

DA UTOPIA MENTAL À DIFERENCIAÇÃO DO IMAGINÁRIO URBANO OU A CIDADE DO FUTURO NUMA LEITURA FILOSÓFICA

Carlos Henrique do Carmo Silva

«J'ai donc fait venir les architectes et leur ai dit : «C'est vous dont dépend la cité future, non dans sa signification spirituelle, mais dans le visage qu'elle montrera et qui fera son expression. Et je pense bien avec vous qu'il s'agit d'installer heureusement les hommes. Afin qu'ils disposent des commodités de la ville et ne perdent point leurs efforts en vaines complications et en dépenses stériles. Mais j'ai toujours appris à distinguer l'important de l'urgent. Car il est urgent, certes, que l'homme mange, car s'il n'est pas nourri il n'est point d'homme et il ne pose plus de problème. Mais l'amour et le sens de la vie et le goût de Dieu sont plus importants. Et je ne m'intéresse point à une espèce qui engraisse. La question que je me pose n'est point de savoir si l'homme, oui ou non, sera heureux, prospère et commodément abrité. Je me demande d'abord quel homme sera prospère, abrité et heureux. Car, à mes boutiquiers enrichis que gonfle la sécurité je préfère le nomade qui s'enfuit éternellement et poursuit le vent, car il embellit de jour en jour de servir un seigneur si vaste. Si contraint de choisir j'apprenais que Dieu refuse au premier Sa grandeur et ne l'accorde qu'au second, je plongerais mon peuple dans le désert. Car j'aime que l'homme donne sa lumière. Et peu m'importe le cierge gras. A sa seule flamme je mesure sa qualité.»

(A. de Saint-Exupéry, *La Citadelle*, XIX, in: «Œuvres», Paris, Gallimard, «Pléiade», 1959, p. 571)

§ 1. Introdução: Condicionantes metodológicas (filosóficas) do pensar projectivo da cidade futura

É este um exercício em que se comete, deliberado, o trocadilho: *pensar o futuro da cidade é pensar sob a forma de cidade o próprio futuro*. Exercitação categorial em que, a uma filosofia do urbanismo, se contagia a própria condição arquitetónica do filosofar — eis que são necessárias as estruturas que permitam com diferentes materiais significativos as diferentes fases da construção e desconstrução hermenêutica do problema.

Pensar assim a cidade é, antes de mais, um *peregrinar* até esse local onde se habita. Mas é também neste habitar o movimento do ostracismo, a condição

do exílio ou de um regresso à casa paterna¹. Mais do que as muitas cidades importa meditar, mediando, aquela *morada essencial*, ainda que percorrendo o labirinto das significações, decifrando sinais, e hesitando nas ambiguidades desse lugar de experiência².

Pensar o futuro é, nesta acepção, antecipá-lo na memória sempre presente dos futuríveis, isto é, das possibilidades semânticas que sempre acompanharam a definição desse lugar. Quer sejam as dimensões culturais e ainda pensantes sob a forma de *filosofemas*, quer se trate das determinações civilizacionais como *morfemas*, ou, enfim, da própria memória linguística nas condicionantes filológicas, nos *semantemas* da Cultura³ — em todos os casos, memória do que a cidade foi, está a determinar essa antecipação projectiva, esse futuro, e não tanto já como tempo, mas como figura de um desejo de eternidade. *Civitas aeterna*.

Este é, afinal, o percurso filosófico que, no caso, coincide com a topografia da viagem simbólica, tal como se lê no «Prólogo» do *Poema* de Parménides. Ao jovem inquiridor da verdade, após ter passado por todas as cidades (παντ' ἄστυ), é-lhe concedido aquele acesso aos Pórticos em que se separam os 'caminhos do dia e da noite', e de entrar pela porta da morada da Verdade que é, outrossim, a revelação da própria Morada⁴. A itinerância pelas diversas cidades, condu-lo,

¹ Literalmente 'per-agros', como se o *Denkweg* fosse um *Feldweg* (cf. M. Heidegger, «Zur Erörterung der Gelassenheit- Aus einem Feldweggespräch über das Denken», in: Id., *Gelassenheit*, Pfullingen, Neske, 1959³, pp. 27 e segs.) e o *retorno* fosse o modo dialéctico de re-conquistar a 'cidade do espírito' (cf. todo o movimento antitético e sintético do pensar em Hegel, *Phänomenologie des Geistes* — o 'cidadão' retoma e realiza o reino ético — a *Sittlichkeit*).

Numa acepção antes essencial é o lema prático do *retorno a si próprio* tal fica dito na parábola evangélica: Lc, 15: 11 e segs.

² Meditar, como *meditare* também, experimentar a *demora* do 'pensar' como o que faz morar (cf. francês «demeurer»). Mística e filosoficamente trata-se de *arriscar o lugar*, tentar encontrá-lo: cf. o tema bíblico das «muitas moradas» da 'casa paterna' (divina) (Jo, 14: 2) depois celebrenemente retomado por Santa Teresa de Ávila na sua obra com aquele título; *vide* o tema hermenêutico-simbólico do 'Labirinto' (cf. entre outros, Lima de Freitas, *O Labirinto*, Lisboa, Arcádia, 1975) e da reflexão incoativa tal exemplarmente expressa em M. Heidegger, *Hölzwege*, Frankfurt, V. Klostermann, 1963⁴, pp. 7 e segs.; *vide* ainda Jonathan Z. Smith, *To take place — toward theory in ritual*, Chicago and London, Chicago Univ. Pr., 1987, pp. 21 e segs.

³ *Morfemas* civilizacionais e materiais; *culturemas* axiológico-culturais; *semantemas* das formas linguísticas e dos signos lexicais; e, enfim, *filosofemas* como dimensões e hermenêuticas — eis alguns dos conceitos operatórios que neste estudo demarcam níveis diferenciadores da reflexão. Para toda esta perspectiva de formas simbólicas da cultura e do imaginário, cf. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin, B. Cassirer, 1921-29; também G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Bordas, 1969.

⁴ Cf. Parménides, Frag. 1, v. 3 (D: K (= Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin/Zürich, Weidmann, 1966¹², t. I, p. 228)); quanto àquela leitura do texto como «por todas as cidades», *vide*, entre outras, a interpretação de M. Untersteiner, *Parmenide, Testimonianze e frammenti*, Firenze, Nuova Italia, 1967 reed., pp. 121 e CLXXXI-CLXXXII e nota; para as diversas versões que reconstituem diversamente

enfim, sob o signo dessa iluminação hélica, a esse templo da Verdade em que já não há tempo, nem pluralidade, mas em que, plenamente, *o estar é ser*⁵.

A morada já não é hábito, nem espera, duração ou estação num caminho, mas caminho inteiro, ciclo pleno, esfera perfeita, na realização de que o que se diz, é; de que o pensamento se consciencializa, sendo — numa palavra, que se atinge o *estado do Ser*.

O Ser do estado, *a essência dessa Presença*, essa morada como *Wesen*, tal é reflectida por Heidegger, constitui então o sinal de um *Wohnen*, como um «habitar» nessa *estância* em que o Ser se revela *e mantém sendo*⁶.

