um comportamento divergente ao considerado normal, por exemplo, hospitais psiquiátricos ou prisões.

espaço envolvente; são a contestação de todos os outros espaços, referindo-se a dois pólos na criação de um espaço de ilusão e/ou imaginação que expõe o espaço real.

Se Bachelard, formulou todo o seu estudo da poética do espaço com base numa fenomenologia da utopia do mundo perfeito adaptado ao *ser*, Foucault desenvolve o pensamento dando primazia às questões da sociedade e aos seus lugares controversos – prisões, cemitérios, jardins, hospitais psiquiátricos, etc. – como consequência da actividade do indivíduo na sua relação com uma sociedade transcultural.

Sistemas rizomáticos

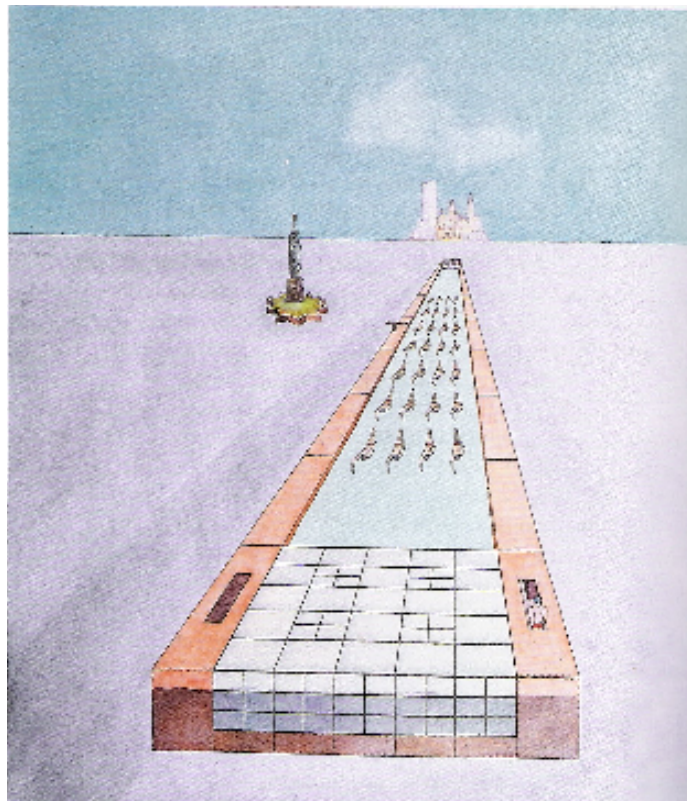


Fig.17 – Rem Koolhaas, *Piscina flutuante*.

Tal como o referiu Augé ou Foucault, a sociedade é fruto da intersecção entre culturas. A localização de uma coisa/corpo está directamente relacionada com a sua estrutura. Para Gilles Deleuze (1925-1995) e Félix Gattari (1830-1992), o mundo perdeu o seu pivô – sujeito – o mundo tornou-se um caos, é neste enquadramento que se justifica falar dos sistemas e princípios rizomáticos³⁰.

³⁰ “Um rizoma como haste subterrânea distingue-se absolutamente das raízes e radículas.” (Deleuze, Guattari, 1995: p.15).

Em primeiro lugar, deve apresentar-se a diferença entre espaço estriado e espaço liso. Eles são dependentes um do outro, sendo possível a transformação contínua de um no outro. O espaço estriado refere-se a um espaço concreto, heterogêneo com multiplicidades qualitativas. Contudo, é o espaço liso que merece maiores desenvolvimentos no pensamento de Deleuze e Guattari da *dés-locação*. O espaço liso caracteriza-se pela homogeneidade da superfície, o que permite facilitar a deslocação – este espaço encontra-se directamente relacionado com o nomadismo, ao contrário do anterior, que se relaciona com o sedentarismo.

Espaço liso é sempre tomado como não limitado, imenso, finito e desamarrado da intimidade. É possível observar um distanciamento da física, não é visto enquanto dimensão, e da psique, pela ausência de uma presença plena. Pelo contrário, é exterior sem ser extensivo e puro sem ser imaginado. É uma extensão sem fronteiras definidas, onde mais importante que o local, em perceber se se trata de uma região ou lugar, é a acção *loca*. Deduz-se que o espaço nómada se torna um espaço construído pelas acções locais.

É agora mais fácil perceber o princípio de conexão e heterogenidade, que se define pela diversidade de conexões de qualquer ponto de um rizoma a outro. Dá-se primazia à linha em detrimento do ponto, do cruzamento entre as elas, por exemplo, aumentando o seu carácter vectorial.

O princípio de multiplicidade acentua este carácter vectorial, visto que o múltiplo é tratado como substantivo, uma multiplicidade sem sujeito e sem objecto, que tem somente determinações, grandezas, dimensões variantes³¹. Este princípio está correlacionado com o princípio de ruptura insignificante, que é “contra os cortes demasiado significantes que separam as estruturas, ou atravessam uma estrutura.” (Deleuze, Guattari, 1995: p.18). Isto significa que quando, num rizoma, se traça uma linha de fuga, leva a uma reorganização do conjunto, ou seja, as diferentes linhas não param de remeter umas às outras³².

Por fim, o princípio de cartografia dita que nenhum modelo estrutural ou gerativo pode justificar um rizoma, visto que este não tem qualquer tipo de eixo ou estrutura genética ou ainda de reprodutibilidade, característica do *decalque*. O rizoma é aberto e ligado em todas as dimensões, deve ser visto numa perspectiva *performativa*, como um mapa.

³¹ “Nós não temos unidade de medida, mas somente multiplicidade ou variedade de medida.” (Deleuze, Guattari, 1995: p.17).

³² “[...] o livro não é a imagem do mundo segundo uma crença enraizada. Ele faz rizoma com o mundo, há evolução a-paralela do livro e do mundo, o livro assegura a desterritorialização do mundo, mas o mundo opera uma reterritorialização do livro, que se desterritorializa por sua vez em si mesmo no mundo [...]” (Deleuze, Guattari, 1995: p.20).

A Manhattan [rizomática] de Rem Koolhaas

“Não devemos mais acreditar em árvores, em raízes ou radículas, já sofremos muito.” (Deleuze, Guattari, 1995: p.25). Esta citação pretende ser uma crítica à cultura arborescente, oposta ao rizoma, é definida pela sua centralidade e longa memória, exemplo de um sistema de *decalque*.

“Delirious New York” (Koolhaas, 2008) é ao mesmo tempo uma interpretação urbana sobre Manhattan e um manifesto arquitectónico sobre a metrópole³³. A abordagem da obra de Koolhaas sobre Manhattan³⁴ é aqui efectuada de acordo com a perspectiva rizomática de Deleuze e Guattari e em oposição à cultura arborescente.

“Koolhaas atribui à “mudança”, a essência da cultura metropolitana, ela é fundamental ao conceito de cidade e é fundadora dos princípios básicos da *cidade do globo cativo*, a qual assenta em três axiomas-chave: malha, lobotomia e delírio.” (Fernandes, 1997: p.54).

Iniciando por analisar a malha urbana que organiza todo o conjunto definida pelas suas *ilhas*, esta (a malha) define uma diversidade de conexões que permitem uma variedade de ligações entre diferentes pontos, acentuando a descentralização, a linha, a pluralidade de direcções. Esta malha traduz a contradição entre o colectivismo e o individualismo, entre a ordem e o caos, acentuada pela lobotomia. A lobotomia é analisada ao nível do edifício e separa o interior do exterior do mesmo, toma-os como duas peças distintas – “o monólito”³⁵. Mas, como acontece em Deleuze e Guattari, não são estes os pontos que mais importam, mas a multiplicidade vectorial de memória curta que os une, referindo-se a um mapa desmontável, de conexão, reversível, modificável de linhas e suas linhas de fuga. Toda esta multiplicidade deve desenrolar-se na base no delírio.

³³ “Em *Delirious New York*, investiga-se o colapso de tempo e de espaço que estão intimamente ligados aos mistérios profundos da profissão (Arquitectura), analisa-se o impacto da cultura metropolitana sobre a Arquitectura, a metrópole como uma máquina da qual não existe fuga, a não ser que ela própria ofereça essa possibilidade, local mítico totalmente produzido pelo homem, procurando atingir os seus próprios desejos.” (Fernandes, 1997: p.52).

³⁴ Manhattan vista como “ [...] uma cidade viva, palpitante, com uma rede subterrânea de artérias e veias de ferro e cobre [...] uma cidade de nervos eléctricos que controlam seus movimentos e transmitem pensamentos.” (Koolhaas, 2008: p.318).

³⁵ “ [...] o “monólito” poupa ao mundo do externo as agonias e mudanças contínuas que grassam dentro dele.” (Koolhaas, 2008: p.125).



Fig.18 – Luiz Nilton Corrêa, *One way*, 2007.

A malha e os arranha-céus, característicos da metrópole, servem de estrutura teórica da cultura da congestão. “A” cultura da congestão” propõe a conquista de cada quarteirão por uma estrutura única.” (Koolhaas, 2008: p.151). Apontado o problema da congestão manhatiana, diferentes soluções foram sugeridas, das quais é a de Hervey Corbett que tem maior impacto. H. Corbett soluciona a cultura da congestão aumentando a congestão, ou seja, para ele a superfície da cidade deveria ser um *mar* para o tráfego de automóveis³⁶. Toda a área de circulação pedestre seria efectuada num plano superior numa rede contínua de ruas, avenidas e arcadas. Esta solução é desenvolvida em torno da velocidade, da rapidez e do tráfego.

“Em “Delirious New York”, investiga-se o colapso de tempo e de espaço que estão intimamente ligados aos mistérios profundos da profissão (Arquitectura), analisa-se o impacto da cultura metropolitana sobre a Arquitectura, a metrópole como uma máquina da qual não existe fuga, a não ser que ela própria ofereça essa possibilidade, local mítico totalmente produzido pelo homem, procurando atingir os seus próprios desejos.” (Fernandes, 1997: p.52).

