

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

Dissertação de Mestrado



A Cidade e o Habitar no Pensamento de Henri Lefebvre

Maria Cristina Oliveira Proença

2011

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

Dissertação de Mestrado



A Cidade e o Habitar no Pensamento de Henri Lefebvre

Dissertação de Mestrado em Filosofia, na área de
Filosofia Contemporânea, apresentada à Faculdade
de Letras da Universidade de Coimbra, sob a
orientação do

Professor Doutor António Manuel Martins

Maria Cristina Oliveira Proença

2011

Agradecimentos

Ao Professor Doutor António Manuel Martins pela disponibilidade, orientação e acompanhamento prestados ao longo da realização deste trabalho.

Ao Professor Doutor João Maria André pelo incentivo, disponibilidade e sugestões sempre oportunas.

A todos aqueles que directa ou indirectamente contribuíram para a realização deste trabalho.

«La ville se lit parce qu'elle s'écrit, parce qu'elle fut écriture.»

Henri Lefebvre, *Le Droit à la ville*

«A nossa linguagem pode ser vista como uma cidade antiga: um labirinto de travessas e largos, casas antigas e modernas e casas com reconstruções de diversas épocas; tudo isto rodeado de uma multiplicidade de novos bairros periféricos com ruas regulares e as casas todas uniformizadas.»

L.Wietgenstein, *Tratado Lógico-Filosófico*

As citações que irão ser transcritas no corpo do texto são tradução da autora.

Índice

Introdução	1
1. O Habitar na Filosofia Contemporânea	4
1.1. O projecto filosófico de Henri Lefebvre.....	4
1.2. Henri Lefebvre e a questão da cidade na Filosofia Contemporânea.....	8
1.3. O Habitar em Martin Heidegger	12
1.3.1. A mundanidade do mundo	12
1.3.2. O habitar é um construir.....	22
1.4. Bollnow e o espaço	28
1.4.1. O Caminho.....	29
1.4.2. O amparo da casa	34
2. Habitar a cidade: a crise da cidade	38
2.1. As transformações do urbano	38
3. O Direito à Cidade	47
3.1. A cidade e o urbano: para um novo urbanismo	47
3.2. O espaço social.....	52
3.3. O direito à cidade como crítica do espaço.....	60
3.4. Espaços públicos: a emergência da sociedade civil	65
4. Espaços potenciais na cidade	69
Conclusão.....	74
Bibliografia	76

Introdução

A cidade corresponde ao mais profundo e ancestral desejo do homem: o desejo em habitar. O desejo em habitar o mundo e o desejo por uma habitação, em particular, marcam a necessidade de um lugar neste mundo. A questão do habitar impõe-se pelo uso que fazemos do conceito; habitamos a casa, habitamos o mundo, habitamos a cidade, habitamos os espaços que percorremos. O que significa habitar quando nos referimos a estes modos de estar? Sabemos que eles exigem um lugar, no entanto, não é pelo lugar que perguntamos quando falamos assim, mas pelo modo como estamos nesse lugar. Caturelli dirá que “só o ser humano habita”, implicando a totalidade da sua natureza, tanto espiritual como corporal. Por essa razão, o homem habita e necessita de edificar a sua casa como o lugar físico do seu habitar. Em Bollnow “habitar quer dizer estar em casa, num lugar determinado, estar enraizado nele e pertencer a ele”¹, e acrescenta “habitar não é uma actividade qualquer ao lado de muitas outras, mas é uma característica essencial do homem que determina a sua relação com o mundo na totalidade.” Ela supõe um enraizamento no mundo e a totalidade do ser do homem, da mesma forma, veremos em Heidegger a condição para chegar à plenitude do ser. Heidegger definiu este habitar como “o modo como os mortais são e estão na terra”² e nas palavras poéticas de Hölderlin “o homem habita em poeta”.

Habitamos a casa numa determinação ontológico-existencial e, partindo deste pressuposto básico, por extensão da casa, habitamos a cidade entendida como uma extensão construída do meu corpo, nas palavras de Lefebvre.

A cidade é um das obras mais complexas do ser humano. Facilmente nos deixamos seduzir por várias cidades do mundo, mas também por aquelas que nos estão mais próximas. Elas encerram uma estrutura, no entanto, aquilo pelo qual nos seduzimos não é a estrutura, mas o que nela deixa lugar para a habitação. O habitar afirma-se como uma necessidade biológica, mas acima de tudo como uma determinação ontológico-existencial.

Actualmente ela surge no campo da investigação, objecto de diferentes teorizações, fruto dos desafios e contradições que o modo de vida urbano suscita. As profundas modificações que tiveram lugar nas cidades desde finais do séc. XIX, alteraram radicalmente o estilo de vida, de tal forma que colocam em causa a capacidade de promover a cidadania, conduzindo a uma

¹ Otto Friedrich Bollnow, *Hombre y Espacio*, trad. de López Asian, Barcelona, Editorial Labor, 1969, p.119.

² Martin Heidegger, “Batir, Habiter, Penser” in: *Essais et Conférences*, trad. André Préau, Paris, Ed Gallimard, 2008, p. 175.

crise do habitar, em que o homem não sabe mais o que significar habitar, votado, nas palavras de Heidegger, por uma “incapacidade em estar no espaço em reconciliação com outros homens e com a natureza”, dando lugar, nas palavras de Lefebvre, a uma crise do habitar e do habitat. As cidades converteram-se em lugares de passagem e “não-lugares” e, de modo semelhante, a casa converte-se num sítio para estar e não para ser.

Procuraremos, no primeiro capítulo, situar a questão do habitar na Filosofia Contemporânea, equacionando o projecto filosófico de Henri Lefebvre, para posteriormente pensar o habitar como modo de ser no mundo a partir do pensamento de M. Heidegger, centrando-nos nos parágrafos §12 a §18 de *Ser e Tempo* e na conferência *Construir, Habitar, Pensar*. A analítica existencial do ser-no-mundo coloca em evidência que o modo como habitamos um lugar e o modo como ocupamos esse lugar na ordem das significações ontológico-existenciais, faz desse espaço um espaço existencialmente determinado pelo modo como nos ocupamos e nos preocupamos com ele. Por essa razão, o habitar é também um cultivar que permite ao homem continuar sendo, numa actividade de crescimento implicada no construir que é, por sua vez, uma forma de habitar.

Com Bollnow, o espaço interior é o lugar da habitação. Habita-se o espaço, em harmonia com as dialécticas da vida. O ser humano transforma a habitação numa manifestação e num prolongamento de ser. Seguindo de perto a poética do espaço de G. Bachelard, Bollnow centra-se no espaço vivenciado, expressão de ser nos limites que o protegem.

Henri Lefebvre é o filósofo do urbano, a sua obra faz justiça a esta atribuição. No segundo capítulo, procuraremos com Lefebvre diagnosticar aquilo que designou como ponto crítico da cidade. O filósofo constata uma degradação da cidade, em que a cidade e o urbano se transformam em valor de troca, conduzindo à crise do habitar e do habitat. Torna-se urgente, por essa razão, restituir o direito à cidade, recentrando esse direito a par dos demais direitos do homem.

No capítulo três, o direito à cidade afirma-se pelo direito à participação e à apropriação. Em oposição à resignação passiva dos habitantes, Lefebvre vê a necessidade de uma participação cada vez mais efectiva daqueles que habitam a cidade, sob pena destes se transformarem em meros instrumentos aos serviços de interesses instalados e de estratégias manipuladoras.

O que o direito à cidade vem instaurar é a necessidade de reconfiguração dos espaços, onde os cidadãos possam exercer práticas de cidadania, no domínio do espaço público. Ele envolve uma política do espaço, mas também vai para além dela, supõe uma análise crítica de toda a política espacial e abre uma outra via, abre para uma via social diferente: a criação de diferentes práticas espaciais e as relações sociais espacializadas daí decorrentes.

Finalmente, no último capítulo procuraremos reflectir uma via para um outro uso e vivência da cidade, por analogia com o conceito de espaço potencial desenvolvido por D. Winnicott. Encontraremos na cultura, no jogo e nas diversas formas do lúdico, espaço para uma outra vivência da cidade, entendida como obra a realizar. Que vivência do espaço nos proporciona o espaço potencial, como experiência de mediação entre aquele que joga e a realidade que o envolve? Que outra vivência da cidade será possível pela intervenção activa e participante, enquanto obra a realizar? Procuraremos pensar estas questões, no intuito em acreditar que outra cidade é possível.

1. O Habitar na Filosofia Contemporânea

1.1. O projecto filosófico de Henri Lefebvre

Henri Lefebvre foi um testemunho e um actor privilegiado do século XX. A sua longa vida permitiu-lhe atravessar e participar nos grandes acontecimentos que marcaram o século XX. A sua obra monumental é o produto desta “aventura do século”, nas palavras de Rémi Hess, que ele viveu na prática e que o conduzirão pelos caminhos da filosofia, sociologia, história, economia, ciência política, ciência, arte, dos quais não pôde prescindir para pensar alguns dos grandes temas da modernidade: o nacionalismo, a quotidianidade, o estruturalismo, o urbanismo e a cidade.

Lefebvre conduziu uma reflexão crítica de vanguarda sobre os fundamentos da modernidade. As suas análises sobre a cidade e o urbano, permitem compreender os múltiplos rostos da realidade, numa perspectiva integradora e global. Conduzido por pluralismos étnicos e culturais, rejeita os formalismos e a estandardização, apela à descentralização e retorno ao local, ao direito à diferença, à intervenção activa na praxis quotidiana, a repensar o conceito de democracia, redefinindo o papel do cidadão na cidade.

O projecto filosófico de Henri Lefebvre apresenta-se como uma visão do Homem Total. Os fenómenos podem ser reduzidos ao mesmo denominador comum: existem sistemas – filosóficos, teóricos, científicos, técnicos, práticos, políticos – e para além disso, existe um resto. Ora, é este resto que não é apreendido pelos sistemas que o ignoram, e que de um ponto de vista crítico se revela precioso.³ Um resíduo que não se funda sobre a racionalidade do sistema e que ameaça fazer “explodir” os sistemas quando eles tentam integrar este resíduo.

Cedo se apercebeu como o pensamento de Marx podia ser importante para compreender o seu tempo, adoptando as teses de Marx e aderindo ao Partido Comunista Francês, o que durou cerca de trinta anos, reconhecendo que Marx é inevitável, mas “um ponto de partida insuficiente.” Devemos considerar que a posição do autor sempre foi a de um intérprete crítico de Marx e não uma posição ortodoxa. Ler Lefebvre somente como um Marxista envolvido na crítica de outras teorias da sociedade, é esquecer o que é mais importante e interessante na sua obra. Lefebvre

³ Ulrich Müller-Schöll, *Le Systeme et le Reste*, trad. de Batonnier-Woller, Florence, Paris, Anthropos, 2006, p.8.

necessita ser entendido na tradição Marxista, mas também para além dela.⁴ Outros filósofos exerceram forte influência e deixaram a herança nos seus trabalhos, destacando-se Hegel, Heidegger, Nietzsche, Schelling e Kostas Axelos.

Herdeiro do conceito de sistema da filosofia hegeliana, Lefebvre procura privilegiar o movimento do pensamento, numa concepção de totalidade aberta. Irá fazê-lo de dois modos diferentes: num *materialismo dialéctico*, no qual o conceito de totalidade aberta contém o racional e o irracional, dialectizando o conceito marxista, numa mediação prática entre o homem e a natureza; e num projecto de uma metafilosofia, que segue negativamente a categoria de totalidade, em que a filosofia é concebida como a sua superação, consciente que é das suas raízes.⁵

A noção de metafilosofia, desenvolvida na obra com o mesmo título, é uma das mais difíceis e incompreendidas noções de Lefebvre, altamente crítica da ontologia fundamental de Heidegger – em *Ser e Tempo* – mas mais próxima do Heidegger tardio. Heidegger aparece como um dos autores mais citados a par de Hegel e Nietzsche, aparecendo ao longo da obra várias referências às conferências “*A coisa*”, “*Construir, Habitar, Pensar*”, bem como à análise das palavras da origem - “*Logos*” e ao modo de ser inautêntico traçado em *Ser e Tempo*, que segundo Lefebvre, nunca foi encarado por Heidegger como obra e projecto de metamorfose do quotidiano.⁶

Metafilosofia não é um simples depois da filosofia, é antes uma metamorfose. Pretende incorporar a filosofia desde os pré-socráticos até à idade contemporânea, iluminando-a e projectando-a no futuro. Lefebvre procura actualizar as teses de Marx sobre Feuerbach, a saber, como podemos mudar o mundo, mais do que meramente interpretá-lo.

Superação da filosofia, na ligação dos seus temas com as modificações que ocorrem na *praxis*, eis o primeiro sentido de *Metafilosofia*.

O projecto de uma transformação radical da quotidianidade não pode distinguir-se da superação da filosofia e da sua realização. O homem filosófico e o projecto filosófico do homem não admitem o quotidiano. O homem quotidiano, não-filosófico, opõe-se ao homem filosófico e ao projecto filosófico do homem. Da sua contradição, do seu confronto, nascerá a mutação de um e do outro.”⁷ O projecto de superação da filosofia ancorada na *praxis* e o poder transformador da *praxis* e da própria filosofia, constituem uma preocupação constante de Lefebvre.

Lefebvre argumenta que a filosofia tem tendência para “olhar para baixo, para a vida não-filosófica” - a vida vivida de todos os dias, do senso comum – mas também impõe o seu

⁴ Stuart Elden , *Understanding Henri Lefebvre*, London and New York, Continuum Studies in Philosophy, 2006, p. 65.

⁵ Stuart Elden , *Understanding Henri Lefebvre*, p.9.

⁶ Cf, Henri Lefebvre, *Métaphilosophie*, Paris, Éditions Syllepse, 2000, pp. 126-128 e 132.

⁷ Henri Lefebvre, *Métaphilosophie*, p. 115.

conhecimento e esperanças para além disto. O essencial da *Metafilosofia* é tomado como uma investigação da praxis, contudo Lefebvre argumenta que poderá ser demasiado utilitária e, desenvolve a ideia de *poièsis* em sentido oposto. A *poièsis* é, num certo sentido, um balanço entre a especulação e a praxis, e convém não dissociar estes dois aspectos da actividade criativa.⁸ A *poièsis* comporta a abertura e o projecto. Lefebvre não esquece que Heidegger nos recordou o sentido originário de *poièsis*, como acto fundador e criador, não se opondo à *physis*, mas nascendo a partir dela. “ A *physis* é *poièsis* no sentido mais elevado”⁹.

« Originairement et profondément, la poésie est vérité et la vérité poésie: vérité pratique de l'action et de la production. Plus tard seulement se séparent de la *poièsis*, de la *physis*, de la *techné* – indiscernables dans un acte total, le “faire”, l'opération efficace sur la matière, le discours et l'art verbal, l'opération efficace sur les êtres humains, bref les différentes aspects d'une *praxis* différenciée et contradictoire. Mais la vérité et la *poièsis* n'ont pas pour autant perdu leur lien et leur accord secret. Il nous advient de le retrouver et de le renouveler.»¹⁰

A palavra poética é criação e a realidade da qual emerge é ela mesma poética. Lefebvre encontra na cidade o modelo de criação e de acção contínuas, espaço de contradições e cisões; evocando a poesia de Baudelaire, a cidade é ao mesmo tempo o lugar do quotidiano e o refúgio contra o quotidiano.

O projecto de uma metafilosofia pretende superar as contradições entre filosofias, desde os pré-socráticos até à contemporaneidade, metamorfoseando e renovando o real, mediante um estudo crítico da praxis, renovação da meditação que não será só reflexão e *mimesis* mas acto e *poièsis*.¹¹ O intento de um pensamento metafilosófico faz apelo à palavra originária dos pensadores pré-socráticos, à palavra poética, mas não pode deixar de passar pela prática, pois é aí que toda a palavra se efectiva e revela a sua capacidade transformadora.

Mas, afinal o que nos revela a praxis? Entre muitas coisas, ela revela um resíduo. “ A quotidianidade é resíduo que persiste quando se dissipa tudo o que é actividade determinada (funcional, institucional)” E acrescenta Lefebvre, “o resíduo não será o que existe de mais precioso?”¹² O nosso autor chega mesmo a afirmar que a quotidianidade é insuportável,

⁸ Stuart Elden, *Understanding Henri Lefebvre*, London and New York, Continuum Studies in Philosophy, 2006, p. 8.

⁹ Martin Heidegger, “A questão da técnica” in: *scientiae studia*, trad. Marco Aurélio Werle, São Paulo, Vol.5, nº 3, 2007, p.380.

¹⁰ Henri Lefebvre, *Métaphilosophie*, p. 134.

¹¹ Henri Lefebvre, *Métaphilosophie*, p. 79.

¹² *Idem, ibidem*, p.112.

intolerável, inadmissível. A filosofia tem tendência a encobri-la, a desmenti-la, a ignorá-la. E em ar de desabafo, acrescenta, ninguém a aceita.¹³

A *poièsis* criadora alimenta-se deste elemento residual da filosofia. Nele permanece algo de irreduzível porque a *mimèsis* filosófica visava um fim inacessível a ela enquanto discurso filosófico, mas para o qual ela se abre: a vida, a totalidade, o universo.

“ Pertence ao pensamento metafilosófico imaginar e propor formas, ou antes um estilo que possa realizar-se praticamente e que realize o projecto filosófico, metamorfoseando a quotidianidade.”¹⁴ É este o intento do autor, metamorfosear a quotidianidade mas simultaneamente a própria filosofia. Projecto ambicioso, poderemos afirmar, mas orientador da reflexão e da acção e, na medida em que o filósofo acredita nele, revela já a sua capacidade interventiva.

Em Lefebvre, a filosofia envolve a história total do homem e numa história do homem Total. O conceito de totalidade assume-se como um desejo de compreensão do homem no seu todo, na sua praxis social, que envolve tanto a teoria como a prática, e não como um desejo de apropriação ou dominação de uma realidade. Manifesta-se como uma reunião de uma totalidade dispersa, numa tentativa de ultrapassar todo o acto individualista ou subjectividade individual. Trata-se, portanto, de afirmar a participação do homem no seio da totalidade social. Como afirma Lefebvre, sem a participação efectiva e fundada dos cidadãos na totalidade, não poderemos falar de democracia política. Sem a exigência de totalidade, a prática e a teoria aceitam o real tal como ele é; fragmentado, disperso, dividido. Esta exigência não é senão a outra face da participação.¹⁵ A noção de totalização não se concebe como um conceito ontológico, mas estrategicamente, quer dizer, programaticamente.¹⁶

« Le dépassement de la philosophie prend un caractère programmatique mais en même temps concret. Il prolonge la philosophie en transformant radicalement l’attitude philosophique. Il inclut à la fois l’analyse de la *praxis*, l’exposé de la *praxis* dans la totalité (réel et possible, fermetures et ouvertures, niveaux et dénivellations) en même temps que l’énergie pratique, c’est-a-dire la recherche des forces sociales capables d’intervenir.»¹⁷

¹³ Henri Lefebvre, *Métaphilosophie*, p.273.

¹⁴ *Idem, ibidem* p.115.

¹⁵ Henri Lefebvre, *Critique de la Vie Quotidienne II*, Paris, Arche Ed., 1958, p. 184.

¹⁶ *Idem, ibidem*, p. 191.

¹⁷ Henri Lefebvre, *Métaphilosophie*, p.271.

Este programa inserido numa prática “revolucionária” realiza um ideal de filosofia que não pode ser encarado “nem como uma filosofia fora da praxis, nem filosofia da praxis”. Ela supera esta diferença.

Mas se numa primeira fase, Lefebvre aspira à “produção” do homem total, mais tarde este fim é deslocado para objectivos mais concretos no campo social: na vida quotidiana, na crítica ao Estado, na área do urbanismo e da cidade e posteriormente na produção do espaço. O projecto da “metafilosofia” assume-se mais como um estilo que inflama e motiva¹⁸, em que a crítica é o método que permite a elucidação da realidade concreta, extraindo dela os conceitos que a permitem erigir em teoria. Trata-se de formas concretas que encerram em si as contradições e os conflitos do real, que só poderão ser superadas pela tarefa crítica. A filosofia de Lefebvre institui-se, deste modo, em teoria crítica do real.

Na sua visão crítica, a cidade aparece como o tema de eleição assumindo-se como um manifesto e um direito. Ela desafia-nos a pensar as contradições internas do real, na medida em que a cidade é o espaço de teatralização dos diversos grupos que tendem a tornar o espaço homogéneo. Rendida à ambiguidade e ao nascimento de necessidades e desejos contraditórios, ela transforma-se numa luta desigual, e em algumas situações obstinada entre Logos e Anti-Logos, no sentido nietzscheano do termo.

1.2. Henri Lefebvre e a questão da cidade na Filosofia Contemporânea

Com um espírito visionário para o seu tempo, Lefebvre parte de uma constatação fundamental: na era da mundialização e das mudanças globais, o espaço e a cidade são conduzidos ao centro das contradições sociais. Lefebvre parte do modo de produção capitalista dominante e das contradições que ele gera. Embora esta constatação, hoje, não seja novidade, ela conduziu a um conjunto de modificações nas relações com o espaço social, geradores de conflitos que permanecem insolúveis: hiperespecialização do centro, exposição urbana, clivagens acrescidas entre os bairros étnicos, prioridade acrescida aos investimentos imobiliários por relação à procura dos cidadãos, articulação mais estrita das políticas urbanas à lógica do mercado e das empresas.¹⁹

¹⁸ Ulrich Müller-Schöll, *Le Systeme et le Reste*, p.10.

¹⁹ Pierre Hamel, Claire Poitras, “Henri Lefebvre, penseur de la posmodernité” in: *Espaces et Société*, nº76, 1994, p. 43.

Uma série de manifestações cumulativas que conduzem à modificação da nossa percepção da cidade, das suas paisagens, dos seus componentes e incluindo da sua cultura. Consequentemente, aquele que habita a cidade não sabe mais o que significa habitar, caso extremo da grande miséria do habitante, do habitat e do habitar.

O problema da desregulação urbana coloca-nos sérios desafios neste início de século, tornando-se uma questão filosófica, política, social, económica, cultural, que exige uma reflexão aprofundada e medidas capazes de transformar.

Como se explica que não sejamos capazes de resolver os problemas urbanos que caracterizam as nossas cidades, neste início de século - degradação do centros, pobreza, falta de alojamento em bairros sociais por oposição ao número crescente de habitações vazias, conflitos étnicos e raciais em bairros de emigrantes, crescente insegurança? Como pensar a participação dos cidadãos na sua cidade e que direitos exercem efectivamente? O que define as várias identidades que compõem a cidade e que papel lhes cabe exercer; os trabalhadores, as mulheres, os emigrantes, as minorias étnicas?

Por detrás destas questões, esconde-se, actualmente, uma certa renúncia em compreender estes fenómenos sob o ponto de vista de uma totalidade social e de procurar medidas governativas capazes; procura-se antes analisar as questões sob perspectivas técnicas especializadas e fragmentárias e visões políticas reducionistas, reveladoras da incapacidade de resolver os verdadeiros problemas.

Ora, são justamente estas questões que Lefebvre soube antever no seu tempo, procurando compreender os fenómenos na sua totalidade. Partindo do pressuposto de que, “a cidade é a projecção da sociedade sobre o terreno”²⁰, ela é o solo das profundas diferenciações e contradições sociais. Sendo simultaneamente meio de interacções complexas, analisar a cidade é ter em consideração as relações de pertença e não-pertença, de inclusão e de exclusão. A construção da cidade traduz a história da produção e reprodução das relações sociais. As estratégias de classe geram distinções e segregações, tornando visíveis as contradições sociais. Esta segregação é operada por via económica e política, na vontade de apropriação do espaço. Este torna-se, então, ideológico e político e comporta as suas correspondentes representações. Para Lefebvre, é necessário ultrapassar a oposição entre ciência e ideologia, se queremos elaborar uma teoria da produção do espaço social. Desta forma, reclama um lugar para a filosofia nas escolhas políticas, enquanto elucidação crítica das análises económicas e sociais.

A fragmentação do espaço urbano traduz a consequente relação privado-público e a correspondente diferenciação social. Neste contexto, Lefebvre defende o “direito à cidade” como

²⁰ Henri Lefebvre, *Le Droit à la ville*, Paris, Ed. Anthropos, 1968, p. 64.

afirmação da diferença e integração no todo social, isto é, habitar com as dimensões de individualização, socialização e liberdade. O direito à cidade afirma-se como um direito à apropriação do espaço com efectiva participação e integração da diferença. A descontinuidade no espaço urbano traduz uma falta de integração que pode dar origem a sentimentos de insatisfação, de exclusão e de lutas sociais. Excluir do urbano é discriminar e segregar.

Sabemos, hoje, que as cidades, pelo estilo de vida que promoveram, enquanto catalisadores da modernização social, acabaram por gerar uma série de processos que põem em causa a própria capacidade de promover a cidadania. A questão que essas transformações suscitam está em pensar a urbanidade em termos de globalização e em saber até que ponto se pode realizar a relação entre cidade e civilização, da qual herdámos o nosso conceito de cidadania.²¹

É justamente em pensar esta relação, que se traduz o esforço de Lefebvre, procurando restituir à cidade aqueles que a devem usufruir por direito.

Desde as origens da filosofia que a cidade se instituiu como o lugar por excelência, onde se poderiam realizar as virtudes do ser humano. Aristóteles ao colocar a questão, “o que é uma polis?” dirá em última análise que ela é uma “multidão de cidadãos”.²² A cidade grega, enquanto associação de famílias e das diversas classes de habitantes, a *polis* dos cidadãos, tinha como finalidade promover uma existência completa que se bastasse a si mesma. Esta finalidade, que poderemos chamar de ética, descobre-se na prática da vida comum.²³ Quanto aos não-cidadãos; mulheres, escravos e estrangeiros cabia o lugar de figurarem entre a lista de inclusões e exclusões de vida na *polis*. Enquanto comunidade minoritária de cidadãos livres, a *polis*, abre a distinção entre “espaço público” e “espaço privado”, a qual se mantém até aos nossos dias, cabendo redefinir os actores nesses espaços e o papel que lhes cabe.