Porém, o próprio limite desta meditação, a própria consciência desta itinerância, da fragilidade, do objecto infra-metafísico, ou do horizonte transcendental da finitude humana deste perguntar, que é também deste habitar, leva a que a poética de Heidegger descubra nessa 'casa do dizer' que acolhe⁷, por outra parte, o que na afectividade da *rêverie* é, para Gaston Bachelard, a poética do *espaço recôndito* de «La flamme d'une chandelle»⁸. Seja o Sol lúcido de uma helénica e apolínea inspiração, seja a luz tremulante a recortar o visível na noite romântica, em ambos os casos, os *fogos* são as casas, ou o *lugar da habitação*, e sente-se que nesse regaço materno, nesse berço de nascimento, ancestral Terra-Mãe, a cidade é a *Mátria*, ainda que provisória, fingida de definitiva, que exorcisa o horror às dimensões ignotas do templo perfeito da revelação⁹.

aquele passo corrupto, cf. a edição crítica de Nestor-Luis Cordero, *Les deux chemins de Parménide*, Paris/Bruxelles, Vrin/Ousia, 1984, p. 20 e n.

Quanto ao v. 11: ἔνθα πάλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός εἰσι κελεύθων; (...) cf. ainda Unstersteiner, *ibid.*, p. 122 e n.; ainda Alexander P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides — A study of word image and argument in the Fragments*, N. Haven/London, Yale Univ. Pr., 1970, pp. 15 e segs.

⁵ Tradução um tanto livre de τὸν ἔμμεναι (Frag. 6, v. 1 (D.K., t. I, p. 232)) que daria antes o «ente é 'entemente'»: é ainda de qualquer modo, o coração rotundo da verdade ('Ἀληθείης εὐκυκλῆος ἀρεμῆς ἤτορ) a *Revelação* de um 'lugar' de plenitude, longe de 'caminho dos mortais': ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἔστιν (Frag. 1, vs. 29 e 27 (D.K., t. I, p. 230)).

⁶ É desde logo o caminho *παλιτροπος*, ou seja, que retorna sobre si mesmo, como o gesto perfeito da figura circular e inaugural (cf. Parménides, Frags. 5 e 6, v. 9 (D.K., t. I, pp. 232-233)); vide O. J. Brendel, *Symbolism of the Sphere*, Leiden, Brill, 1977; L. Ballew, *Straight and Circular — A Study of Imagery in Greek Philosophy*, Assen, Van Gorcum, 1979. É também o gesto de mão na 'mandala' primitiva e esse *pensar-realizante que sabe habitar para permitir a construção*; cf. M. Heidegger, «Bauen, Wohnen, Denken», in: Id., *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen, Neske, 1967, t. II, pp. 35 e segs.

⁷ A linguagem é a 'casa' do Ser, 'estância' (Wesen) também do dizer — λόγος, que o colhe. Cf. M. Heidegger, «Hölderlin und das Wesen der Dichtung», in: Id., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt, V. Klostermann, 1971⁴, pp. 43 e segs.

⁸ «Pour un rêveur de flamme, la lampe est une compagne associée à ses états d'âme. Si elle tremble, c'est qu'elle pressent une inquiétude qui va troubler toute la chambre [...] Un rêveur uni si physiquement à la vie des choses, dramatise l'insignifiant». (G. Bachelard, *La flamme d'une chandelle*, Paris, P.U.F., 1961, p. 44). Cf. Id., *Fragments d'une Poétique du Feu*, Paris, P.U.F., 1988, pp. 39 e segs.

⁹ É a *Mutterland* a que se referiam Herder e outros. Numa diferente Filosofia da História (Herder, *Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*) retomava-se pedagogicamente aquele ancestral

Cidade de homens, confissão de humildade, entretanto, na mediania de algum orgulho civilizador, nem nada, nem tudo, tantas vezes apenas o modelo horaciano de uma *aurea mediocritas* ¹⁰.

É ainda nesta acepção que *a cidade imita a mediação do mundo* e cumpre a função metafórica que se não legitima nem na mecânica do já maturado, nem na imobilidade arquetípica da essência — é no *plano do imaginário afectivo e racional*, é numa construção de pedra e coração, é no *movimento da vida e na vida do próprio movimento* que se constitui esse instrumento da metamorfose ¹¹.

Por isso, a cidade é o *casulo* óbvio para determinado desenvolvimento do homem, nem extremada como um fim em si mesmo, nem degradada em constantes tecituras inorgânicas impeditivas da metamorfose, porque em si mesma figuras de amorfo ¹². Por esta razão importa garantir a perspectiva de reflexão que preserve este nível das formas e do seu metabolismo, das imagens como *ícones* da limite metamorfose face ao invisível. *Ídolos* também, sem dúvida, memórias anquilosantes, imaginações amarradas — mas no *imaginário* da cidade há ainda as forças telúricas, esses ímpetos vulcânicos 'que bradam aos céus', como que a mostrarem que não é a lógica formal que determina a economia desse espaço de habitação, mas a metamorfose a que esse casulo sócio-racional conduz, *rasgão de alma para uma abertura espiritual* ¹³.

Todavia, este mesmo contágio desde já precoce da metamorfose simbólica demanda que se consciencialize a prévia e fundamental relação da inquirição filosófica e fenomenológica sobre a cidade tendo em conta três termos fundamentais; *o espaço* (como lugar de habitação, como dimensionamento do humano, como o 'onde' de um 'quando'); *o homem* (como um ser de encruzilhada, como excedência

símbolo materno da Terra. Cf. M. Éliade, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, Payot, 1964, pp. 208 e segs.: §83; G. van der Leeuw, *La Religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, Payot, 1970, pp. 82 e segs.

¹⁰ Cf. Lewis Mumford, *The City in History — Its origins, its transformations, and its prospects*, Harmondsworth, Penguin, 1987, pp. 264 e segs.

¹¹ Vide a propósito o interessante estudo de H. Focillon, *Vie des Formes*, Paris, P.U.F., 1964, pp. 67 e segs.

¹² 'Casulo', útero, ventre... — afinal o simbolismo da *caverna* como espaço de *iniciação ao sentido interior* de tudo. Vide M. Éliade, *op. cit.*, pp. 310 e segs.; ainda J. Michell, *The earth Spirit — Its Ways, Shrines and Mysteries*, London, Thames and Hudson, 1975, pp. 80 e segs.; J. Chevalier (ed.), *Dictionnaire des symboles*, Paris, Laffont, 1969, *sub nom.*; também bibliografia em nosso artigo C. H. do C. Silva, art. «Caverna (Alegoria da)», in: *LOGOS, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. I, Lisboa, Verbo, 1989, cols. 920-933.

¹³ Não os ídolos que limitam a visão, mas um outro uso da *imaginação* (já produtora no sentido kantiano do 'esquematismo transcendental' — cf. KrV (= *Kritik der reinen Vernunft*, A = ed. 1781; B = ed. 1787, ed. Akademie, t. IV e VI, pp. 137 e segs.; B 176 e segs.), já *criadora* na acepção também espiritual. Cf. H. Corbin, «Pour une charte de l'imaginal», in: Id., *Corps spirituel et terre céleste, De l'Iran mazdéen à l'Iran Sbi'ite*, Paris, Buchet/Chastel, 1979², pp. 12 e segs. (*l'imaginatio vera*).

em relação a si próprio e como vida que se determina 'corporalmente'); e, *a casa* (a habitação que é mundo, o ponto de intersecção do corpo com o espaço, ou o 'quando' há 'lugar').