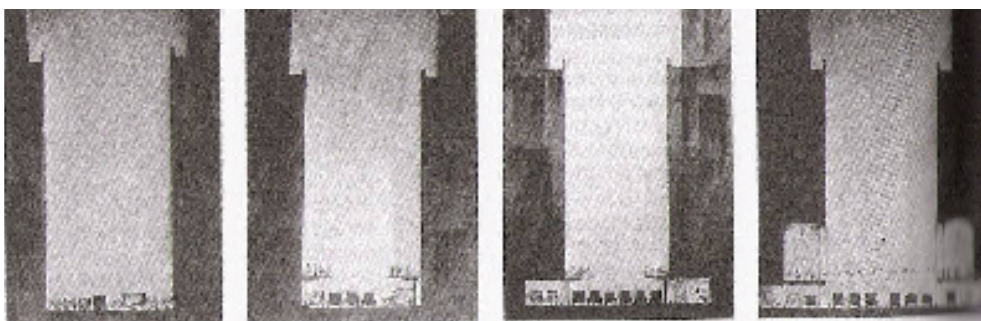


Fig.19 – Harvey Corbett, propostas para aliviar o congestionamento do trânsito em New York, separando os pedestres do tráfego de veículos.

³⁶ Para reforçar este mar do tráfego, Koolhaas designa Manhattan como uma “Veneza Modernizada”, onde cada quadra se torna uma ilha com um farol – arranha-céus – e a ligação motorizada entre as ilhas se faz por canais – ruas – e as ligações pedestres por pontes e arcadas.

O lugar des- construtivista

O fascínio da criação de lugares alternativos no meio da malha urbana referido por Michel Foucault é aclamado por Jacques Derrida (1930-2004). A sua aproximação à arquitectura é feita pela escrita: “construir é escrever um texto.” (Jacques Derrida citado por Casey, 1998: p.310). Se Foucault fala em “outros espaços”, Derrida remete para “outra espacialização”. Para este, na escrita, mais importante que o conteúdo é o espaçamento, apresentação, composição final do texto. Quando escreve, organiza. O texto final é um acontecimento, alguma coisa com movimento, visto que, deve reflectir uma pluralidade de discursos, justificando a existência de uma infinidade de verdades ou interpretações.

Observando ao nível da arquitectura e do lugar, segundo as ideias apresentadas, têm ambos uma conotação expansiva, contrariando, desta forma, as ideias de Aristóteles e de Heidegger de um lugar que se fecha no corpo que contém. A arquitectura explica-se formando o evento e não está confinada ao lugar. Por seu lado, o lugar forma-se com a aura do edifício, torna-se no que o edifício expande³⁷.

O desconstrutivismo tem o seu fundamento na expansão do espaço arquitectónico no lugar. Surge como libertação da duração, dureza, monumentalidade e factor físico tradicional da arquitectura, e traduz-se no movimento dos/entre os edifícios e a sua influência nas pessoas, na deslocação de circunstâncias fixas – não há uma simples localização definida. “O lugar é para ser encontrado na deslocação agitada de passar entre lugares identificáveis num processo de *des*-identificar os lugares em si.” (Casey, 1998: p.316)³⁸. O ponto enquanto antítese do monumento, é o agente desconstrutivista no espaço, “cada ponto é um ponto de ruptura: ele interrompe, absolutamente, a continuidade do texto ou da trama.” (Jacques Derrida citado por Casey, 1998: p.316). É visível uma aproximação do ponto à monadologia de Leibniz, concentrando em si um ponto de vista, e sendo a peça base de toda a desconstrução.

O lugar fica directamente relacionado com o movimento, fica à parte do espaço e do tempo, da simples localização, e prospera a partir da desagregação do espaço por um movimento desconstrutivista da valorização do ponto. Contrariamente ao que sucedia no sub-capítulo anterior, onde o lugar se desenvolvia a partir do corpo, agora o lugar parte do edifício.

³⁷ O edifício expande-se tendo em conta o ambiente que o envolve, ou seja, não é uma expansão num espaço infinito ou indefinido.

³⁸ De salientar, a importância dos prefixos *dis-* e *des-* no vocabulário desconstrutivista. Por exemplo, *des*-tabilização, *des*-construção, *dis*-sociação, *dis*-junção, etc.

Nesta perspectiva, várias são as questões colocadas: poderá a arquitectura não estar só subordinada à habitação, ao abrigo, ao local de culto, isto é, à presença de deus e do homem? É possível pensar uma obra sem ser habitável? Para Derrida, a ideia do habitar não pode ser, simplesmente, retirada do acto de projectar, todavia, pode não ser o ponto principal, o habitar deve ser re-incorporado no trabalho de arquitectura de forma desconstrutivista.

Para J. Derrida a arquitectura é no lugar, é o lugar e constrói lugares, isto é, o lugar não é dado, é para ser construído.

Não-lugar

Para abordar os não-lugares entendidos por M. Augé, é necessário fazer um enquadramento do tema, tendo em conta o que o autor designa de sobremodernidade. Esta questão antropológica é desenvolvida na sua obra (1992) sob o ponto de vista do espaço, do tempo e do indivíduo. A história não é mais um conhecimento total e certo dos acontecimentos, há uma grande dificuldade em fazer do tempo um princípio de inteligibilidade e inscrever nele uma identidade. A aceleração do tempo, a aceleração da história é marcada pela multiplicação/superabundância de acontecimentos que congestionam o presente e o passado próximo. O espaço está, do mesmo modo, relacionado com a superabundância espacial. Associa-se ao estreitamento do planeta, isto é, à medida que se conhece o mundo, ele tende a ficar mais reduzido, mais estreito. Neste sentido, há uma mudança de escala: a da conquista espacial e a da terra. Por fim, o indivíduo e a cultura do ego, ou seja, o desenvolvimento de uma experiência particular, generalizando-se essa experiência – método redutivista.



Fig.20 – Cádiz, Avião, 2007.

É neste ambiente do excesso de tempo, de espaço e do indivíduo, que Marc Augé fomenta a teoria do não-lugar. A modernidade coloca em plano recuado os lugares e os ritmos de outrora – identitários, relacionais e históricos – toma-os como indicadores do tempo que passa e sobrevive; e, em oposição, torna-se produtora de não-lugar. A multiplicação de ocupações provisórias, de redes cerradas de meios de transporte, incitam a uma individualidade solitária, valorizam a passagem e, conseqüentemente, o efêmero. Neste sentido, o não-lugar não existe sob forma pura, apenas como polaridade fugidia, existe enquanto narrativa de viagem³⁹. A viagem caracterizada por uma pluralidade de lugares, e pela ruptura entre o espectador e o espaço da viagem. Esta ruptura de que se fala impede o espectador de ver um lugar como lugar, ou seja, em que se vive, e não só que se percorre e contempla. Esta é a apresentação negativa do não-lugar enquanto ausência do lugar referida por parte de Michel de Certeau.



Fig.21 – Carla Rope, *Metro de Hong Kong*, 2007.

A viagem torna-se num emaranhado nomes. O nome vale mais do que o lugar. Na criação de itinerários⁴⁰, os nomes criam não-lugar no lugar. Há uma cultura do espaço como prática dos lugares,

³⁹ “Toda a narrativa é uma narrativa de viagem...” (Michel Certeau citado por Augé, 2005: p.72).

⁴⁰ Movimento que desloca as linhas e atravessa os lugares.

dos nomes de lugares. Não pode deixar de referir-se a relação fictícia entre o olhar e a paisagem: o olhar previamente influenciado pelo texto turístico, por exemplo, observa-se uma paisagem antecipadamente imaginada de um lugar. “O espaço do viajante seria assim o arquétipo do não-lugar.” (Augé, 2005: p.74). O viajante é aqui tomado como o viajante solitário, de ocasião, que experimenta os espaços como superação ou esvaziamento da individualidade, espaços de identidade, relação ou história sem relevância.

Desta perspectiva, retiram-se quatro importantes aspectos da sobremodernidade: o deslocamento do olhar; os jogos de imagens; esvaziamento de consciência e imposição de experiências; e provações de solidão às consciências individuais. O não-lugar remete para duas realidades: uma, os espaços reunidos em relação a certos fins; outra, a relação que indivíduos mantêm com estes espaços. O não-lugar mediatiza todo o tipo de relações de si próprio consigo e com os outros que, indirectamente, têm a ver com os seus fins. Desta forma, o não-lugar cria uma contratualidade solitária. Definem-se pelas palavras e pelos textos com instruções de uso, com as condições de circulação, para que o indivíduo interaja só com textos informativos e/ou pessoas morais.

Há uma invasão do espaço pelo texto. Por exemplo, a auto-estrada: se por um lado, evita todos os lugares nobres, por necessidade funcional, por outro lado, comenta-os ao longo do percurso. Esta informação não é particular e dirigida a um dado indivíduo, pelo contrário, ela cria uma identidade partilhada dos passageiros, em oposição ao lugar antropológico, onde as pessoas criavam a sua identidade.

Na relação contratual, o indivíduo que permanece no anonimato em toda a narrativa da viagem, é sujeito ao controlo *a priori* e *a posteriori* da identidade e do contrato. Por exemplo, um bilhete avião, prova desse contracto entre o indivíduo e o não-lugar, é controlado antes e depois da viagem. Nesse controlo, é reencontrada a identidade do viajante anónimo do não-lugar.

“Na realidade de hoje, os lugares e os espaços, os lugares e os não-lugares, emaranham-se, interpenetram-se.” (Augé, 2005: p.90). Onde é que o indivíduo está *em casa*? No mundo da sobremodernidade está sempre e nunca está em casa⁴¹. A sobremodernidade faz do antigo um espectáculo específico, no qual a história e o exotismo desempenham um importante papel em torno do texto escrito. O espaço da sobremodernidade é trabalhado na contradição da individualidade anónima,

⁴¹ “ [...] o personagem está em casa quando se sente à vontade na retórica das pessoas cuja existência partilha.” (Vincent Descombes citado por (Augé, 2005: p.91).

não socializada nem localizada – excepto nos pontos de controlo da entrada e da saída. A experiência do não-lugar é componente essencial da existência social. No âmbito da individualidade generalizada, a questão que Augé coloca, prende-se com a viabilidade de uma etnologia da solidão.

“A partir de então todas as atitudes individuais são concebíveis: a fuga (para “casa”, para alhures), o medo (de si próprio, dos outros), mas também a intensidade da experiência (a *performance*) ou a revolta (contra os valores estabelecidos).” (Augé, 2005: p.99).