Como refere Lefebvre, a questão da cidade é, por essência, uma questão filosófica e política, enquanto prática de liberdade no domínio público, como livre exercício da cidadania.²⁴ A filosofia nasce da cidade, pois, ela traduz-se pelo *logos* na capacidade de colocar em comum e de reunir, pelo acto da palavra.²⁵ Aristóteles, ao definir o homem como “animal político”, coloca esta relação em evidência. Tendo em consideração que *politikós*, em grego, significa aquilo que é relativo à *polis*, à cidade, então, “animal político”, deve ser entendido como o *animal urbano* ou *animal que habita a cidade*. Ora, é a capacidade de linguagem e discurso que lhe permite habitar a cidade, ela é a força integradora: ser político é ter linguagem, habitar a cidade (*polis*) é habitar a linguagem

²¹ Daniel Innerarity, *O Novo Espaço Público*, trad. de Manuel Ruas, Lisboa, Teorema, 2010, pp. 108-109.

²² Aristóteles, *La Politique III*, 1 1275 a 42.

²³ Solange Vergnières, *Ethique et Politique chez Aristote*, Paris, PUF, 1995, p. 150.

²⁴ Henri Lefebvre, *Le Droit à la ville*, p.35.

²⁵ *Idem, ibidem*, p.36.

(*logos*). A cidade do homem é discurso, o discurso do homem é a cidade. Assim, recorda Lefebvre, o *Logos* da cidade grega não se pode separar e do *Logos* filosófico.²⁶

De modo análogo, Lefebvre comparará a cidade a um texto, que deverá ser lido e interpretado na sua teia de significações. Compreender a cidade como um texto, equivale a dizer que toda a realidade se projecta nela, constituindo-se como um subsistema, e que ela é legível.²⁷

A relação da história da filosofia com a cidade foi apenas esboçada, ela está longe de se completar. Poderemos perguntar, com Lefebvre, qual é a relação, hoje, da filosofia com a cidade e como pensa o habitar. Nas suas palavras, a relação é ambígua e inacabada, contudo não deixa de reconhecer o contributo essencial de Heidegger e Bachelard. Somente a filosofia poderá propor uma totalidade, isto é, a investigação de uma concepção ou de uma visão global.

Procuraremos, de seguida, colocar em evidência o contributo da filosofia alemã para a questão do habitar, centrando-nos no pensamento de Martin Heidegger e Otto F. Bollnow.

Posteriormente, e regressando a Lefebvre, iremos analisar as transformações ocorridas no espaço urbano, que conduziram à sua fragmentação e à conseqüente crise do habitar ou ao seu ponto crítico, para, a partir daí, pensarmos o novo conceito de urbanidade e os diferentes espaços que aí nascem.

²⁶ Henri Lefebvre, *Le Droit à la ville*, p.36.

²⁷ *Idem, ibidem*, pp. 54, 63.

1.3. O Habitar em Martin Heidegger

1.3.1. A mundanidade do mundo

Procuraremos reflectir como a noção de habitar é constitutiva do próprio do homem. Deter-nos-emos, primeiramente, nos parágrafos §12 a §18 de *Ser e Tempo*, com o objectivo fazer destacar as categorias que marcam a espacialidade, articulando-as com a estrutura de ser-no-mundo da analítica existencial, para posteriormente nos centrarmos na conferência *Construir, Habitar, Pensar*.

Embora a tese fundamental em *Ser e Tempo* seja a primazia do tempo sobre o espaço, Heidegger não deixa de considerar o espaço como o ponto de partida para a análise da estrutura ontológica do estar-e-ser-no-mundo e, no devir do seu pensamento, o sentido da existência é fundado no habitar, como veremos na conferência pronunciada a 5 de Agosto de 1951, no âmbito dos “Diálogos de Darmstadt”, sobre “O homem e o espaço” e publicada, no ano seguinte com o título “Construir, Habitar, Pensar”.

O habitar é a própria expressão da espacialidade do ser, enquanto forma de estar-e-ser-no-mundo, constituindo-se como fundamento do ser-no-mundo. Habitar é o próprio *Dasein*, “sendo um ente que em cada situação sou eu mesmo”, na fenomenalidade dos elementos que me rodeiam.²⁸

Compreender o que significa habitar, implica esclarecer a estrutura de ser-no-mundo, na medida em que evidencia a articulação inerente e constitutiva da relação da presença.

O ser-no-mundo, enquanto fenómeno unitário, implica uma tripla dimensionalidade, que pretende responder às seguintes questões: “o que é o mundo?”; “Quem está no mundo?”, tratando-se de determinar fenomenologicamente quem é o *Dasein*; o que quer dizer “ser-em”?, determinando a constituição ontológica do “em”.²⁹

O ser-no-mundo é o próprio *Dasein*. Trata-se, portanto, de efectuar uma descrição fenomenológica tal como este nos aparece, isto é, na sua mundanidade, naquilo que nos é familiar.

Heidegger clarifica que este “ser em” não é o lugar que os entes ocupam no espaço ou o “ser-dentro” de outro, como a água no copo ou o vestido no armário, nem o lugar que estas ocupam por relação a outros elementos, como a localização da universidade na cidade e esta no espaço

²⁸ Martin Heidegger, *Être et Temps*, trad. de Emmanuel Martineau in: <http://www.laphilosophie.fr/livres-de-Heidegger-texte-integral.html> § 12, p.62.

²⁹ *Idem, ibidem*, p.62.

cósmico, como também não é o modo de ser do “estar à mão”, enquanto coisas que estão no mundo.³⁰ O “*ser em*” determinado por estas relações tem um sentido categorial. Pelo contrário, ao nível existencial o “*ser em*” exprime um momento constitucional do *Dasein*, é a espacialidade existencial do próprio *Dasein*, que nos remete para a noção de habitar

Aristóteles, no tratado do lugar do livro IV da *Física*, havia já afirmado que o lugar existe como uma realidade distinta dos corpos, por isso, não podemos procurar uma definição de lugar pela posição que um corpo ocupa relativamente a outro, nem pelo espaço vazio que ele ocupa, rejeitando, assim, o espaço como uma entidade extensa anterior aos corpos. Procura antes definir lugar, como uma realidade distinta do corpo.³¹ A definição de lugar só poderá ser encontrada na relação do corpo com o que o envolve: 1) O lugar é o invólucro primeiro de cada corpo; 2) O lugar é o limite do corpo envolvente (pelo qual ele está em contacto com o envolvido, entendendo-se por envolvido, o que é movido por transporte).³² Esta concepção dinâmica de espaço, conduz-nos a espaços cada vez mais vastos, procurando definir a situação de um corpo de modo absoluto, isto é, relativamente a termos fixos; para lá do invólucro imediato, eventualmente móvel, procura um outro invólucro, imóvel, fazendo apelo à cosmologia. Interessa salientar que a pergunta fundamental de Aristóteles acerca do espaço é: onde pertence isto? O que significa perguntar pela estrutura natural do espaço. Aristóteles dirá que tudo tem o seu lugar próprio para o qual tende por natureza.

Mas se o “*ser em*”, a que Heidegger se refere, não é a espacialidade como o “*ser-dentro*” ou o “*estar à mão*”. O “*ser em*” procede do termo “*in*”, o qual provém de “*innam*” - que significa “habitar em” ou “deter-se em” e esta é a forma como os mortais estão sobre a terra. A expressão “*An*” significa: tenho uma relação de habituação, familiaridade com..., tenho o costume de... é a significação de colo, no sentido de habito.³³ Este ente ao qual pertence o “*ser em*”, é definido como o ente que sou sempre eu mesmo. « “Ser em significa “habitar”, manter-se e permanecer no mundo”, enquanto nos é deste ou daquele modo familiar, “estar familiarizado” com ele e, por isso, é a “expressão existencial formal do Ser do ser-aí, que tem a constituição essencial do ser-mundo” .»³⁴

A expressão « *ich bin* » significa eu habito, resido junto de..., junto do mundo tal como ele me é familiar. Ser como infinitivo que “eu sou”, compreendido enquanto existencial, quer dizer habitar

³⁰ Martin Heidegger, *Être et Temps*, § 12, p.63.

³¹ Joseph Moreau, “L’ Espace chez Aristote” in: *Recherche Storiche, s.d.*, p.354.

³² *Idem, ibidem*, p.364.

³³ Martin Heidegger, *Être et Temps*, § 12, p. 63.

³⁴ Miguel Baptista Pereira, “ O lugar de Ser e Tempo na Filosofia Contemporânea da Linguagem” in: *Biblos*, Vol. LVI, p.51.

em..., ser familiar a... A interpretação fenomenológica-ontológica do mundo por aquilo que nos é familiar, conduz-nos ao conceito de proximidade.

O método que Heidegger segue é destacar a mundanidade do ente, que o *Dasein* encontra naquilo que lhe é mais próximo: o mundo circundante. A proximidade é um elemento fundamental para a compreensão do *Dasein*, funcionando como um elemento catalisador dos sentidos espaciais do ser. Compreendemo-nos por relação àquilo que nos rodeia e a partir do uso que fazemos do que nos rodeia. O *Dasein* está mergulhado na facticidade da vida e o ponto para a compreensão dessa espacialidade acontece a partir do que é mais próximo na vida quotidiana.

A disposição dos objectos que estão na minha cozinha, o lugar que eles ocupam, está associado ao uso que deles faço, configurando o espaço de acção e, por sua vez, a finalidade desse uso está para além da sua própria espacialidade. O lugar da varinha mágica está associado ao seu uso (próximo do fogão), cuja finalidade é passar a sopa, que serve para me alimentar e me coloca em relação com todos os elementos, inclusive, os alimentos que entraram na composição da sopa. Os utensílios acabam por funcionar como referenciais iniciais fundamentais, devido à posição que eles ocupam uns relativamente aos outros e aos homens, mas que me transportam para a compreensão de dimensões que se estendem para além deles.

A própria disposição das coisas entra numa proximidade direccionada, enquanto distanciamento fundado na possibilidade de aproximar ou diminuir distâncias, como pela área circundante, ambiente onde uma coisa pode mover-se, e ainda pela orientação. Essa proximidade direccionada, irá determinar tanto a espacialidade do estar à mão intramundano quanto a do próprio *Dasein*.

O que poderemos entender, hoje, por proximidade direccionada quando nos referimos à possibilidade de aproximar distâncias no menor espaço de tempo, ou à possibilidade que temos de eliminar distâncias, quando nos colocamos em contacto virtual nas redes sociais?

Heidegger precisará que esta supressão de distâncias não nos traz nenhuma proximidade, porque a proximidade não consiste na ausência de distância. O que será então a proximidade, se com a supressão de distâncias tudo nos é igualmente próximo e igualmente longínquo?³⁵ A proximidade assume um estatuto ontológico, pois, ela não se refere apenas ao “aqui” e “ali”, como determinações do lugar que um determinado ente pode assumir, com uma determinada posição espacial, mas assume o carácter de uma espacialidade originária do modo de ser. Por essa razão, existem pessoas que, apesar das distâncias que as separam, continuam próximas; assim como aquelas que se cruzam connosco na rua, apesar de próximas, nos estão distantes.

³⁵ Martin Heidegger, “La Chose” in: *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 2008, pp.194-195.

A proximidade do utensílio revela-nos que o estar-à-mão é também uma proximidade variável que não se pode definir medindo distâncias, pois, ela regula-se pelo uso que fazemos do manuseamento do objecto.

Os objectos ou utensílios são vistos pela sua pertença a outros utensílios, entrando, assim, na cadeia de relações com tudo o que os envolve. O utensílio nunca está sozinho, mas num complexo estruturado, remetendo-nos sempre para algo. O utensílio é “algo para...” e há na sua estrutura uma remissão de algo para algo.

« L’outil est essentiellement « quelque chose pour... ». Les diverses guises du « pour... » comme le service, l’utilité, l’employabilité ou la maniabilité constituent une totalité d’outils. Dans la structure du « pour... » est contenu un *renvoi* de quelque chose à quelque chose.»³⁶

A estrutura da remissão conduz-nos a uma pluralidade de reenvios. O utensílio, de acordo com o seu uso está sempre referido a outro utensílio: secretária, caneta, tinteiro, papel, mesa, janelas, portas, quarto; estas são coisas que não se mostram por si, mas num conjunto de coisas no quarto. O que nos aparece não é o quarto como um espaço “entre quatro paredes”, mas como algo útil para habitar. E é a partir daí que se mostra a habitação.³⁷

A totalidade instrumental, revela o seu aspecto ontológico ao evidenciar a rede de referências, através dos seus múltiplos usos e modos de *ser para*, configurando, desta forma, uma totalidade referencial que se estabelece por uma visão de conjunto - circunvisão -, cuja função é a de conferir a todos os modos de ser da presença uma espécie de visão global, como quem olha em volta, com uma visão própria. Somente pelo uso que fazemos do utensílio, poderemos captar a sua utilidade; como também, somente pelo habitar a casa, poderemos compreender o significado da sua habitação (ou não habitação).

A análise do “*ser em*” permite-nos ver a diferença ontológica entre o “*ser-em*” como existencial e a anterioridade do “*estar à mão*” como categoria. Heidegger precisa que, não se trata de negar a espacialidade do *Dasein*, mas de mostrar como o ser, enquanto infinitivo de “eu sou”, quer dizer o habitar na sua espacialidade.

A analítica do *Dasein* permite-nos perceber as determinações categoriais pelas quais o *Dasein* nos vem à presença. Ele abre-se na relação espacial que estabelecemos com as coisas, no âmbito da proximidade direccionada, em função daquilo com que o homem se encontra previamente ocupado. A proximidade subordina-se, então, à preocupação. Em que sentido entender aqui o termo preocupação?

³⁶ Martin Heidegger, *Être et Temps*, § 15 p. 73.

³⁷ *Idem, ibidem*, p.74.

O *Dasein*, na sua facticidade, está disperso e ocupado por modos de estar e ser-no-mundo como ter um afazer, produzir alguma coisa, empreender, impor, procurar, interrogar, considerar, discutir, manipular, determinar... Nestes modos de “*ser-em*” é comum um modo de ser que designamos por “preocupação”. Neste sentido, falamos em “executar”, “liquidar”, “ter algo para fazer”. A expressão pode ainda significar preocupar-se com qualquer coisa, no sentido de ter alguma coisa para fazer.³⁸

Em oposição a estas significações ônticas, o termo preocupação é utilizado, por Heidegger, para designar um modo de ser do ser-no-mundo como possível. Um outro modo de ser do *Dasein*, originário e próprio. O ser do *Dasein* manifesta-se, então, como cuidado -“*souci*”. Esta é também a forma dos homens habitarem o mundo, compreenderem-se como seres em cuidado.

No português actual, o termo “cuidar” e “cuidado” deriva do latim *cogitare*, pensar. Cuidar é pensar, atender a, reflectir sobre, interessar-se por, tratar de, preocupar-se por, ter cautela. Na sua origem latina, o termo provém de duas palavras distintas: *cura* e *sollicitudo*. A primeira remete-nos para curar, cuidar, e na sua proveniência de *quaero* (procurar), tem o sentido de buscar com empenho alguma coisa; enquanto que, *sollicitudo* aponta aquele que projecta preocupações, que pensa, que “está movido por”, mas também o que cuida, o que ama. *Sollicitudo*, em contrapartida, tem o sentido de cuidado enquanto estar movido ou comovido por inteiro (*sollus*), isto é, sentir inquietude, moléstia, pena. É solícito quem se aflige por algo ou alguém.³⁹

A compreensão do *Dasein*, como ser em cuidado é este âmbito de abertura ao *aí* do seu ser, em que o ser se dá, guarda e aguarda, com outrem no mundo, em que reside, à beira de tudo quanto lhe vem ao encontro e de que afectuosamente cuida (ou descuida), ao fazer pela própria vida, dando e percebendo o sentido do seu próprio ser e de tudo quanto há.⁴⁰

Segundo Miguel Baptista Pereira, “a tese fundamental heideggeriana é que a ocupação mais próxima das coisas não é o conhecimento que as apreende “mas a preocupação que as manipula, usa e possui o seu conhecimento próprio”. Por isso, a pergunta fenomenológica visa o ser dos sendos revelados na e pela preocupação.»⁴¹

A proximidade de tudo quanto é e está à mão, daquilo que está presente na pré-ocupação quotidiana, mostra-nos que a espacialidade recebe o seu sentido temporal, enquanto

³⁸ Martin Heidegger, *Être et Temps*, § 12 p.65.

³⁹ Irene Borges Duarte, “Cuidado e afecto na ontologia hermenêutica heideggeriana”, comunicação produzida no *International Colloquium “The Hermeneutic Rationality”*, Universidade de Coimbra, Outubro de 2009, p.4.

⁴⁰ *Idem, ibidem*, p.2.

⁴¹ Miguel Baptista Pereira, “O lugar de Ser e Tempo na Filosofia Contemporânea da Linguagem”, p.57.

(a) apresentação. Por outro lado, compreender a proximidade espacial do ente intramundano, na quotidianidade, regida pelo cuidado, pressupõe a derivação do espaço.

Neste modo de estar ocupado no mundo, os entes que se encontram à mão, disponíveis nos seus modos de utilização, vêm ao encontro da presença, na sua instrumentalidade, em função da ocupação que estabelecemos os eles, mesmo que se tratem de entes naturais.

Quando utilizamos a expressão “O homem tem o seu ambiente”, Heidegger precisa que, enquanto este “ter” permaneça indeterminado, a expressão nada significa.⁴²

Este “ter” está fundado na estrutura existencial do *Dasein* e só se compreende na relação que estabelece com os entes que vêm ao seu encontro no mundo ambiente, no modo de os conhecer, de os dispor, de “ter mundo”.⁴³

A proposta onticamente trivial: “ter um ambiente”, coloca um problema ontológico e a sua resolução implica determinar ontologicamente o ser do *Dasein*. A proposição “o homem tem o seu ambiente”, poderá ser, então, determinada por este modo estar e habitar em cuidado que caracteriza a estrutura existencial do *Dasein*.

Sendo o ser-no-mundo uma constituição fundamental do *Dasein*, onde ele se move, de maneira privilegiada, sob o modo da quotidianidade, ele deve ser experimentado onticamente no modo da presença. Não se trata de uma relação de conhecimento entre sujeito e objecto, à maneira da metafísica tradicional, pois como Heidegger esclarece, sujeito e objecto não coincidem nem com o *Dasein* nem com o mundo.⁴⁴ Sob este ponto de vista, não está em questão pensar a concepção de um eu (sujeito) isolado de um lado e as coisas (objecto) do outro, numa visão dicotómica entre sujeito e objecto, mas de um modo de conhecer próprio do *Dasein*, fundado no modo de *ser-em* da presença, enquanto relação intrínseca entre a presença e o mundo, o qual estrutura ontologicamente a presença como ser-no-mundo. Conhecer é um modo de ser do *Dasein* como ser-no-mundo e tem a sua fundação ôntica nesta constituição de ser.⁴⁵

O que se mostra na realidade fenoménica do conhecer, enquanto modo pré-ocupado, é um *permanecer junto de* no mundo, constitutivo essencialmente do *Dasein*. Ora, este *permanecer junto de* não se reduz num puro estar-à-mão, e para que se torne possível o conhecimento, enquanto determinação contemplativa do ente perante a mão, torna-se necessária uma *deficiência* na preocupação ocupada do mundo. Esta *deficiência* significa que, abstando-se de toda a produção e de toda a manipulação, a preocupação assume o único modo de ser que lhe

⁴² Martin Heidegger, *Être et Temps*, § 12 p.65.

⁴³ *Idem, ibidem*, § 12 p.65.

⁴⁴ *Idem, ibidem*, § 13 p.67.

⁴⁵ *Idem, ibidem*, § 13 p.67.

resta: a de *permanecer junto de*.⁴⁶ Dizemos que permanecemos junto de e com, no mundo, e este modo de permanecer é a forma como o habitamos, no jogo do mundo que é o jogo da vida.

Considerando que a presença se revela como ek-sistência (provém do latim *existere*, cuja acepção literal é dar um passo à frente, para fora), Heidegger recupera o seu sentido primordial expresso no prefixo grego *ek*, equivalente ao *ex* latino para acentuar o carácter dinâmico do ser da presença, bem como para evidenciar a abertura deste ente privilegiado cuja natureza é a de insistir, estendendo-se para fora de si), isto é, no seu carácter de se imiscuir junto dos entes para poder existir (imanência) e na condição existencial de se direccionar ao mundo e às suas possibilidades de existir, permitindo-lhe ultrapassar o mundo, num movimento contínuo em que é compelida a descobrir o ser dos entes com os quais se relaciona (transcendência); é no movimento espacio-temporal, enquanto abertura, como uma imanente transcendência, que o modo de ser da presença nos vem ao encontro.

Mas se o ser da presença se constitui nesta imanente transcendência, qual o horizonte dessa transcendência? Respondemos que é o mundo.

Não nos deteremos aqui nas várias significações da palavra “mundo”, interessa-nos assinalar aquela que Heidegger irá tomar, a saber, “mundo” designará este “*onde*” um *Dasein* fáctico “vive” enquanto tal. O mundo adquire uma significação existencial pré-ontológica, que comporta diversas possibilidades, desde o mundo “público” do “nós” ao mundo ambiente “próprio” e “próximo”⁴⁷ e, «por isso, só será mundano o sendo que viver e habitar o mundo, isto é, o ser-aí e apenas pertencentes ao mundo ou intra-mundanos os outros sendos.»⁴⁸

Mundo, na sua dimensão ontológica, não é concebido como a totalidade dos entes dentro do mundo, mas do ponto de vista fenomenológico-hermenêutico, mundo assume a dimensão constitutiva da presença como existencial.

A descrição fenomenológica do mundo permite trazer à luz o ser do ente, no estar-à-mão no interior do mundo. O ente no interior do mundo são as coisas, as coisas naturais e as coisas “dotadas de valor”. Ser-no-mundo compreendendo o seu ser, o *Dasein* compreende simultaneamente o próprio mundo e o modo como nele habitamos.

O que nos revela a cadeia de remissões que estabelecemos com as coisas que nos rodeiam e o uso que fazemos do ente intramundano?

Concluimos, por um lado que o utensílio nunca está sozinho, mas encontra-se sempre em função de outros, numa totalidade instrumental, que não deve ser entendida como uma mera disposição de objectos utilizados numa determinada ocupação em sentido ôntico e, por outro o uso do

⁴⁶ Martin Heidegger, *Être et Temps*, § 13 p.68.

⁴⁷ Martin Heidegger, *Être et Temps*, § 14 p.71.

⁴⁸ Miguel Baptista Pereira, “O lugar de Ser e Tempo na Filosofia Contemporânea da Linguagem”, p.56.

utensílio enquanto *ser-para* do estar-à-mão e *para-quê*, pela sua utilidade, aplicabilidade e manuseio, configura uma totalidade referencial,⁴⁹ que se estabelece por uma visão de conjunto, a circunvisão, cujo procedimento é captar no modo de ser da presença, numa visão panorâmica que envolve procedimentos, meios de execução e ocasião propícia, o seu sentido ontológico.

O mundo circundante da presença, com o qual nos encontramos já previamente ocupados, não resulta de uma actividade a-teórica desprovida de visão, mas a ocupação tem uma visão própria: a circunvisão.⁵⁰

O uso que fazemos das coisas não se mede por um olhar despreocupado e vazio, mas a disposição que estas assumem é sempre já uma disposição orientada, pré-ocupada e a finalidade reenvia-nos ao seu sentido de ser. Assim, as coisas que nos estão próximas constituem aquilo em direcção ao qual se distende o nosso sentido de ser. Próximo é aquilo na direcção de que a nossa existência se distende e para o qual se encontra voltada e direccionada e ao qual damos “valor”.

No âmbito desta preocupação, «a exibição fenomenológica do mundo depende da possibilidade de fazer aparecer, a partir dos utensílios, a mundanidade do mundo circundante, onde o que está/é à mão, mais ainda a própria mão, se apagam perante e em prol dos trabalhos a realizar»⁵¹ e do propósito pelos quais são levados a cabo.

Mas existem outros modos de encontro do utensílio que revelam o seu ser, como quando estes são inaptos para o seu uso, por exemplo, quando o material está estragado, ou quando o ente já não está simplesmente à mão, isto é, quando está em falta. Quando a remissão constitutiva do utensílio é interrompida, surge a própria estrutura da remissão e com ela a totalidade das referências, no seio das quais a preocupação já se tinha instalado.⁵²

No carácter da falta, o olhar circunspecto apreende aquilo com o qual e aquilo para quê o utensílio estava em falta.

« A ruptura da conexão referencial anuncia ao *Dasein* o lugar nativo da sua permanência e faz compreender porque é que o recesso de mundo é necessário para que a preocupação funcione bem. (...) a elucidação da mundanidade consiste em fazer ver o invisível longínquo ao qual o visível próximo deve a sua visibilidade, em tornar propriamente patente, segundo uma ordem de implicação rigorosamente fenomenológica, o que permite o encontro do ser intramundano: a sua mundanidade.»⁵³

⁴⁹ Martin Heidegger, *Être et Temps*, § 15 p.73.

⁵⁰ Martin Heidegger, *Être et Temps*, § 15 p.74.

⁵¹ Franck Didier, *Heidegger e o problema do espaço*, trad. de João Paz, Lisboa, Instituto Piaget, 1997, p. 55

⁵² Martin Heidegger, *Être et Temps*, § 16 pp.77-78.

⁵³ Franck Didier, *Heidegger e o problema do espaço*, p. 57.

A elucidação da finalidade – determinação ontológico-categorial do ente intramundano – facultou o acesso ao fenómeno do mundo. No seio da preocupação fáctica, deixar finalizar, é deixar um ente-à-mão ser o que é, como deixar o martelo ser aquilo com qual se pode martelar. Mas o que significa, então, deixar ser?