Mas a categorias tão amplas, dir-se-iam *existenciais* no sentido de «*Sein und Zeit*», tem antes de se complementar de um ponto de vista consciente as seguintes e respectivas determinações: não tanto o 'espaço', mas o *lugar*; não tanto o 'homem', mas a *memória*; e, não tanto a 'casa', mas o *morar*¹⁴. É já a perspectiva introduzida pela própria metamorfose do objecto no sujeito pela necessária e paradoxal situação do *lógos* filosófico, sempre dentro e fora de si próprio, ou, mais propriamente, acometendo o indizível da sua própria transformação. Transformação que implica um estado de consciência analítico e diferenciador que pense, no caso, a cidade do futuro, a partir desta própria *metamorfose do tempo* nesta inelutável e incontornável *memória* que é, não apenas em termos culturais, mas, como *conjunto de possíveis ontológicos*, a condição essencial dessa mesma realização¹⁵.

Nos antípodas do pensamento histórico e de uma filosofia que crê reabsorver a transformação da filosofia na 'filosofia da transformação', o plano da metamorfose consciente para que se remete a presente meditação constitui-se como *uma topografia do futuro*, como uma discriminação hierárquica da própria metamorfose pensando-a a partir da instância fundamental que é a da *memória que anula o trânsito*, e se descobre como plena *consciência presencial*¹⁶.

¹⁴ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, M. Niemeyer, 1963¹⁰, pp. 102 e segs.: §§ 22-24 — «Die Räumlichkeit des innerweltlich Zuhandenen; Die Räumlichkeit des In-der-Welt-seins; Die Räumlichkeit des Daseins und der Raum»; também o supracitado ensaio «Bauen, Wönnen, Denken», pp. 37 e segs.

¹⁵ Cf. ainda o recente estudo de Jonathan Z. Smith, *To take place*, cit. *supra*; também K. Lynch, *What time is this place?* (Mass./London, MIT Pr., 1972, pp. 3 e segs.: «Cities Transforming»; e pp. 29 e segs.

¹⁶ Cf. entre outros George Kubler, *The Shape of Time*, Yale, Yale Univ. Pr., 1962 e J. Pieper, *Über das Ende der Zeit. Eine geschichtsphilosophie Betrachtung*, München, Kösel, 1950. Tem-se em mente a referência agostiniana e platónica a uma memorialidade que é sobretudo *reminiscência* e '*presença*' essencial: cf. C. H. do C. Silva, «A memória essencial segundo Santo Agostinho» (Comunic. ao Colóquio sobre Santo Agostinho, Nov. 87), (a publicar).

§2 I — Morfemas antropológicos e culturais

a) Condicionantes do imaginário da cidade futura

«[...] la phénoménologie de l'imagination ne peut se satisfaire d'une réduction qui fait des images des moyens subalternes d'expression : la phénoménologie de l'imagination demande qu'on vive directement les images, qu'on prenne les images comme des événements subits de la vie. [...]

Avec la maison vécue par le poète, nous sommes ainsi conduits à un point sensible de l'anthropo-cosmologie. La maison est donc bien un instrument de topo-analyse [...]

(G. Bachelard, *La poétique de l'Espace*, Paris, P.U.F., 1967⁵, p. 58)

Pensar a cidade do futuro não será apenas um exercício mental prospectivo em que entrem diversas variáveis complexas, mas implica por certo a dimensão de uma reflexibilidade que, afinal, retoma no passado os diversos futuros de um perene tema de idealização da cidade.

O modelo da expressão projectiva da cidade encontra-se, pois, ao longo da tradição caracterizado por constantes de idealização, quer de natureza estético-metafísica, quer de natureza utópico-axiológica. Desde a pré-história mítica das sociedades humanas até às organizações pós-industriais encontra-se nesse quadro do imaginário, da ordem lógica e das estruturas ideais, e ainda dos modelos especulativos e reguladores do que se entenda dever ser essa outra face do espaço-tempo concreto do *habitat* humano¹⁷. O que está em causa não há-de ser tanto a cidade humana enquanto vivida e concretizada como essa medida humana da própria civilização — como dizia Protágoras de Abdera: «Πάντα χρήματα ἀνθρώπος μετρῶν ἔστιν», o que, traduzido à letra significa: «De todas as coisas que estão à sua mão (todos os artefactos ou objectos que se mantêm (<'manu tenere)'), o homem é a sua medida», e isto, também porque se co-mensura por essas coisas que faz¹⁸.

¹⁷ Para as origens da sedentarização, domesticação, etc., e inícios da 'cidade', cf. Lewis Mumford, *op. cit.*, pp. 19 e segs. Dizia Aristóteles que a cidade consistia 'num certo número de cidadãos' e a esta definição social da *pólis* deve acrescentar-se o seu sentido 'cosmológico'. Também cf. Ortega y Gasset: «a cidade é uma tentativa de secessão feita pelo homem para viver fora e perante o cosmos, do qual aproveita aspectos seleccionados e delimitados» (in: *Obras Completas*, t. II, p. 408 cit. *apud* Fernando Chueca Goitia, *Breve Historia del urbanismo*, trad. port., Lisboa, Presença, 1982, pp. 9 e segs.).

¹⁸ Frag. 1, in: D.K., t. II, p. 263. Cf. Mario Unstersteiner, *The Sophists*, Oxford, Blackwell, 1954, pp. 77 e segs.: «The proposition of Protagoras» (trad. do ital. por Kathleen Freeman); ainda E. Dupréel, *Les Sophistes*, Neuchâtel, ed. du Griffon, 1948, pp. 15 e segs. no sentido de uma revalorização sociológica daquele lema sofisticado.

Mas ao homem civilizador com a arte e a indústria prometaica, com esta definição dada pela obra: *homo technicus* ou *homo faber*, complementa-se o sentido valorativo de uma natureza que apela desde o instinto quase animal a uma consciência divina, tornando o lugar do humano menos o da institucionalização de costumes, do que o de um *êthos* fundamental¹⁹.

Aqui ocorre, por certo, a palavra de Heraclito de Éfeso: «*ἔθος ἀνθρώπων δαίμων ἐστίν*», a indicar que a «toca» para este animal semântico que é o homem está paradoxalmente nesta *vizinhança com o sagrado*, com esse *daímon* interior que é *destino hermético ou hermenêutico*²⁰.

Ao *homo technicus* sucede assim o *homo loquens* ou, numa expressão mais inteira, o ζών λογικόν, isto é, «aquele vivo que detém a fala», ou o *lógos* em que se «recolhe» aquele acto compreensivo²¹. Então, o lugar do humano será o tugúrio do divino, e nessa estância em que o homem habita «faz-se casa para o Ser»²².

Já não é a cidade industriosa, mas, sobretudo, a πόλις como dimensão ética dessa realização ontológica do humano então tornado o animal político²³. Τέχνη ou *ars*, πράξις ou πολιτική — dimensões respectivamente *poética e prática* — eis a distensão que tipifica como que a *quadratura do lógos humano* extremada nos dois eixos fundamentais da *horizontal* e da *vertical*, do *saber construir* e do *saber viver*, da *protecção* e da *aventura*, do *estar* e do *devir*...²⁴

Como dizia Heidegger, é nesse *quadripartido (Viertige)* entre o Céu e a Terra, os Homens e os Deuses, que se estabelece o lugar da habitação, é nessa quadripartição do espaço como τόπος, que se estabelece o 'aberto' ou a *clareira (Lichtung)* em que

¹⁹ Cf. E. Cassirer, *An Essay on Man*, trad. port., Lisboa, Guimarães, 1960, pp. 235 e segs.; G. Gusdorf, *Les origines des Sciences Humaines* («Les sciences humaines et la pensée occidentale», t. II), Paris, Payot, 1967, pp. 41 e segs.