Modernidade superada

“A sensibilidade em relação ao lugar por parte da arquitectura contemporânea é um fenómeno recente.” (Montaner, 2001: p.27). O consentimento do Movimento Moderno como condição limite permanente e fenómeno histórico superado é o ponto de partida da obra de Josep Maria Montaner “A Modernidade Superada”. É no segundo capítulo, que Montaner refere a importância atribuída ao espaço⁴² na época moderna: a arquitectura como a “arte do espaço” (Schmarzow, citado por Montaner, 2001: p.28) e a proximidade do espaço desenvolvido nas vanguardas com a teoria da relatividade, pela introdução variável do movimento. O espaço [superado] torna-se livre, fluído, leve contínuo, transparente, abstracto, em contraposição ao espaço tradicional – antiespaço. Como o próprio nome indica, o antiespaço caracteriza-se pela sua independência dos limites impostos à arquitectura tradicional, é uma dissolução do espaço tradicional fechado, delimitado por paredes. A visão espacial é agora fluida num vazio que gira em torno dos elementos estruturais verticais.

Por seu lado, na época moderna, o lugar tem um carácter concreto, empírico existencial articulado e definido, directamente relacionado com o corpo humano – fenomenologia – com a percepção e experiência do mundo por parte do corpo humano. Se o espaço era medido quantitativamente, o lugar é medido pelas suas qualidade. Para a arquitectura moderna, o lugar importa desde a fase do projectar à fase do habitar, numa relação entre o lugar e a forma arquitectónica, e o espaço arquitectónico com o indivíduo que o experimenta.

Na modernidade superada, na contemporaneidade, a capacidade de integração ao lugar oscila entre o enquadramento ou não da arquitectura no lugar e a arquitectura como centro ordenador de um lugar, ou seja, o lugar ora *rege*, ora é *regido* pela arquitectura. O primeiro caso refere-se à relação da arquitectura com a fenomenologia que se acabou de referir; do segundo caso fazem parte as novas

⁴² O espaço que aqui se refere é o espaço arquitectónico, o espaço que a arquitectura proporciona ao indivíduo.

realidade espaciais, onde os lugares são entendidos como “ [...] intensos focos de acontecimentos, concentrações de dinamismo, abundância de fluxos de circulação, cenários de fatos efêmeros, cruzamentos de caminhos, momentos energéticos.” (Montaner, 2001: p.44).

Deste panorama podem distinguir-se três “grupos de fenómenos”: 1) espaço mediático, onde já não predomina o espaço físico, observa-se uma dissolução dos limites espaciais físicos e desenvolve-se a experiência perceptiva e fenomenológica do indivíduo que o experimenta – por exemplo, museus da ciência; 2) não-lugar, que já foram incluídos neste estudo, enquanto espaço da sobremodernidade, do anonimato, do excesso – por exemplo, o avião; 3) espaço virtual que “pode conectar distintos espaços de edifícios mediante sistemas computadorizados sem a necessidade de recorrer aos esquemas tradicionais [...]” (Montaner, 2001: p.47), e é definido pelos cibernautas, tratam-se portanto, de um lugar intangível.

O espaço virtual torna-se, cada vez mais, uma ambição humana que configura um mundo laico fora das leis da natureza. A cidade deixa de ser a máxima criação do homem, para passar a ser o ciberespaço a máxima criação da inteligência e da ciência, da imaginação e da ficção, numa sociedade que tende a particularizar-se. “Em nossa posição recente, espaço, antiespaços, lugares e não-lugares [e ciberespaço], complementam-se, interpenetram-se e convivem.” (Montaner, 2001: p.50)



Fig.22 – Alberto Giacometti, *La Place de la Cité*, 1949.

CAPÍTULO IV – da cidade plena e vazia

Falar de vazios urbanos é falar da cidade. Falar da cidade é, necessariamente, falar da sociedade que a constrói, construindo-se a si própria. Cidade e sociedade são indissociáveis. A estrutura espacial advém da materialização das estruturas sociais – da mobilidade das pessoas, bens e informação. Cada sujeito constrói o seu espaço de pertença¹ a partir do momento em que se identifica ou se diferencia dele.

Na construção de um espaço perde-se, por um lado, riqueza, variedade de significações, por outro lado, ganha-se em termos de intensidade dessas significações. Este espaço deve traduzir uma identidade, ou seja, a alteridade, as relações recíprocas de inclusão e exclusão, centralização e descentralização, abertura e fechamento entre os diferentes grupos sociais. A cidade torna-se um agrupamento vasto, denso e permanente de heterogeneidade, cada vez mais “ [...] ilegível, num movimento que alguns interpretam positivamente como a «explosão» de uma estética da diversidade.”

¹ “ [...] o que nós entendemos por espaço de pertença, é o espaço que resulta do conjunto dos recortes do território que especificam a posição de um actor social e a inscrição do seu grupo de pertença num lugar.” (P. Pellegrino, citado por Neves, 1994: p.35).

(Lopes, 2000: p.77). O espaço torna-se um objecto material resultado de um processo que envolve as relações sociais.



Fig.23 – Yves Klein, *Sol (Re 48)*, 1960.

1. A CIDADE

Foi com a “Escola de Chicago” que os primeiros estudos em sociologia urbana se desenvolveram no início do século XX. Chicago torna-se um verdadeiro *laboratório social* na análise da sociologia aliada à organização do espaço: a espacialização urbana consequência da população, dos locais de trabalho, acentuando a diferenciação entre o centro e a periferia dos centros urbanos.

Numa visão inspirada nas ideias marxistas, H. Lefebvre (1905-1991) defende uma concepção do espaço como produto das relações de produção, organizando as pessoas no território de acordo com determinados padrões. Na mesma perspectiva de uma “nova sociologia urbana”², M. Castells (n.1942) define a cidade como o espaço que depende da relação espacial das várias estruturas – económica, política e ideológica de uma dada sociedade – sob a gestão e controlo do estado. Este entendimento da cidade vai ao encontro da de Ludwig Hilberseimer, quando descreve a “cidade máquina” como organização do ciclo de produção, tendo em conta a organização produtiva, dotando o espaço de um grau de universalidade, globalidade. Ou ainda, a “cidade industrial” de Tony Garnier, uma verdadeira metrópole do trabalho de que é exemplo uma parte da cidade de Lyon.

² Os representantes desta vertente são H. Lefebvre e M. Castells e defendem uma sociologia urbana desenvolvida que englobe a produção do espaço e o direito à cidade, a noção de consumo colectivo e o tema dos movimentos sociais urbanos.

É fundamental salientar o papel da tecnologia na abordagem da sociedade e, conseqüentemente, na organização do espaço urbano. Ao longo do século XX, a tecnologia surge como o principal agente de mudança na sociedade. O progresso observado a nível dos meios de transporte e comunicações dá-se a um nível global. O urbano é tomado em relação directa com o processo de reorganização económico global, dando origem ao pensamento da “cidade global”. Sendo a globalização uma nova etapa de mobilidade internacional, com impactos territoriais semelhantes em cidades distintas, a “cidade global” é vista como um posto de comando de uma rede global a diferentes escalas que reúne lugares geograficamente dispersos. Deste modo, há maior fluxo de capitais, de informação, de operações comerciais, enfim, de cultura, de sociedade.

As cidades tornam-se cada vez mais um momento numa rede complexa de comunicações, onde se desenvolve a energia física, intelectual e criativa do indivíduo. A cidade como amálgama de comunidade e anonimato, de familiaridade e surpresa, numa combinação de idades, raças, culturas, escalas e actividades.



Fig.24 – Luís Henriques, *Retratos de Lisboa*, 2006.

Tipologias urbanas

Podem referir-se quatro tipos de cidades. A cidade tradicional é aquela onde os lugares de encontro, comércio, circulação e natureza coexistem em equilíbrio, numa escala para o indivíduo que a experimenta. Frank Lloyd Wright defende uma cidade orgânica onde “as metáforas das formas vivas da natureza geram directrizes, conceitos, formas, módulos e referências geométricas de importância vital para a concepção de todo o espaço” (Fernandes, 2009), que se pode aproximar desta cidade tradicional, marcada pelo lugar, pelo indivíduo e pelas relações entre eles. A cidade invadida refere-se ao espaço urbano que dá primazia ao tráfego de veículos em detrimento de outros espaços urbanos de sociabilidade tradicionais. Na cidade abandonada, a vida social urbana e os espaços públicos desaparecem, acentuando, desta forma, a cultura da [des]congestão. É nestes dois últimos casos, cidade invadida e abandonada, que Le Corbusier se distingue com os quatro princípios da organização urbana: descongestionamento dos centros das cidades, aumento dos espaços verdes, da densidade de construção e dos meios de circulação, cujo mais emblemático exemplo é a criação utópica de *la ville radieuse*, com as suas torres habitacionais dispostas de acordo com a circulação, distribuição e construção. Por último, a cidade recuperada, que pretende fomentar um novo equilíbrio entre os usos da cidade tradicional como espaço de integração de funções e de cruzamento de vários tipos de sociabilidades, interacções sociais, ou seja, pretende devolver a cidade ao indivíduo que é agora um indivíduo rendido à tecnologia. Esta é a perspectiva que será abordada sob o ponto de vista dos vazios urbanos, numa óptica da cidade que se afirma como desenvolvimento do lugar para o não-lugar, ou melhor, do lugar fenomenológico, ontológico, antropológico – “sociedade sedentária” – para o lugar global em constante movimento e transformação – “sociedade nómada”.

Mixofilia e mixofobia

Actualmente, a sociedade é marcada pela globalização e pelo individualismo contemporâneo causado pela sobrevalorização do indivíduo. As relações entre e dentro de uma comunidade são cada vez mais substituídas pelo dever imposto a cada um de se ocupar de si próprio, originando uma crescente disposição para o medo e consequente obsessão pela segurança.

“Os actuais medos nasceram com a irrupção simultânea da liberalização do individualismo, numa altura em que se haviam tornado já frouxos ou quebrados os laços de parentesco e de vizinhança que uniam com firmeza as comunidades e corporações, laços que tinham sido considerados eternos ou que, pelo menos, existiam desde tempos imemoriais.” (Bauman, 2006: p.16).