« Laisser préalablement « être » quelque chose, cela ne veut pas dire commencer par le porter et le produire à son être, mais découvrir à chaque fois déjà de l'« étant » en son être à-portée-de-la-main et le laisser ainsi faire rencontre comme l'étant de cet être. Ce laisser-retourner « apriorique » est la condition de possibilité requise pour que de l'apportée-de-la-main fasse rencontre, de telle manière que le *Dasein*, dans l'usage ontique de l'étant ainsi rencontré, puisse le laisser retourner de... au sens ontique.»⁵⁴

Toda a referência é uma relação, a partir da qual se vai anunciar o fenómeno mundo. A totalidade do complexo referencial, por um modo de ser próprio ou impróprio, constitui-se como um ser para; abre a possibilidade ao *Dasein* poder ser para isto ou para aquilo, deixando finalizar as suas possibilidades.

« Ce *dans quoi* le *Dasein* se comprend préalablement sur le mode du se renvoyer n'est pas autre chose que ce *vers quoi* il laisse préalablement de l'étant faire rencontre. Le « où » du comprendre auto-renvoyant comme « vers » du faire-contre de l'étant sur le mode de la tournure, tel est le phénomène du monde. Et la structure de ce vers quoi le *Dasein* se renvoie est ce qui constitue la *mondanité* du monde.»⁵⁵

Este *onde* o *Dasein* se compreende, sempre previamente situado no modo remissivo, nada mais é do que o deixar encontrar prévio do ente. O *onde*, é, então, o lugar em que a presença faz encontro sob o modo do deixar encontrar do ente. Mas este espaço não é nem pura exterioridade e uniformidade, nem pura interioridade e subjectividade, ele é antes a possibilidade dinâmica da função espacializante da própria presença. Neste sentido, não é o espaço que possibilita lugar, pelo contrário, é o lugar que dá espaço.

O *onde* o *Dasein* se compreende, enquanto modo de ser com e para os outros, é o próprio modo de estar no mundo. O *Dasein* tem esta dimensão de abertura, no aí do *Dasein* o que aparece é o que é. É a partir do ser-aí que poderemos compreender o ser em geral. Esta é uma propriedade essencial do *Dasein*: compreensão. Ser-no-mundo compreendendo o seu ser, o *Dasein* compreende o próprio mundo.

⁵⁴ Martin Heidegger, *Être et Temps*, § 18 p. 85.

⁵⁵ *Idem, ibidem*, § 18 p. 86.

Que estatuto ontológico atribuir a este encadeamento de remissões, constitutivo da mundaneidade, ao qual o *Dasein* se liga através da compreensão?

Heidegger resume a analítica do mundo da seguinte forma:

« Le *comprendre* — phénomène que nous aurons à analyser de plus près dans la suite (cf. § 31) — tient les rapports indiqués dans une ouverture préalable. Dans le séjour familier au sein du monde ambiant, il se *pro*-pose ces rapports comme ce dans quoi son renvoyer se meut. Le comprendre se laisse lui-même renvoyer dans et par ces rapports. Le caractère de rapport de ces rapports du renvoyer, nous le saisissons comme *signifier*. Dans la familiarité avec ses rapports, le *Dasein* se « signifie » à lui-même, il se donne originariamente son être et son pouvoir-être à comprendre du point de vue de son être-au-monde.»⁵⁶

Sendo o *Dasein* este modo de compreender o seu ser no interior do mundo, é no seio da familiaridade que se abre na presença como referência significante.

« Le *Dasein* est, en sa familiarité avec la significativité, la condition ontique de possibilité de la découvrabilité de l'étant qui fait encontre dans un monde sur le mode d'être de la tournure (être-à-portée-de-la-main) et peut ainsi s'annoncer en son être en-soi.»⁵⁷

Concluimos que, a analítica do *Dasein* permite-nos compreender que o lugar é, originariamente, o sítio de onde uma coisa nos vem ao encontro, aberto pela preocupação. A espacialidade inerente à presença mostra a tendência que o ente tem de afastar a distância e, por isso, de aproximar e situar. Deste modo, o habitar traçado na analítica existencial implica um desvelamento do modo de ser existente da presença enredada no mundo, aberto pela relação de familiaridade com as coisas.

O modo como habitamos um lugar é, então, o modo como ocupamos um espaço, numa ordem de significações ontológico-existencial. Este modo de estar-e-ser-no-mundo é sempre um projectar de preocupações próprias, que faz do lugar que habitamos um espaço existencialmente determinado, com carga afectiva, temeroso ou confortável, mas também com os seus altos e baixos, limites, proximidades e distâncias, luz e sombra, etc.⁵⁸

Antes de ser habitado, o espaço da moradia é já *pré-ocupado*, e aí projectamos medos, receios, alegrias, esperanças e expectativas de futuro. Ele torna-se, dentro da visão pré-temática, um

⁵⁶ Martin Heidegger, *Être et Temps*, § 18 p.87.

⁵⁷ *Idem*, *ibidem.*, § 18 p.87.

⁵⁸ José Luís Furtado, "Fenomenologia e crise da arquitectura" in: *Kriterion*, nº 112, Dez.2005, p.418.

existencial; espaço com passado, com a marca daqueles que me antecederam e com a minha marca, mas também onde algo acontece efectivamente agora e espaço com futuro, onde eu espero que algo venha a acontecer.

Todos estes modos de habitar um espaço só fazem sentido, evidentemente, por relação à corporeidade. Aquele que nos vem ao encontro é sempre, já, um corpo próprio, como afirma M. Ponty. O contorno do corpo próprio é uma fronteira que as relações comuns do espaço não ultrapassam. As suas partes referem-se umas às outras de uma maneira original e indivisível, e não como um conjunto de órgãos justapostos.⁵⁹

A espacialidade de um corpo é dada pelo esquema corporal, em função da espacialidade da situação, a partir de uma atitude própria do sujeito em relação ao mundo, pelo qual não temos apenas posse do mundo, mas sobretudo, do próprio corpo.⁶⁰

« Só o corpo enraíza. Portanto, *o habitar designa essencialmente a apropriação do espaço que o determina, em referência à corporalidade vivida, como sítio ou lugar*. O espaço geométrico, com seus pontos rigorosamente precisos, coordenadas absolutas e distâncias mensuráveis, pura construção do pensamento, não é habitável.»⁶¹

1.3.2. O habitar é um construir

A questão do habitar, trazida à luz pela análise fenomenológico-existencial do ser-no-mundo, em *Ser e Tempo*, irá ser retomada no pensamento de Heidegger, comumente designado por viragem, na conferência intitulada *Construir, Habitar, Pensar*, assumindo agora as estruturas ontológicas da presença, a designação de “Homem” ou “Mortal”.

Heidegger inicia o texto colocando as seguintes questões: O que significa habitar? Como o construir faz parte da habitação?

O habitar é a própria essência da relação homem-meio, expressa na totalidade vivida e nas ligações com o construir. De que forma o construir nos pode elucidar o sentido de habitar?

Existem determinadas construções que não são habitáveis: uma ponte não é habitável, uma estrada, uma barragem, um hall de aeroporto, um edifício de comércio, em todos os casos são construções e, no entanto, não são habitáveis. Assim como, o operário que ocupa a fábrica, como

⁵⁹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, 15^e Ed., Gallimard, 1945, p. 114.

⁶⁰ *Idem, ibidem*, p. 116.

⁶¹ José Luís Furtado, “Fenomenologia e crise da arquitectura”, p. 419.

local de trabalho, não habita a fábrica, ou o engenheiro que dirige a central eléctrica, também não a habita.⁶²

Heidegger coloca ainda a questão se, no caso dos vários aglomerados habitacionais, nos poderemos garantir que haja aí lugar para a habitação. O habitar é o traço fundamental da condição humana. Pelas suas diversas dimensões, ele constitui-se num traço do *ser*, pelo qual os mortais estão sobre a terra. A habitação revela ao homem a sua situação de ser mortal. A crise da habitação converte-se, assim, em crise do homem que não sabe habitar.

O significado usual das palavras indica-nos que habitar é associado à função de residir, antecedida pela acção concreta de construir, denotando uma relação de meio-fim. No entanto, tal relação não alcança o sentido essencial de habitar e construir. A questão do sentido de habitar é anterior à falta de residências ou ao sentido do construir para residir, pois, como reconhece Heidegger, parece tratar-se de uma incapacidade de estar no espaço em reconciliação com a natureza e com os homens.

O interesse de Heidegger é pensar a essência dos termos construir e habitar. Encetando um processo de escuta originária da linguagem, Heidegger vai à origem do termo construir (*Bauen*), que na língua alemã, oferece o sentido de demorar, permanecer, habitar na proximidade.⁶³ A origem da palavra diz-nos até onde se estende o ser da “habitação”. De igual modo, as palavras “*Bauen, buan, bhu, beo*” são a mesma palavra alemã para dizer “eu sou” (*Ich bin*). “Eu sou”, «tu és», querem dizer: eu habito, tu habitas.

Heidegger comenta pelo menos três sentidos básicos que compõem o habitar: construir é propriamente um habitar; Habitar é o modo como os mortais são e estão sobre a terra; demorar-se e resguardar.⁶⁴

Habitar não é, portanto, simplesmente edificar e morar: construir é habitar e, no seu sentido mais próprio, é um demorar-se e resguardar; envolve o demorar-se (a pausa necessária ao envolvimento) e o resguardo tanto dos mortais quanto da Terra. Construir, enquanto habitar, visa, portanto, ficar preservado das ameaças exteriores, em segurança, em paz. Habitar em segurança é habitar no seu ser.

Habitar é o modo essencial de permanecer dos mortais sobre a terra, ou seja, a relação homem-lugar é um habitar a partir de um construir. O construir das relações que garantem às pessoas, ao indivíduo, à terra e ao lugar continuarem sendo. Todas as actividades que envolvem esse cultivar

⁶² Martin Heidegger, “Construir, Habitar, Pensar”, trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback in: http://www.proureb.fau.ufrj.br/jkos/p2/heidegger_construir,%20habitar,%20pensar.pdf, p.1.

⁶³ *Idem, ibidem*, p. 2.

⁶⁴ *Idem, ibidem*, p. 3.

e esse crescimento estão implicadas no construir que, por sua vez, é o próprio habitar. O habitar, portanto, é o modo próprio do homem ser-e-estar-no-mundo.

O habitar consiste, em ser e estar sobre a terra, no modo de um resguardar, no recolhimento da intimidade necessário ao encontro com o ser. Mas, o homem ao habitar sobre a terra, neste modo de resguardar e preservar, implica desde logo, “estar sob o céu”, e permanecer perante “os divinos”.

« Os quatro: terra e céu, os divinos e os mortais, pertencem um ao outro numa unidade *originária*.»⁶⁵

Habitar, desta forma, conduz-nos a algo de decisivo: não é simplesmente um modo usual do comportamento humano, enquanto relação de meio-fim, mas o habitar do homem sobre a terra, envolve ser e estar como mortal, sob o céu diante do divino. Habitar assume aqui uma dimensão mais ampla, na medida em que implica pensar algo por relação à própria essência do homem. Habitar em sentido próprio, consiste num modo de ser que remete para um resguardar, a partir de um compreender e de um assumir-se como mortal. Resguardar remete-nos ainda para um demorar do homem no meio das coisas, deixando-as ser.

Habitar, é esta Unidade *original*, em que o Todo se oferece e se resguarda no Ser daquele que habita. A terra na sua potência de florescer e frutificar é a dádiva plena e através dela compreendemos a ligação aos outros elementos: céu, divinos e mortais. A estes quatro elementos, Heidegger chama de “Quadripartido”.

Os mortais, enquanto pertencentes ao Quadripartido, neste modo de se resguardar, traduzem a essência do habitar, que Heidegger expressa num texto poético de uma enorme beleza.

« Os mortais habitam à medida que salvam a terra, tomando-se a palavra salvar em seu antigo sentido, ainda usado por Lessing. Salvar não diz apenas erradicar um perigo. Significa, na verdade: deixar alguma coisa livre em seu próprio vigor.»

«Os mortais habitam à medida que acolhem o céu como céu. Habitam quando permitem ao sol e à lua a sua peregrinação, às estrelas a sua via, às estações dos anos as suas bênçãos e seu rigor, sem fazer da noite dia e nem do dia uma agitação açulada.»

«Os mortais habitam à medida que aguardam os deuses como deuses. Esperando, oferecem-lhes o inesperado..(...)»

«Os mortais habitam à medida que conduzem seu próprio vigor, sendo capazes da morte como morte, fazendo uso dessa capacidade com vistas a uma boa morte.»⁶⁶

⁶⁵ Martin Heidegger, “Construir, Habitar, Pensar”, p.3.

Salvar a terra, acolher o céu, aguardar os divinos, conduzir os mortais, eis os quatro traços do habitar pensados por Heidegger como resguardar. É aí que se encontra a essência do habitar. Essência essa, que o homem também habita como poeta. A poesia converte o espaço em habitação, porque a poesia edifica o ser da habitação. Evocando as palavras de Hölderlin, Heidegger dirá que “o homem habita em poeta”.⁶⁷ Este modo de ser resguardado transporta-nos até à dimensão onírica do habitar. Resguardados no espaço da intimidade, abre-se o espaço da memória, da imaginação e do sonho.

Vemos, então, que o habitar assume uma dimensão existencial essencial, enquanto modo de resguardo. Mas como é que os mortais habitam sob este modo do resguardo? Heidegger responderá que é no meio das coisas, pois é aí que o habitar, enquanto resguardo preserva o quadripartido, como um demorar-se no meio das coisas, deixando-as ser no seu ser. Ora é esta a essência do habitar, demorar-se junto às coisas, na sua proximidade, indo ao seu encontro, deixando-as ser na sua vigência. Esta demora junto às coisas permite-nos visualizar múltiplas conexões, como vimos pela analítica de *Ser e Tempo*.

Em *Construir, Habitar, Pensar*, as coisas cumprem a mesma função de reunião integradora. Seguindo de perto o exemplo da ponte dado por Heidegger, vemos que ela é o elemento de reunião integradora: a ponte une as duas margens do rio, a ponte une localidades, a ponte une o rio, as margens e o país numa mútua vizinhança, a ponte conduz a caminhos hesitantes ou apressados no lidar quotidiano, sob o céu estrelado ou em tempestade, como também liga ao divino sob a figura do Santo que lhe deu nome. A ponte reúne integrando, a terra e o céu, os mortais e o sagrado junto de si.⁶⁸

A ponte, enquanto coisa, é motivo de reunião, pois ela é expressão e significação, adquirindo, por isso, a dimensão de símbolo. Entendê-la como uma coisa, significa vê-la na sua simplicidade, mas sobretudo ela remete-nos para algo, a coisa cumpre a função de reunião integradora, que segundo Heidegger, configura a unidade originária do Quadripartido.

Ver a ponte como coisa não significa vê-la nas suas qualidades perceptíveis; tamanho, altura, largura, assim como não significa vê-la na sua instrumentalidade ou objectividade. Nessa perspectiva, as coisas não são vistas no vigor de sua aparição, ou seja, no seu modo de ser coisa, mas de ser objecto. Entendê-la como coisa é deixá-la ser no seu modo de abertura.

Ora, a coisa em si mesma, na sua dimensão de abertura e significação, instaura um lugar. A ponte, enquanto coisa, instaura um lugar, e só o que é um lugar pode dar espaço, no sentido de algo que é libertado, no interior de um limite, entendendo aqui limite na sua origem grega, como algo a

⁶⁶ Martin Heidegger, “Construir, Habitar, Pensar”, p.4.

⁶⁷ Martin Heidegger, “L’ Homme Habite en Poète” in: *Essais et Conférences*, pp.226-227.

⁶⁸ Martin Heidegger, “Construir, Habitar, Pensar”, p.5.

partir do qual qualquer coisa *começa a ser*, sugerindo, assim, uma abertura e não um fechamento, no sentido de o lugar conceder cada vez mais espaço. Daí que, os espaços recebem o seu ser dos lugares e não do espaço.⁶⁹

A ponte dá-nos o limite do espaço, espaçado pelo lugar, e ao mesmo tempo a ponte é algo que vai ao encontro, criando um conjunto de relações e movimentos que distanciam e aproximam as coisas e o homem, e unem o lugar ao homem, que permanece nele.

No ser das coisas, enquanto lugar, reside a relação do lugar e do espaço. O lugar é fundado pela confluência de relações significativas propiciadas pela abertura genuína do ser do homem que desvela a coisalidade da coisa, a essência de reunião da coisa: a ponte.

O espaço em sentido matemático não contém nem espaços nem lugares, pois, sendo entendido como um intervalo, apenas podemos extrair dele extensões como a altura, a largura e a profundidade. Em contrapartida, nos espaços arrumados por lugares, descobrimos sempre o espaço como intervalo, no sentido da pura extensão. Heidegger precisará que em nenhum destes casos poderemos encontrar o fundamento do ser dos espaços. Será nos espaços que percorremos no dia a dia, “arrumados” por lugares, que o ser é fundado sobre as coisas, encontrando-o em coisas como as construções.⁷⁰ É a partir delas que poderemos pensar a relação que une o homem ao espaço, na sua dimensão de abertura.

« Os espaços abrem-se pelo fato de serem admitidos no habitar do homem. Os mortais *são*, isso significa: *em habitando* têm sobre si espaços em razão de sua demora junto às coisas e aos lugares.»⁷¹

Vemos aqui traçada a estrutura ontológica do homem no que toca à sua espacialidade. Os homens têm espaços e criam espaços, enquanto se demoram junto às coisas e aos lugares, e é somente porque os mortais têm o seu ser de acordo com os espaços, que podem atravessar espaços e demorar-se neles.⁷² O estar próximo das coisas, não é medido pela distância em termos físicos, mas pela teia de significações e sentidos que as coisas assumem, quer estejam próximas ou longínquas. As coisas tendo este carácter de reunião permitem ao homem voltar-se para si mesmo e compreender-se enquanto ser-no-mundo no meio das coisas. Heidegger salienta que nem mesmo aí, quando o homem se volta para si mesmo e se compreende no seu ser, deixa de ter ligação às coisas.

⁶⁹ Martin Heidegger, “Construir, Habitar, Pensar”, p. 6.

⁷⁰ Cf, *Idem, ibidem*, p.7.

⁷¹ *Idem, ibidem*, p.8.

⁷² *Idem, ibidem*, p.8.

As coisas pensadas no seu ser, permitem-nos concluir que o homem habita no interesse das coisas, evidenciando, assim, a correspondência entre o habitar e ser-no-mundo como dimensão constitutiva do homem. A coisa deixa ser, isto é, funda lugar e institui mundo.

« referência do homem aos lugares e através dos lugares aos espaços repousa no habitar. A relação entre homem e espaço nada mais é do que um habitar pensado de maneira essencial.»⁷³

Vemos, então, em *Construir, Habitar e Pensar*, desenhar-se a estrutura ontológica dos mortais; o lugar configura uma arquitectura por relação ao espaço, que envolve terra e céu, mas também onde os mortais se ligam ao divino, perfazendo uma concepção ontológica que aponta para um co-pertencimento a quatro âmbitos ou regiões do ser, conduzidos neste modo de ser resguardado. Tal é o modo de ser dos mortais: construir e edificar lugares, que resguardam um espaço no Quadripartido.⁷⁴

O lugar resguarda o Quadripartido, no qual, o homem, naquilo que lhe é mais próprio, se demora e permanece. A casa, desde sempre, tem sido o lugar onde o homem encontra espaço ao seu recolhimento e resguarda a sua interioridade; mais próximo do ser dos espaços e de toda a origem do espaço. Aí, os mortais fundam e edificam o seu modo de ser e estar com os outros na terra, por ligação aos elementos que rasgam a esfera puramente terrena, pois quando dizemos “sobre a terra”, já dizemos “sob o céu” perante os divinos. Por isso, Heidegger conclui que, as construções preservam e resguardam o Quadripartido: salvar a terra, acolher o céu, esperar os divinos, conduzir os mortais, este quádruplo resguardo é o ser do habitar.⁷⁵

Habitar significa pensar o homem como pertencente a uma relação originária, que guarda uma proximidade com o ser. Habitar será, então, correspondermos como mortais ao apelo que estas quatro regiões do ser nos lançam, enquanto pertencentes à Totalidade Originária, habitando na simplicidade desta unidade, a partir do acolhimento e do cuidado, vivenciado na proximidade do encontro para aquilo em que se distende e preserva o nosso ser.

⁷³ Martin Heidegger, “ Construir, Habitar, Pensar “, p.8.

⁷⁴ *Idem, ibidem*, p.8.

⁷⁵ *Idem, ibidem*, p.9.

1.4. Bollnow e o espaço

Após *Ser e Tempo* de Martin Heidegger, a aparição da obra *Homem e Espaço* de Otto Friedrich Bollnow, em 1969, proporciona uma análise multidimensional da relação do homem com o espaço, que vai desde aspectos fenomenológicos, existenciais, passando por aspectos físicos, cosmológicos, míticos e poéticos. Bollnow destaca vários tipos de espaços, desde o espaço vivencial, que se assume como o conceito central da obra, ao espaço hodológico, espaço de actividade/acção, espaço nocturno, espaço ambiental e presencial.

A obra de Bollnow constitui uma preciosa compreensão para o sentido do nosso habitar, apelando às nossas vivências imediatas, experiências, sensações, percepções, ideações poéticas, no espaço de recolhimento e amparo da casa, da nossa terra e das nossas horas, passando pelas metáforas do caminho e do caminhante, para aí podermos interpretar um modo de ser no mundo, claramente perpassado pelo pensamento de Martin Heidegger, bem como pelas ideações poético-filosóficas de Gaston Bachelard.

Interessa ressaltar aqui o carácter espacial da existência humana, isto é, o espaço concreto experimentado e vivido da existência humana, que na perspectiva de Bollnow, foi relegado para segundo plano pela filosofia, embora fazendo justiça às análises de M. Heidegger, E. Cassirer e G. Bachelard.

Bollnow introduz o conceito de espaço vivencial para designar o espaço concreto em que se desenrola a nossa vida, distinguindo-o do espaço vivido, como algo anímico, simplesmente “vivenciado”, figurado ou imaginado, com uma carga psíquica, referindo-se àquele como algo real e concreto, onde se desenrola tanto a nossa vida pessoal como a vida colectiva da humanidade.⁷⁶

Neste sentido, Bollnow irá empregar o conceito de espaço vivencial para se referir à espacialidade da existência humana. Não quer dizer que a existência humana, o *Dasein* no sentido de *Ser e Tempo*, seja uma extensão espacial, mas só é o que é, por relação ao espaço e necessita do espaço para poder desenvolver-se nele.⁷⁷

Bollnow ressalva que, na língua alemã, a palavra “*Raum*” – espaço – com o artigo determinado ou indeterminado, aparece com o significado de habitação, referida a uma parte da casa, como um conceito genérico que inclui as divisões ou as peças da casa. Por outro lado, quando o termo *Raum* é empregue sem artigo, assume o sentido que frequentemente utilizamos na língua portuguesa quando dizemos que temos espaço, que necessitamos de espaço, que damos espaço e que criamos espaço ou construímos o nosso próprio espaço. Em qualquer dos casos, *Raum*

⁷⁶ Otto Friedrich Bollnow, *Hombre y Espacio*, p.26.

⁷⁷ *Idem, ibidem*, p.29.

equivale sempre a espaço disponível, não ocupado, espaço em que nos podemos mover livremente.⁷⁸

Bollnow procura estabelecer a constituição do espaço existencial, distinguindo-o do espaço matemático, que se apresenta como homogéneo e isotrópico. No espaço vivencial, não há direcções axiais equivalentes, mas direcções determinadas, assinaladas, dadas pela relação do homem com o espaço.⁷⁹

Procuraremos centrar-nos em dois pontos essenciais da noção de espaço vivencial: o primeiro, enquanto ideia de direcção determinada, conduz-nos até às metáforas dos caminhos e, o segundo, enquanto densidade variável, tem o seu centro fixo na casa. Esta exerce sobre o ser humano um efeito gravitacional, enquanto polaridade casa – mundo. O ser humano parte da casa e a ela regressa sempre, ciclicamente, pois ela é o seu amparo.

1.4.1. O Caminho

A análise do *Wandern* – a actividade de caminhar, vaguear, peregrinar, caminhar por caminhar, constitui uma das mais belas reflexões desenvolvidas por Bollnow, surgindo frequentemente ao longo da obra a imagem do caminho como uma dimensão do habitar dos homens sobre a terra, em que o homem se coloca permanentemente em questão perante as encruzilhadas da vida.

Bollnow parte da consideração trivial do sistema de eixos; à frente, atrás, esquerda, direita, como o primeiro princípio estrutural, em que os eixos vertical e horizontal, formam o esquema mais simples do espaço concreto.⁸⁰ No entanto, como afirma Lefebvre, as coisas triviais são aquelas que muitas vezes esquecemos e das quais deve partir a nossa análise. Com efeito, aquele que caminha é orientado por estas coordenadas. Ao andar, seguindo um caminho para uma meta que queremos alcançar, a antítese à frente-atrás adquire o seu sentido determinado, fixado pela direcção do caminho.⁸¹ Esta é a dimensão comum do caminho, mas esta atitude revela um outro aspecto; o nosso olhar para o caminho implica a atitude de pre-visão, bem como de “circunspecção” plena, pois só assim a paisagem se oferece à vista em toda a sua extensão. A cada momento, podemos parar, interromper o movimento de andar ou viajar. Aqui, o caminho

⁷⁸ Otto Friedrich Bollnow, *Hombre y Espacio*, p.38.

⁷⁹ *Idem, ibidem*, p.49.

⁸⁰ *Idem, ibidem*, p.50.