²⁰ Frag. 119 (D.K., t. I, p. 177): «o ético (o 'seu lugar', 'habitat') para o homem é o seu *daímon*, isto é, o seu 'génio'. Sobre o sentido hermenêutico deste destino, cf. Frags. 1, 78, 93, ... cf. Clémence Ramnoux, *Héraclite ou l'Homme entre les choses et les mots*, Paris, Belles-Lettres, 1968; Charles H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge, C. Univ. Pr., 1979 (*vide* pp. 80 ...); Cf. Peter Schmitter, «Plädoyer gegen die Geschichte der Semiotik- oder: Vorüberlegungen zu einer Historiographie der Zeichentheorie», in: Achim Eschbach e J. Trabant (eds.), *History of Semiotics*, Amsterdam/Philadelphia, J. Benjamins Publ. Co., 1983, pp. 6 e segs.

²¹ ζών λόγον ἔχον (Aristóteles, *Polít.*, 1, 2, 1253 I 10). Cf. M. Heidegger, «Über den "Humanismus"», in: *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, Francke V., 1947, pp. 64 e segs.

²² «Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch.» («Über den Humanismus», ed. cit., p. 53).

²³ Cf. Aristóteles, *Polít.*, 1, 1, 1253 a 3: «ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον».

²⁴ Cf. M. Heidegger, «Bauen, Wohnen, Denken», ed. cit., pp. 27-33 e 34-35, cf. p. 33: «Der Ort räumt das Geviert in einem zwiefachen Sinne ein. Der Ort *lässt* das Geviert *zu* und der Ort *richtet* das Geviert *ein*. [...] Als das zwiefache Einräumen ist der Ort eine Hut des Gevierts oder wie dasselbe Wort sagt: ein Huis, ein Haus.»

se elucida a realidade envolvente²⁵. É como se se dissesse que na floresta dentro do ôntico se faz essa aperidade ontológica, essa evidência das dimensões da obra e do acontecer humanos. O Homem que, afinal, pelo seu corpo, pela sua facticidade espaço-temporal, se determina a partir dessa situação originária e dessa circunstância política.

Entre a técnica que advém como puro número da arte, como invenção éctipa do arquétipo, qual *μίμησις* divina, e a *πραξις* que busca a equidade, o reconhecimento cidadão, a norma do cidadão, a partir da *πόλις*, como *lugar pedagógico*, moralizante e determinante dos poderes, não apenas da justiça, mas da própria inteligência e, em última análise da ciência e da vontade — vai o hiato de um *lógos* que mede a própria distância, entre o que se faz e o que deveria ser, ou entre o que se pode fazer e o que se não quer, ou ainda entre a *civilização das formas* estruturadas e a *cultura de ideais* e valores de transformação²⁶.

Afinal, a cidade como espaço lógico de possibilidades e de poderes, de meios e de fins, de intenções e de acções — encontra-se no perene *entrecruzamento* do espaço e do tempo, da condição corpórea e histórica do homem como uma busca de perenidade ou de estabilidade e memória. Dialéctica entre o 'estar' e o 'ser' em que se procura que o *ser* se delimite de acordo com aquela *natureza habitual*, do 'hábito' e da 'habitação' —, a condição ainda axiológica desta intenção liga o dimensionamento da cidade com o carácter sempre projectivo de uma *excedência*, mesmo que seja incompletude, projectada para o futuro. Quer isto dizer que o tempo desse espaço de habitação converte o hábito e a raiz do 'antes' no dialéctico fruto do 'depois', tendendo assim a justificar a mediação do carácter *ambíguo* normalmente neutral e banal da cidade real.

O discurso do imaginário da cidade toca assim, não apenas nas dimensões estruturais do próprio humano, mas também naquela *memória* imorredora que projecta para o 'dever ser' ou para o 'haver de ser', o que, de facto, não foi²⁷.

Se se recordar, desde as formas mais antigas de organização do aldeamento, ainda muitas vezes sem um *lógos* unitário, no confuso de uma topografia que ainda não constitui propriamente um *tópos* como lugar lógico, como centro e periferia, ou numa imagem mais própria e de acordo com o antropomorfismo ancestral, 'com

²⁵ *Ibid.*, p. 33. Id., «Das Ding» (in: *Vorträge und Aufsätze*, ed. cit., t. II, pp. 37 e segs.). Ainda de Heidegger, a meditação sobre *τόπος* em *Die Kunst und der Raum*, Erker, V. St. Gallen, 1969.

²⁶ *Pólis e paidéia*. A relação é estreita em todo o paradigma antigo da cultura ocidental: W. Jaeger, *Paideia — Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin/N.Y., W. de Gruyter, 1973 reed., 1933¹, pp. 113 e segs.: «Die Polis als Bildungsform und ihre Typen». Vide também Léo Strauss, *The City and Man*, Virginia, Univ. Pr., 1964, pp. 23 e segs.

²⁷ Sobre estes regimes de memória também como arte memorial e civilizacional, cf. entre outros Frances A. Yates, *The Art of Memory*, London, R. K. Paul, 1966; Philippe Borgeaud (ed.), *La mémoire des religions*, Genève, Labor et Fides, 1988.

cabeça, tronco e membros' — reconhecer-se-á que a cidade, tanto corresponde à sequência das formas estruturais de organização do *biológico*, como de formas ideais de concretizar a idealidade *sociológica e axiológica* ²⁸.

O que está em causa não é apenas modelo transposto do formigueiro, ou da colmeia, mas tantas vezes a forma estrutural da cidade escatológica, de uma 'sociedade de anjos', ou, afinal, de 'mortos' cuja vida se poderá dizer com Heraclito de Éfeso: «Imortais, mortais; mortais, imortais; a morte dos primeiros é a vida dos outros, e a vida dos outros é a morte dos primeiros» ²⁹.

Ora, o que está em causa nestes antecedentes do pensamento imaginário da cidade é a própria convicção de uma *sobrevivência*, que por exemplo está presente no cuidado posto nas necrópoles das civilizações antigas ³⁰. Mais do que lugares para os mortos é *a própria condição mortal do lugar assumida como intemporalização deste* ³¹.

Aquilo de que se trata na necrópole, como na pirâmide, ou ainda no *lugar central do templo*, é o próprio *sacrifício do tempo*, exorcizar o caótico, construir o modelo do cósmico, *repetir a cosmogonia* mítica na liturgia humana do que é feito pelas suas mãos, do que é um apelo para os sentidos e dimensões do corpo, mas também para as formas de organização da sensibilidade, do entendimento, e ainda da afectividade e da vontade ³².

²⁸ Cf. Fernando Chueca Goitia, *Breve Historia del Urbanismo*, ed. cit., pp. 41 e segs.: [A cidade antiga]: Lewis Mumford, *The City in History*, ed. cit., pp. 19 e segs.; ainda Leonardo Benevolo, *La città e l'Architetto*, Roma/Bari, Laterza, 1978, trad. port., Lisboa, Ed. 70, 1984, pp. 15 e segs. Para aquele modelo antropomórfico do espaço-organização da cidade, cf. Kent C. Bloomer and Charles W. Moore, *Body, Memory and Architecture*, New Haven/London, Yale Univ. Pr., 1977.

²⁹ Frag. 62: «ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι...» (in: D.K., t. I, p. 164); cf. ainda Frags. 1, 2... É a suspeita de que os vivos estão 'dormindo', quais «cadáveres adiados que procriam» (F. Pessoa) e humanidade tão só animal... O que antecipa um duplice sentido para a *necrópole*, como uma das ancestrais figuras do habitar, ou do «estar» humano. Cf. L. Mumford, *op. cit.*, pp. 14 e segs.: «Cemeteries and Shrines», *et passim*. Na perspectiva contemporânea, de lembrar as «unité d'habitation» na perspectiva do 'habitar-colmeia' de Le Corbusier; cf. por exemplo, Charles Jencks, *Modern Movements in Architecture* (1973), trad. port., Lisboa, Ed. 70, 1985, pp. 18 e segs. Cf. *infra* n. 174.