A apropriação do espaço público é marcada pela mobilidade e projecto individuais, pela comunicação à distância. O espaço colectivo é gradualmente substituído por entidades privadas³. A cidade será sempre e cada vez mais um lugar cheio de desconhecidos que convivem em estreita proximidade, resultando sempre da relação entre o espaço público e o espaço privado. A pós-modernidade no panorama físico da cidade – *cityscape* – não é total, ainda é sentido um forte peso e influência da cidade tradicional, enquanto que o panorama da “alma” dos habitantes e da cultura da cidade – *mindscape* – é profundamente marcado pelo pós-modernismo. A cidade nova ganha forma com os cidadãos e o seu modo de vida, é uma cidade fragmentada, lacerada através dos sonhos, medos e consumos. A cidade vive, por um lado, do desejo de mixofilia – forte propensão do indivíduo com as diferenças, com estranhos, com a heterogeneidade – e o medo de mixofobia – experiência de ansiedade a evitar que resulta da vivência constante com estranhos quando há preconceitos a seu respeito. Para que a cidade resulte, é necessário aumentar a mixofilia e diminuir a mixofobia.

2. O VAZIO URBANO

“Uma área sem limites claros, sem uso actual, vaga, de difícil compreensão na percepção colectiva dos cidadãos, constituindo normalmente um rompimento no tecido urbano. Mas é também uma área disponível, cheia de expectativas, de forte memória urbana, com possível potencial original: o espaço do possível, do futuro.” (Ignasi Solà-Morales citado por Mateus, 2007: p.13).

Vazios urbanos... condicionam a arquitectura e a vida das cidades, remetendo para novos quadros, estratégias e oportunidades de intervenção, gestão e contaminação urbanas. Quando se mencionam os vazios urbanos, não se fala, obrigatoriamente, do nulo, do inútil, antes da oportunidade de se re-activar o espaço, transfigurando-o numa condição visível. As cidades, “[...] esses lugares ímpares e extraordinários de criação, liberdade, solidariedade e oportunidade que são, cada vez mais, o principal – senão mesmo último – destino da aventura humana.” (Rodeia, 2007: p.16). É urgente identificar os vazios físicos, os vazios de sentido, os vazios de vitalidade numa perspectiva reconstrutiva da cidade – a nível de ordem social, cultural, económica, política. Desta forma, os vazios urbanos só podem ser entendidos como estádios temporários do sistema público/privado.

³ “Espaço público e espaço semipúblico (associativo): duas terras de ninguém, dois desertos que ferem a morte das crenças emancipatórias no poder reflexivo da esfera colectiva.” (Lopes, 2000: p.338).



Fig.25 – *Vazios urbanos*, 2007.

Pode ambicionar-se uma visão contemporânea da cidade que inclua os vazios urbanos como base do pensamento estrutural da mesma? Será possível habitar um vazio urbano, segundo a reflexão de M. Heidegger (1951)? O vazio como espaço útil, como parte da cidade e da vida da cidade não deve ser tomado em oposição ao lugar, como acontece na perspectiva aristotélica. O vazio urbano visto como pleno, como lugar não pode negar essa relação entre o espaço e o corpo. O corpo deve envolvê-lo, experimentá-lo, habitá-lo, aproveitando-o como lugar de devaneio, de criação de imagens poéticas, de encontro com a intimidade. Esta é uma perspectiva de valorização do vazio urbano de forma a evitar que se transforme em vazio de sentido, vazio emocional; zona indefinida que gera desterritorialização, tornando-o fonte e lugar de devaneio, de criação, de contemplação. Por outro lado, observa-se uma crescente individualização que levou as pessoas a refugiarem-se nas suas habitações e que, conseqüentemente, fossem desvalorizados os espaços públicos. A sobremodernidade que M. Augé (1992) apresenta – o excesso de tempo, espaço e individualismo – surge numa direcção contrária ao desenvolvimento da poética do devaneio, e é nesta sobremodernidade que se desenrola todo o dia-a-dia do indivíduo urbano.

Então, se não é lugar de devaneio, e se é cada vez menos um lugar público, de que forma deve ser tomado o vazio urbano? Ao longo da história das cidades, o vazio urbano desempenhou diferentes

papéis na vida do seu habitante. Na medievalidade, o vazio urbano forma e informa, isto é, por um lado, acolhe eventos públicos, por outro lado, é o acontecimento. Na época renascentista torna-se um espaço de espectáculo, programado e racionalizado. Mais tarde, ganha um carácter teatral característico do Barroco. A modernidade e a contemporaneidade trouxeram o vazio urbano à tecnologia, ao espaço de conexão, de circulação, um território de fluxos, transferências de bens, informações e pessoas, sendo necessária uma enorme capacidade de articulação entre os diferentes níveis: velocidade, elementos, funções e sectores, domínios e graus de abstracção.



Fig.26 – "_M_", Central Park, 2007.

O vazio é uma potência útil, isto é, contribui para a criação e afirmação da ideia de cidade, e pode ser analisado sob o ponto de vista das seguintes categorias: vazio-paisagem que se refere ao espaço livre, natural artificial, de componente paisagística e ambiental, que combina e mistura as características do espaço rural com o espaço urbano, resultando num território que une os dois espaços, acentuando a oposição entre o centro histórico e a periferia da cidade – resulta numa cidade intermédia situada entre o lugar e o mundo, ou ainda, o espaço e o tempo. A cidade surge como um *continuum*, uma dissolução da cidade no campo e vice-versa. O vazio infra-estrutural surge da decomposição do vazio tradicional, isto é, do lugar de contacto, ligação, circulação, para um vazio de conexão. É um *cheio-vazio* que funciona como construído. É um espaço dos fluxos, uma desmaterialização extrema da ausência. O vazio infra-estrutural configura o espaço em rede, conectando e fragmentando a cidade. As

auto-estradas são um exemplo deste tipo de vazio, fragmentam a cidade por onde passam, contudo, pertencem a uma rede *rizomática* cada vez mais evidente e necessária das cidades. O vazio expectante surge dos espaços intersticiais fundamentais a um processo de regeneração urbana futura. É uma situação provisória associada à ideia de potencial de oportunidade, ou o oposto, associado à precariedade parasita. O vazio de cedência ou de interdição é o resultado do distanciamento imposto entre construções e infra-estruturas, podem ser vazios de higiene, de saneamento, de segurança, etc. No caso do vazio verde é incluído o elemento natural no contexto construído urbano, e é incluído com uma função de energia, naturalização, lazer. Ao contrário do vazio-paisagem, o vazio verde é *construído*, e a importância na estruturação da cidade tem vindo a crescer pelas preocupações ecológicas e sustentáveis que têm sido, cada vez mais, debatidas e tomadas em conta. O vazio interior colectivo refere-se aos vazios híbridos que procuram recriar o ambiente exterior, sem perder o sentido de abrigo interior; tornam-se os espaços de contacto da contemporaneidade, conferindo-lhe autonomia interior que prevalece sobre o espaço exterior. Finalmente, fragmento ou simulacro do vazio tradicional, ou seja, a réstia do vazio herdado da cidade tradicional que pode ser tomado sob dois pontos de vista: um, os vazios ainda inteiros e intactos; outro, os vazios maquilhados pela vanguarda numa tentativa de salvaguardar e valorizar o antigo.

O vazio urbano surge como nova oportunidade de propor realidades inovadoras dirigidas aos desafios contemporâneos, transformando esses “pontos negros” numa reserva de vitalidade. “Além da tipologia funcional, podemos identificar a “cidade” como uma sucessão de massa construída (a “regra”) a qual é interrompida pela ausência da mesma (a “excepção”). O vazio assume o papel de “desvio à regra”, sem [...] ser considerado algo destituído de valor no conjunto urbano” (Jorge, P., 2007). Esta análise realizada por Pedro Jorge, não deve ser considerada de forma taxativa, o vazio não é sempre a excepção, nem a construção é sempre a regra. Um outro aspecto é igualmente relevante: o útil, ou o seu antónimo, o inútil. O espaço útil participa activamente quer na imagem da cidade, quer na própria formação da cidade. O espaço inútil apresenta diversas vezes um carácter não funcional, não formal ou não simbólico com a envolvente. Deste modo, deve ser pensado um preenchimento do vazio urbano com arquitectura, que não é o mesmo que dizer com construção.



Fig.27 – Giorgio de Chirico, *Os prazeres do Poeta*, 1913.

O cheio urbano corresponde ao som, o vazio urbano ao silêncio, juntos são fundamentais à cidade. Podem o cheio e o vazio urbanos ser considerados enquanto lugares? Numa perspectiva pictórica, onde é desenvolvida a imagem da cidade, esta é pensada de fora para dentro, é olhada à distância, não há experiência da cidade, logo, não há lugar, há somente uma imagem pitoresca da cidade, que é ela própria [a imagem], uma negação da cidade. Numa comparação com a música, o silêncio urbano, ao contrário do que acontece na música, não é construído, é esquecido. O silêncio urbano é visto na cidade histórica como um depósito de memórias, e na metrópole como uma oportunidade para as imobiliárias. O que se verifica muitas vezes neste último caso, é o desenvolvimento de cheios inúteis, ou seja, a construção de edifícios desnecessários, nos quais as pessoas não habitam realmente. Tenta-se transformar um vazio num lugar de relação com o indivíduo, mas acaba por se transformá-lo num novo vazio de relação, de sentido. Desta forma, não se deve pensar só em preencher a cidade, os seus vazios, transformá-la num pleno de construção, porque a cidade é mais que a construção e os espaços de conexão, a cidade é, principalmente, a relação entre o homem e o espaço.

É necessário projectar e construir para a heterogeneidade. Como é possível pensar a heterogeneidade? Pensando o lugar como projecto por concluir, em constante mutação e construção. Quer a construção, quer o vazio urbano como fases da vida da cidade. Ora vazio, ora cheio, mas em constante relação com o indivíduo.