⁸¹ *Idem, ibidem*, p.55.

assume uma dimensão ética, em que o homem olhando para a frente e para trás avalia o caminho percorrido.⁸²

Mas o homem também pode voltar atrás no seu caminho, no sentido de voltar a casa, regressar, e isto é totalmente distinto da atitude de recuar no caminho. Aquele que recua, demonstra passos vacilantes, hesitantes, não sabendo muito bem “onde pisa”, estando disposto tanto a avançar como a recuar de novo. De modo diferente, aquele que regressa a casa, sai do caminho e, num espaço de recolhimento, avalia novamente o caminho a percorrer. Poderemos colocar a questão se alguma vez abandonamos o caminho ou poderemos sair do caminho, pois mesmo no espaço de recolhimento o caminho é traçado. Apesar de tudo, a polaridade ir e regressar é distinta da do avançar e recuar.⁸³

Na atitude de reflexão e retrospecção, perante situações que nos alegram ou perante obstáculos que se nos deparam, o homem é compelido a efectuar uma revisão do seu caminho, encontrando-se frequentemente diante de bifurcações, que o obrigam a avaliar o caminho certo ou errado e a tomar uma decisão.⁸⁴ Em qualquer das situações, uma vez percorrido o caminho, é impossível voltar atrás, pois o caminho percorrido já não está lá, assim como as escolhas feitas constituem sempre uma anulação de tantas outras possibilidades, como tão bem metaforizou Sofia de M. B. Andresen, no conto *A viagem*.⁸⁵ Mas se a metáfora da encruzilhada é espacial, ela é simultaneamente temporal, pois, o homem, ao longo da vida defronta-se sempre com várias alternativas, optando por umas e eliminando outras, criando sempre diversos porvires, que também se proliferam e se bifurcam, como podemos ler no conto *O jardim dos caminhos que se bifurcam*, de Jorge Luís Borges. Aí, as bifurcações são temporais, abrangendo simultaneamente todas as possibilidades.⁸⁶

Embora não seja possível voltar atrás, no sentido de anular o caminho percorrido, frequentemente, na linguagem comum utilizamos a expressão partir e voltar, para nos referirmos a algo de que nos afastamos passageiramente do ponto de repouso e ao qual acabamos por regressar. Por esta razão, Bollnow considera que «se deve fazer a distinção entre o meu lugar actual e o lugar a que “pertencço”.»⁸⁷ Considerando que o lugar a que “pertencço” se identifica com o estado de repouso e recolhimento perante uma situação fortuita, a questão que Bollnow

⁸² Otto Friedrich Bollnow, *Hombre y Espacio*, p.55.

⁸³ *Idem, ibidem*, p.56.

⁸⁴ *Idem, ibidem*, p.57.

⁸⁵ Sophia de Mello Bryner Andresen, “A Viagem” in: *Contos Exemplares*, Lisboa, 31ª ed., Ed. Figueirinhas, 2007.

⁸⁶ Jorge Luís Borges, “O jardim dos caminhos que se bifurcam” in: *Ficções*, Porto, Colecção Mil Folhas, Ed. Teorema, 2003, p.85.

⁸⁷ Otto Friedrich Bollnow, *Hombre y Espacio*, p.59.

coloca é onde poderemos encontrar esse ponto de repouso, sempre inconscientemente pensado. Poder-se-á afirmar, com Bollnow, que ele é relativo, pois varia segundo o plano de observação em que se estabelece um ponto de referência espacial, que é sucessivamente relativizado por outro superior. Existe um ponto de referência em que o homem tem de estar enraizado se a sua relação com o espaço é essencial: a sua morada.⁸⁸

« O movimento duplo do partir e do chegar adquire, assim, um carácter muito mais concreto que não é compreensível partindo do esquema matemático. O partir não é um movimento arbitrário no espaço, mas o homem parte para realizar algo no mundo, para alcançar uma meta, em resumo, para cumprir uma missão; mas quando a cumpre (ou também quando fracassa na sua intenção), volta à sua morada como se fosse o seu local de repouso.»⁸⁹

O sistema de relações espaciais a partir da morada, conduz-nos a um ponto de referência como o seu centro organizador. A casa é esse centro que nos permite avaliar os propósitos estabelecidos, mas também o próximo e o longínquo. No caso de ela estar situada na cidade, avaliamos a sua distância relativamente ao centro, em que está situado o comércio e os serviços. Da mesma forma, podemos avaliar a sua distância relativamente a cidades mais importantes e estas relativamente à capital. Bollnow refere que existe aí uma cadeia de referências em que cada espaço de experiência subjectiva está contido e mantido por um todo maior. As questões centrais que se colocam são: « Em que lugar central me detenho se recuo? E em que sentido estabeleço ali o verdadeiro centro do espaço vivencial?»⁹⁰

Somos levados a concluir que, embora possamos ter a ideia de um centro supra individual e, de certa forma, afirmarmo-nos como cidadãos do mundo, em que a nossa situação não coincide com a situação da nossa própria casa, a cadeia das referências não tem um fim determinado.

A situação de interioridade que a casa nos proporciona, contrapõe-se à exterioridade, que nos remete para a infinitude de direcções e de caminhos. Esta divisão em duas regiões é a estrutura fundamental do espaço vivencial. Bollnow procura estabelecer o caminho do exterior para o interior, isto é, parte do estado em que o homem se afastou do centro do seu espaço e, a partir daí, procura deduzir a essência do centro e o fenómeno do retorno.⁹¹

⁸⁸ Otto Friedrich Bollnow, *Hombre y Espacio*, p.60.

⁸⁹ *Idem, ibidem*, p.60.

⁹⁰ *Idem, idem*, p.61.

⁹¹ *Idem, ibidem*, p.81.

Refere Bollnow que, quando o homem deixa a sua casa e se coloca a caminho, move-se em direcção a certas possibilidades pré-fixadas. Com efeito, não nos movemos arbitrariamente sobre o terreno, mas orientados por aquilo que denominámos já, com Heidegger, de circunvisão.

O movimento de exterioridade lança-nos para a pluralidade de caminhos: pequenos caminhos que atravessam as propriedades, que designamos de carreiros; os caminhos da floresta, que percorremos sem uma direcção determinada ou sendas da floresta como lhe chamou Heidegger; pequenas estradas; redes de estradas e auto-estradas. Em todos eles, o caminho adquire uma função peculiar: o caminho abre espaço.⁹² Quando nos referimos à rede de estradas, estas adquirem uma autonomia crescente e criam o seu próprio espaço, distinto daquele que se forma à volta da casa. Dizemos que estas criam um espaço homogéneo na paisagem. A rua cria um espaço neutro relativamente ao centro da casa. Podemos encontrar-nos em qualquer ponto, segundo um sistema comum de referências, o que cria uma certa objectividade.

A origem do caminho forma-se pela frequência com que os percorremos. Não são traçados premeditadamente, formam-se porque nos movemos sobre eles, como por exemplo o percurso mais próximo de casa para o trabalho, ou de casa para uma outra localidade, revelando ser o percurso mais cómodo, que por sua vez outros seguirão também como o percurso mais favorável. Assim se formam linhas de comunicação predilectas que adquirem rapidamente primazia sobre o terreno não transitável.

Por outro lado, quando dizemos que “a estrada abre espaço” trata-se de um espaço diferente do espaço privado que o homem encontra em sua casa.⁹³ O espaço que ela abre é um espaço anónimo, neutro, supra individual, por essa razão não dizemos que habitamos a estrada. Antes nos movemos nela, compelindo-nos para fora dela, querendo chegar ao destino desejado, o mais rapidamente possível.

A diferença entre o espaço centrado, que é o recinto habitado e o espaço da estrada, é que este é um “espaço excêntrico”. Não tem pontos centrais, atraindo o homem para uma distância infinita. A estrada arrasta o homem. A estrada não é um lugar para repousar, pois, nela não há lugar. Aquele que a percorre está sempre compelido para a frente, perdendo a dimensão da largura. Uma vez que a distância é medida apenas em quilómetros, a paisagem que desfila ao seu lado é convertida em mero panorama, esta perda da realidade da paisagem é tanto maior quanto maior for a velocidade do veículo.

De modo totalmente oposto, está, no caminho, o caminhante “wandern”, isto é, o que caminha, passeia, vagueia ou caminha por caminhar. Bollnow aponta uma primeira definição que «compreende um deslocamento ininterrupto de um lugar para outro, feito a pé e sem pressa,

⁹² Otto Friedrich Bollnow, *Hombre y Espacio*, p.94.

⁹³ *Idem, ibidem*, p.99.

sem ser provocado por uma causa externa.»⁹⁴ O caminhante procura uma outra relação com a paisagem que não a da estrada, a sua relação com o caminho, com a paisagem e com o espaço em geral é distinta; ele procura penetrar mais profundamente no interior daquilo que o rodeia e a orientação do seu olhar vai nesse sentido, assim como a dos seus passos. Por essa razão, o caminhante utiliza os caminhos mais tranquilos, com menos circulação.⁹⁵

Importa perguntar com Bollnow: qual é a característica do caminho criado para caminhar? E de que modo o caminho nos abre espaço ao caminhar? ⁹⁶ Bollnow destaca três aspectos fundamentais. O caminhante não tem em mente uma meta determinada, mas caminha por amor ao caminhar. O caminho tem, então, uma finalidade em si mesmo, o que não significa que não tenha uma meta; pode ser apreciar uma paisagem, chegar a uma clareira e repousar, passar uma noite numa pousada e seguir caminho, mas estes propósitos só são válidos para dar sentido ao caminhar. A falta de uma meta fixa faz com que o caminhante não tenha pressa em chegar, pois, o verdadeiro desfrutar está no prazer ao percorrer caminho e não no fim do caminho. Como refere Bollnow, está na contemplação silenciosa, no serpentear através da paisagem e, por vezes, pararmos e detemo-nos imóveis no meio do caminho. Entramos aqui numa relação modificada com o tempo. O caminhante não está separado da paisagem, ele faz parte dela, tem que se adaptar a ela. Citando Linschoten,⁹⁷ o caminhante ajusta-se docilmente ao solo e submete-se à paisagem, como se o seu pé tivesse que se adaptar constantemente ao solo; conforme sentimos a diferença entre pisar um solo arenoso, um solo rochoso ou um solo pantanoso, assim nos adaptamos docilmente àquilo que tocamos.

« A falta de objectivo é a característica essencial, dominante no *Wandern*. O caminhante deseja andar, estar a caminho, mas não quer chegar a um lugar fixo.»⁹⁸

O *Wandern* é o caminhar livre de cuidados e preocupações do dia a dia, da azáfama da vida quotidiana, do trabalho e do labor diário. É o momento de ócio e de lazer. Esta é uma das razões pelas quais, cada vez mais, nas nossas cidades ou no campo, as pessoas são seduzidas pela simples actividade de andar. É uma forma do homem se evadir do utilitarismo excessivo, é uma fuga da cidade, embora na cidade também se possam efectuar percursos como caminhante, mas raramente as pessoas vagueiam pela cidade dessa forma.

Fazendo alusão aos “caminhos que não conduzem a parte nenhuma” de Rilke, também retomados por Heidegger, Bollnow destaca nesses caminhos da floresta a particularidade de

⁹⁴ Otto Friedrich Bollnow, *Hombre y Espacio*, p.106.

⁹⁵ *Idem, ibidem*, p.107.

⁹⁶ *Idem, ibidem*, p.107.

⁹⁷ J. Linschoten, «Die Strasse und die unendliche Ferne» *apud* O. F. Bollnow, *Hombre y Espacio*, p.108.

⁹⁸ *Idem, ibidem*, pp.108-109.

girarem à volta do centro de equilíbrio da intimidade, que se revela através da paisagem.⁹⁹ O acto de caminhar gera uma certa intimidade, em perfeita imanência com a paisagem. A meta do caminhante não é alcançável no espaço, como algo exterior a si, mas ela está no próprio homem, num estado de tranquilidade, de serenidade. O caminho da floresta é um “caminho de retorno” ao “doce lugar” nas palavras de Linschoten.¹⁰⁰ Neste retorno a si e reencontro consigo mesmo, o homem rejuvenesce em todo o seu ser. Reencontrado consigo mesmo, o homem regressa de novo a casa, regressa ao seu centro ou ponto de ancoragem.

1.4.2. O amparo da casa

Em que medida a casa é o centro do nosso espaço vivencial e da nossa existência? O homem necessita de um centro, no qual se sinta enraizado no espaço, um centro que lhe permita habitar no seu mundo e ao qual possa sempre regressar. Esse centro é a casa que habita. Ela designa o recinto próximo e familiar, por oposição àquilo que é longínquo, como algo de pertença própria e natural, por essa razão, diz-nos Bollnow que devemos amá-la.¹⁰¹ A realização da existência humana está, então, ligada à existência desse centro, pelo que ele deve ser assumido como uma missão do homem. « Criar este centro converte-se na missão decisiva do homem. »¹⁰²

A casa e o habitar convertem-se como o núcleo do espaço vivencial. Mas o que queremos dizer, quando afirmamos que o homem habita a casa? O modo como vivemos no espaço da casa assume uma dimensão especial, que difere do modo como lidamos com as coisas noutros espaços e do modo como nos sentimos noutros espaços. Habitar, quer dizer estar em casa, num lugar determinado, estar enraizado nele e pertencer a ele.¹⁰³ A casa assume uma dimensão fundamental da nossa existência; citando Saint-Exupéry, Bollnow dirá que os homens habitam e o sentido das coisas varia, segundo o sentido das suas casas. Somente pelo habitar, o homem pode chegar à plenitude do seu ser.

Se restringirmos aqui o sentido do habitar, ao do habitar a casa, poder-se-á colocar a questão se aqueles que não possuem uma casa, ou por alguma razão não encontram um centro fixo para habitar, estarão impedidos de alcançar a realização do seu ser. Porventura, aqueles que adoptam uma vida nómada, como o caso de algumas tribos africanas ou a situação mais próxima dos ciganos, encontrarão vedada a significação das suas vidas? Ou ainda os sem abrigo, os apátridas,

⁹⁹ Otto Friedrich Bollnow, *Hombre y Espacio*, p.112.

¹⁰⁰ *Idem, ibidem*, p. 113.

¹⁰¹ *Idem, ibidem*, p.118.

¹⁰² *Idem, ibidem*, p.118.

¹⁰³ *Idem, ibidem*, p.119.

os refugiados e tantas outras situações que impedem o homem de habitar um centro fixo, e de aí encontrar o repouso, a tranquilidade e a paz.

A resposta de Bollnow irá no sentido de que essa necessidade aumenta a envergadura da tarefa de fundar um lugar para habitar e de encontrar um centro. Pensamos, contudo, que a questão permanece insolúvel, pois o mundo actual gera mecanismos que impedem essa tarefa. Que pensar da condição a que estão destinados milhões de seres humanos que vivem toda a vida em campos de refugiados. Essa é a condição a que querem ver votada a sua existência? Não, essa é a condição a que votam a sua existência.

Neste mundo de opostos e absurdos, o homem cria a ideia de conforto da casa. Facilmente se chega à ideia do “habitar feliz” de Bachelard, evocado por Bollnow. Certamente que será também essa a ideia de todos aqueles que se vêem vedados a ela.

Bachelard, na *Poética do Espaço*, considera que a casa tem, antes de mais, a função de abrigar e proteger, acabando por trazer o próprio homem para um recolhimento. Bachelard considera a casa “um dos grandes poderes integradores” na vida do homem.¹⁰⁴ A sensação privilegiada que a casa proporciona é a sensação de amparo. Nela o homem sente-se como se estivesse no seu “ninho primitivo”, o que lhe proporciona a felicidade de habitar. Na casa o homem encontra o calor e o conforto que não lhe são proporcionados no exterior, nas palavras poéticas de Baudelaire, evocadas por Bollnow.

«O inverno não aumenta a poesia do habitar?” O sonhador “deseja receber do céu, todo ano, tanta neve, granizo e geada quanto for possível. Ele necessita um inverno canadiano, russo. Assim, o seu ninho torna-se mais quente, mais macio, mais cheio de amor”.»¹⁰⁵

Para Bollnow, a casa “deve prolongar-se em profundidade e em altura; deve ter um sótão e um telhado”. E citando novamente Bachelard: “os arranha-céus não têm porão”, isto é, faltam-lhes as “raízes” e, com isto, a conexão cósmica mais profunda. “A casa vivenciada não é uma caixa sem vida. O espaço habitado transcende o espaço geométrico. Toma qualidades sentimentais, humanas”.¹⁰⁶ A função da casa é reunida por Bollnow nos seguintes elementos: manter-se no mundo e nele realizar as suas tarefas; proporcionar espaço de abrigo e paz, onde se possa recolher; relaxar e recompor-se da luta com o mundo exterior.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Otto Friedrich Bollnow, *Hombre y Espacio*, p.124.

¹⁰⁵ *Idem, ibidem*, p.125.

¹⁰⁶ *Idem, ibidem*, pp.126-127.

¹⁰⁷ *Idem, ibidem*, p.127.

Este procedimento do homem voltar a si mesmo, tem *pré-requisitos espaciais bem definidos*. Somente quem habita, separado do âmbito público, pode realizar a sua essência e ser homem plenamente. Continua a colocar-se a objecção, que atrás referimos, se somente quem possui casa e pátria, considerando a pátria como uma extensão da casa, poderá realizar a sua essência. Mas a nosso ver, coloca-se aqui uma outra objecção fundamental, a saber, se é exclusivamente no âmbito privado que o homem se pode realizar. Esta separação entre privado e público, considerando que no domínio público ele não realizará a sua essência, deixa em aberto qual a sua missão no mundo. Embora Bollnow reconheça que o homem tem uma missão a desempenhar no mundo, segundo o autor, não será aí que ele realiza a sua verdadeira missão, por essa razão aspira ao recolhimento da casa.

No recolhimento da casa o homem aspira à protecção e ao conforto. Bollnow desenvolve objectivamente o conceito de habitabilidade, como a qualidade que faz com que uma casa possa ser habitada. Propõe nove aspectos que traduzem a ideia de conforto e abrigo que a casa encerra, hoje seguidos na área da arquitectura e conforto ambiental. Contudo não nos iremos deter neles.¹⁰⁸ Importa destacar que a essência da casa não se pode captar apenas a partir de um indivíduo. Se até aqui, Bollnow se refere à casa como formação espacial e, numa abstracção provisória, falou do homem individual, agora, conclui, que habitar só é possível em comunidade, e a verdadeira casa exige a família.¹⁰⁹

Igualmente interessantes são as descrições da janela e a função simbólica que ela desempenha, nomeadamente, da sua função orientadora para o mundo. No entanto, encontramos traços antimodernistas ao considerar que os grandes espaços envidraçados geram a sensação de insegurança face a olhares estranhos. Mais uma vez, se destaca a ideia do interior como o próprio, por oposição ao exterior como o estranho, ou algo que constitui uma ameaça. Bollnow extrapola a ideia, fazendo a analogia casa-pátria com o estrangeiro.¹¹⁰ Identificar aqui o estrangeiro como algo estranho que constitui uma ameaça parece indicar que existe algo de impensado. Por outro lado, as páginas dedicadas ao habitar feliz de Bachelard e os rasgos poéticos em torno da casa, as incursões no domínio da cor, da luz e do som, constituem uma bela análise do habitar.

Bollnow conclui com a sistematização de três formas de habitar: habitar o corpo, habitar a casa e habitar o espaço ou apenas habitar (superada a separação entre sujeito e objecto).

A casa pode ser considerada, de certo modo, um corpo expandido com que o ser humano se identifica de modo semelhante e, pelo qual ele, correspondentemente, se classifica num espaço

¹⁰⁸ Cf. a propósito do conceito de habitabilidade, Otto Friedrich Bollnow, *Hombre y Espacio*, pp. 138 – 142.

¹⁰⁹ *Idem, ibidem*, p.142.

¹¹⁰ *Idem, ibidem*, p.124.

circundante maior. A unidade entre casa e homem é, utilizando a expressão de Merleau-Ponty, uma “alma encarnada em algo corpóreo”.¹¹¹ É isto que significa habitar. E a concepção de segurança deriva de uma forte identificação do ser humano com a sua casa. Ele funde-se com ela. Por esta razão, dirá Bollnow que a casa se converte na expressão da essência do homem.¹¹² Mas este espaço próprio, é mais amplo e estende-se a todo o espaço possuído pelo homem. É para fora da casa que começa o espaço, se tomado no sentido de um contexto articulado por distâncias e direcções. É somente na porta de casa que principiam os caminhos que dão acesso ao mundo.

A vinculação íntima do homem com a casa mostra-se, não somente no facto do homem adquirir determinado modo de ser na unidade com o seu espaço concreto, como também, o espaço actua sobre o homem modificando-o. Somente na unidade com o espaço concreto, o homem ganha a sua essência.¹¹³

Como já vimos, a relação com o espaço dentro e fora da casa é distinta. Espaço interior e espaço exterior proporcionam ao homem dois modos de ser e estar no mundo distintos. A obra é atravessada pela ideia de que todo o sentimento de abrigo que uma casa proporciona, que em última análise também é frágil, assim como toda a vontade de reconstruir, se sustentam numa confiança última e mais abrangente no mundo e na vida. O enigma desta confiança é o mistério último da existência humana. Este liga-se também à relação com o espaço, pois, o mundo é o espaço mais abrangente em que o homem vive e com que se pode identificar, como sendo o seu espaço próprio. Mas, ao contrário do animal que está vinculado ao seu espaço, o homem tem a possibilidade de retirar-se para o seu interior, desligando-se intrinsecamente do seu espaço próprio.¹¹⁴ O homem alcança uma liberdade interior, mediante uma desvinculação com o espaço, traduzida, em última análise, na imagem do peregrino. Evocando Hermann Hesse, Bollnow dirá que o propósito da nossa existência está em reconhecer como o sereno habitar e caminhar, o recolher-se e o transcender, estão intimamente unidos no homem.¹¹⁵ Acrescenta-se aqui um aspecto decisivo; pois, só mediante a dissolução deste encadeamento no espaço, pode converter-se para o homem o habitar, como novo vínculo contraído em liberdade. Esta é a tarefa decisiva para a realização da sua essência. O mundo é a maior amplitude do espaço em que o homem vive, identificando-se nele como o espaço próprio. Nele o homem sente-se amparado, permitindo-nos afirmar “ O espaço, o grande espaço é o amigo do ser.”¹¹⁶

¹¹¹ Merleau-Ponty, *Phenomenologie de la Perception*, p.248.

¹¹² Cf. Otto Friedrich Bollnow, *Hombre y Espacio*, pp.258-259.

¹¹³ *Idem, ibidem*, p.260.

¹¹⁴ *Idem, ibidem*, p.265.

¹¹⁵ *Idem, ibidem*, p.260.

¹¹⁶ Cf. Otto Friedrich Bollnow, *Hombre y Espacio*, p.266.

2. Habitar a cidade: a crise da cidade

2.1. As transformações do urbano

A problemática do urbano, da cidade e do espaço atravessou todo o pensamento de Henri Lefebvre, assumindo-se como a questão central da sua reflexão. Nos anos 60 dedica-se a um conjunto de investigações no terreno, que lhe permitem publicar, entre 1968 e 1974, sete obras sobre esta problemática.¹¹⁷

Qual o contributo deste autor para pensar a cidade e o urbano? A que nos referimos quando utilizamos o conceito de cidade e urbano? Na análise da “problemática urbana”, Lefebvre parte do duplo processo industrialização-urbanização, crescimento e desenvolvimento, produção económica e vida social. Estes são aspectos inseparáveis que constituem uma unidade, mas cujo processo é conflitual.¹¹⁸

A industrialização gera um processo alargado de urbanização alterando o ecossistema de vida humana. A produção industrial leva a população a concentrar-se à volta das fábricas e em resultado disto, o tecido urbano estende-se e adensa-se.

Ao longo da história do século XX, várias foram as concepções teóricas acerca da cidade, dando origem àquilo que Lefebvre designa por ideologia urbana, destacando-se Lewis Mumford e Le Corbusier, que idealizaram e projectaram um determinado modelo de cidade, processo distinto do urbanismo como ideologia, que se dedica ao estudo dos problemas de circulação, de transmissão de informações, possuidor de um conjunto de conhecimentos e técnicas de aplicação.¹¹⁹

A escola de Chicago, no início do século XX, estabeleceu três traços distintivos da cidade: *heterogeneidade, espessura e grande tamanho*. A concentração populacional, a densidade dos edifícios e a mistura dos grupos e funções sociais, fez com que a cidade fosse um lugar de comunicação, de experiências, de divisão do trabalho, mas também de conflitos e inovações, por oposição ao que Marx designava por “a idiotia de vida no campo”. Em contraposição à aldeia, onde se estabelecem relações de vizinhança e onde existe uma herança cultural comum, a cidade acabou por se criar como um “lugar para estranhos”.

¹¹⁷ Em 1968 a série começa com *Le Droit à la Ville* e *La Vie quotidienne dans le monde moderne*, seguido de *Du Rural à L'Urbain*, (1970), *La Révolution Urbaine* (1970), *La Pensée marxiste et la ville*(1972), *Espace et Politique* (1973) e *La Production de l'espace* em 1974, que coroa esta série.

¹¹⁸ Henri Lefebvre, *Le Droit à la Ville*, p. 10.

¹¹⁹ *Idem, ibidem*, pp.48-49.

A modernização das cidades teve, nos anos 20, a sua radicalização em termos arquitectónicos com o arquitecto suíço Le Corbusier, cuja planificação urbana ficou conhecida no documento intitulado *Carta de Atenas*, publicado em 1943. Os quatro princípios aí defendidos ficaram conhecidos como o funcionalismo do urbanismo modernista. A organização racional da cidade deveria organizar-se segundo quatro funções: habitar, trabalhar, circular e lazer. Le Corbusier definiu o sentimento moderno como “um espírito da geometria, um espírito da construção e da síntese. Exactidão e ordem são as suas condições básicas”. A relação entre o habitante e o habitat deve ser de harmonia com a natureza, com ar, o sol e as árvores, com o tempo e o ritmo do cosmos. O regresso à natureza dá origem a um modelo de cidade-jardim onde todos os elementos devem estar harmonizados.

O urbanismo como técnica e como ideologia responde a alguns problemas que surgem com a crise da cidade, no entanto, ele não contém um conhecimento teórico da cidade e, na opinião de Lefebvre, não conduz a esse conhecimento.¹²⁰ Para compreender a especificidade da cidade é necessário analisar as relações com a sociedade no seu conjunto, com a sua composição, funcionamento, com os seus elementos constitutivos e com a sua história. “Ela muda quando a sociedade no seu conjunto muda”.¹²¹

Importa, portanto, analisar as transformações ocorridas na cidade pós-moderna para compreender o homem no projecto de totalidade proposto por Lefebvre. Contudo, devemos considerar que a realidade social é composta por formas e relações que não se podem conceber de modo homólogo como um objecto isolado, sensível ou técnico.