³⁰ «The first germ of the city, then, is in the ceremonial meeting place that serves as the goal for pilgrimage [...] it may have, certain 'spiritual' or supernatural powers, powers of higher potency and greater duration, of wider cosmic significance, than the ordinary processes of life [...]» (L. Mumford, *op. cit.*, p. 18).

³¹ Seria de ter em conta não apenas aquelas *necrópoles* egípcias, mesopotâmicas, mayas, aztecas... mas o sentido como um rito da morte-vida penetra no quotidiano da cidade ocidental e sobretudo na consciência individual do homem perante a morte: cf. Philippe Ariès, *L'Homme devant la mort*, Paris, Du Seuil, 1977, pp. 30 e segs.; também Jacques Choron, *Death and Western Thought*, N.Y., Collin Books, 1965.

³² *Templum* e *Tempus*, como ligados à 'cerca' e ao τέμενος, como 'recinto sagrado', definem o correlato de um τόπος humano, que se hierarquiza de acordo com as faculdades e partes da função social: local de alimentação, de convívio, de abrigo, de decisão... cf. ainda a «Body-Image Theory», in: Kant C. Bloom e Ch. W. Moore, *op. cit.*, pp. 37 e segs.

Quer isto dizer que o ciclo da cidade implica o registo da sua correspondência com as várias instâncias do humano, e, em particular, com a memória que permite conjuntamente, não apenas essas dimensões individuais, mas o carácter da repetição da vida na amplitude da sociedade³³. É assim que à analogia orgânica e funcional da casa como correlato do corpo — a que Gaston Bachelard tão bem se referiu na «Poética do Espaço» — complementa-se, menos na *rêverie* interior do que uma estruturação de formas institucionais do sentir, do pensar, do agir, as relações do espaço, as proximidades e as distâncias, simbólicas avenidas da comunicação com os outros, ruas de sentimento, direcções intencionais, centros e periferias de uma valoração do espaço...³⁴

É a partir do *ciclo memorial* da cidade nesta sua história de lugar mais imaginário do que real, que se pode determinar a *virtualidade da prospectiva* do seu futuro. Acresce o facto de coincidir desde as suas origens, praticamente, com o advento e a configuração do *lógos*, com o carácter industrioso das técnicas cujo ciclo dominante na Cultura Ocidental se prolonga até à sociedade pós-industrial³⁵.

O carácter lógico que sobretudo caracteriza a possibilidade moderna de conceptualizar a cidade, por redutor que seja de uma acepção mais ampla da construção de um baluarte para a vida, ou de uma *πόλις* para se ser cidadão, recupera de algum modo o traço dominante daquela memória que é *μνήμη*, daquela cidade que dura para além de si como um lugar de gerações na dimensão histórica que rememora uma origem em termos de *res gestae*, qual *Roma caput Imperii*, a sublinhar o centro dominante de uma forma racional da vida³⁶.

³³ Cf. *ibid.*, pp. 34 e segs. a propósito dos sistemas «hápticos», tácteis e orientativos que constituem regularidades sociais na 'construção' urbana: também pp. 70 e segs. Noutro sentido simbólico, cf. Georges Jouven, *L'architecture cachée*, Paris, Dervy, 1986.

³⁴ Cf. G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, P.U.F., 1967³; Id., *La Poétique de la rêverie*, Paris, P.U.F., 1968⁴. Vide ainda o simbolismo arquetípico do «templo» (egípcio) no Homem: R. A. Schwaller de Lubicz, *Le temple de l'Homme, Apet du Sud à Louqsor*, Paris, Dervy, 1979, 3 vols. ou a meditação 'taoísta' do simbolismo construtivo: Amos Ih Tiao Chang, *The Tao of Architecture*, Princeton (New Jersey), Princeton Univ. Pr., 1956.

³⁵ O que M. Heidegger denuncia em «Über den "Humanismus"», ed. cit., p. 55, a propósito da redução do *λόγος* a uma «técnica lógica» — equivalente a tradução do «lugar» (*tópos*) em «espaço» (abstracto).

As diversas *possibilidades* da cidade estão indefectivelmente ligadas com aquela lógica técnica, seja a da roda, seja a da construção ortogonal em altura, seja a do espaço informático de uma rede computacional... Cf. Kevin Lynch, *The Image of the City*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Pr., 1960, trad. port., Lisboa, Ed. 70, 1982, pp. 57 e segs.: «A imagem da cidade e os seus elementos».

³⁶ É a valorização mítica do *centro*: cf. M. Éliade, Lévi-Strauss, G. Durand... nos estudos simbológicos. Do ponto de vista do urbanismo, cf. L. Mumford, *The city in History*, ed. cit., pp. 186 e segs. a propósito dos modelos clássicos da cidade. Cf. ainda Aldo Rossi, *L'Architettura della città*, Milan, 1971, pp. 111 e segs.; Louis Marin, *Utopiques: Jeux d'Espaces*, Paris, Minuit, 1973, pp. 288-289: «Le centre utopique». Sobre aquele regime da 'memorialidade' clássica cf. Michèle Simonodon, *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du V^e s. av.J.-C.*, Paris, Belles Lettres, 1982, pp. 259 e segs. (e sobre *μνημά* o 'memorial': cf. nossa recensão crítica «Memória da Filosofia ou Filosofia da Memória?» in: *Análise*, vol. I, 1 (1984), pp. 191-208).

São, aliás, conhecidas as oposições entre o profano e o sagrado, entre o espaço do rústico e o lugar litúrgico, entre a barbárie do campo e a organização da cidade, ou, enfim, entre a marginalidade da província e a cabeça central como capital³⁷. São oposições que provêm desde o carácter secante do tempo simbolizado no mito de Khrónos castrando Oúranos, como grande espaço, divisão primordial na relação Tempus-Templum definitiva do lugar sagrado, simultaneamente, lugar protectivo e tabu³⁸. Mais tarde será a oposição já histórica tipificada na Civilização Romana, entre a 'cabeça' e o 'corpo', entre o lugar da inteligência e da decisão e os membros que lhe obedecem como, de outro modo se deixa marcar na moral da fábula da «Cabeça, do Estômago e dos Membros»³⁹.

Mas, entre aquela ancestral fissura mítica, por esse tempo que faz acontecer uma outra habitação do real, e esta dimensão já histórica em que se hierarquizam os lugares de acordo com um mesmo modelo de *acontecimento*, isto é, segundo os *mores* ou os costumes, parece central a consciência de que o *lógos* da inteligibilidade do espaço e da cidade se deve entender na cumplicidade humano-divina de heróis fundadores, de semideuses inspiradores — numa palavra, a partir do carácter fogoso de um *paradigma* como o *prometaico*⁴⁰.