Silêncio eloquente

Uma sensibilização do vazio urbano passa, em primeiro lugar, por uma sensibilização do indivíduo que habita os espaços da cidade. Alertar para a problemática do vazio urbano, de forma que o indivíduo assuma o papel de principal interveniente activo na construção de um contínuo espaço público na cidade. Deste modo, há uma integração do vazio urbano no *corpo*, isto é, do lugar no corpo. É esta identidade que se pretende de um lugar situado em regiões onde impera a diversidade, como o é uma cidade. O lugar do vazio urbano deve ser o reflexo da sociedade consciencializada do vazio urbano, que o experimenta, reforçando, desta forma, a identidade social. Cada vazio urbano é um ambiente com características próprias, em termos de forma, envolvente e sociabilidade. Para o valorizar, é necessário criar uma *atmosfera*, “um ambiente, uma disposição do espaço construído que comunica com os observadores, os habitantes, visitantes e, também, com a vizinhança que os contagia” (Labs-Ehlert, 2006: p.7), que é o mesmo que dizer que para a valorização do vazio urbano, é necessário criar uma arquitectura e tudo o que ela implica.

O primeiro passo é sensibilizar as pessoas para o vazio urbano como potência útil. O segundo passo passa por desenvolver uma cidade que, ao invés de se expandir para os seus subúrbios – cidade difusa –, cresce para no seu interior. Porquê crescer para fora, se a cidade precisa e pode crescer por dentro? Com a população urbana a eleger os subúrbios como local predilecto para viver, a cidade consolidada ameaça ficar deserta. Os lugares de ausência devem ser vistos como possíveis zonas de modernização da densidade urbana, respondendo às exigências de mobilidade, acessibilidade e inclusão da vida do homem contemporâneo. Esta revitalização pode ser vista sob dois pontos de vista diferentes do equilíbrio entre os usos da cidade como espaço social: um, a construção de edifícios nos vazios urbanos; outro, a recuperação da cidade, revalorizando o indivíduo urbano como elemento essencial que nela habita. Para o primeiro caso, já foram referidas algumas considerações a ter no projecto de revitalização do vazio urbano. O segundo ponto, refere-se a um tipo de cidade recuperada que pretende devolver ao corpo o seu lugar na cidade, e vice-versa, devolver ao lugar a sua importância na organização da cidade.



Fig.28 – Colville Anderson, *Surveying Her Kingdom*, 2008.

A cidade tradicional vive, principalmente, da cultura do espaço social enquanto espaço de convivência, debate, lazer, etc. A sociedade é cada vez mais arrastada para uma velocidade e aceleração diárias acentuadas pelas redes de comunicação, pelo espaço virtual. Todavia, uma outra vertente tem vindo a ser desenvolvida em algumas cidades com forte carácter tradicional: a recuperação do espaço público enquanto motor do crescimento de vida pública. Se até agora era explícito que a sociedade construía e definia o espaço público – a sensibilização da sociedade para a recuperação e revitalização dos vazios urbanos – o que se observa em diversos casos é o inverso: o espaço público, aquele que altera a vida urbana. Como? As preocupações ecológicas emergem a cada dia. A necessidade de redução da congestão e diminuição das suas consequências – poluição sonora e atmosférica, engarrafamentos, etc. – levou à preferência de meios de transporte públicos – autocarro, metro, eléctrico, comboio, etc. – e mais ecológicos – bicicleta, *segway*, lambreta, etc. – e desenvolver, também, uma cultura do tráfego de peões: “Caminhar é prático, é barato e ecológico” (Gelh, Gemzoe, 2002: p.257). Nesta perspectiva, é necessário criar uma rede de circulação que responda a estas novas necessidades.

Os centros urbanos transformam-se de forma gradual, em centros para peões, desvalorizando o tráfego de automóveis. Desta forma, é desenvolvida uma rede eficaz de transportes públicos, e utilização de veículos ecológicos. Estes novos espaços públicos respondem a uma necessidade funcional, mas

funcionam também como espaços de lazer, de actividades sociais e recreativas. São os novos espaços públicos que valorizam a cidade – urbanismo e arquitectura. O centro urbano – que na época moderna constituía um grande vazio social – torna-se exemplo de uma política que combina o tráfego e o espaço público, numa perspectiva sustentável. A cidade deixa de ser vista apenas do ponto de vista residual – sem força para produção de uma imagem diferente de si mesma, a *não-cidade* onde são desvalorizados os não-lugares – para passar a ser um mundo do corpo e do lugar – motor de criatividade de uma cidade concreta e onírica, simulada e instrumental, representada e imaginada.

“ [...] toda e qualquer cidade continua a transportar um passado e uma memória; os valores simbólicos permanecem nesses elementos urbanos, mais que não seja pela expressão de uma memória ou pela representação de uma ausência.” (Fernandes, 2009)



Fig.29 – Alberto Giacometti, *Stehende III*, 1962.

CAPÍTULO V – conclusão

“O tesouro da humanidade está na sua diversidade criadora, mas a fonte da sua criatividade está na sua unidade geradora.” (Morin, 2003: p.251).

Ao longe, a cidade é observada, estudada ao pormenor por um *estranho*. O *estranho* “voa” sobre esta cidade à descoberta de cada canto e encanto que lhe possa ser transmitido. Selecciona alguns locais que autorizam a sua visita, e explora-os com a curiosidade de uma criança quando explora o espaço que lhe é desconhecido. Cansado, opta por deixar para o dia seguinte o resto da visita, e vai dormir. No dia seguinte, o *estranho* sobrevoa a cidade cujas ruas irá percorrer, experimentar mais tarde. Duas realidades, uma virtual outra real, no conhecimento da cidade. A imagem torna-se num veículo eficaz para um conhecimento dos lugares, que transporta a experiência do lugar para um nível a *posteriori*, em segundo plano.

Se outrora, a cidade vivia da oposição entre esta e o campo (século XIX), ou do centro e da periferia (século XX), hoje, a cidade depara-se com uma nova problemática: o nomadismo e o sedentarismo. Esta cidade da sociedade nómada resulta de dois tipos de deslocações: lazer e trabalho.

Qual a importância do lugar para o nómada? Pode o nómada usufruir do lugar da cidade? Antes de responder a estas questões, é necessário reter os pontos principais que definem o lugar e a cidade.

A importância do lugar é reforçada desde a sua origem: é no lugar que o cosmos emerge do caos. Este cosmos, ordenado a partir do caos, é uma cópia do modelo gerado numa matriz – *chóra*. A abordagem clássica do lugar que se revela mais importante para o presente estudo é a de Aristóteles. Segundo ele, o lugar contém um e vários corpos – *ídios tópos* e *kóinos tópos*, respectivamente. O lugar encontra-se subordinado ao corpo, ou seja, sem corpo não há lugar. Durante os séculos que seguiram o neoplatonismo até ao século XVIII, o lugar foi reduzido a uma mera localização no espaço de um corpo.

Com a introdução de uma abordagem empírica, o lugar é redescoberto pelo corpo. De salientar a diferença desta relação empírica do lugar com corpo, com a relação defendida por Aristóteles. Apesar de Aristóteles se referir a uma perspectiva fenomenológica do lugar, na sua relação entre diferentes corpos e, conseqüentemente, entre diferentes lugares, é a componente física do lugar que ganha força no pensamento aristotélico: a posição de um corpo contido no lugar. Uma abordagem fenomenológica com base no pensamento de E. Husserl implica que o lugar seja mais do que uma posição. Faz-se uma aproximação do lugar numa perspectiva qualitativa, que só pode ser apreendida pelo corpo que o ocupa. O lugar ganha uma posição com o corpo, não é submetido ao corpo, corpo e lugar são uno (Merleau-Ponty, 1945). Esta aproximação do corpo ao lugar remete para o habitar e, naturalmente, para M. Heidegger quando menciona que para habitar, é necessário construir a partir da quadratura. Já G. Bachelard apoia o seu estudo na imagem do lugar criada pelo devaneio poético, como forma de desenvolver a intimidade. Em suma, o lugar fenomenológico na busca do conhecimento do ser, num desenvolvimento de uma fenomenologia ontológica.

A necessidade de fomentar as ligações entre as cidades sempre foi essencial, todavia, com a emergência da tecnologia, este desenvolvimento torna-se imperativo. A complexidade de conexões necessárias ao funcionamento da cidade contemporânea obriga ao desenvolvimento de uma rede que liga todas as cidades (sistemas rizomáricos). O desenvolvimento de uma rede de transportes férreos, rodoviários e aéreos que consiga dar resposta à deslocação de pessoas. Lugares do anonimato: não-lugares, onde todos se cruzam e ninguém se toca (Augé, 1995). Lugares em constante mutação, com relação directa com o corpo.

A cidade respira da vida, da experiência, dos indivíduos, e transpira a tecnologia, a virtualidade, o progresso. Tanto nos acolhe, como nos repele, deixando-nos a viver num duelo de contrários – o

fascínio e o medo, o ser e a imagem, a realidade e a possibilidade, o encanto e o desalento. Eis a cidade que nós, enquanto sociedade, fomos construindo: uma cidade sustentada pela velocidade – motor da sociedade actual. Que cidade é esta? Uma cidade histórica, política, filosófica marcada pela multiplicidade de pessoas e de trajectos, de problemas e de soluções, pela possibilidade de proximidade e procura do afastamento, da individualização.