Torna-se necessário, portanto, distinguir entre “ a cidade, realidade presente, imediata, dado prático-sensível, arquitectónica – e, por outra parte, “o urbano”, realidade social composta de relações a conceber, a construir e a reconstruir pelo pensamento.”¹²² Embora, como reconhece Lefebvre, esta distinção implique riscos, pois, não podemos desligar o urbano da sua base prático-sensível, isto é, morfológica.

A crescente industrialização e o processo que se seguiu de criação de autênticas metrópoles, dando origem a um extenso e contínuo espaço urbanizado, conduziu também a uma urbanização de toda a sociedade e a uma crescente urbanização do espaço. A natureza é desnaturalizada e remetida a pequenos espaços de reservas ecológicas, todo o restante espaço é sujeito a uma urbanização desurbanizante.

¹²⁰ Henri Lefebvre, *le Droit à la Ville*, p.52.

¹²¹ *Idem, ibidem*, p. 52.

¹²² *Idem, ibidem*, p. 56.

Questionando a metáfora do “tecido urbano”, Lefebvre analisa a situação em França e constata a existência de um fenómeno: a “implosão-exploração” da cidade.¹²³ Num tecido urbano cada vez mais difuso, as concentrações são cada vez mais gigantescas, ao mesmo tempo que os núcleos urbanos antigos se deterioram. Consequentemente, os habitantes são arrastados para a periferia longínqua, enquanto o núcleo fica reservado aos serviços e escritórios. Surge a proliferação de uma “malha urbana” desigual, marcada por uma diferenciação morfológica mas sobretudo pela profunda alteração do modo de vida. O despovoamento das zonas rurais e a perda do modo de vida antigo, somente recordado no folclore, o superpovoamento das periferias e o crescimento de redes comerciais, industriais e bancárias, conduzem a um novo “modo de vida”: a “sociedade urbana”. Esta ultrapassa as barreiras morfológicas e generaliza-se a todo um modo de estar que poderemos designar por “homo urbanus”. Ela sofre um processo dialéctico; a cidade e a sua negação pela industrialização, por um lado, e a sua restituição a uma escala global, a toda a sociedade, por outro. As relações de produção estenderam-se, integrando simultaneamente a agricultura e a realidade urbana. Mas este processo não ocorre sem conflitos. Por um lado, existe a concentração de riqueza, poder repressivo e a concentração da informação, e por outro, a nova realidade urbana gera segregações, separações em espaços diferentes, conduzindo à dissolução das relações sociais, acompanhada pela concentração de relações, ligadas às relações de propriedade.¹²⁴

O primeiro grande paradoxo que nos coloca esta nova realidade, agora que “somos todos urbanos” é o de saber se, enquanto detentores de um saber técnico, científico e político, somos capazes de construir a cidade que idealizamos: democrática, inclusiva, justa, bela e criativa.

A cidade sempre foi entendida como «uma promessa utópica, de emancipação económica e política; o espaço próprio das liberdades cívicas: do ponto de vista civilizatório, era um espaço de autogoverno; do ponto de vista social, era – apesar de todas as tensões e conflitos – um lugar de integração; e do ponto de vista cultural, tornava possível ao indivíduo libertar-se do clã familiar e das regulações das comunidades locais. As cidades tornaram-se, por isso, centros de inovação e assumiram o protagonismo cultural e político nos processos de modernização.»¹²⁵

O modo de vida na cidade deu lugar a um conjunto de práticas, mentalidades e relações sociais que podemos designar por cultura urbana. A ideia de cultura urbana formou-se com uma

¹²³ Henri Lefebvre, *le Droit à la Ville*, p. 10.

¹²⁴ Henri Lefebvre, *Espace et Politique*, 2^e édition, Paris, Anthropos, 2000, p. 76.

¹²⁵ Daniel Innerarity, *O Novo Espaço Público*, p.110.

mistura de estruturas sociais, políticas e económicas. Aí confluem as grandezas e misérias, a sociedade burguesa, o ideal de cidadania e liberdade. Por outro lado, as cidades criam sistemas de sociabilidade independentes da regulação directa da vida rural, onde as pessoas que não se conhecem podem conviver, de tal forma que se pode produzir uma comunidade de estranhos.¹²⁶

A suburbanização provoca uma urbanização difusa e desconcentrada, acabando por diluir a tradicional relação da cidade com o campo e, em termos sociais, a polarização das populações acontece segundo uma estratégia de classe, agora orientada em função do consumo e do acesso à propriedade. A classe operária é conduzida para os subúrbios fixando-se à volta das indústrias, atraída pelo acesso à propriedade, enquanto os centros se esvaziam em proveito dos centros de poder e dos núcleos de decisão. Esta situação conduz àquilo que Lefebvre chama de “urbanização desurbanizante e desurbanizada”.¹²⁷ Esta é a contradição do progresso urbanístico, que conduz ao ponto crítico da cidade.

Este processo foi semelhante nas principais metrópoles do início do século XX, Paris, Berlim e Londres e levou alguns especialistas a advogarem o “fim da cidade europeia”, Haussmann, em Paris, e de Hobrecht, em Berlim, seguindo-se sucessivas reformulações teóricas, a mais recente, conhecida como a metáfora das “cidades encolhidas”, verificando-se o fenómeno da dispersão para os subúrbios, em que os centros perdem habitantes e serviços, levando ao esvaziamento e encerramento de edifícios e serviços.¹²⁸

Com o processo de dissolução da cidade tradicional iniciado com a industrialização e prosseguido até hoje, a cidade sofre um conjunto de transformações, que poderemos enunciar em quatro aspectos fundamentais: transformações morfológicas, a perda de centralidade, a crescente homogeneidade e etnificação dos espaços.

Em termos morfológicos, perdeu-se a forma da cidade europeia com o seu núcleo histórico, as praças, os bairros mistos, com limites nítidos entre a cidade e o exterior e uma edificação densa. Em contraste, surge a fragmentação e urbanização difusa, por oposição ao centro, que perde o carácter habitacional, para ficar reservado ao centro de negócios e decisão político-económica. A população, a indústria e o comércio são deslocados para a periferia. A suburbanização é impulsionada, sobretudo pela classe média, que aspira a uma habitação a baixos custos. Surge o ideal de possuir uma moradia em banda - “*logement pavillonnaire*”, na expressão de Lefebvre. A proliferação deste tipo de habitação nos arredores de Paris,

¹²⁶ Daniel Innerarity, *O Novo Espaço Público*, p. 111.

¹²⁷ Henri Lefebvre, *Le Droit à la Ville*, p. 20.

¹²⁸ Cf. Martin Gegner, “A decadência da cidade Europeia” in: *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 21, n. 3, Set./Dez 2006, pp 753-770.

estendeu-se de forma impressionante e desorganizada a partir da década 60.¹²⁹ O espaço “*pavillonnaire*” com vedação, jardim e algum espaço disponível, deixou ao habitante uma certa margem de iniciativa e liberdade, limitada mas real.¹³⁰ Realiza-se o ideal de uma vida em harmonia com a natureza, mas sem renunciar à vida urbana. Esta lógica conduziu àquilo que Lefebvre designa por redução do habitar ao habitat. Em Portugal, esta realidade surgiu há relativamente pouco tempo com os mesmos contornos. Habita-se segundo a lógica do habitat, criando-se um imaginário de vida que fica reservado ao espaço da sua vivenda. Cada um vive “*chez soi*”, segundo um certo separatismo; os ricos com os ricos, os emigrantes com os emigrantes, os brancos com os brancos, em função da sua origem e categoria social. A cidade que nos anos 70 e 80 era fruto de uma mestiçagem cultural e étnica, no espaço de trinta anos, sofre uma viragem. A tendência para a segregação é uma realidade e a ideia de viver em conjunto perdeu o seu significado, colocando grandes problemas culturalmente e politicamente. Muitas das camadas sociais não se querem misturar, desejam mesmo a separação.

Actualmente, como refere D. Innerarity, este modelo de urbanização de baixa densidade criou um arquipélago urbano sem cidade, uma sucessão aleatória de aglomerados.

« Os espaços periurbanos já não são espaços propriamente periféricos, antes dissolveram a centralidade tradicional da cidade na medida em que, por sua vez, criaram centralidades alternativas. Desaparecida a forma tradicional da cidade europeia, parece não haver já a possibilidade de um espaço urbano unificador.»¹³¹

Neste processo difuso, perde-se a oposição entre a cidade e o campo, sendo quase impossível distinguir a cidade e o campo nas modernas “paisagens urbanizadas”, onde não existe nem centro nem periferia.

A perda do centro é uma das transformações com consequências mais importantes. A cidade expandiu-se de tal forma que perdeu os vínculos que a ligavam ao centro, formando o núcleo periurbano. O centro perde habitantes, postos de trabalho e comércio, ficando reservado como centro de negócios. A habitação e a cultura não têm aí qualquer papel relevante. Como refere Innerarity, o desaparecimento do centro «resulta do poder das redes ser tão considerável, e a sua ubiquidade tão completa, que de futuro nenhum lugar de implantação

¹²⁹ Recentemente em França, 56% da classe operária vive neste tipo de habitação. O processo de desindustrialização conduziu à deslocação da classe operária para os arredores com o objectivo de adquirir uma vivenda, Cf. Cristophe Guilluy, *La France Pavillonnaire*, le Mook, Sep. 2009.

¹³⁰ Henri Lefebvre, *Le Droit à la Ville*, p. 22.

¹³¹ D. Innerarity, *O novo espaço público*, pp. 126-127.

estará, por princípio, privilegiado perante outros.»¹³² Esta tese foi já defendida por M. Castells ao considerar que a cidade é uma rede de fluxos, e como qualquer rede, é um sistema de nós interligados que criam e removem outros nós, sendo, por isso, uma estrutura aberta e dinâmica sem centro.¹³³

Por outro lado, a cidade que antes era um espaço de mistura da diversidade cultural e étnica, tende a fragmentar o espaço segundo critérios de homogeneidade. Existem, lado a lado, diferentes grupos que coexistem, cada qual no seu espaço. Configuram-se unidades homogêneas e diferenciadas, mas sem relação entre si. Os africanos no bairro dos africanos, os árabes no bairro dos árabes, os condomínios fechados para os ricos. Dificilmente se realiza a coexistência dos diferentes, dos estranhos e desconhecidos, num espaço não estruturado hierarquicamente.

A fragmentação do espaço torna-se evidente, e o “urbano” é cada vez menos sinónimo de pertença a uma mesma comunidade. Mas esta fragmentação gera um outro fenómeno: a ruptura da unidade temporal. A interdependência global em termos profissionais gera uma estrutura temporal desvinculada do lugar onde nos encontramos.¹³⁴ O local onde se mora não é o local onde se trabalha e local onde se trabalha não é o local onde se passa o tempo livre. Não se sabe muito bem em que cidade se vive e, muitas vezes, os fenómenos que nela decorrem passam ao lado. O que aqui se anula é o cidadão como habitante de um espaço público, no qual deveriam ser discutidos e vividos os problemas do quotidiano, a economia, a política e a cultura.

A etnificação dos espaços é outra consequência da fragmentação urbana, hoje um dado incontornável e uma questão social e política premente. Todos estamos recordados da onda de violência nos arredores de Paris, em Outubro de 2005, desencadeada pela morte de dois adolescentes filhos de pais emigrantes, electrocutados quando fugiam da polícia. Foram vinte e um dias de motins geradores de uma onda de destruição sem precedentes. Em Portugal começam a surgir estes fenómenos de revolta, em bairros como a Cova da Moura, a Quinta da fonte ou o bairro da Bela Vista. A concentração étnica e racial, a falta de perspectivas de futuro e a dificuldade de integração leva a que “os mesmos” se juntem aos “seus” em nichos de protecção e quando acontece algum incidente que ameaça os “seus”, surgem os fenómenos

¹³² D. Innerarity, *O novo espaço público*, p. 129.

¹³³ Cf. Manuel Castells, “*A sociedade em rede: do conhecimento à acção política*” in: Coleção Debates da Presidência da República, I.N.C.M., 2005.

¹³⁴ D. Innerarity, *O novo espaço público*, p.132.

de revolta. A segregação racial conduz a fenómenos de exclusão social e a cidade segregada é mais uma paisagem da desigualdade social do que “um mosaico de culturas diferentes”.

Paralelamente surge aquilo que alguns autores designam como “a cidade dentro da cidade”, isto é, as classes médias altas criam espaços protegidos para garantir a sua segurança relativamente às vizinhanças homogéneas, que constituem uma ameaça. Como refere Innerarity, “o medo aos de fora cresce na mesma proporção em que os bairros com grande homogeneidade étnica se separam do resto da cidade.”¹³⁵ No entanto, a separação acaba por promover a insegurança civil e social.

A fragmentação dos espaços parece conduzir a uma privatização do espaço público, ou talvez, ao aumento dos espaços que não são nem privados nem públicos. “Os espaços são públicos no sentido em que não são privados, mas não são em absoluto públicos em referência à criação de uma forma de vida colectiva.”¹³⁶

Lefebvre, num artigo intitulado “Propositions pour un nouvel urbanisme” na obra *Du Rural à L’Urbain*, aponta algumas características das antigas fontes de sociabilidade humana que é necessário recuperar nos novos conjuntos urbanos.

« Les rapports de consanguinité, de contigüité et de voisinage, qui firent pendant tant de siècles le soutien et le charme ambigu et limités mais puissants de l’existence sociale, ces rapports s’effondrent. Et rien ne les remplace. (...) Dans les nouveaux ensembles, l’absence d’une vie sociale spontanée et organique pousse dans le sens d’une complète “privatisation” de l’existence.»¹³⁷

A ausência de uma forma de vida social espontânea é um dos aspectos fundamentais. Podemos afirmar que, simultaneamente à privatização do espaço, ocorre uma privatização da existência, embora actualmente este processo seja ambíguo, porque, se por um lado se reportam determinados aspectos da vida apenas para o privado, por outro, expõe-se o privado de tal maneira que parece entrar no domínio da “promiscuidade”, como acontece nos meios de comunicação social.

Por outro lado, os novos conjuntos urbanos destruíram a *rua*. Se nas cidades medievais e modernas, a rua era fundamento de sociabilidade, hoje, ela é apenas um lugar de passagem e de circulação entre o trabalho e a residência.¹³⁸ Na concepção de Marc Augé, as ruas

¹³⁵ D. Innerarity, *O novo espaço público*, p. 134.

¹³⁶ *Idem, ibidem*, p.135.

¹³⁷ Henri Lefebvre, *Du Rural a L’Urbain*, 3^e édition, Paris, Anthropos, 2001, p.190.

¹³⁸ *Idem, ibidem*, p.191.

transformaram-se em “não-lugares”, sendo apenas pontos de itinerância.¹³⁹ É, portanto, necessário recuperar o seu lugar de sociabilidade. Lefebvre, em *Éléments de rythmanalyse*, reserva à cidade e à rua uma percepção especial que permite tanto escutá-la como um todo, como nos abre para uma leitura de lugares específicos, por exemplo, uma praça ou um mercado e captar o seu pulsar natural. As ruas da cidade transmitem uma certa musicalidade, mobilizam várias expressões sensíveis da vida pública e conferem sentido à variedade de sons, cores, odores, ritmos e cadências quotidianas, em ruas singulares, apinhadas e buliçosas umas, desertas e silenciosas outras.

Enquanto forma de espaço público, a rua pode ser acolhedora, amável, colorida, animada, triste ou deserta. Para o urbanismo contemporâneo, ela é sobretudo sinónimo de fluidez, associada ao trânsito e à mobilidade, mas também espaço em que nos podemos deter como as esplanadas e os cafés, lugares de vida e de encontro, permitindo o usufruto dos lugares e a interacção no espaço social.¹⁴⁰ Fonte de inspiração dos poetas, a rua contém numerosas surpresas e mistérios insuspeitos que é necessário recuperar. Na opinião de Lefebvre, o urbanismo deve reconstituir a rua na integridade das suas funções, no seu “carácter transfuncional”, isto é, estético e *simbólico*.¹⁴¹

De forma semelhante ao que aconteceu com a rua, o novo urbanismo acabou por “negligenciar e destruir o *elemento lúdico* inerente à vida social espontânea.¹⁴² As novas construções retiraram o espaço e a forma para que possam surgir manifestações espontâneas como o jogo. Este elemento lúdico supõe a surpresa, o imprevisto, a informação, e é ele que dá sentido à rua porque a constitui. O que Henri Lefebvre aqui nos propõe é um certo plano de vida espontânea, que apela à imaginação criativa, ou como o próprio autor reconhece, supõe a reabilitação de um certo *utopismo*, como veremos no último capítulo.

Concluimos com Lefebvre, que a análise crítica da cidade permite distinguir três períodos: a indústria e os processos de industrialização, que conduziram à negação da realidade urbana, destruindo-a pela prática e pela ideologia, o social urbano é negado pelo económico-industrial; a sociedade urbana generaliza-se, fruto do desenvolvimento sócio-económico e, por último, é necessário reencontrar e reinventar a realidade urbana, renascendo, assim a reflexão urbanística.¹⁴³

¹³⁹ Cf. Marc Augué, *Não-Lugares. Introdução a uma antropologia da sobremodernidade*, Venda Nova, Bertrand Editora, 1998.

¹⁴⁰ A propósito da concepção de rua, desde a antiguidade até à visão do urbanismo contemporâneo, Cf. Thierry Paquot, *L'espace public*, Paris, Ed, La Découverte, 2009, capítulo IV, pp. 65 - 91.

¹⁴¹ Henri Lefebvre, *Du Rural à l' Urbain*, p.192.

¹⁴² *Idem, ibidem*, p.192.

¹⁴³ Henri Lefebvre, *Le Droit à la Ville*, p. 25.

A crise do urbano é a crise do tecido urbano – e evidentemente dos arredores -, da cidadania, ligada a formas de democracia na cidade, do ambiente, cuja percepção é mais imediatamente contemporânea, e a da comunicação, no seio dos espaços urbanos e com o seu ambiente.

3. O Direito à Cidade

3.1. A cidade e o urbano: para um novo urbanismo

A análise do ponto crítico da cidade permitiu-nos compreender como as contradições do desenvolvimento da cidade são globais. Mais do que uma questão morfológica, a organização tecnicista e racional da cidade operou a urbanização de toda a sociedade.¹⁴⁴ A organização política da cidade cede lugar à organização comercial e industrial. A cidade é o lugar de “troca” privilegiado; trocas comerciais, comunicacionais, de informações, de fluxos. A multiplicação e complexificação das trocas comerciais e dos bens de consumo transformam tudo em objecto de consumo em detrimento dos espaços de encontro e de partilha, essa é a diferença essencial entre a cidade como valor de troca e a cidade como valor de uso. As ruas, as praças e os bairros, já não são mais lugares de encontro e de vizinhança, mas lugares em que estamos de passagem sem qualquer relação de pertença. Perdem-se as formas de sociabilidade que reuniam as pessoas em torno de algo comum, para se operar uma verdadeira privatização do espaço.

O desafio que se coloca é: como ultrapassar as contradições que esta nova realidade urbana suscita? Não será necessário redefinir a sociedade urbana, a cidade como valor de uso? Com o desaparecimento do “*animal rural*” e do “*animal urbano*” (Marx), que lugar é reservado ao homem? Como pode, a sociedade urbana, constituída sobre as “ruínas da cidade”, compreender os fenómenos na sua amplitude?¹⁴⁵

Lefebvre responderá que somente a razão dialéctica pode superar os processos múltiplos e paradoxalmente contraditórios.¹⁴⁶ Só um método vasto permite compreender esta relação do homem com o mundo e compreender o homem na sua totalidade, o método dialéctico. Só ele permite organizar a “síntese” de todos os elementos e captar a *ideia de homem*, capaz de fortalecer e orientar a acção realizadora.¹⁴⁷ O ponto crítico conduz-nos à sua superação. A sociedade urbana obriga a repensar os fenómenos na sua totalidade e, nesta medida, obriga a reconsiderar a filosofia, a arte e a ciência. Porquê a filosofia? A questão da cidade é a questão das origens da filosofia; meio e mediação, a cidade está hoje separada da natureza e da arte. O urbano organiza-se em função da sociedade urbana, das necessidades e exigências da vida

¹⁴⁴ Henri Lefebvre, *Le Droit à la Ville*, p.83.

¹⁴⁵ *Idem, ibidem*, p.86.

¹⁴⁶ *Idem, ibidem*, p.27.

¹⁴⁷ Henri Lefebvre, *Critique de la Vie Quotidienne I*, Paris, Ed, L’Arche, 1958, p.172.

quotidiana. “A cidade transformou-se num grande laboratório social.”¹⁴⁸ Procurando integrar conhecimentos de várias áreas como a matemática, a informática, a economia política e a demografia, o urbano suscita ainda uma estratégia de conhecimento inseparável da estratégia política.

Que urbano é, então, necessário recuperar? O urbano, advoga Lefebvre:

« C’est une forme mentale et sociale, celle de la simultanéité, du rassemblement, de la convergence, de la rencontre (ou plutôt des rencontres). C’est une qualité qui naît des quantités (espaces, objets, produits). C’est une différence ou plutôt un ensemble de différences. (...) En tant que lieu du désir et lien de temps, l’urbain pourrait se présenter comme signifiant dont nous cherchons en ce instant les signifiés (c’est-à-dire les “réalités” pratico-sensibles qui permettraient de le réaliser dans l’espace, avec une base morphologique et matérielle adéquate).»¹⁴⁹

O urbano anuncia-se como potencial, virtual, possível, mas real. É o urbano que no vazio da cidade, anuncia uma outra cidade. Ele não deve ser visto como uma característica morfológica nem aquém dela, mas como um lugar de prática quotidiana, de novas formas de relação e não de exclusão. Espaço de encontros, reencontros, de diferenças, de desejos, laço do tempo e espaço de mediação entre as mediações.

O urbano distingue-se da cidade, pois ele surge no decurso de “destruição da cidade”. Ele é uma realidade emergente que se oferece à reflexão, impõe uma nova compreensão da centralidade, do espaço como lugar de reencontro e da monumentalidade. O conceito de urbano proposto por Lefebvre não é uma essência, não é uma substância, como o faz crer a urbanidade, é antes uma forma. E esta forma tem um nome, a simultaneidade. O que esta forma urbana reúne na simultaneidade pode ser muitas coisas: as pessoas, as coisas, os signos, os lugares.¹⁵⁰ Lefebvre acrescenta ainda, na *Produção do Espaço*, “a forma do espaço social é o encontro, a reunião, a simultaneidade.”¹⁵¹ O que se reúne no espaço social e, por inerência, no espaço urbano é tudo o que existe *no espaço*, tudo o que é produzido, seja pela natureza, pela sociedade – pela cooperação e pelos conflitos.

Mas quando falamos em espaço urbano, falamos em centralidade. Ela é a forma do urbano por excelência; esta forma assume a estrutura centro-periferia, com as funções sociais, as relações com o trabalho, a produção e a reprodução, a relação entre o centro histórico e o tecido

¹⁴⁸ Rémi Hess, *Henri Lefebvre et l’aventure du siècle*, p.276.

¹⁴⁹ Henri Lefebvre, *Le Droit à la Ville*, pp. 93-94.

¹⁵⁰ Henri Lefebvre, *Espace et Politique*, p.77.

¹⁵¹ Henri Lefebvre, *La Production de L’espace*, 4 édition, Paris, Anthropos, 2000, p.121.

urbano moderno. A relação que se estabelece é uma relação entre forma e conteúdo.¹⁵² Não existe realidade urbana sem centro; seja ele o centro comercial, o centro simbólico (que reúne e torna simultâneas as significações), ou o centro de informação e decisão.¹⁵³

O valor de uso e dos locais, dos monumentos e das diferenças, escapa ao valor de troca e de mercado. O urbano transforma-se naquilo que ele sempre foi, lugar de desejos, de contradições, desequilíbrio permanente, momento do lúdico e do imprevisível. Eis uma contradição crítica, se por um lado se manifesta a “destruição da cidade”, por outro existe a tendência à intensificação do urbano.

Torna-se, portanto, necessário ler os códigos com que a cidade se diz, na sua estrutura e teia de significações, nas suas continuidades e descontinuidades históricas. Enquanto projecção de uma realidade sobre o terreno, a cidade foi ao longo do tempo, objecto de mediações. A cidade foi o lugar, o produto das mediações e o terreno das suas actividades. Podemos conceber a cidade como uma escrita, como uma meta-linguagem e a sua leitura como uma interpretação do espaço social, que não pode esquecer a vida do quotidiano, como os seus encontros e desencontros, as suas necessidades e aspirações, a fruição e a privação.

« Ecrire sur cette écriture ou sur ce langage, élaborer le métalangage de la ville, ce n'est pas connaître la ville et l'urbain. Le contexte, ce qu'il y a au-dessous du texte à déchiffrer (la vie quotidienne, les relations immédiates, l'inconscient de "l'urbain", ce que ne se dit guère et ne s'écrit encore moins, ce qui se cache dans les espaces habités, - la vie sexuelle et familiale, - et ne se manifeste guère dans les face-à-face), ce qu'il y a au-dessous de ce texte urbain (les institutions, les idéologies), cela ne peut se négliger dans le décryptage.»¹⁵⁴

A análise semiótica distingue diferentes níveis e diferentes dimensões no espaço e no tempo. Cada nível tem uma simbologia própria, uma carga afectiva, mas também relações sociais e políticas subjacentes. De forma semelhante, Paul Ricouer considerou a cidade irmã da narrativa. Cada edifício se inscreve no espaço urbano como uma narrativa que é necessário interpretar na sua intertextualidade, enquanto inscrição no tempo e no espaço.¹⁵⁵

Contudo, a cidade não pode ser lida como um espaço fechado, como um sistema. Ela é um espaço expressivo e espontâneo, envolvendo a festa, a rua, a praça, espaço de teatralização da vida colectiva, num movimento dialéctico. A cidade traduz-se num múltiplo sistema de signos e

¹⁵² Henri Lefebvre, *La Production de L'espace*, p. 121.

¹⁵³ Henri Lefebvre, *Espace et Politique*, p.77.

¹⁵⁴ Henri Lefebvre, *Le Droit à la Ville*, p. 63.