O que está em causa não é tanto o carácter técnico no sentido construtivo, mas a arte como um engenho industrioso que leva o homem portador desse 'fogo divino' a construir o seu *lar* na medida mental, 'mavórtica', afinal polémica, naquela tensão de contrários entre o corpo e a inteligência, entre 'eu' e 'outro', entre humano e divino, etc.⁴¹. Trata-se da cidade que guerreia a cidade, trata-se da indústria da arte e da guerra, que, como narra Platão no célebre mito contado no «Protágoras», seria uma civilização sem sobrevivência, não fora o recurso de Hermes (mensageiro da

³⁷ M. Éliade, «Das Heilige und das Profane», in: E. Grassi, *Rowobltts Deutsche Enzyklopädie* (1957); trad. franc., Paris, Gallimard, 1965; Id., *Aspects dy Mythe*, Paris, Gallimard, 1963... Sobre a primitiva organização do urbano, cf. também Joseph Champbell, *The Masks of God: Primitive Mythology* (1959¹), Harmondsworth, Penguin, 1988 reed., pp. 144 e segs.

³⁸ Houve assimilação entre Κρόνος (Saturno) e Χρόνος (tempo), e assim o ciclo mítico daquele foi lido por este sentido Crónico', ou do tempo devorador — de *cisão* do espaço unitário. Hesíodo, *Teogonia*, vs. 135 e segs.; Cf. P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, P.U.F., 1963, pp. 104-105; cf. paralelo no ciclo hindu de Kali, devoradora dos seus filhos exprimindo a força cósmica destruidora de Shiva. Cf. J. Dowson, *A classical dictionary of hindu mythology and religion*, London, Routledge & K. Paul, 1972¹², pp. 140-142.

³⁹ A metáfora da *cidade* é ainda o *corpo* como a *casa* de outro modo; na fábula lembre-se La Fontaine na sequência de Fedro e sobretudo de Esopo, «Κοιλία και πόδες» («O Estômago e os Pés»)...

⁴⁰ 'Prometeu' não apenas no sentido cultural pós-renascentista e fáustico contemporâneo, mas na acepção de πύρ — φορος, «portador do fogo» de acordo com outros aprofundamentos etimológicos possíveis de *pro-manathas*... remetemos para o momento platónico da fundação do seu ciclo simbólico. Cf. *Protágoras*, 320 c e segs.

⁴¹ É a diferença entre a arte (civilização guerreira prometaica) e a justiça de uma civilização moral... Cf. *Protagoras*, 322 b.

justiça divina), desse *pudor* ou dessa *consciência moral* ⁴². Mas deve sublinhar-se que a universalidade desta condição étnica atingindo o homem culto, como o não culto, o bárbaro como o cidadão, não é genuinamente o que pode tipificar a cidade como lugar da cultura, da pedagogia mental e pessoal no sentido daquele fogo ideossincrásico e particular.

Os fogos da cidade, as várias casas, símbolo da passagem do «cru» ao «cozido», da passagem de artefactos rudimentares à metalurgia, e da organização nómada de cabanas e palhoças, para a obra de pedra, de rocha dura, desafiando a *duração* do tempo — eis o novo iluminismo em que se tecem os 'polimentos da personalidade', as vestes dos hábitos, os adornos das inutilidades, *longe da natureza*, longe da directa necessidade ⁴³.

Mas, se ao homem natural, por via desta dimensão técnica e artística advém o *homo loquens* da comunicação e, finalmente, o *homem cidadão*, como aquele que cultua *uma segunda natureza*, excedendo a necessidade directa do 'pão', ultrapassando o negócio e dispondo por divisão do trabalho, por organização de tarefas, por determinação de privilégios, por estruturas sociais, etc., do 'ócio para filosofar', por outro lado, a idealização que este vem a fazer da própria cidade constitui a *aporética política de um utopismo* ⁴⁴.

Para esta instância lógica da cidade comunicante, *não tanto lugar da vida, como vida do próprio lugar*, não tanto necessidade primária do alimento, mas artifício retórico, organização de segundo grau e vida política, a sua condição fundamental há-de dar-se na *medida* — ou não fosse 'a medida a melhor de todas as coisas', como diz o aforismo dos antigos sábios gregos ⁴⁵. *Mente*, que *mede* e que *mente*, mentira artificial feita verdade de uma outra comensuração, *medida* ainda como *mnêsis* e memória do que serve de padrão sempre disponível e regulador de

⁴² «Ἐζήτουν δὴ ἀσφραγίσθαι καὶ ἀσφραγίσθαι κτιζόντες πόλεις ὅτι οὐκ ἀσφραγισθεῖεν, ἡδίκουν ἀλλήλους ἀτε οὐκ ἔχοντες τὴν κοιλιτικὴν τέχνην [...]» (*Prot.*, 322b) [«Procuravam reunir-se e fundar cidades para se protegerem; mas em conjunto lesavam-se uns aos outros não tendo a arte política [...]» (trad. e sublinhado nosso)]. Também *Prot.* 322d: «δικὴν καὶ αἰδῶ...» ('a justiça' e 'o pudor') — a *consciência moral* que vai ser o dom de Zeus, no reequilíbrio da civilização... cf. Louis Séchan, *Le Mythe de Prométhée*, Paris, P.U.F., 1951.

⁴³ Cf. Lévi-Strauss, *Mythologiques, I - Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, pp. 22 e segs.; E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, Suhrkamp V., 1959, t. I, pp. 590 e segs.

⁴⁴ É já o advento da 'cidade moderna' *lugar utópico* de convívio: cf. Leonardo Benevolo, *op. cit.*, pp. 17 e segs. Sobre esta dimensão do *utopismo como dimensão também do urbanismo*. Cf. François Choay, *L'urbanisme — utopies et réalités* (anthologie), Paris, Du Seuil, 1965; *vide* ainda: L. Mumford, «Utopia, the City and the Machine», in: Frank E. Manuel (ed.), *Utopians and utopian thought*, Trowbridge, Condor Pr., 1966, pp. 3-24; W. Müller, *Die Heilige Stadt*, Stuttgart, Kohlhammer V., 1961; e também outra bibliografia no nosso estudo — C. H. do C. Silva, «Do tempo utópico à instância real», in: *Reflexão Cristã — Utopia e Quotidiano*, IV, 19 Set.-Out. (1979), pp. 39-67.

⁴⁵ Aforismo dos '7 sábios': μέτρον ἄριστον. Cf. D.K., t. I, p. 63... Há-de constituir depois o ideal da μεσότης — 'mesura', 'mediância' — da *paldefa* cidadina, ético-política. Cf. *supra*, n. 26. É também o sentido dos costumes 'policiados', 'polidos', ... Cf. ainda *supra*, n. 43.

qualquer desmedida — eis esse *lógos* que parece encontrar no humano o ponto de referência de todos os entes, logo artefactos, ou referenciados no seu domínio ⁴⁶. À luz desta medida mental, que surge no espaço da cidade como clareira em que se revela a manifestação do real, o próprio homem, como *Mensch, man* ou *Manu*, é o «mental», e a cidade é essencialmente *pólis*, isto é, o «lugar central», o «eixo» de equilíbrio da vida prática, da política que aí encontra ao seu princípio de equilíbrio ⁴⁷.

Assim determinada, a medida da cidade é o que torna o homem comensurado, ou, dito de outro modo, a medida do humano determina-se pelo eixo da sua acção política.

Mas, que medida é essa, a da cidade, cuja memória parece perder-se, ora por defeito, em origens esquecidas, ora por excesso, de ficções nunca ocorridas?

A medida fundamental e ainda referida a esse rosto humano daquilo que é obra sua, perde-se no desmedido da sua fundação, como se se dissesse que o cosmos ordenado da cidade repousa sobre o caos subliminar de possibilidades latentes. De facto, os fundadores das cidades nunca foram homens citadinos, e a medida didáctica da formação humana (*Bildung*) é menos aberta à pedagogia que aventura a essência do Ser, do que ao cultivo dos artefactos ⁴⁸. O que está em causa é o reconhecimento de que a uma apolínea organização do lugar advém mais primitivo, e, afinal, essencial, um dionisiaco impulso que atravessa a cidade de incôscia (mas de algum modo perceptível) dimensão nocturna.