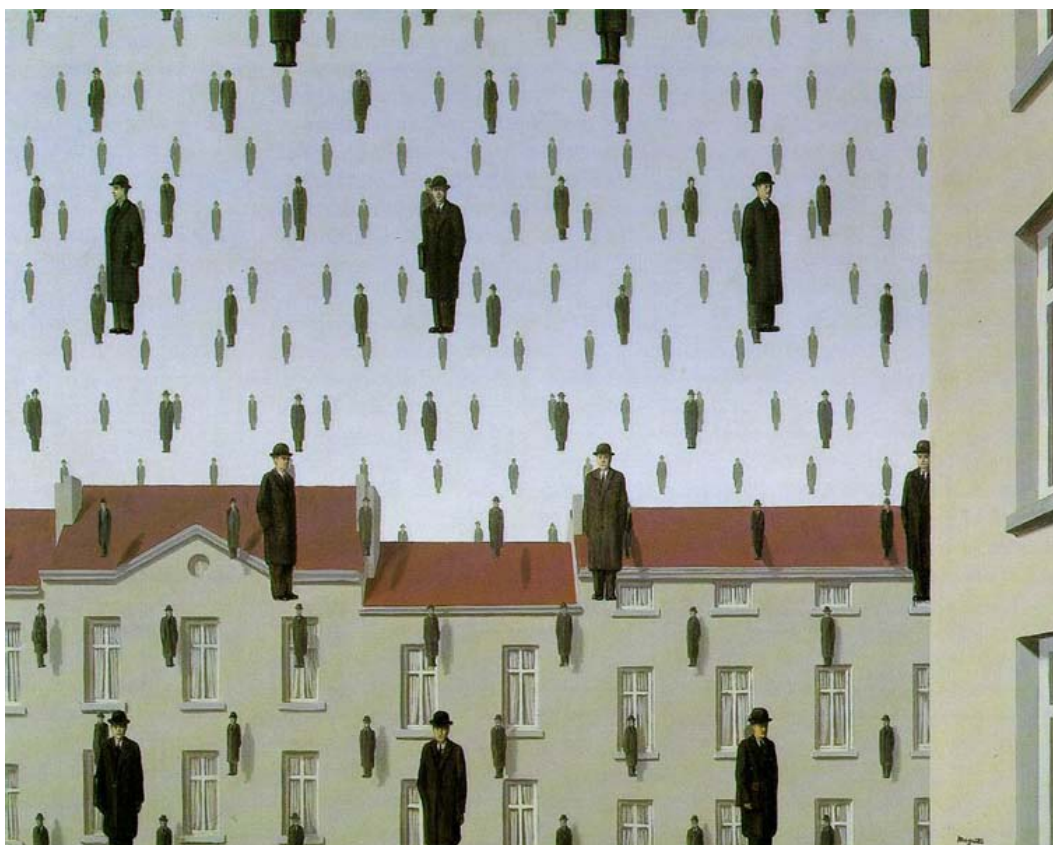


Fig.30 – René Magritte, *Golconde*, 1953.

Em “A velocidade de libertação” (1995) e “Cibermundo: a política do pior” (1996), Paul Virilio realiza uma reflexão crítica da cidade invadida pelo desenvolvimento das tecnologias. Esta crítica surge como chamada de atenção para o progresso descontrolado das *teletecnologias* e sua aplicação na sociedade, que, segundo o autor, culminará num acidente sem precedentes. Para P. Virilio, já não faz sentido o ordenamento do espaço que não considere, ao mesmo tempo, o ordenamento do tempo. “Mas o horizonte, a *linha do horizonte*, não é unicamente a base do salto [da matéria-terra ao espaço-luz], é também o primeiríssimo litoral, o litoral vertical, o que separa o «vazio» do «pleno».” (Virilio, 2000, orig.1995: p.21). Se, por um lado, no *quattrocento* interessa a relação do próximo e do longínquo – ponto

de fuga para o horizonte –, no *novecento* importa o cimo e o baixo, ou seja, a libertação da gravidade – ponto de fuga para as alturas.

Surge uma nova cultura da imagem em tempo real, da teletopia, isto é, do espaço crítico controlado, em tempo real, pelas tecnologias interactivas. Estar telepresente em locais diferentes é agora possível, quando nos encontramos no não-lugar das técnicas tele-ópticas. Em retrospectiva, o homem que fora antes móvel, passou a ser auto-móvel para acabar por ser hoje *mótil*, ou seja, limitado a pequenos gestos e impulsões – P. Virilio designa-o de válido equipado, uma pessoa válida sobreequipada de próteses inter-activas, resultado da “poluição dromosférica”: “[...] aquela que atinge a vivacidade do *sujeito* e a mobilidade do *objecto* ao atrofiar o *trajecto*, ao ponto de o tornar inútil.” (Virilio, 2000, orig.1995: p.60).

A lei do menor esforço e da menor acção é levado ao extremo por P. Virilio quando fala de uma fusão da tecnologia com a biologia, como forma de suprimir a distância de acção ao ponto máximo de introduzir no interior do corpo o meio de comunicação. Esta é, sem dúvida, uma visão negativa do novo indivíduo sedentário e, naturalmente, do habitat onde se encontra. A *cidade tópica*, constituída em torno da porta e do porto, é substituída pela *metacidade*¹ constituída em torno da janela e do teleporto. Deste modo, desenvolve-se uma industrialização da visão directamente relacionada com o motor da tecnologia. Esta abordagem descrita por P. Virilio deve ser vista como uma posição preventiva perante as teletecnologias. Todavia, o quadro das teletecnologias não deve ser visto de forma tão negativa. A realidade virtual nega o *aqui* em proveito do *agora*, o que culmina numa perda do mundo, mas um mundo limitado, onde “a cidade e o limite vão juntos, a cidade é a lei e a lei é o limite.” (Virilio, 2000, orig.1996: p.82).

A relação de proximidade como a aborda P. Virilio é vista de forma negativa, numa construção do homem em homem-máquina, em válido equipado. No entanto, não podemos esquecer que esta relação está no centro no ordenamento do espaço e tempo urbano, trajectos, organização, proximidade e fluxos.

O traço fundamental que deve distinguir e tornar única cada cidade, é a diferença: a diferença num grupo social e entre grupos sociais, a diferença do espaço construído por cada sociedade, em suma, a diferença na unidade e a unidade na diferença:

¹ A metacidade, ou cidade virtual, existe pela urbanização das telecomunicações, fazendo com que cada uma das cidades seja um bairro desta hipercidade/cidade virtual global.

“Em todas as coisas humanas, a extrema diversidade não deve mascarar a unidade, nem a unidade intrínseca mascarar a diversidade: a diferença oculta a unidade, mas a unidade oculta as diferenças. É necessário evitar que a unidade desapareça quando aparecem as diversidades, e que as diversidades desapareçam quando aparece a unidade. Isto é fácil de compreender, mas difícil de integrar, pois os espíritos recaem na disjunção que, no seio da nossa cultura, domina o seu modo de conhecimento. Apenas podem perceber quer uma unidade abstracta, quer diversidades em catálogo. É o problema epistemológico-chave de um conhecimento e de uma compreensão do humano: há impossibilidade de conceber o múltiplo no uno e o uno no múltiplo, quer para o pensamento disjuntivo que separa o homem biológico do homem social, quer para o pensamento redutor que reduz a unidade humana a um substrato puramente bio-anatómico. Assim, ao tornar-se invisível e ininteligível, o homem desaparece em proveito dos genes para o biólogo, em proveito das estruturas para o estruturalista demasiado bom, em proveito da máquina determinista para o mau sociólogo.” (Morin, 1995: p.250).

É neste equilíbrio que deve assentar a sociedade e, conseqüentemente, a cidade contemporânea: a cidade organizada a partir da diversidade – uma cidade de sobreposição da casa onírica, do devaneio, do habitar e das redes de comunicação, da velocidade, do progresso – uma cidade vivida pela diversidade e, portanto, diferente na sua unidade. A unidade e a diversidade uma na outra e uma produtora da outra. Um pensamento da cidade que reúna e organize todos os componentes da complexidade humana – biológicos, culturais, sociais, individuais – de modo a evitar um pensamento da humanidade demasiado pobre.

O corpo molda tudo o que o envolve, desde a sociedade em que se insere, ao lugar que experimenta. Nesta perspectiva, ao pretender-se uma cidade baseada na diversidade, procura-se, simultaneamente, a identidade singular do lugar. A particularidade do lugar e a originalidade da relação entre lugares é o que torna as cidades diferentes. Apesar da globalização ser, grande parte das vezes, tomada numa vertente negativa de reduzir a diversidade a favor da estandardização do indivíduo, deve ser tida, juntamente com a diversidade, como o motor de desenvolvimento de uma cidade que não ignora os valores originais, primitivos. Ascende-se a um equilíbrio saudável entre as teletecnologias globais, a diversidade e a preservação da história. É, então, permitido à cidade sonhar, não só com o passado, mas também com o futuro.

A cidade vive do seu habitante, mas vive, cada vez mais, do seu *visitante*. Para o *visitante*, a cidade criou uma imagem virtual que pode ser conhecida em qualquer parte do mundo. Esta bipolaridade entre a imagem e a realidade deve ser conjugada em harmonia. Obriga a uma vivência e conhecimento da cidade por via empírica, visto que, uma vertente imaginária da cidade cai no idealismo da mesma.

O lugar da cidade é formado pela multiplicidade dos corpos que o experimentam de forma excepcional. É agora possível responder às questões acima colocadas acerca do nómada e da sua experiência do lugar. O nómada enquanto corpo é no lugar, e apropria-se desse lugar, deste modo, é impossível que ele seja desprovido de qualquer lugar, como é tantas vezes referido. Este nómada pertence ao lugar da sua infância e que ainda recorda e projecta no mundo que percorre; é o sujeito dos lugares, sejam eles os do anonimato, sejam os de identidade, todos eles são lugares de relação. Mas que relação? Da relação ou da não-relação do sujeito com a arquitectura, com os indivíduos que o rodeiam, enfim, com o mundo. Todos os lugares são fundamentais para o usufruto da cidade pelo sujeito. O nómada é o corpo da contemporaneidade. O nómada deve ser o *ser* que projecta no mundo as suas raízes, as suas memórias, os seus lugares. O nómada é um sujeito do mundo para o mundo, que aceitou as teletecnologias, tirando das mesmas o máximo proveito, mas não se deixou aprisionar por elas.



Fig.31 – Maria Helena Vieira da Silva, *Paris à noite*, 1951.

“Insisto que a «arquitectura é coisa mental» e só está presente nos esboços, desenhos, maquetas, pinturas e escritos, e não nas coisas executadas, que são frágeis e meros congelamentos provisórios” (Fernandes, 2005: p.282). É nestes “congelamentos provisórios” da arquitectura que ela

mantém uma relação importante e directa com a tecnologia. Todavia, não se deve submeter a arquitectura à tecnologia. A forma como se aproxima do lugar é o aspecto de maior relevância para a arquitectura. Esta aproximação é, principalmente, mental e deve reflectir o lugar em construção, em constante transformação e adaptação experimentado pelo nómada.