¹⁵⁵ Paul Ricouer, *A memória, a história, o esquecimento*, Campinas, Ed. Unicamp, 2008, p.159.

significações, estabelecidos a diversos níveis: «ao nível dos signos e das significações do habitar, das modalidades de vida quotidiana, dos seus objectos e dos seus produtos. Ao nível da sociedade urbana no seu conjunto, das marcas do poder, mas também da cultura e do mercado mundial dos produtos e dos signos da cultura. Ao nível dos traços próprios de cada cidade, da cidade na sua particularidade, os seus espaços e a sua temporalidade, a sua paisagem e o seu rosto.»¹⁵⁶

É possível ler a cidade nas suas oposições espaciais; isotopias e heterotopias, na sua homogeneidade e heterogeneidade, nas suas diferenças e conflitos, na sua densificação e rarefacção. A cidade é a projecção de todas essas realidades, o que leva Lefebvre a definir a “cidade como projecção da sociedade sobre o terreno.”¹⁵⁷ Por exemplo, ao nível do habitar, as moradias em banda -“habitat pavillonnaire”- nos arredores das grandes cidades, constituem conjuntos significantes, sistemas de signos, que traduzem uma concepção do habitar assente em valores como o acesso à propriedade, o individualismo, a pertença a um determinado espaço, com uma certa consciência de classe. Ele é igualmente revelador de uma ideologia de consumo, em que o objecto -habitação- simboliza um ideal de felicidade, de satisfação, de poder e de riqueza. Ao nível social, o que aí se projecta não é só a sociedade na sua globalidade, com um modo de produção que lhe está associado, mas ela é um tempo e um ritmo, é todo um pulsar de vida quotidiana. Ela é o lugar para a afirmação das diferenças históricas, geográficas e técnicas do espaço.

Aberto sobre a quotidianidade e sobre a expressão das diferenças sociais, o urbano, permite afirmar o “primado do espacial sobre o temporal”¹⁵⁸ e convida-nos a repensar o político.

O que Lefebvre retém da teoria da semiologia, é o que torna possível o acto de comunicação; o conjunto das regras que permitem produzir conjuntos compreensíveis. Mas, como adverte Lefebvre, o conjunto destas regras nem sempre se dá a compreender. Existe um hiato enorme entre a regra e o acto. Muitas vezes, o espaço urbano, como sistema significante da sociedade que o produz, aparece dissimulado num subsistema ou múltiplos subsistemas.¹⁵⁹ Ele é constituído como um conjunto de códigos, regras e modelos com os quais as práticas dos habitantes se vêem sujeitas a tensões, desejos e rejeições. É esta diferença que existe a vários níveis do social, que mais do que reconhecer o seu direito, tende a aniquilá-lo e reduzi-lo a um discurso sem sentido.

¹⁵⁶ Pierre Pellegrino, João Neves, “L’architecture et la projection des rapports sociaux sur le sol: reflet, représentation ou production de l’espace?” in: *Espaces et Sociétés*, p. 62.

¹⁵⁷ Henri Lefebvre, *Le Droit à la Ville*, p.64.

¹⁵⁸ Rémi Hess, *Henri Lefebvre et l’aventure du siècle*, p.277.

¹⁵⁹ Henri Lefebvre, *Le Droit à la Ville*, p.71.

A teoria semiológica da cidade, enquanto relação significante-significado, revela uma expressão ideológica; ela separa o “urbano” de base morfológica da prática social, procurando estabelecer um nível de análise revelador das significações realmente percebidas.¹⁶⁰ Como reconhece Lefebvre, a leitura dos espaços urbanos não pode ser uma leitura baseada num código abstracto, mas ela é, por excelência, uma leitura sintomática e não literária.¹⁶¹

O método seguido por Lefebvre, partindo da praxis quotidiana, procurará discernir os fenómenos sociais, nas suas contradições e oposições, para, a partir daí, chegar a uma compreensão do real. O método regressivo-progressivo consiste em tentar resgatar, num primeiro tempo, o que precedeu o presente. Depois, retoma o processo em sentido inverso, para o elucidar e desenvolver. Os elementos históricos, o diacrónico, a etimologia dos lugares, tudo vem inscrever-se no espaço. O passado deixa as suas marcas, que é necessário ler no presente, nas suas ligações e conexões. Desta forma, ele é produção e produto.¹⁶² Lefebvre procura dar conta da multiplicidade de níveis de significações dos factos urbanos, compreender os traços distintivos num campo diferencial, em “traçados interferentes”, integradores do espaço e do tempo.

« Os produtos da acção resistem então ao espaço pelo tempo e ao tempo pelo espaço. Inscrevendo a sua *substância diferencial* na produção de um espaço, os actos da palavra habitante aspiram a que a sua capacidade distintiva escape ao devir que degrada e destrói.»¹⁶³

Nesta duração, eles procuram colocar-se em movimento com o outro e o longínquo, para fugir à banalidade dos hábitos, da regra e da reprodução do mesmo. Muitas vezes, mascaradas por fantasmas e pelo imaginário, as representações de si e do outro, transformam-se em visões empobrecidas e sistematizadas em ideologias. «As representações fazem parte dos procedimentos de conservação e de estabilização, de luta contra as transformações da regra pelo acto de habitar; elas constituem os arquétipos das figuras urbanas.»¹⁶⁴

O espaço social sofre uma transformação nas suas regras, quando se traduz num espaço físico; mais do que uma simples projecção das relações sociais sobre o solo, o território urbano é o produto de uma modificação das invariantes, que definem o espaço das ligações e relações sociais.

¹⁶⁰ Henri Lefebvre, *Le Droit à la Ville*, p.71.

¹⁶¹ Henri Lefebvre, *Espace et Politique*, p.79.

¹⁶² Henri Lefebvre, *La Production de l'espace*, 4^e ed., Paris, Anthropos, 2000, p.47.

¹⁶³ Pierre Pellegrino, João Neves, “L’architecture et la projection des rapports sociaux sur le sol: reflet, représentation ou production de l’espace?”, p. 63.

¹⁶⁴ *Idem, ibidem*, p.63.

3.2. O espaço social

Lefebvre parte do pressuposto de que «a cidade projecta sobre o terreno uma sociedade inteira, uma totalidade social ou uma sociedade considerada como totalidade (...)».¹⁶⁵ A cidade é o campo de acção, onde se inscrevem as relações sociais, que se projectam sobre o espaço, imprimindo-se aí e produzindo o seu próprio espaço. O espaço social é então, por sua vez, o campo de acção e uma base para a acção.

Lefebvre procura reunir numa “teoria unitária” do social a diversidade de “campos” do real. De que campos se trata?

« D’abord du *physique*, la nature, le cosmos, - ensuite du *mental* (y compris la logique et l’abstraction formelle), - enfin du *social*. Autrement dit, la recherche concerne l’espace *lógico-épistémologique*, - l’espace de la pratique sociale, - celui qu’occupent les phénomènes sensibles, sans exclure l’imaginaire, les projets et projections, les symboles, les utopies.»¹⁶⁶

Cabe à filosofia o desafio de reflexão sobre os múltiplos níveis ou campos que se apresentam nas suas diversas oposições e contradições; físico, mental e social, somente possíveis de superar por um esforço de análise crítica, que vai do concreto ao abstracto, da prática ao conceito, dialectizando o próprio conceito de espaço.

O trabalho de especialização acabou por gerar uma fragmentação do espaço: o habitar, a habitação e o habitat, da competência da arquitectura; a cidade, o espaço urbano, da competência do urbanismo; o espaço em sentido amplo (regional, nacional, mundial) para os planificadores e economistas.¹⁶⁷ Ora, torna-se, por isso, necessário ultrapassar estas divisões e procurar, no pensamento reflexivo, uma unidade da prática social, erigindo-a em teoria. O que aqui se desenha não é um discurso sobre o espaço, mas o processo de produção do espaço em si mesmo, o modo como é construído e usado socialmente.

A concepção de espaço lefebvriana, defendida em diversos trabalhos, é um reflexo dos valores hegemónicos próprios das classes dominantes. Estes valores exprimem-se nas representações do espaço, elas repercutem-se na projecção das relações sociais de produção sobre o solo. O espaço, em Lefebvre, não se reduz a uma concepção geométrica como em Descartes, nem a uma categoria transcendental kantiana. Tempo e espaço podem ser experienciados e essa experiência está directamente ligada a condições históricas determinadas. Para Lefebvre, estas

¹⁶⁵ Henri Lefebvre, *Du Rural à l’urbain*, p. 147.

¹⁶⁶ Henri Lefebvre, *La production de l’espace*, p.19.

¹⁶⁷ *Idem, ibidem*, p.19.

condições históricas estão directamente ligadas ao modo de produção, daí serem factor de *produção do espaço*.¹⁶⁸ Produção, no sentido que lhe atribui Lefebvre, deriva da noção de criação de Marx, Hegel e Nietzsche, e deve ser compreendida como um processo material e mental.¹⁶⁹ Segundo, Stuart Elden, existem dois movimentos importantes no trabalho de Lefebvre sobre o espaço. Primeiro, evidencia a importância do espaço na sua teoria social, mostrando a vacuidade da noção kantiana de experiência. Em segundo lugar, pretende analisar, segundo uma nova compreensão crítica, o mundo moderno. Trata-se de uma análise de como o espaço é produzido e experienciado. “ O espaço é produzido de duas maneiras, como uma formação social (modo de produção) e como uma construção mental (representação).¹⁷⁰

Lefebvre afirma que, se existem códigos do espaço que caracterizam cada prática social, então, estas codificações são produzidas com o espaço correspondente. A tarefa da reflexão será a de expor a sua génese, a sua intervenção e o seu desaparecimento.¹⁷¹

No centro da reflexão sobre o espaço impõe-se a seguinte proposição: “*o espaço (social) é um produto (social)*.”¹⁷² Podemos afirmar que é a sociedade que produz o espaço social, através da apropriação da natureza, da divisão do trabalho, da diferenciação social. O próprio espaço físico é também produto do imaginário individual e colectivo. A relação com o espaço é, assim, mediada por representações. O movimento é dialéctico: constrói-se como se representa e representa-se como se constrói.

É a articulação específica dos modos de produção e dos valores da classe dominante, valores que tenta impor a todas as categorias sociais de um determinado espaço, que determina as diferentes modalidades de representação.

Estas representações, longe de serem uma realidade clara e objectiva, apresentam-se como um emaranhado de redes que é necessário ler e descodificar. É mais a desordem que reina, obrigando a um trabalho de interpretação e organização. A estrutura da organização espacial traduz sempre a articulação das relações sociais de produção. Muitas vezes, estas aparecem dissimuladas sob a ilusão da transparência, que se confunde com uma certa “inocência do espaço”.¹⁷³

Da proposição inicial “*o espaço social é um produto social*”, Lefebvre extrai quatro consequências:

¹⁶⁸ Henri Lefebvre, *Espace et Politique*, p. 46.

¹⁶⁹ Stuart Elden, *Understanding Henri Lefebvre*, p. 184.

¹⁷⁰ *Idem, ibidem*, p.185.

¹⁷¹ Henri Lefebvre, *La production de l'espace*, p. 25.

¹⁷² *Idem, ibidem*, p. 35.

¹⁷³ *Idem, ibidem*, p. 37.

1. O espaço-natureza (físico) esbate-se, o que não quer dizer que a sua importância diminua.
2. Cada sociedade, cada modo de produção produz o seu espaço. O espaço social contém, atribuindo-lhe lugares apropriados, as *relações de produção* e as *relações sociais de reprodução*.
3. A teoria reproduz o processo gerador. Se o espaço é um produto, o conhecimento que nós temos reproduzirá e explicará o processo de produção.
4. A passagem de um modo de produção a outro reveste uma importância teórica primordial. Como cada modo de produção é suposto ter um espaço que lhe seja próprio, a passagem de um modo a outro engendra necessariamente a produção de um novo espaço.¹⁷⁴

A segunda consequência merece que nos detenhamos nas suas implicações. No espaço social, as *relações sociais de reprodução*, como sejam as relações biofisiológicas entre os sexos, as idades, a organização da família ou a hierarquia social e as *relações de produção*, a saber, a divisão do trabalho, a sua organização e as funções sociais hierarquizadas, formam um encadeamento de produção e reprodução. Neste encadeamento, jogam-se processos de reprodução biológica e de produção socioeconómica, bem como os de reprodução social. Com o capitalismo e neocapitalismo “moderno”, Lefebvre acrescenta um terceiro nível, o da *reprodução da força de trabalho*. Nesta perspectiva, o espaço desempenha aqui um papel decisivo. Contudo, a forma como se produzem e reproduzem estes níveis é mediada por representações simbólicas.

Ao nível da cidade, estas representações têm a função de garantir uma certa coesão, dissimulando de modo simbólico as contradições. Representa-se uma determinada imagem, um discurso, um conhecimento da cidade. Em última análise, existe uma estratégia global subjacente: erigir a cidade em mercadoria, colocá-la em circulação num mercado global, com a consequente produção global do espaço social.

« Essa estratégia global encontra uma nova dinâmica para a reprodução do capitalismo: a construção da cidade-mercadoria que, sob a égide do poder político dos governos locais, perfila-se através dos processos de reestruturação urbana (como exigência da economia competitiva) e através da construção de imagem para vendê-la, para inseri-la no mercado. Como mercadoria especial, envolve estratégias especiais de promoção: são produzidas representações que obedecem

¹⁷⁴ Henri Lefebvre, *La production de l'espace*, pp. 39- 46.

a uma determinada visão de mundo, são construídas imagens-síntese sobre a cidade e são criados discursos referentes à cidade, encontrando nos média e nas políticas de *city marketing*, importantes instrumentos de difusão e afirmação. As representações do espaço e, baseadas nelas, as imagens-síntese e os discursos sobre as cidades, fazem parte, pela mediação do político, dos processos de intervenção espacial para renovação urbana.»¹⁷⁵

Importa salientar que as representações simbólicas não expressam apenas relações de poder; elas têm repercussões significativas sobre o campo das práticas sociais, elas reelaboram as práticas da vida quotidiana. Se, por um lado, nos parece evidente como os novos “centros comerciais” alteraram as práticas dos habitantes relativamente aos antigos centros das cidades, por outro, quando se procuram implementar práticas materiais de “modernização” dos espaços urbanos, estas não se impõem facilmente. Quando falamos em modernização das redes de transportes, novas condições de mobilidade ou reordenamento urbano, torna-se necessário recorrer a estratégias discursivas que legitimam as práticas. Deste modo, “desconstruir leituras e discursos do espaço é interpelar o seu léxico, o seu padrão argumentativo.”¹⁷⁶

Ler a cidade significa ter uma representação ou representações da cidade, mas a nossa leitura ao construir uma imagem da cidade é também ela uma representação do que se oferece aos nossos olhares. “Leituras”, no plural, implicam os diversos olhares com que podemos ver e imaginar a cidade. O que se vê depende de onde se olha e para onde se olha, mas também de quem realiza esses olhares. “Leituras” da cidade são também sinónimo de “plural de cidade”, na expressão de Carlos Fortuna, compreendendo as cidades que existem dentro da cidade. Plural de cidade são “ as políticas socio-urbanas e a sua ausência, o atropelo aos direitos e as paisagens de privilégio, as formas de segregação e de ostentação, a cultura, a saúde, o emprego, o dinheiro, o futuro e, ao mesmo tempo, a falta de todos eles.”¹⁷⁷

O que se oferece aos nossos olhares são várias modalidades de representação. Lefebvre faz a distinção entre as *práticas espaciais (as nossas percepções)*, *as representações do espaço (as nossas concepções)* e *os espaços de representação (o espaço vivido)*. As *práticas espaciais* (o espaço percebido) constituem as nossas representações. Elas são o produto da apropriação do

¹⁷⁵ Fernanda Sanchez, “A reinvenção das cidades na virada do século: agentes, estratégias e escalas de acção política” in: *Revista de Sociologia e Política*, nº.16 Curitiba Junho de 2001, p.33.

¹⁷⁶ Fernanda Sanchez, “A reinvenção das cidades na virada do século: agentes, estratégias e escalas de acção política”, p.33.

¹⁷⁷ Carlos Fortuna, Rogério Proença Leite (Org), *Plural de Cidade: Novos Léxicos Urbanos*, Coimbra, Almedina, 2009, nota de apresentação.

espaço e segregam o seu próprio espaço. Constituem as práticas materiais efectivadas sobre o solo. O espaço assume uma forma física, espaço real que é gerado e usado. *As representações do espaço* (o espaço concebido) constituem o espaço dos planificadores, dos urbanistas e dos tecnocratas que projectam o território e o dispõem procurando reduzir ao espaço que eles concebem, o espaço vivido e percebido pelos utentes e pelos habitantes. É o espaço dominante na nossa sociedade (o nosso modo de produção). Opõem-se a este, *os espaços de representação* dos habitantes (o espaço vivido), dos utentes, mas também o dos artistas, dos escritores e filósofos. É o espaço dominado, que a imaginação tenta modificar e apropriar.¹⁷⁸ Lefebvre visa, de facto, um ideal, aquele onde os espaços vividos, concebidos e percebidos coincidam, pois, podem assumir uma certa coerência.

Materialidade, representação e imaginação não são mundos separados, eles estão sujeitos à mesma dialéctica; a produção dos objectos, a produção do espaço e a produção ideológica, num processo com mútuas imbricações e em mútua transformação. Sujeitos, instituições, práticas e produtos circulam no âmbito de um "mercado material" e de um "mercado simbólico", de modo relacionado. A prática espacial envolve a criação de obras e a produção de coisas. O conceito de produção assume a forma de um universal concreto (no sentido desenvolvido por Marx a partir de Hegel). Ele envolve não somente a produção de coisas, mas também a produção do modo de produção.¹⁷⁹

É um facto inquestionável que, hoje, nas nossas cidades, a produção, a circulação e a troca de bens materiais é diferente mas não separada da produção, circulação e troca de signos, linguagens e discursos. Ao produzir um objecto material na cidade, uma praça, um monumento, um edifício ou uma urbanização, produz-se também a maneira como será consumido, através das práticas ideológicas que produzem o objecto, sob a forma de discurso e imagem. Quando se utilizam conceitos como *Zen*, *Aqua Pura* ou *Jardins Eden* para baptizar condomínios e edifícios habitacionais, em última análise, o que se procura é incutir uma imagem ideal, de modo que, aquele que consome, julga estar a adquirir a felicidade, a harmonia, a natureza perdida ou a união entre a cidade e o campo. A linguagem com que a cidade se diz, adquire, assim, uma carga simbólica e metafórica. Por essa razão, a realidade social é constituída e determinada pela própria actividade de simbolização. É o que Lefebvre designa por lógica da metaforização. Nesta lógica, os corpos vivos, os habitantes, são por analogia, imagens, signos, símbolos. “ Transportados para fora de si, transferidos, os corpos vivos esvaziam-se pelos olhos (...)”¹⁸⁰ Esvaziados através de apelos e solicitações múltiplas, na

¹⁷⁸ Henri Lefebvre, *La production de l'espace*, pp. 48-49.

¹⁷⁹ *Idem, ibidem*, pp.86-87.

¹⁸⁰ *Idem, ibidem*, p.118.

medida em que se criam necessidades artificiais, o que conduz a uma alienação do próprio sujeito. O sujeito é esvaziado de si, criando um duplo de si mesmo, nos termos de Lefebvre, “enfeitado”, “sorridente”, “feliz”.

A *representação do espaço* está impregnada de ideologia, ela mistura ideologia e conhecimento no seio de uma prática – a prática social – seja ideologia científica, religiosa, económica ou política, ela necessita de um espaço para se materializar, no qual se descreve e no qual inscreve o seu código. Esta mistura mal discernida entre ideologia e saber, entra no conceito de *representação*, que supera o próprio conceito de ideologia.¹⁸¹

Enquanto lugar de representação de diversas intencionalidades, a cidade é ela própria, lugar de disputa e objecto cobiçado. As imagens produzidas na cidade e tornadas dominantes são territórios de investimentos simbólicos, objecto de disputa na conquista e produção de consensos para a atracção de novos investimentos. Por isso, nas palavras de Bourdieu, existe uma luta pela hegemonia do chamado “discurso forte”. O que se procura impor é uma representação ideológica e política. Por essa razão, afirma Lefebvre, “existe política do espaço, porque o espaço é político.”¹⁸²

Lefebvre distingue diferentes usos que podemos fazer do espaço. Neste sentido, distingue apropriação do espaço de dominação do espaço. A visão de dominação do espaço, herdeira da divisão cartesiana entre *res cogitans* e *res extensa*, deriva de uma concepção euclidiana de espaço geométrico, assente em coordenadas, linhas e planos, sendo mensurável e calculável, com a consequente matematização da natureza. Posteriormente, com Kant, espaço e tempo são categorias puras a priori estruturadoras da experiência. Lefebvre ao colocar a ênfase no conceito de produção do espaço, historiciza o conceito de experiência. Ele é antes, o resultado das condições históricas que se materializam no terreno. A apropriação do espaço implica um acto criativo, realizado no espaço vivido. Significa entendê-lo como obra e não como produto. A crítica de Lefebvre ao espaço dominado, aproxima-se da crítica de Heidegger ao mundo da técnica, a qual toma o mundo como uma substância, que pode ser ordenada, planeada, trabalhada, com a consequente forma de relação instrumental com as coisas e de controlo da natureza. Por essa razão, afirma Heidegger, os homens não sabem mais o que significa habitar. De modo oposto, como vimos no primeiro capítulo, a reabilitação do conceito de habitar desenvolvida por Heidegger, é a de um habitar poético no mundo experienciado fora da dimensão calculadora. Segundo Stuart Elden, a *Produção do Espaço* de Lefebvre deve ser lida entre a influência de Marx e Heidegger.¹⁸³ Lefebvre reconhece com Heidegger, que o nosso

¹⁸¹ Henri Lefebvre, *La production de l'espace*, p. 56.

¹⁸² Henri Lefebvre, *Espace et politique*, p. 59.

¹⁸³ Stuart Elden, *Understanding Henri Lefebvre*, p189.

modo de acção e de relação no espaço não é geométrico, somente o nosso modo de abstracção. “Existe uma oposição entre a nossa *concepção* de espaço – abstracto, mental e geométrico – e a nossa *percepção* do espaço – concreto, material e físico. O último toma-o como ponto de partida para o corpo, que vê como um lugar de resistência dentro do discurso do Poder no espaço.”¹⁸⁴ O corpo opera a mediação entre o mental e o social. A prática social não é possível sem o uso do corpo; ele é a expressão da voz, dos gestos, dos ritmos da vida quotidiana, do trabalho e das actividades exteriores ao trabalho. Ele é o lugar prático-sensível para o qual se deve descentrar o conhecimento do espaço. É a partir do corpo que se percebe e que se vive o espaço, e que se produz. Para além dele, existe o Poder com as suas estratégias de dissimulação e de persuasão.¹⁸⁵ Ao nível da projecção sobre o espaço, Lefebvre considera que os edifícios e a arquitectura são analogias do corpo humano, do que ele aceita e também do que ele rejeita. Por essa razão, actualmente a ergonomia tem a preocupação de desenhar objectos e criar espaços adaptáveis às funcionalidades do corpo humano de modo a tornar esses espaços também eles funcionais e confortáveis.

Lefebvre analisa a história de produção do espaço, os momentos de formação, estabelecimento e declínio de um determinado código e formas que traduzem esse espaço. A cada período histórico corresponde um modo de produção. Trata-se, portanto, de compreender como se opera a passagem de um modo de produção a outro e quais as representações que lhe estão inerentes. Neste sentido, Lefebvre introduz a distinção entre espaço abstracto e espaço concreto/absoluto.

O espaço absoluto é essencialmente natural até ser colonizado. É um espaço carregado de simbolismo em relação com os elementos naturais. “Cívico e religioso por sua vez, o espaço absoluto conserva em si as linhagens, famílias, relações imediatas, mas transferidas para a cidade, para o Estado político fundado sobre a cidade”¹⁸⁶ É o espaço do vivido, do corpo, da memória, dos símbolos e dos sentidos. Do espaço absoluto, religioso e político, produzido pelas comunidades de sangue, de território e língua, procede o espaço relativizado, histórico. O espaço absoluto é um sedimento do espaço histórico e o suporte dos espaços de representação. Neste espaço, um “*sujeito*” domina este período: a cidade histórica ocidental, com o seu território delimitado.

O espaço abstracto é constituído pelo conjunto das coisas-signos, com as suas relações formais. É o espaço dos planificadores, dos arquitectos, dos urbanistas, que trabalham num espaço abstracto. É constituído pelo conjunto das técnicas e ciências aplicadas, é o saber

¹⁸⁴ *Idem, ibidem*, p.189.

¹⁸⁵ Henri Lefebvre, *La production de l'espace*, pp.50, 75 e 188-189.

¹⁸⁶ *Idem, ibidem*, pp.59-60.

ligado ao poder. Abstracto e descorporizado, é um outro aspecto da alienação. É o espaço instrumental, o espaço social moderno. Ele comporta ainda o silêncio dos seus “utilizadores”, face às práticas da economia de mercado. É o mundo do mercado com a sua lógica e a sua estratégia à escala mundial.¹⁸⁷

Desta distinção, Lefebvre conclui que o espaço não é nem puramente percebido, nem puramente concebido, mas é uma construção material e mental. O método dialéctico conduzido na análise crítica do espaço, permite inquirir analiticamente as contradições da praxis e compreender a relação entre a natureza e o homem, as coisas e a consciência. O espaço é a mediação crucial da praxis, da prática social. Daí emergem várias “práticas espaciais” e “usos do corpo” que fundamentam o espaço percebido. O uso corporal do espaço é mediado, quer pelo vigor do espaço vivido, quer pelas pressões do espaço concebido, conforme as representações do corpo. O modo como estamos no espaço revela-se na sua teia de relações com um corpo, corpo situado porque espacializado. Desta forma, à semelhança de Merleau-Ponty, trata-se de conceber um espaço que literalmente se sabe através do meu corpo. Nestes diferentes usos, Lefebvre distingue os “utilizadores” do espaço, dos habitantes do espaço. Esta distinção é de enorme importância, pois, o que Lefebvre pretende é recuperar o verdadeiro sentido do habitar, tal como o faz com a distinção entre habitat e habitar. Os “utilizadores” do espaço usam o espaço concebido, consumindo produtivamente a sua mais valia, é o espaço que contém o “mundo do mercado” com as suas estratégias à escala global. Os “habitantes” ou “utentes” do espaço usam o espaço vivido improdutivamente, pois, apenas consomem os seus atractivos. Lefebvre questiona por que motivo se remetem os “utentes” a este silêncio, porquê esta estranha indiferença, «se a atenção dos “utentes” não estivesse voltada para outra coisa? (...) se não existisse uma substituição pelos objectos dos objectivos essenciais?». ¹⁸⁸ O que se verifica é uma terrível redução do “vivido” ao “concebido”.