À oposição entre a espessura do bosque, entre o silvado 'hýlico', e aquele rosto humano que busca a lucidez do morfológico sobrepõe-se assim esta tensão mais íntima, que descobre na própria face da cidade, nessa morfologia apolínea, essa outra dimensão do nocturno.

Por isso, as antigas cidades eram «dia e noite, inverno e verão, Bem e Mal...» tal como diria Heraclito de Éfeso, a significar o que está pensado e, outrossim, sonhado; o que está decidido e outrossim se reconhece como acontecido; ou o que por um lado exprime o amor dos homens e, por outro, o destino desejado pelos deuses ⁴⁹.

⁴⁶ Medida ou *comensuração* por um antropomorfismo (que é também um básico e ancestral «cosmomorfismo» cf. L. Lennhardt, *Do Kamó. La personne et le Mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1971². Ver ainda K.-C. Bloomer and C. W. Moore, *Body, Memory and Architecture*, ed. cit., pp. 57 e segs.

⁴⁷ Sobre todo o simbolismo «axial», 'polo' do mundo, cume da montanha simbólica ou da tenda e poste totémico — também centro e 'cidade central', *caput* ... vide os estudos de M. Éliade, Lévi-Strauss, Van der Leeuw (supracit.); G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1969, pp. 281-285; vide H. Artus, *Le Village*, Paris, Hartmann, 1949. Vide *infra* quanto ao sentido etimológico de πόλις, n. 99.

⁴⁸ Cf. L. Strauss, *op. cit.*, pp. 43 e segs.; cf. *supra*, n. 26.

⁴⁹ É a consciência do *lugar* da tensão dos contrários, não no *ápeiron caótico*, mas na própria *polémica* que organiza dialecticamente o *cósmos*: Cf. Heraclito de Éfeso, Frag. 53: «πόλεμος πάντων μὲν πατήρ»

Já não é a métrica clara da cidade extremada pelo *lógos* mental, mesmo que o arquétipo de todas as formas do habitar humano, já não é também aquela 'Platonópolis' de um projecto sempre fracassado, quando descido desse céu à terra, falho do realismo da situação, como o foi desde os intentos políticos de Platão até ao neo-platonismo; já não é também a cidade monolítica traçada pelas normas e pelos decretos da vontade romana — trata-se, outrossim, do que poderia antecipar a forma extremada daqueles «Dois Amores — duas Cidades» como refere Santo Agostinho no «De Civitate Dei»⁵⁰.

E, embora neste caso a cidade dos homens e a cidade de Deus difiram por uma *transcendência* de uma a outra, por outro lado, retoma-se a condição do 'diurno' e do 'noturno', do apolíneo e do dionisíaco, do que se vê do que é invisível...

De facto, a configuração da cidade como corpo tem estruturas complexas, desde as formas labirínticas, quase orgânicas e biológicas, até às torres babélicas, no prolixo de uma linguagem mais desmedida no Oriente, acenando para um processo de centração a busca de um princípio de coerência, enfim, para uma razão comum que seja centro universal da periferia, isto é, de um entendimento geométrico, menos pensado na agrimensura, do que na arquitectónica das pirâmides ou dos templos⁵¹. A medida assim estimada, em particular nas grandes civilizações do Ocidente é estruturada pelas proporções, pelo regime analítico e dedutivo a partir dessa construção central, normalmente o templo, o edifício municipal, ou a própria praça pública do mercado ou do encontro dos homens⁵².

Porém, se *a razão da cidade* parece encontrar esse *centro do espaço* e é movida insensivelmente para esse lugar relacional por excelência, isso não significa que se dê em absoluto a redução do imaginário que torna assimétrica a dimensão em vida, que torce os acesos em ruas serpenteadas numa pauta harmónica de sensibilidades bem mais profundas, que gradua distâncias tendo em conta relevos ou depressões do próprio lugar⁵³.

λοσι...» (D.K., t. I, p. 162); *vide* também Frag. 63 invocado no nosso texto ... (D.K., t. I, p. 165). De lembrar todo o pano de fundo nietzschiano desta vida larvar e cíclica da cidade como 'lugar dos valores'... cf. F. Nietzsche, *Die Geburt des tragischen Gedankens*, in: G. Colli e M. Montinari (eds.), «Sämtliche Werke», t. I, pp. 594 e segs.

⁵⁰ Sobre o projecto fracassado da «platonópolis» — cf. Porfírio, *Vita Plotinii*, c. 12; e *vide* sempre Platão, *República*, VI...; cf. também Gustave Glotz, *La Cité grecque — Le développement des institutions*, Paris, A. Michel, 1928; lembrando-se de Fustel de Coulanges, *La Cité Antique*. Quanto à doutrina agostiniana, cf. S. Agostinho, *De civ. Dei*, XIV, 28: «Fecerunt itaque civitates duas amores duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. [...]».

⁵¹ L. Mumford, *The City in History*, pp. 114 e segs.; L. Benevolo, *op. cit.*, pp. 15 e segs.

⁵² Cf. Henri Pirenne, *Les Villes du Moyen-Âge*, Paris/Bruxelles, 1925; Id., *Les Villes et les Institutions urbaines*, Paris/Bruxelles, 1939; *vide* Roberto S. Lopez, *Intervista sulla Città medievale*, Bari/Roma, Laterza & Figli, 1984, caps. 2 e 3; Aldo Rossi, *op. cit.*, pp. 163 e segs.

⁵³ Contrapõem-se as concepções clássicas da geometria mental ou organização global do espaço e de uma sensibilidade deliberadamente *não-linear* dos lugares, como se pode observar na malha urbana

Mas a cidade, mais do que esta memória desde os modelos antigos perpetuados nos burgos medievais e, finalmente, desenvolvidos na organização industrial das repúblicas modernas e no racionalismo da cidade da *Aufklärung*, traçada a régua e a esquadro, e paradigmaticamente a identificação dos seus habitantes pelo princípio do controle a partir da invenção do número de polícia, até chegar a esta cidade proliferante, megalópolis, teratomórfica da sociedade industrial e pós-industrial — esta memória é sobretudo memória de um imaginário nunca sido, mas sempre perpetuado no próprio confronto entre o que se faz e o que supõe dever fazer e que, até por vezes, na cidade aparece como perfeitamente inútil ⁵⁴.

Às idealizações metafísicas das cidades dos filósofos, à escatologia teológica da Cidade de Deus de Santo Agostinho que não deixa de trair uma dependência analógica com a cidade fatalista de Varrão, a Roma da decadência — substitui-se nos tempos modernos o pensamento utópico da cidade como *o lugar da ciência, das artes, e, mais propriamente, da cultura* ⁵⁵. Ao lugar do pensamento, ao lugar da santidade advém esta outra topografia da 'ilha de utopia' dessa 'república de cientistas', qual Nova Atlântida, ou dessa Cidade do Sol, como a chama mesmo Tomás de Campanella ⁵⁶.