A arquitectura deve ser pensada para o momento fugaz da sua experiência com corpo. Não deve ser pensada no sentido mais negativo dos não-lugares definidos por M. Augé, como sendo locais do anonimato e da não-relação, mas os não lugares entendidos como lugares dos quais podemos sempre gozar. Não pode negar a aceleração da vida contemporânea, deve acompanhá-la, deve ajustar e ser ajustada pelo indivíduo. O lugar, seja ele físico ou metafísico, arquitectónico ou social, deve ser pensado e projectado para a diversidade, para o sedentário e para o nómada.



Fig.32 – Alberto Giacometti, *L'Homme au doigt*, 1947.

CAPÍTULO VI – bibliografia

1. BIBLIOGRAFIA GERAL

ALLSOPP, Bruce (1977). **Modern Theory of Architecture**. Londres: Routledge & Kegan Paul plc.

ALVES, Maria (2009). **Representação do espaço na imagem publicitária**. Tese de Mestrado. Universidade da Beira Interior.

AMENDOLA, Giandomenico (2000) **La Ciudad Postmoderna**. Madrid: Celeste Ediciones.

BENEVOLO, Leonardo (1977). **Diseño de la Ciudad**. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 1977.

BENEVOLO, Leonardo (1981). **As origens da Urbanística Moderna**. Lisboa: Editorial Presença Lda.

BENEVOLO, Leonardo (1984). **A cidade e o Arquitecto**. Lisboa: Edições 70.

BENJAMIN, Walter (2004). **Imagens de Pensamento**. Lisboa: Assírio & Alvim.

CALVINO, Ítalo (2007). **Seis Propostas para o Próximo Milénio**. Lisboa: Editorial Teorema.

CALVINO, Ítalo (2008). **As Cidades Invisíveis**. Lisboa: Editorial Teorema.

- CHÂTELET, François (Dir.) (1995). **História da Filosofia - Vol.4: Século XX**. Lisboa: Publicações D. Quixote.
- CORDEIRO, G. Índias; VIDAL, Frédéric (2008). **A Rua: espaço, tempo, sociabilidade**. Lisboa: Livros Horizonte.
- FERNANDES (2008). **Um novo paradigma?** Documento policopiado.
- FERNANDES, Miguel Santiago (1997). **As Cidades e o Desejo – Metamorfoses da Utopia no Final do Século XX / Rem Koolhaas em Lille**. Tese de Mestrado. Universidade Técnica de Lisboa.
- FERNANDES, Miguel Santiago (2005). **Pancho Guedes + de... meio século de metamorfoses espaciais**. Tese de Doutoramento. Universidade Técnica de Lisboa.
- FOUCAULT, Michel (1988). **As palavras e as Coisas**. Lisboa: Edições 70.
- GELH, Jan; GEMZOE, Lars (2002). **Novos Espaços Urbanos**. Barcelona: Gustavo Gili.
- HABERMAS, Jürgen (1990). **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- HALL, Edward (1986). **A Dimensão Oculta**. Lisboa: Relógio d'água.
- HUSSERL, Edmund (1989). **Chose et Espace – Leçons de 1907**. Paris: PUF.
- JORGE, Gorjão (2007). **Lugares em teoria**. Lisboa: Caleidoscópico.
- LABS-EHLERT, Brigitte (2006). “Prefácio” *In Atmosferas: entornos arquitectónicos, as coisas que me rodeiam*. Barcelona: Gustavo Gili.
- LE CORBUSIER (1979). **Maneira de pensar o Urbanismo**. Lisboa: Publicações Europa-América.
- LE CORBUSIER (2000). **Urbanismo**. S/l: Martins Fontes.
- LEÃO, Carneiro (2002). “Notas explicativas” *in Ser e Tempo – Parte I*. Petropolis: VOZES.
- LOPES, João (2000). **Cidade e Cultura. Um estudo sobre práticas culturais urbanas**. Porto: Edições Afrontamento.

- LYOTARD, Jean François (1989). **O inumano: considerações sobre o tempo**. Lisboa: Editorial Estampa.
- MATEUS, José (2007). “Spreebogen 33-91-07” *In Vazios urbanos: Trienal de Arquitectura de Lisboa = Urban voids: Lisbon Architecture*. Lisboa: Caleidoscópio.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1991). **Signos**. São Paulo: Martins Fontes.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (2001). **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Editora Martins Fontes.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1998). **Elogio da Filosofia**. Lisboa: Guimarães Editores.
- MESQUITA, António Pedro (2005). **Introdução Geral**. Lisboa: INCM.
- MONTANER, Josep Maria (2001). **Depois do movimento moderno. Arquitectura da segunda metade do século XX**. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- MORIN, Edgar (1977). **O Método V. A humanidade da humanidade: a identidade humana**. Lisboa: Publicações Europa-América.
- MORIN, Edgar (1995). **Os meus demónios**. Lisboa: Publicações Europa-América.
- NEVES, João (1994). **Do rural ao urbano: que espaços?** Tese de Doutoramento. Universidade Nova de Lisboa.
- NORBERG-SCHULZ, Christian (2000). **Principles of Modern Architecture**. London: Andreas Papadakis Publishers.
- RODEIA, João (2007). “Em Tempo Oportuno” *In Vazios urbanos: Trienal de Arquitectura de Lisboa = Urban voids: Lisbon Architecture*. Lisboa: Caleidoscópio.
- SANTOS, José Trindade (2003). “Introdução” *In Timeu*. Lisboa: Piaget Editora.
- SERRES, Michel (1994). **Atlas**. Lisboa: Instituto Piaget.
- TÁVORA, Fernando (2006). **Da Organização do Espaço**. Porto: FAUP Publicações.
- VATTIMO, Gianni (1987). **O Fim da Modernidade – Nihilismo e Hermenêutica na cultura pós-moderna**. Lisboa: Editorial Presença.

VIRILIO, Paul (1993). **A Inércia Polar**. Lisboa, Portugal: Publicações Dom Quixote.

ZUMTHOR, Peter (2006). **Atmosferas: entornos arquitectónicos, as coisas que me rodeiam**. Barcelona, Espanha: Gustavo Gili.

2. BIBLIOGRAFIA ESPECÍFICA

A.A.V.V. (2004). **Aristóteles: Vida, pensamento e obra**. S/l: Editora Planeta de Agostini, S.A.

A.A.V.V. (2004). **Sócrates e Platão: Vida, pensamento e obra**. S/l: Editora Planeta de Agostini, S.A.

A.A.V.V. (2007). **Vazios urbanos: Trienal de Arquitectura de Lisboa = Urban voids: Lisbon Architecture**. Lisboa: Caleidoscópio.

ÁBALOS, Iñaki (2002). **La buena vida. Visita guiada a las casas de la modernidad**. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.

ARANTES, Otilia Beatriz Fiori; VAINER, Carlos B; MARICATO, Ermínia (2000). **A cidade do pensamento único: desmanchando consensos**. Petrópolis: Vozes.

ARISTÓTELES (1996). **Physics: books I-IV**. Cambridge: Harvard University.

ARISTÓTELES (1998). **Física**. Madrid: Editorial Gredos, S.A.

AUGÉ, Marc (2005). **Não-lugares. Introdução a uma Antropologia da Sobremodernidade** (orig.1992). S/l: 90º Editora.

BACHELARD, Gaston (1988). **A Poética do Devaneio**. São Paulo: Martins Fontes.

BACHELARD, Gaston (2005). **A Poética do Espaço**. São Paulo: Martins Fontes.

BAUMAN, Zygmunt (2006). **Confiança e medo na cidade**. Lisboa: Relógio d'Água.

BRUNO, Giordano (1998). **Acerca do Infinito, do Universo e dos Mundos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

CASEY, Edward S. (1998). **The Fate of Place: A Philosophical History**. Berkeley: University of Califórnia.

CULLEN, Gordon (2006). **Paisagem Urbana**. Lisboa: Edições 70.

DELEUZE, Gilles (1987). **Foucault**. Lisboa: Vega.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix (1980). **Mille Plateaux**. Paris: Minuit.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix (1995). **Mil Platôs: Capitalismo E Esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Editora 34.

DESCARTES, René (1984). **Princípios da Filosofia**. Lisboa: Guimarães Editora.

DIAS, Isabel Matos (1994). **Uma Ontologia do Sensível – A Aventura Filosófica de Merleau-Ponty**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade.

DOMINGUES, José (2006). **Apontamentos teóricos: Filosofia do Habitat**. Documento policopiado.

FERNANDES, Miguel Santiago (2009). **A cidade e o desenho urbano – complexidade na contemporaneidade**. Documento policopiado.

FOUCAULT, Michel (2009). **Des espaces autres** (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 Março de 1967), *In Architecture, Mouvement, Continuité*, n°5. Outubro 1984, pág. 46-49. Retirado de <http://foucault.info/documents/heteroTopia/foucault.heteroTopia.fr.html>, em 04/06/2009.

GUTHRIE, W. K. C. (1998). **A History of Greek Philosophy – vol. VI: Aristotle: an encounter**. Cambridge: Harvard University.

GUTHRIE, W. K. C. (2001). **A History of Greek Philosophy – vol. V: The later Plato and the Academy**. Cambridge: Cambridge University.

HEIDEGGER, Martin (1991). **A Origem da Obra de Arte**. Lisboa: Edições 70.

HEIDEGGER, Martin (2002). **Ensaio E Conferências** (orig.1951). Petropolis: Vozes.

HEIDEGGER, Martin (2002). **Ser E Tempo – Parte I**. Petropolis: Vozes.

HESÍODO (2005). **Teogonias trabalhos e dias**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

HOLL, Steven (2007). **Anchoring**. Texto de apoio de Teoria da Arquitectura (documento policopiado).

HUSSERL, Edmund – **Conferências De Paris** *In* LUSOSOFIA: Press. Retirado de http://www.lusosofia.net/textos/husserl_conferencias_de_paris.pdf, em 03/04/2009

HUSSERL, Edmund (1990). **A Ideia da Fenomenologia**. Lisboa: Edições 70.

JANEIRO, Pedro (2007). **Cheios inúteis**. Retirado de http://seu2007.saau.iscte.pt/Actas/Actas_SEU2007.html em 31/10/2008.