A crítica à indiferença do “utente” como figura do quotidiano, que substitui a figura política do cidadão, conduz-nos à afirmação do direito para agir e intervir no quotidiano, em resumo, ao direito à cidadania. O “usuário” ou “habitante” da cidade torna-se o elemento primordial de “uma força construtiva” e “crítica”, cuja função será a de reabilitar o valor de uso, que se encontra subordinado ao valor de troca. A tarefa do cidadão será a de restituir no quotidiano a prioridade do uso sobre a troca, sobretudo no que concerne às questões relativas ao espaço, pois, como reconhece Lefebvre, o cidadão tende a desaparecer perante o “utente”. ¹⁸⁹

¹⁸⁷ Cf. Henri Lefebvre, *La production de l'espace*, pp. 62-70.

¹⁸⁸ Henri Lefebvre, *La production de l'espace*, p. 63.

¹⁸⁹ Henri Lefebvre, *Critique de la Vie Quotidienne III*, Paris, Arche Ed., 1981, p. 80.

A questão do habitar e da cidade é eminentemente uma questão política. O que se procura aqui restituir são os direitos inerentes ao uso da cidade e do espaço, os direitos do cidadão e, em última análise, os direitos do homem.

3.3. O direito à cidade como crítica do espaço

A reflexão sobre o espaço urbano e os seus habitantes, torna premente a reabilitação da figura do cidadão e afirma, desta forma, o *Direito à Cidade* como um manifesto em defesa dos valores da convivialidade e do encontro, mas, sobretudo, como um efectivo direito à participação cívica e ao usufruto das liberdades e garantias dos habitantes da cidade. Na obra, *O Direito à Cidade*, Lefebvre consagra um capítulo a este tema. O direito à cidade constitui “um grito de exigência”, um apelo, um desejo ético e político insistente, face ao crescente afastamento e alienação dos habitantes para com a sua cidade.

« Le droit à la ville se manifeste comme forme supérieure de droits: droit à la liberté, à l’individualisation dans la socialisation, à l’habitat et à l’habiter. Le droit à l’œuvre (à l’activité participante) et le droit à l’appropriation (bien distinct du droit à la propriété) s’impliquent dans le droit à la ville.»¹⁹⁰

A importância desta afirmação merece que nos detenhamos nos vários direitos que ela encerra, desde logo, a própria cidade como direito. Afirmar este direito, significa a possibilidade que cada indivíduo tem de habitar a cidade, porque ela é um espaço jurídico novo e o lugar, por excelência, para a afirmação e o exercício das suas realizações como homem, fonte concreta de emancipação. A cidade é a estrutura espacial e social em que historicamente se consubstancia a ideia de *direitos do homem*, uma vez que, a vida urbana insere o homem numa “rede de práticas contratuais e relações formais”. Ter direito à cidade significa, portanto, a reivindicação do “direito” ao direito, o acesso a uma sociedade contratual e a tudo o que ela possibilite na vida urbana; acesso ao trabalho, à saúde, à habitação, aos transportes, ao lazer, à cultura, à educação, à informação, aos serviços e a todos os demais direitos que ela pode proporcionar. O *direito à cidade* aparece aqui como condição para a realização dos demais direitos.

O direito à cidade implica reinventar radicalmente as relações sociais do capitalismo e da estrutura espacial da cidade. Neste sentido, para Lefebvre a cidade não é simplesmente o

¹⁹⁰ Henri Lefebvre, *Le Droit à la Ville*, p. 155.

espaço material, mas um sentimento integral de espaço urbano enquanto contexto físico, de relações sociais e vida quotidiana, como vimos com a trilogia espacial definida por Lefebvre. Por essa razão, o habitar não se resume ao habitat, embora não possa ser separado dele. Enquanto o habitat comporta o espaço físico e se resume a uma função, o habitar é uma actividade que implica a vivência quotidiana. Mais do que meramente uma quantificação do espaço exercida pela dimensão calculativa e mercantil do espaço, o habitar é uma qualidade. Afirmar isto, significa exigir o direito à qualidade de vida nas cidades contemporâneas. Sob este ponto de vista, o habitar humano não se esgota nos âmbitos mais próximos da vivenda, nem numa perspectiva funcional da cidade, mas transcendendo estes, procura interpretar e construir um habitar a cidade no seu conjunto, numa perspectiva humanista integradora. Neste sentido, aproxima-se da dimensão ontológica-existencial abordada no primeiro capítulo. Mas exigir qualidade de vida nas cidades contemporâneas, comporta uma outra relação essencial, a da nossa corporeidade com o espaço físico. Segundo a visão personalista, “subjectividade pessoal” e “corporeidade humana”, gozam de um estatuto equivalente. O corpo próprio participa de uma dignidade e estatuto ontológico equivalente ao da subjectividade pessoal. Sob este ponto de vista, “ a qualidade de vida do ser humano depende muito estritamente da qualidade de vida dada à sua corporeidade (ao corpo vivido, existencial, pessoal).”¹⁹¹

Afirmar o direito à cidade, significa afirmá-la como *obra*, isto é, como actividade criativa possibilitadora de novos espaços, que surgem do encontro e da partilha das diferenças, do simbolismo e do imaginário dos cidadãos, mas também das actividades lúdicas.¹⁹² Contrariamente à actividade consumista em que se transformaram as mega cidades da contemporaneidade, a cidade como obra, é o “lugar de livre fruição, como domínio do valor de uso”.¹⁹³ Usar a cidade não é consumir a cidade, usar a cidade significa habitá-la nos gestos do quotidiano, que importa recuperar. Por essa razão, Lefebvre sugere na *Crítica da Vida Quotidiana*, que o modo como vivemos é de extrema importância e, é nas coisas triviais que poderemos encontrar formas de relação autênticas. A vida quotidiana aparece-nos somente sob o aspecto do familiar, do banal, do inautêntico. Ora, é precisamente aí que, na opinião de Lefebvre, deveremos procurar o que é o homem, daí a necessidade de uma verdadeira crítica da vida quotidiana. Lefebvre citando a expressão de Hegel - “ o familiar não é por isso conhecido”,¹⁹⁴ reitera a importância da vida quotidiana, que por nos ser familiar não significa

¹⁹¹ José María Silvestre Geuna, “La ciudad como Lugar” in: *Arquitectura, Ciudad e Entorno*, Vol.1, nº 3, Fev. 2007, p. 401.

¹⁹² Henri Lefebvre, *Le Droit à la Ville*, p. 116.

¹⁹³ *Idem, ibidem*, p.87.

¹⁹⁴ Henri Lefebvre, *Critique de la Vie Quotidienne I*, p.145.

que seja compreendida. Na sua opinião, tanto a literatura como a filosofia, procuraram desvalorizar o quotidiano, vendo-os como formas inautênticas de ser. Neste caso, Lefebvre visa sobretudo Heidegger.¹⁹⁵ O que Lefebvre procura reabilitar é a forma espontânea do vivido. Mas a vida quotidiana, na sua expressão, é o palco mais visível, onde os seres humanos jogam o seu jogo e se comportam como mistificadores. Uma das formas mais evidentes de como os seres humanos se comportam como mistificadores está na ideia de “consciência privada”. Ela é uma consciência de si, mas consciência limitada, restringida, negativa e formal. Ela exprime-se frequentemente através da expressão “vida privada” para designar a vida quotidiana dos indivíduos na estrutura social.¹⁹⁶ E, eis o sentido com que mistificamos o conceito de “privado”, genialmente descrito por Lefebvre.

«C'est bien une vie “privée”: privée de réalité, de liens avec le monde – une vie à qui tout l'humain est étranger – que celle de l'individu façonné par les tendances individualistes. Sa vie se dissocie en termes contradictoires ou séparés: le travail et le repos, la vie publique et la vie personnelle, les circonstances et l'intimité, les hasards et le secret intérieur, les chances et les fatalités, l'idéal et le réel, le merveilleux et le quotidien. Sa conscience, au lieu de s'élargir et de conquérir le monde, se replie, se rétrécit. Et plus elle se rétrécit, plus elle semble “sienne”. (...) La conscience, la pensée, les idées, les sentiments, lui semblent “ses propriétés”, au même titre que “ses” meubles, “sa” femme, et “ses” enfants, “ses” biens, et “son” argent. Le plus desséché, le plus solitaire, est pris (avec quelle grossière sincérité) pour le plus humain.»¹⁹⁷

E, não é esta a tendência com que na vida quotidiana contemporânea fragmentamos o real numa visão esquizofrénica? Que espaço reservamos à vida pública? Onde está o sentido de pertença a uma comunidade? Como será possível qualificar o espaço urbano de público, face à fragmentação do sujeito e das suas identidades?

Apesar da alteração da configuração do que poderemos chamar de espaço público, conduzido à sua sucessiva privatização, como veremos no próximo capítulo, pensamos que não se aniquilaram formas de sociabilidade pela excessiva diferenciação, embora uma comunidade de iguais esteja “morta”. É necessário repensar essas formas de encontro ou, talvez, “a abstenção social do encontro”.¹⁹⁸ “ Abstenções são atitudes deliberadas de recusa ao encontro com o

¹⁹⁵ *Idem, ibidem*, p. 146.

¹⁹⁶ *Idem, ibidem*, p. 162.

¹⁹⁷ *Idem, ibidem*, p. 162.

¹⁹⁸ Rogério Proença Leite, “Espaços Públicos na Pós-Modernidade” in: Carlos Fortuna, Rogério Proença Leite (orgs.), *Plural de Cidade: Novos Léxicos Urbanos*, Coimbra, 2009. p. 198.

outro (estranho). São recusas racionais que formam acções defensivas, seja pelo medo, xenofobia ou pelo desejo explícito de se diferenciar e de não se envolver com outros matizes culturais da vida social.”¹⁹⁹ Em virtude destas novas matizes sociais, mais premente se torna afirmar o direito à cidade.

Afirmar a cidade como obra significa reivindicar nela dois direitos fundamentais: o direito à apropriação e o direito à participação. A apropriação, longe de ser apenas considerada como um direito a estar presente fisicamente num espaço material, sendo o aspecto mais elementar de um direito à cidade, ela é sobretudo a possibilidade de reinventar e de criar a cidade, enquanto entidade espacial e política. “Ainda que a apropriação exija o direito a estar presente num espaço, ela reclama igualmente a produção de espaços geradores de uma vida urbana digna e provida de sentido.”²⁰⁰ O que reforça a ideia de que a cidade deve proporcionar o sentido do habitar. O espaço urbano deve ser orientado para os seus habitantes e estes têm um papel determinante a desempenhar na redefinição de um projecto de reforma urbana.²⁰¹ O direito à cidade ambiciona promover os interesses da sociedade em geral e, em primeiro lugar, daqueles que a habitam.

Outro elemento do direito à cidade é o direito à participação. Lefebvre refere-se ao direito dos habitantes da cidade em participarem plenamente nas numerosas actividades que ela oferece. A reivindicação à participação visa, por um lado, uma cidade mais inclusiva, onde as oportunidades são repartidas igualmente pela população, mas, por outro, esta participação comporta uma componente política, enquanto inclusão no processo de tomada de decisão.²⁰² Trata-se de invocar o direito de participar activamente nos processos de tomada de decisão que fazem a cidade, decisões que comportam políticas gerais e de planificação do estado. Na cidade actual, em que os cidadãos são meros espectadores dos processos de tomada de decisão, controlados por elites políticas e económicas que produzem o espaço urbano, Lefebvre imagina uma outra cidade em que os habitantes se tornariam participantes centrais e directos nos processos de tomada de decisão que produzem o espaço urbano.

« Seuls des groupes, classes ou fractions de classes sociales capables d’initiatives révolutionnaires peuvent prendre en charge et mener jusqu’ à plein accomplissement les solutions aux problèmes urbains; de ces forces sociales et politiques la ville renouée deviendra l’œuvre.»²⁰³

¹⁹⁹ *Idem, ibidem*, p.198.

²⁰⁰ MarK Purcell, “Le droit à la ville et les mouvements urbains contemporains” in: *Droit de Cité*, 2009, nº63, p.43.

²⁰¹ Henri Lefebvre, *Le Droit à la Ville*, p. 126.

²⁰² MarK Purcell, “Le droit à la ville et les mouvements urbains contemporains”, p. 44.

²⁰³ Henri Lefebvre, *Le Droit à la Ville*, p. 126.

No entanto, colocar a questão apenas em termos de classe, não nos parece ser a solução, muito menos da classe operária, cada vez mais enfraquecida. Reconhecemos, hoje, por diversas razões, que esta classe não respondeu às esperanças que Lefebvre depositou nela e, de acordo com Purcell, indicar a preferência a priori por uma “força” política, torna praticamente impossível a fusão de movimentos sociais.²⁰⁴ Será no espaço da cidadania e nos movimentos que aí possam ter lugar, que reside ainda a capacidade construtiva para reivindicar o direito à cidade. O direito à cidade é um projecto humano social, colectivo, cujo sucesso está na interacção, na cooperação e nas relações afectivas dos seus habitantes.

A natureza radical do direito à cidade está no facto de que ela redefine a arena de tomada de decisão nas cidades: reorienta a tomada de decisão dos estados para a produção do espaço urbano. O direito à cidade desenvolve a necessidade de reestruturar o poder das relações que servem de base à produção do espaço urbano, fundamentalmente a deslocação do controlo pelo capital e estado para os habitantes da cidade.²⁰⁵

Os convencionais direitos de cidadania dão aos cidadãos alguma influência nas tomadas de decisão pelo capital (como as taxas nas portagens, restrições ambientais, leis laborais), mas não podem controlar estas decisões directamente. O direito à cidade pretende dar aos habitantes urbanos um lugar na mesa de negociações, porque lhes dá uma voz directa nas decisões que contribuem para a produção do espaço urbano. Pretende transcender as fronteiras do estado nas estruturas dos direitos convencionais de cidadania.

Vários têm sido os movimentos urbanos contemporâneos, que desenvolveram o interesse pelo direito à cidade, resistindo aos valores neoliberais, e propondo valores alternativos mais cooperativos, desde movimentos universitários, militantes, decisores políticos a organizações internacionais.

Um conjunto crescente de investigadores tem desenvolvido um corpo teórico e empírico que examina a relação entre a reestruturação político-económica e o governo das cidades. A partir dos anos 90 e 2000 foi surgindo um interesse crescente por estes desafios, destacando-se nomes como Mitchell, D. Harvey, E. Soja, Purcell, Dikec, com interessantes análises sobre a cidade e argumentos precisos sobre a significação do conceito de neoliberalização.

Outros autores argumentam que: « (1) a corrente reestruturação político-económica envolve extensas mudanças nas instituições de governação das cidades (Brenner 1999, Jessop, 1997;

²⁰⁴ Mark Purcell, “Le droit à la ville et les mouvements urbains contemporains”, p. 45.

²⁰⁵ Mark Purcell, “Excavating Lefebvre: The right to the city and its urban politics of the inhabitant” in: *GeoJournal*, nº58, 2002, p.101.

MacLeod and Goodwin 1999) e (2) As mudanças nas políticas governamentais tendem a desinteressar os habitantes urbanos nas decisões que dizem respeito à cidade. (Peck, 1998)»²⁰⁶ As Nações Unidas criaram um grupo de trabalho para explorar as diversas mobilizações a favor de um direito à cidade e para analisar de que forma estes direitos estão intimamente associados a um discurso sobre os direitos do homem. (Unesco 2005 “Politiques urbaines et droit à la ville”). No Canadá, surge a Carta de Montréal para os direitos e responsabilidades. Em 2001, no Brasil, “o estatuto da cidade” foi inscrito na constituição nacional brasileira, nos princípios ligados ao estatuto da cidade. É na cidade que se devem consubstanciar e materializar os direitos do homem. Neste sentido, ela é um *lugar de direito*.

3.4. Espaços públicos: a emergência da sociedade civil

O que o direito à cidade vem instaurar, é a necessidade de criação e reconfiguração de espaços, onde os cidadãos exerçam práticas de cidadania, colocando, assim, a questão dos espaços públicos, no contexto das sociedades democráticas. Com efeito, a prática da democracia, desde sempre, exigiu lugares, domínios ou situações para o seu exercício, desde a *Ágora* às diferentes Assembleias de cidadãos.

A criação de espaços públicos torna-se uma expressão da sociedade civil, mas não permanece contida nesta; antes emerge, de acordo com Habermas, no domínio da esfera pública “entre a sociedade civil e o estado”. Criar espaços públicos e lugares de acção requer uma reconfiguração da política atravessando o espacial, o simbólico e a dimensão geográfica.

O conceito de espaço público foi interessantemente analisado por Hannah Arendt, contribuindo para uma compreensão e redefinição do que é a democracia. De acordo com Hannah Arendt, ela será equacionada no terceiro estágio da *vida activa (vita activa)* - a acção - que distingue dos outros dois níveis, o labor e o trabalho. É o modo superior da vida humana, uma área de independência humana caracterizada pela liberdade e emancipação da necessidade, consubstanciada em instituições, leis e estruturas, que excedem a natureza, a necessidade e a dimensão biológica. Trata-se de um domínio de acção, correspondente ao *zoon politikon*, em que a liberdade é acção e a acção é liberdade. Neste contexto, a democracia, na qual a acção nunca está isolada, só se realiza em comum na companhia das outras pessoas, na esfera pública, como um espaço de liberdade e não como algo privado ou pessoal. “A esfera pública é a única esfera de liberdade, porque é constituída directamente

²⁰⁶ Mark Purcell, “Excavating Lefebvre: The right to the city and its urban politics of the inhabitant”, p.99.

entre pessoas numa área comum, através de reconstruções feitas por eles próprios em actos de fala comunicativos.”²⁰⁷ Uma nova *Agora* de participação na esfera pública é reconfigurada, na esperança de que uma transformação possa ocorrer. Refere Hannah Arendt, que «a esfera pública enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros e, contudo, evita que colidamos uns com os outros»²⁰⁸ e como brilhantemente concluiu, parece que o mundo perdeu a força para nos mantermos juntos.

A dicotomia privado-público, a partir da modernidade, assume contornos particulares quando associada à propriedade. O privado, como o domínio do familiar, do restrito aos olhares públicos, da intimidade, tende a desaparecer sendo reduzido aos interesses privados que importa defender na esfera pública, manifestando-se como a única preocupação comum; por sua vez, o domínio público tornou-se apenas o palco de defesa dos interesses privados. Nas palavras de Arendt, isto conduz ao desaparecimento de ambas as esferas da vida – «a esfera pública porque se tornou função da esfera privada, e a esfera privada porque se tornou a única preocupação comum que sobreviveu.»²⁰⁹

Actualmente, assistimos a uma reconfiguração do espaço público, nacional e globalmente e, apesar de continuarmos a assistir à incursão de interesses privados na esfera pública, estes assumem numa nova escala; já não estão mais configurados aos limites do estado-nação, mas assumem uma escala global. O papel de acção atribuído ao cidadão na esfera pública, assume superior importância no contexto de uma sociedade civil global. Esta deriva da “auto-consciência da construção das redes de conhecimento e de acção, descentrando os actores locais, atravessando os limites do espaço, como se eles não estivessem lá. A sociedade global denega o primado dos estados no mundo político e orienta-os para uma rede global de referências.”²¹⁰

As novas políticas governamentais têm criado novas instituições à escala supra nacional, como a Organização Mundial do Comércio e o Banco Central Europeu, que por sua vez, exercem forte pressão e controle sobre os governos locais. Por um lado, controla-se globalmente e, por outro, responsabiliza-se localmente quanto às decisões tomadas. Se, como refere Purcell, no passado, o governo local estava associado à escala nacional, com a reestruturação da

²⁰⁷ Monika Bokinić, “Is Polis The Answer? Hannah Arendt on Democracy” in: *Santalka Filosofija*, t 17, 2009, pp.76-82.

²⁰⁸ Hannah, Arendt, *A Condição Humana*, Lisboa, Relógio D’ Água, 2001, p.67.

²⁰⁹ Hannah, Arendt, *A Condição Humana*, p.82.

²¹⁰ Patrick M. Jenlink, “Creating Public Spaces and Practiced Places for Democracy, Discourse, and the Emergence of Civil Society” in: *Spinger Rev.* Published online: 18 July 2007, p. 429.

economia política, a economia local é menos uma função da economia nacional e os governos locais estão concentrados em assegurar que a área local é competitiva na economia global.²¹¹

Neste esforço para competir no movimento crescente de investimento de capital, o governo local transferiu muitos dos seus poderes e direitos para uma complexa rede de um novo estado, ou um quase-estado de instituições não estatais. Em Portugal assistimos ao crescente surgimento de instituições e empresas não-estatais e de empresas com capital estatal, que vêm assumir a governação de áreas anteriormente do domínio do estado, como é o caso das “águas”, um bem e um recurso de todos. Muitas das decisões que dizem respeito ao governo das cidades, são tomadas por actores não directamente ligados ao eleitorado local e ao convencional controle democrático. O perigo está em que estas novas instituições, com os seus novos imperativos políticos excluem os habitantes locais de decisões que formam as suas cidades.

A política urbana do habitante de Lefebvre permite reequacionar o papel dos cidadãos, enquanto actores da cidade, atribuindo poderes directos àqueles que nela habitam, não delegando para as mãos anónimas de decisores nacionais ou supra-nacionais, como hoje assistimos. Evidentemente que ficaram por definir os contornos em que essas políticas poderão ser aplicadas; pensamos, contudo, que essa será a função de todos os “utentes” da cidade, daqueles que estiverem dispostos a intervir na sua construção, de todos aqueles que estiverem empenhados em construir o espaço pelo uso que fazemos dele e a reclamá-lo de pleno direito.

Lefebvre imagina um “espaço público” em que possam ter lugar e intervir as diferentes forças que constituem a sociedade, todos aqueles que com ousadia e risco se opõem à ordem das coisas e fazem surgir aquilo que, mais tarde, Negt virá a designar por “espaço público oposicional”. Segundo Negt, «Por um lado, o espaço público designa certas instituições, disposições, actividades (por exemplo a imprensa, a opinião pública, o público, as relações públicas, as ruas e as praças) e, por outro, o espaço público apresenta-se como um campo de experiências na sociedade, que compreende tudo o que é importante para os seus membros.»²¹² Este espaço público comporta não apenas um espaço de classe, mas a afirmação das diferenças que compõem a sociedade. Esta ideia aparece consubstanciada na teoria dos sistemas de Niklas Luhmann, pois é a “diferença” que deve ser privilegiada. Considera que a sociedade é um sistema de sistemas (sistema político, sistema económico, sistema

²¹¹ Mark Purcell, “Excavating Lefebvre: The right to the city and its urban politics of the inhabitant”, p.100.

²¹² O. Negt., *L'Espace Public oppositional*, Paris, Payot, 2007 *apud* Thierry Paquot, *L'espace public*, La Découverte, Paris, 2009, p. 22.

educacional, etc.) e cada sistema possui um código intraduzível, impedindo a comunicação entre sistemas. O que os sistemas devem privilegiar é a diferença que os compõe e não o desejo de unidade ou reconciliação entre sistemas.

Uma sociedade deve ter a capacidade de encontrar formas de mediação ou de representação institucional que dêem voz ao diverso no espaço público, pois sem essa capacidade a sociedade terá grande dificuldade em tornar efectiva e operativa a diversidade social. Os direitos cívicos não podem ser um apanágio dos políticos, eles são uma questão da política por excelência. Ela não pode ser nem uma bandeira daqueles que se querem fazer ouvir, nem uma questão exclusiva de determinados grupos. Todos reconhecemos que a cidade tem sido o espaço privilegiado para a afirmação da diferença cultural, para a afirmação do feminismo, para a liberdade de expressão ou para a defesa da paridade. Ela surge como o lugar de coexistência de diferentes identidades que se querem ver representadas num espaço de democracia e tolerância.

Poderemos concluir que, o esquema espacial de Lefebvre capacita os actores sociais à compreensão de como criar espaços públicos para a democracia e para a sociedade civil.

Segundo Lefebvre, cada sociedade produz espaços – públicos ou privados, históricos ou contemporâneos, estados nação ou sociedade civil – democráticos ou não democráticos, constituídos por uma interacção dialéctica entre espaços percebidos, espaços concebidos e espaços vividos. Com a criação de lugares para a prática da cidadania, compreendemos mais amplamente como as práticas espaciais incluem o modo como os espaços são percebidos e como a compreensão de espaços de práticas sociais pode ser um instrumento de transformação social.

O desafio que se coloca é a articulação entre as “diferenças espaciais” com as “relações sociais espacializadas”, isto é, como poderemos criar espaços reconhedores das diferentes subjectividades, geradores de políticas subjectivas ancoradas nas diferentes identidades.

4. Espaços potenciais na cidade

Apesar da pluralidade de significações que o conceito de espaço público tem assumido no contexto "pós-moderno", dando conta daquilo que alguns autores chamam de "palimpsesto", existe uma dimensão prática de vida pública que é fundamental para pensarmos a cidade, à qual Henri Lefebvre atribuiu a merecida importância. Trata-se dos processos de vida quotidiana, que pela sua diversidade, espontaneidade e imprevisibilidade dão suporte espacial às manifestações de cultura urbana nas cidades. Nesse espaço confluem diferentes subjectividades que procuram visibilidade no quotidiano da vida pública. Torna-se necessário, portanto, reconhecer essas subjectividades e proporcionar espaços de confluência dos seus desejos e interesses, mas também de abertura para diferentes manifestações.

O que se impõe à reflexão nas nossas cidades é não só a revitalização de diferentes espaços públicos que marcam a diversidade, desde as formas tradicionais como as ruas, praças, galerias, cafés, centros culturais, teatros, parques, até a formas e práticas da vida quotidiana, diferentes formas de comunicabilidade, experimentações e acções concretas em que as pessoas ainda necessitam do contacto directo com o outro face a face; como o reconhecimento de que os espaços públicos devem garantir a possibilidade de coexistência entre diferentes grupos, marcados por relações sociais espacializadas. A questão que se coloca é a de saber em que medida o espaço público pode ser constituído no "interstício dos lugares que demarcam espacial e simbolicamente as diferentes identidades e as suas correspondentes abstenções."²¹³ De acordo com Simmel, as possibilidades de coexistência entre diferentes grupos somente poderão ocorrer no espaço que existe "entre lugares". Segundo Proença Leite, os "entre-lugares" qualificam os espaços urbanos como espaços públicos intersticiais, na medida em que são locais de visibilidade, de disputas simbólicas, de práticas de consumo e de busca de reconhecimento público da diferença.²¹⁴

A dialéctica entre espaços concebidos, percebidos e vividos preconizada por Lefebvre, faz emergir lugares de práticas sociais capazes de criar um espaço comum em que a cidade se projecta como obra a realizar e a vida na cidade como um projecto *humano*. Procuraremos mostrar que o espaço que existe "entre lugares", poderá ser designado por "espaço potencial", por analogia com o sentido da expressão de Winnicott desenvolvida no livro *Jeu et Réalité*. O desafio que se coloca é como poderemos criar "espaços potenciais" que propiciem

²¹³ Rogério Proença Leite, "Espaços públicos na Pós-Modernidade" in: *Plural de Cidade: Novos Léxicos Urbanos*, p. 199.

²¹⁴ *Idem, ibidem*, p.199.

experiências criativas, onde jogo e a experiência cultural são os seus expoentes, e que possam de alguma forma contribuir para formas de vida mais criativas e permitir o sentido pleno do habitar.

A expressão “espaço potencial” de Winnicott, desenvolvida no campo da pedopsicanálise, surge para designar uma zona intermédia de experiência, na primeira infância, entre a mãe e o bebé, que se prolongará até à idade adulta, entre o indivíduo e a experiência cultural. Trata-se de um espaço que não está nem dentro do indivíduo, nem fora dele, mas surge a partir da ligação que existe entre os sujeitos e as coisas, como acontece com o jogo na infância e que conduzirá mais tarde à experiência cultural.

Partindo do estado em que a criança se confunde com a mãe, em que o seio da mãe é experienciado como um prolongamento de si (resultado da introjecção mágica), gradualmente a separação entre a mãe e o bebé vai sendo substituída por objectos como a fralda que o bebé encosta ao rosto para se acariciar, a fronha do lençol ou o boneco de peluche, até reconhecer o objecto como um não-eu. Estes objectos designados por “objectos transicionais” e os “fenómenos transicionais” daí resultantes, irão permitir um “eixo intermédio de experiência que se situa entre a fralda e o urso de peluche, entre o erotismo oral e a verdadeira relação com o objecto, entre a actividade criativa primária e a projecção do que foi já introjectado”,²¹⁵ não estando, portanto, nem dentro nem fora do indivíduo, mas para o qual contribuem simultaneamente a realidade interior e a via exterior.

A pouco e pouco a separação entre a mãe e o bebé vai dando lugar à criação de um espaço, o “espaço potencial”, em que a criança mediante o jogo cria, inventa, imagina um outro objecto. O jogo aparece como a experiência reveladora deste “espaço potencial” com um lugar e um tempo próprios. Esta separação é possível porque existe um laço de confiança entre a mãe e a criança, que permite a experiência intermédia conducente à sua autonomia, sendo o objecto progressivamente desinvestido.

Este eixo intermédio da experiência constitui a grande parte do vivido da criança e subsistirá ao longo de toda a vida, “no modo de experimentação interna que caracteriza as artes, a religião, a vida imaginária e o trabalho científico criativo.”²¹⁶

Winnicott nos capítulos VII e VIII - “A localização da experiência cultural” e “O local onde nós vivemos” -, estenderá o conceito de “espaço potencial” à experiência cultural. “O lugar onde se situa a experiência cultural é o *espaço potencial* entre o indivíduo e o seu ambiente

²¹⁵ D. Winnicott, *Jeu et Réalité. L'espace potential*, Paris, Gallimard, 1975, p. 8.

²¹⁶ D. Winnicott, *Jeu et Réalité. L'espace potential*, p.25.

(originalmente o seu objecto). Podemos dizer o mesmo do jogo. A experiência cultural começa com o modo de vida criativo que se manifesta, desde logo, no jogo.”²¹⁷

O que importa reter do conceito de “espaço potencial” para a nossa análise, é que a sua aplicação à cultura permite potenciar a cidade como lugar para uma vida criativa e para a inovação. Sendo os “espaços potenciais” lugares de experiências individuais; quanto mais diversificadas forem essas experiências maior será o nível de realização do indivíduo na cidade, pois, de acordo com Winnicott, “o traço específico deste lugar onde se inscrevem o jogo e a experiência cultural é o seguinte: a existência deste lugar depende das experiências de vida (...)”²¹⁸ O espaço criado pelo jogo permite uma participação do sujeito na sua totalidade, em que a vida na sua força e diversidade, na sua imprevisibilidade e no seu poder de criação, estão na base dessas experiências.

Serão as nossas cidades realmente propiciadoras de experiências de vida diversificadas? Aquilo que nós constatamos é uma homogeneização dos espaços; centros comerciais iguais, aeroportos semelhantes, centros de negócios com as mesmas características, hotéis da mesma cadeia, de tal forma que podemos ter experiências semelhantes em diferentes cidades; estando em Frankfurt, Bruxelas ou São Paulo. Em última análise, o que se homogeneiza são os comportamentos, a personalidade, e o espírito que se amortece. A vivência da cidade afirma uma outra necessidade que não a de consumo, de abrigo ou de trabalho; aquilo que Lefebvre já diagnosticou como a necessidade à “obra participante”, revestida de simbolismo, de imaginação e do lúdico.

« A travers ces besoins spécifiés vit et survit un désir fondamental, dont le jeu, la sexualité, les actes corporels comme le sport, l’activité créatrice, l’art et la connaissance sont des manifestations particulières et des moments, surmontant plus ou moins la division parcellaire des travaux.»²¹⁹

A necessidade de que nos fala Lefebvre, cada vez mais premente, é a de criar lugares de encontro, lugares de simultaneidade, lugares de partilha que, poderemos acrescentar, serão também eles “espaços potenciais” na cidade, porque sinónimo de experiências verdadeiramente unificadoras. Aquilo que se procura reabilitar é o humano como obra e não como produto, o humano na sua totalidade superando dualismos e contradições. Neste projecto humano, o modelo da arte e do jogo oferecem-nos uma via alternativa, embora,

²¹⁷ D. Winnicott, *Jeu et Réalité. L’espace potential*, p. 139.

²¹⁸ *Idem, ibidem*, p. 150.

²¹⁹ Henri Lefebvre, *Le Droit à la Ville*, p.116.

como reconhece o autor, não suficiente, pois deverá procurar-se a unidade, enquanto síntese, da arte, da técnica e do conhecimento.

« Nécessaire comme la science, non suffisant, l'art apporte à la réalisation de la société urbaine sa longue méditation sur la vie comme drame et jouissance. De plus et surtout, l'art restitue le sens de l'œuvre; il donne de multiples figures de temps et d'espaces appropriés: non subis, non acceptés par une résignation passive, métamorphosés en œuvre.»²²⁰

Em oposição à resignação passiva dos habitantes, a uma vida de labor e trabalho, à alienação e normalização do quotidiano, afirma-se a necessidade do lúdico, como abertura para outras possibilidades de vivência da cidade. Este coexiste com outras necessidades, com os espaços de troca e circulação, com o espaço político e económico. Ele afirma a necessidade de fruição da cidade como lugar de “espaços potenciais” em que cada indivíduo se joga e joga o jogo da cidade. Aqui o termo jogo adquire o sentido já atribuído por Huizinga na obra *Homo Ludens*. O jogo é, enquanto dimensão lúdica, uma característica intrínseca e essencial da cultura, já que “a cultura emerge sob a forma do jogo”, pois é através do jogo “que a sociedade exprime a sua interpretação da vida e do mundo.”²²¹ Seguindo de perto a definição de jogo dada por Huizinga, enquanto “acção livre”, “desinteressada” e de “utilidade” tanto para a vida individual como para a vida em sociedade, sem outros fins que não a própria actividade de jogar e de se sentir jogado, nos limites de um tempo e um espaço, com “regras estabelecidas”,²²² Lefebvre encontra aí uma das maiores formas de criação cultural e o paradigma para uma atitude anti-objectivante. O modelo do jogo é a abertura para possibilidades contidas no próprio acto de jogar.

« Le jeu ne correspond à aucun besoin élémentaire, encore qu'il les présuppose tous. Il correspond à des désirs affinés et différenciés, selon les individus et les groupes, désirs qui tuent vite la monotonie et l'absence de possibilités.»²²³

O jogo não é simplesmente a expressão de um desejo que coloca o mundo em suspenso, ele é também o que reinventa, embora provisoriamente, as regras. Não será isto que falta nas nossas cidades? Uma reinvenção do quotidiano em que, face a uma cultura de massas asfixiante e a comportamentos dominados pelo culto do consumo, se possam gerar espaços

²²⁰ Henri Lefebvre, *Le Droit à la Ville*, p.130.

²²¹ J. Huizinga, *Homo Ludens*, trad. Victor Antunes, Lisboa, Ed.70, 2003, p. 65.

²²² Cf. Huizinga, *Homo Ludens*, pp. 24 - 29.

²²³ Henri Lefebvre, *Du Rural à L'urbain*, p.138.

potenciais, propiciadores de formas de vida inéditas. Significa também, viver a cidade como “momento” e como um fim em si, lugar de livre fruição, como valor de uso. É no lúdico que Lefebvre encontra o princípio de reunião e de encontro na cidade, mas também o seu conteúdo.²²⁴ Afirmar a presença do lúdico na cidade, não significa entendê-la na esquizofrenia colectiva de trabalho–férias, ocupação-tempo livre, quotidiano-festa, trabalho produtivo-hobbies. A tarefa será procurar a unidade, ou melhor, como dirá Lefebvre, “restituir a festa transformando a vida quotidiana.”²²⁵

Segundo Winnicott a actividade de jogar é fundamental para que se possam garantir formas de vida sãs. Ela tem uma função socializante de extrema importância, pois implica uma actividade de partilha e colaboração entre os que nela estão implicados. “É jogando, somente jogando, que o indivíduo, criança ou adulto, é capaz de ser criativo e de utilizar toda a sua personalidade. É somente sendo criativo que o indivíduo descobre o si.”²²⁶

Como dirá Lefebvre, existe jogo entre “as peças do conjunto social” e “plasticidade – na medida em que o jogo se proclama como valor supremo”.²²⁷ Vários são os sentidos de jogo que se jogam na cidade e que não cabem na nossa análise. Importa destacar que o modelo do jogo e da arte, permitem repor uma outra centralidade urbana em que o movimento, o imprevisto, o encontro, a partilha, constituem o “teatro espontâneo” da cidade. “Será a cidade efémera, obra perpétua dos habitantes, eles próprios movidos e mobilizados por esta obra.”²²⁸ Neste espaço de jogo, um outro tempo é possível. Neste tempo joga-se a nossa existência individual e o sentimento de continuidade da nossa existência.

²²⁴ Cf. Henri Lefebvre, *Le Droit à la Ville*, pp. 150- 153.

²²⁵ *Idem, ibidem*, p.146.

²²⁶ Winnicott, *Jeu et Réalité. L'espace potential*, (2009) p.110. Traduzimos o “si” do original “self”.

²²⁷ Henri Lefebvre, *Le Droit à la Ville*, p. 153.

²²⁸ *Idem, ibidem*, p.153.

Conclusão

O sentido do habitar traçado ao longo da nossa análise está longe de ser unívoco. No entanto, ele revela um traço comum, constitui um modo de ser fundamental do ser no mundo, dado na relação mundana com as coisas e em práticas de vida quotidiana, que são a sua expressão fática, mas com uma “preocupação” própria que nos faz transitar para a mundanidade do mundo em geral e compreender o conceito de habitar como a essência definidora “do ser dos sentidos revelados na e pela preocupação”. Podemos encontrar esse traço comum em Heidegger, vendo na ocupação mais próxima com as coisas, o cuidado com o mundo e o cuidado com o ser, em Bollnow pelo amparo e resguardo da casa e em Lefebvre essa preocupação espelha-se no modo de habitar a cidade.

A questão da cidade impôs-se pela premência em compreender as contradições do “torrão” que pisamos e que nos assaltam o espírito. Penso ter sido também esse o propósito de Henri Lefebvre, sempre guiado por uma praxis fragmentada e simultaneamente unificadora, no intuito de compreensão do Homem Total. A preocupação central de Lefebvre foi a de realização da filosofia na cidade e, conseqüentemente a realização do homem no mundo, enquanto cuidado pela sua existência; desejo e razão, espontaneidade e reflexão, determinismo e liberdade, alienação e desalienação. Antinomias do pensamento, mas acima de tudo antinomias da vida.

Deixemos invadir o nosso pensamento pela imagem de uma cidade abandonada: cinzenta, sem movimento, sem rasto de presença humana com a qual possamos estabelecer contacto, casas abandonadas, jardins invadidos por ervas daninhas, ruas desertas. Nessa cidade não há qualquer vestígio do cuidado da presença humana, por isso, se diz que está desabitada. Penso ser este o sentido do habitar que Lefebvre procurou reabilitar, uma cidade que sentisse o pulsar da vida que cuida da existência, na qual se afirma a alegria e o desejo de ser. Encontrou-o na experiência cultural, sob a forma do jogo e da arte, que abordámos no último capítulo, mas também em formas de intervenção cívica na cidade, no âmbito de uma restituição do Direito à Cidade e de uma participação democrática efectiva de diferentes subjectividades, que decorrem em relações sociais espacializadas. Também a esse nível se desenrolam múltiplos jogos; de poder, de estratégia, de inveja, de reconhecimento, de amor, de ódio, do possível e do impossível, da vida e da morte e, em última análise o jogo do próprio mundo.

Caberá aos “utentes” do espaço da cidade, habitá-lo numa dimensão integradora dos diversos níveis do social, com a função de exercer uma cidadania activa. A trilogia espacial de Lefebvre, mediante uma crítica da quotidianidade, pretende restituir a unidade do espaço da prática

social: espaço percebido, espaço concebido e espaço vivido – práticas do espaço, representação do espaço e espaços de representação. Longe de se tratar de uma teoria tripartida do social, o esforço de Lefebvre orienta-se na procura de uma “teoria unitária” operando uma mudança de paradigma.

Trata-se de compreender a génese destes espaços, num movimento que vai da prática social às formas e das formas ao conteúdo, “restituir um código do espaço, quer dizer, uma linguagem comum à prática e à teoria, aos habitantes, aos arquitectos, aos cientistas (...), um tal código recuperará a unidade dos elementos dissociados: o privado e o público, o encontro e a diferença no espaço.”²²⁹ Lefebvre encontrará esse código na produção e reprodução do espaço, mediado por um elemento fundamental: o corpo. Nele encontramos a expressão das relações de poder, mas também do que vai para além delas. Pelo corpo investe-se a dimensão simbólica, lúdica e imaginária, que permitirá uma reapropriação do espaço. Lefebvre afirmará que se trata de uma “reapropriação do corpo, ligada à reapropriação de espaço”, enquanto projecto utópico ou realista. O projecto atravessará “o intervalo entre ciência e utopia, realidade e irrealidade, entre concebido e vivido.” E acrescenta Lefebvre, pretende superar a oposição “possível-impossível”.²³⁰ Caberá certamente a cada um de nós, enquanto habitantes da cidade ou do campo, colocar a utopia na realidade e a realidade na utopia.

²²⁹ Henri Lefebvre, *La Production de l'Espace*, p. 78.

²³⁰ *Idem, ibidem*, p.73.

Bibliografia

António Manuel Martins (coordenação), *Sociedade Civil, entre miragem e oportunidade*, Coimbra, Faculdade de Letras, 2003.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, tad. António Caeiro, Lisboa, Quetzal Ed., 2004.

Aristote, *La Politique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2005.

Aristote, *Physique*, trad. Pellegrin, 2^e édition, Paris, Vrin, 2002.

Carlos Fortuna, Rogério Proença Leite (Org), *Plural de Cidade: Novos Léxicos Urbanos*, Coimbra, Almedina, 2009.

Daniel Innerarity, *O Novo espaço Público*, trad. de Manuel Ruas, Lisboa, Teorema, 2010.

D. Winnicott, *Jeu et Réalité. L'espace potential*, Paris, Gallimard, 1975.

Edmundo Balsemão Pires (org.), *Espaços Públicos, Poder e Comunicação*, Unidade ID LIF, Coimbra, Ed. Afrontamento, 2007.

Erick Fromm, *La Conception de L'Homme Chez Marx*, Paris, Payot, 2010.

Franck Didier, *Heidegger e o problema do espaço*, trad. de João Paz, Lisboa, Instituto Piaget, 1997.

Gaston Bachelard, *A Poética do Espaço*, trad. António de Pádua Danesi, São Paulo, Martins Fontes, 2008.

Guilluy, « La France Pavillonnaire » in: *le Mook*, Sep. 2009.

Hannah Arendt, *A Condição Humana*, Lisboa, Relógio D' Água, 2001.

Henri Lefebvre, *Critique de la Vie Quotidienne I*, Paris, Éd L'Arche, 1958.

Henri Lefebvre, *Critique de la Vie Quotidienne II*, Paris, Éd Arche., 1958.

- Henri Lefebvre, *Critique de la Vie Quotidienne III*, Paris, Éd Arche , 1981.
- Henri Lefebvre, *Du Rural a L'Urbain*, 3^e éd., Paris, Anthropos, 2001.
- Henri Lefebvre, *Espace et Politique*, 2^e éd., Paris, Anthropos, 2000.
- Henri Lefebvre, *La Production de L'espace*, 4^eéd., Paris, Anthropos, 2000.
- Henri Lefebvre, *La révolution urbaine*, Paris, Gallimard, 1976.
- Henri Lefebvre, *La Somme Et Le Reste*, 4^e éd., Paris, 2009.
- Henri Lefebvre, *Le Droit à la ville*, Paris, Éd. Anthropos, 1968.
- Henri Lefebvre, *Métaphilosophie*, Paris, Éd. Syllepse, 2000.
- Irene Borges Duarte, “Cuidado e afecto na ontologia hermenêutica heideggeriana”, comunicação produzida no *International Colloquium “The Hermeneutic Rationality”*, Universidade de Coimbra, Outubro de 2009.
- J. A. Pinto Ribeiro (Coordenação), *O Homem e o Tempo, Liber Amicorum para Miguel Baptista Pereira*, Coimbra, Fundação Eng. António de Almeida, 1999.
- Jorge Luís Borges, *Ficções*, Porto, Colecção Mil Folhas, Ed. Teorema, 2003.
- Johan Huizinga, *Homo Ludens*, trad.Victor Antunes, Lisboa, Ed.70, 2003.
- Jürgem Habermas, *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, trad. Flávio R.Kothe, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984.
- Joseph Moreau, “L’ Espace chez Aristote” in: *Richerche Storiche*, s.d. p.354.
- Laurences Costes, *Henri Lefebvre. Le Droit à la ville*, Paris, Ellipses, 2009.
- Le Corbusier, *Princípios de Urbanismo -(La Carta de Atenas)*, Barcelona, Ed. Ariel, 1971.
- Louis Althusser, Étienne Balibar, *Lire le Capital*, Vol.I e II, Paris, Librairie F. Maspero, 1975.
- L. Wittgenstein, *Tratado Lógico-Filosófico- Investigações Filosóficas*, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

Manuel Castells, *A sociedade em rede: do conhecimento à acção política* in: Coleção Debates da Presidência da República, INCM, 2005.

Marc Augué, *Não-Lugares, Introdução a uma antropologia da sobremodernidade*, Venda Nova, Bertrand Ed., 1998.

Mark Purcell, “ Le droit à la ville et les mouvements urbains contemporains” in: *Droit de Cité*, 2009.

Marlène Zarader, *Heidegger e as palavras da origem*, trad. João Duarte, Instituto Piaget, 1998.

Martin Heidegger, “A questão da técnica” in: *scientiae studia*, trad. Marco Aurélio Werle, São Paulo, Vol.5, nº 3, 2007.

Martin Heidegger, “ Batir, Habiter, Pensar” in: *Essais et Conférences*, trad. André Préau, Paris, Ed Gallimard, 2008.

Martin Heidegger, “ La Chose” in: *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 2008.

Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris Gallimard, 2009.

Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, 15^e Éd., Gallimard, 1945.

Miguel Baptista Pereira, “ O lugar de Ser e Tempo na Filosofia Contemporânea da Linguagem” in: *Biblos*, Vol. LVI.

Otto Friedrich Bollnow, *Hombre y Espacio*, trad. de López Asian , Barcelona, Editorial Labor, 1969.

Otto Friedrich Bollnow , *Les Tonalités Affectives. Essai d'Anthropologie Philosophique*, Trad. Lydia et Raymond Saioz, Éd. de La Baconnière, 1953.

Paul Ricouer, *A memória, a história, o esquecimento*, Campinas, Ed. Unicamp, 2008.

Pierre Hamel , Claire Poitras, “Henri Lefebvre, penseur de la posmodernité”, in: *Espaces et Société*, nº76, 1994.

Pierre Pellegrino, João Neves, “L’architecture et la projection des rapports sociaux sur le sol: reflet, représentation ou production de l’espace?” in: *Espaces et Sociétés*, nº 76, 1994.

Pierre Pellegrin, *Le vocabulaire d'Aristote*, Paris, Ellipses, 2009.

Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, Puf, 1988.

Rémi Hess, *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*, Paris, Éd. A.M. Métailié, 1988.

Rob Shields, *Lefebvre, Love, and Struggle*, London, Routledge, 1999.

Solange Vergnières, *Ethique et Politique chez Aristote*, Paris, PUF, 1995.

Sandrine Deulceux, *Rémi Hess, Henri Lefebvre. Vie, œuvres, concepts*, Paris, Ellipses, 2009.

Sophia de Mello Bryner Andresen, *Contos Exemplares*, Lisboa, 31ª ed, Ed. Figueirinhas, 2007.

Stuart Elden, *Understanding Henri Lefebvre*, London and New York, Continuum Studies in Philosophy, 2006.

Thierry Paquot, *L'espace public*, Paris, Ed. La Découverte, 2009.

Ulrich Müller-Schöll, *Le Systeme et le Reste*, Trad. de Batonnier-Woller, Florence, Paris, Anthropos, 2006.

Publicações electrónicas

Depraz N., « Le tournant pratique de la phénoménologie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 2004/2, Tome 129 - n° 2, pp. 149-165.

Fábio Augusto Morales, "A polis como cidade: entre a hermenêutica e a dialética" in: *Revista Ágora, Vitória, n.8, 2008*, pp.1-15.

Fernanda Sanchez, "A reinvenção das cidades na virada do século: agentes, estratégias e escalas de acção política" in: *Revista de Sociologia e Política*, nº.16 Curitiba Junho de 2001.

Georg Simmel, *As Grandes Cidades e a Vida do Espírito*, trad. Artur Morão in: www.lusosofia.net

Heloisa Carneiro Leão, "A arte, o homem e o habitar como construir um mundo" in: *Cognitio estudos: Revista electrónica de Filosofia*, São Paulo, Vol.2, nº2, Julho-Dez. 2005.

- J. Demoule., « Qu'est-ce qu'une maison? » in: *Rue Descartes* 2004/1, n° 43, pp. 104-111.
- José Luís Furtado, "Fenomenologia e crise da arquitectura" in: *Kriterion*, n° 112, Dez.2005.
- José María Silvestre Geuna, "La ciudad como Lugar" in: *Arquitectura, Ciudad e Entorno*, Vol.1, n° 3, Fev. 2007.
- Mark Purcell, "Excavating Lefebvre: The right to the city and its urban politics of the inhabitant" in: *GeoJournal*, n° 58, 2002.
- Martin Gegner, "A decadência da cidade Europeia" in: *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 21, n° 3, Set./Dez 2006.
- Martin Heidegger, "Construir, Habitar, Pensar" Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback " in: http://www.prourb.fau.ufri.br/ikos/p2/heidegger_construir,%20habitar,%20pensar.pdf
- Martin Heidegger, *Être et Temps*, Trad. de Emmanuel Martineau in: <http://www.laphilosophie.fr/livres-de-Heidegger-texte-integral.html>
- Monika Bokinić, "Is Polis The Answer? Hannah Arendt on Democracy" in: *Santalka Filosofija*, t. 17, 2009, pp. 76-82.
- Neil Brenner and Stuart Elden, "Henri Lefebvre on State, Space, Territory" in: *International Political Sociology* (2009) 3, pp. 353–377.
- Neyrat F., « Heidegger et l'ontologie de la consommation », *Rue Descartes* 2005/3, n° 49, pp. 8-19.
- Patrick M. Jenlink, "Creating Public Spaces and Practiced Places for Democracy, Discourse, and the Emergence of Civil Society" in: *Spinger Rev.* Published online: 18 July 2007.
- Petcou C. et Petrescu D., « Agir l'espace. Notes transversales, observations de terrain et questions concrètes pour chacun de nous » in: *Multitudes* 2008/1, n° 31, pp. 101-114.
- Petrescu D., Querrien A. et Petcou C., « Agir urbain » in: *Multitudes* 2008/1, n° 31, pp. 11-15.
- René Thom, « Aristotetopologue » in: http://www.tribunes.com/tribune/alliage/43/thom_43.htm

Romeyer-Dherbey G., « L'un et l'autre dans la cité d'Aristote » in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 2005/2, Tome 130 - n° 1, pp. 191-202.

Thiery Paquot, «Habitat, habitation, habiter. Ce que parler veut dire » in: *Informations sociales* 2005/3, n° 123, pp. 48-54.

Zarka Y, « Le prolétariat après Marx » in: *Cités* 2008/3, n° 35, pp. 3-6.