JORGE, Pedro (2007). **Vazios úteis – cerzir a cidade**. Retirado de http://seu2007.saau.iscte.pt/Actas/Actas_SEU2007.html em 31/10/2008.

KANT, Immanuel (1997). **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

KOOLHAAS, Rem (2008). **Nova York Delirante**. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.

LEIBNIZ, Gottfried (1993). **Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano**. Lisboa: Colibri.

LOCKE, John (1999). **Ensaio sobre o Entendimento Humano – vol.1**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

LYNCH, Kevin (2003). **A imagem da Cidade**. Lisboa: Edições 70.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1999). **Fenomenologia da Percepção** (orig.1945). São Paulo: Martins Fontes.

MERLEAU-PONTY, Maurice (2003). **Palestras**. Lisboa: Edições 70.

MONTANER, Josef Maria (2001). **A Modernidade Superada – Arquitectura, arte e pensamento do século XX**. Barcelona: Ed. Gustavo Gili.

NEWTON, Isaac (1934). **Mathematical Principles of Natural Philo**. Berkeley, California: University.

NORBERG-SCHULZ, Christian (2000). **Architecture: Presence, Language, Place**. Milan: Skira.

NORBERG-SCHULZ, Christian (2003). **Genius Loci: paesaggio ambiente architettura**. Milão: Electra.

PLATÃO (2003). **Timeu**. Lisboa: Piaget Editora.

RIVAS, Juan Luis de las (1992). **El espacio como lugar. Sobre la natureza de la forma urbana**. Valladolid: Universidade de Valladolid.

SERRES, Michel (1997). **Atlas**. S/l: Piaget Editora.

SOLÀ-MORALES, Ignasi de (2002). **Territórios**. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.

VIRILIO, Paul (2000). **A Velocidade de Libertação** (orig.1995). Lisboa, Portugal: Relógio d'água.

VIRILIO, Paul (2000). **Cibermundo: A Política do Pior** (orig.1996). S/l: Editorial Teorema.

WHITEHEAD, A. N. (1953). **Ciência e o Mundo Moderno**. Lisboa, Portugal: Editora Ulisseia.

3. DICIONÁRIOS, ENCICLOPÉDIAS E OUTRAS OBRAS DE REFERÊNCIA

CALADO, Margarida; SILVA, J. H. Pais (2005). **Dicionário de Termos de Arte e Arquitectura**. Lisboa: Editorial Presença.

CHÂTELET, François [coord.] (1977). **História da Filosofia. Ideias, doutrinas: O Século XX**. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

CLÉMENT, Elisabeth; DEMONQUE, Chantal; HANSEN-LOVE; [et.al.] [coord.] (1997). **Dicionário Prático de Filosofia**. Lisboa: Terramar.

LALANDE, André (S/d). **Vocabulário - técnico e crítico - da Filosofia: I e II Volume**. Porto: Rés-Editora.

MORA, José Ferrater (1994). **Dicionario de filosofia**. Barcelona: Ariel.

RODRIGUES, M. J. Madeira; SOUSA, P. Fialho; BONIFÁCIO, H. M. Pereira (2002). **Vocabulário Técnico e Crítico de Arquitectura**. Lisboa: Quimera.

4. DOCUMENTAÇÃO ELECTRÓNICA

<http://trienal.blogs.sapo.pt/tag/vazios+urbanos> em 10/03/2009.

<http://seu2007.saau.iscte.pt/> em 10/03/2009.

<http://en.wikipedia.org/wiki/Genesis> em 14/04/2009.

<http://en.wikipedia.org/wiki/Theogony> em 14/04/2009.

<http://en.wikipedia.org/wiki/Hesiod> em 14/04/2009.

<http://www.cresourcei.org/enumaelish.html> em 14/04/2009.

<http://midwestapologetics.org/articles/creation/genesisenumaelis.htm> em 14/04/2009.

<http://ideas.repec.org/p/wiw/wiwrsa/ersa02p474.html> em 17/04/2009.

- <http://greciantiga.org/arquivo.asp?num=0085> em 17/04/2009.
- <http://www.arquitectura-ucp.com/forum/ShowPost.aspx?PostID=257> em 17/04/2009.
- http://www.confea.org.br/revista/materias/edicao_20/materia_12/materia.asp em 17/04/2009.
- <http://www.n-a-u.org/magnanistransformacoes-b.html#Aug%C3%A9> em 16/05/2009.
- <http://www.vitruvius.com.br/minhacidade/mc058/mc058.asp> em 16/05/2009.
- <http://www.gropius.hpg.ig.com.br/oexp030521.htm> em 16/05/2009.
- <http://criticanarede.com/html/bluffer.html> em 16/05/2009.
- <http://www.tempodecritica.com/link020108.htm> em 27/05/2009.
- http://filosofiadaarte.no.sapo.pt/fmp.html#_ftnref1 em 27/05/2009.
- <http://www.oasrs.org/conteudo/agenda/noticias-detalle.asp?offset=20¬icia=451> em 04/06/2009.
- <http://foucault.info/documents/heteroTopia/foucault.heteroTopia.fr.html> em 04/06/2009.
- <http://www.amst.umd.edu/Research/cultland/annotations/Foucaul1.html> em 04/06/2009.
- <http://www.arquitectura-ucp.com/forum/ShowPost.aspx?PostID=257> em 18/06/2009.

CAPÍTULO VII – créditos das figuras

Fig.1 – Retirada de <http://www.centrepompidou.fr/education/ressources/ENS-ArtConcept/ENS-ArtConcept.htm> em 13/08/2009. Modificada por Milene Balula.

Fig.2 – Retirada de <http://www.centrepompidou.fr/education/ressources/ENS-ArtConcept/ENS-ArtConcept.htm> em 13/08/2009.

Fig.3 – Retirada de <http://www.sirpepsi.com/images/Giacometti/giacometti03.jpg> em 12/08/2009. Modificada por Milene Balula.

Fig.4 – HEMINGWAY, Ernest (2006). **O Velho e o Mar**. Lisboa: Edição Livros do Brasil. Pág.52.

Fig.5 – Retirada de <http://www.sai.msu.su/wm/paint/auth/monet/rouen/> em 12/08/2009.

Fig.6 – Retirada de <http://www.johnfirestone.com/NewsExhibitions.html> em 12/08/2009. Modificada por Milene Balula.

Fig.7 – Retirada de http://www.artknowledgenews.com/Giorgio_de_Chirico_IVAM.html em 13/08/2009.

Fig.8 – Retirada de http://olhares.aeiou.pt/38_foto2814930.html em 10/08/2009.

Fig.9 – Retirada de <http://harryallen.info/wp-content/uploads/2008/10/1912-ford-model-t-2-lg.jpg> em 13/08/2009.

Fig.10 – Da esquerda para a direita, retiradas de:

<http://sweezyat.wordpress.com/2009/03/31/a-survey/>;

<http://www.ecademy.com/module.php?mod=list&lid=182654>;

<http://www.picassomio.com/pablo-picasso/64934.html> em 13/08/2009.

Fig.11 – Retirada de http://witsalliance.files.wordpress.com/2008/01/listening_room-by-magritte.jpg em 11/08/2009.

Fig.12 – Retirada de <http://picasaweb.google.com/lh/photo/DagAvjlyf3-ah-j26N6CGw> em 13/08/2009.

Fig.13 – Retirada de http://olhares.aeiou.pt/postais_de_coimbra_foto1001324.html em 11/08/2009.

Fig.14 – Retirada de http://fr.wikipedia.org/wiki/Fichier:Henri_de_Toulouse-Lautrec_049.jpg em 13/08/2009.

Fig.15 – Retirada de http://olhares.aeiou.pt/alfama_mais_bela_das_aldeias_citadinas_foto1135917.html em 13/08/2009.

Fig.16 – Retirada de <http://evanburchfield.blogspot.com/2008/07/holy-grail-movies-playtime-in-70mm.html> em 10/08/2009.

Fig.17 – KOOLHAAS, Rem (2008). **Nova York Delirante**. Barcelona: Editorial Gustavo Gili. Pág.344.

Fig.18 – Retirada de http://olhares.aeiou.pt/one_way_foto1004880.html em 13/08/2009.

Fig.19 – KOOLHAAS, Rem (2008). **Nova York Delirante**. Barcelona: Editorial Gustavo Gili. Pág.148.

Fig.20 – Retirada de http://olhares.aeiou.pt/aviao_foto1228645.html em 10/08/2009.

Fig.21 – Retirada de http://olhares.aeiou.pt/metro_de_hong_kong_foto1426455.html em 10/08/2009.

Fig.22 – Retirada de http://olhares.aeiou.pt/trilhos_fixados_giacometti_foto1417131.html em 13/08/2009.

Fig.23 – A.A.V.V. (2007). **Vazios urbanos: Trienal de Arquitectura de Lisboa = Urban voids: Lisbon Architecture**. Lisboa: Caleidoscópio. Pág.33.

Fig.24 – Retirada de http://olhares.aeiou.pt/retratos_de_lisboa_2_foto543883.html em 13/08/2009.

Fig.25 – A.A.V.V. (2007). **Vazios urbanos: Trienal de Arquitectura de Lisboa = Urban voids: Lisbon Architecture**. Lisboa: Caleidoscópio. Pág.342.

Fig.26 – Retirada de http://olhares.aeiou.pt/central_park_foto1397301.html em 13/08/2009.

Fig.27 – SCHURIAN, Walter (2005). **Arte Fantástica**. Köln: Tachen Pág.47.

Fig.28 – Retirada de <http://www.flickr.com/photos/96425387@N00/2752413905/> em 13/08/2009.

Fig.29 – Retirada de <http://www.bluffton.edu/~sullivanm/viennamuseum/giacometti.jpg> em 13/08/2009.
Modificada por Milene Balula.

Fig.30 – Retirada de <http://www.mcs.csuhayward.edu/~malek/Surrealism/Magritte2.html> em 13/08/2009.

Fig.31 – Retirada de <http://culturalmente.mja.googlepages.com/parisdenoite51.jpg/parisdenoite51-full.jpg> em 13/08/2009.

Fig.32 – Retirada de <http://eu.art.com/products/p13968998-sa-i2775794/posters.htm> em 13/08/2009.
Modificada por Milene Balula.