Nesta distensão da memória, não em relação ao que foi mas ao que poderia ter sido, ou deveria ter sido, a cidade, advém a remissão para a Idade de Ouro, para o modelo paradisíaco desse jardim pré-bárbaro, a condição ideal de uma Atlântida como modelo perfeito da civilização que depois decaí e se esquece ⁵⁷. Trata-se de entender agora o mito platónico como uma Nova Atlântida, como o requisito da cidade do novo humanismo científico em que *o homem encontra a sua razão, já não sendo a razão o homem que aí encontra o seu lugar*. De facto, o individualismo

islâmica : cf. Titus Burckhardt, *L'art de l'Islam — Langage et Stgnification*, Paris, Sindbad, 1985, pp. 261 e segs. : «La Cité»; sobret. v. pp. 284-285; F. Chueca Goitia, *op. cit.*, pp. 61 e segs. : «A cidade islâmica».

⁵⁴ Cf. Charles Fourier, Victor Considérant, P.-J. Proudhon... e outros teóricos e utopistas do 'iluminismo' urbanista : *vide* F. Choay, *op. cit.*; L. Mumford, *The City in History*, pp. 429 e segs. Quanto à inutilidade 'degenerada' da cidade, cf., por exemplo, L. Marin, *op. cit.*, pp. 297 e segs. : «Dégénérescence utopique : Disneyland», cf. também Umberto Eco, *cit. infra*, n. 178.

⁵⁵ Sobre esta dimensão utópica da cidade moderna cf. *supra*, n. 44. F. Chueca Goitia, *op. cit.*, pp. 101 e segs. : «A cidade do Renascimento», pp. 127 e segs. : «A cidade barroca»; ainda L. Mumford, *ibid.*

⁵⁶ Cf. *supra*, n. 44 (bibliog.). *Vide* ainda Louis Marin, *Utopiques: Jeux d'Espaces*, ed. cit., pp. 257-296 : «Le portrait de la ville dans ses utopiques»; Arno Münster, *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, Paris, Aubier, 1985. A insula *Utopia (The Island of Utopia)* de Thomas More, como a «New Atlantis» de Francis Bacon, a «Cidade do Sol» de T. de Campanella, até ao «Leviathan» de Th. Hobbes, entre outras metáforas do social exploram «racionalmente» uma organização *possível* da cidade ideal.

⁵⁷ Cf. por exemplo Fr. Bacon, *New Atlantis* ed. London, Oxford Univ. Pr., 1966, pp. 285 e segs. Há ainda o simbolismo do retorno à antiga nobre civilização da Atlântida a que o «Timeu» e o «Critias» platónicos se referiam. É o clima do «Paradise Lost» e da tentativa de um restauro. Cf. M. Éliade, «Paradise and Utopia : Mythical Geography and Escatology», in : Frank E. Manuel (ed.), *Utopias and Utopian thought*, ed. cit., pp. 260-280.

do moderno, o átomo do seu pequeno mundo como a sua própria casa, faz do burguês o habitante de uma cidade que é lugar de 'uma outra razão' que se lhe opõe, estabelecendo a dialéctica entre a razão individual e a razão social⁵⁸. Já não é então a dimensão do habitar que demanda o mito de uma dimensão envolvente, mas a cidade métrica, espacial, isotropa, em que a razão comum determina aprioristicamente o que haja de ser, planeando-a, projectando-a ou imaginando-a num futuro⁵⁹.

Aquilo que, de facto, dimensiona a cidade moderna é já o critério quantitativo, o princípio da quantidade, a densidade demográfica, económica, ou a importância política⁶⁰. Daí que a sua correspondente idealização no espírito científico moderno venha ligada, não apenas com o pensamento utópico na acepção etimológica de denegador do lugar, mas também 'distópico'. É a imaginação prospectiva da cidade pós-industrial nas distopias de Orwell e Huxley, em que a natureza é subvertida, em que o desmedido maquinal substitui a vida⁶¹.

Mas, aparte estas determinações modelares do imaginário futuro da cidade, mais ucrónico do que utópico, persiste nesta mecanicidade logóica, neste modo iluminista de levar a razão às suas últimas consequências, nesta imagem da cidade-máquina, da cidade-relógio, ou da cidade-métrica, o contencioso entre o tugúrio romântico a salvar o campo, a natureza, e o constructo hiperacionalizado da *téchnê*⁶².

As perspectivas recentes de um pensamento ecológico não constituem senão tanto a panaceia em relação àquela violência racional da cidade contra-natura, coisificante, burocratizante e artificial. De facto, as morais ecológicas, naturalistas

⁵⁸ Platão, *Crit.*, 115 c e segs.; *Timeu*, 24 e segs.; cf. Phylis Y. Forsyth, *Atlantis — The Making of Myth*, Montréal/London, McGill-Queen's Univ. Pr./Croom Helm, 1980. Para o renovo renascentista desses paradigmas cf. F. Chueca Goitia, *op. cit.*, pp. 101-126 e de lembrar sempre a persistência de autores clássicos como Vitruvius (*De re architectonica*, ed. F. Granger, Cambridge (Massachusetts)/London, Harvard University Press/Heinemann, 1983, 2 vols.).

⁵⁹ São já os princípios racionalizados da «cidade moderna»: «a) a linha recta; b) a perspectiva monumental; c) o programa ou, por outras palavras, a uniformidade». (Cf. Pierre Lavedan, *Histoire de l'Urbanisme, Renaissance et Temps Modernes*, Paris, 1959², pp. 33-34; *apud* F. Chueca Goitia, *op. cit.*, p. 136). Sobre a tensão dos elementos urbanos, cf. Aldo Rossi, *L'Architettura della Città*, ed. cit., pp. 158 e segs.

⁶⁰ Cf. Aldo Rossi, *ibid.*, pp. 155 e segs.; cf. R. Guénon, *Le règne de la quantité et les signes du temps*, Paris, Gallimard, 1975; Leonardo Benevolo, *op. cit.*, pp. 33 e segs.

⁶¹ Cf. nosso estudo: C. H. do C. Silva, «Do tempo utópico à instância real», ed. cit. (bibliografia); *vide* Krishan Kumar, *Utopia & anti-utopian in Modern Times*, Oxford, Blackwell, 1987. Para a integração do «Admirável Mundo Novo» («Brave New World») de A. Huxley, ou do '1984' de G. Orwell, bem assim da ficção dramática de cidades subterrâneas e aéreas como a de H. G. Wells, 'The Time Machine' ... Cf. Brim Aast (ed.), *The Visual Encyclopedia of Science Fiction*, London/Sydney, Pan Books, 1977; Darko Suvin, *Metamorphoses of Science Fiction*, New Haven/London, Yale Univ. Pr., 1979, pp. 222 e segs.

⁶² Sobre a *Ucronia*, cf. o clássico Ch. Renouvier, *Ucronie*; cf. Michel Ragon, *Prospective et Futurologie* (in: «Histoire Mondiale de l'Architecture et de l'Urbanisme Modernes», t. 3), Paris, Casterman, 1978, pp. 24 e segs.

e outras são *a volta-face ainda das filosofias do ciclo racional*, quer do idealismo imperial do espírito hegeliano, quer da unidimensionalidade fenomenológica do habitar, mesmo quando se suspeita o pré-constutivo e o pré-racional⁶³.

De facto, não é a ecologia perspectiva conceptual, pensada mecanicamente, que pode salvaguardar o carácter humano do habitar, não estando em causa, sobretudo, a «toça» biológica, quanto a *casa* e, portanto, a *morada* e a *demora*⁶⁴.

Poder-se-ia dizer que o ciclo histórico do pensamento da cidade coincide com a economia lógica de soluções para a habitação e a vida em termos predominantemente emocionais, físicos e lógicos. Esta estruturação de espaços, actividades, condutas, não se legitima por um saudoso regresso ao «campo», nem ainda pela estruturação já de espaços transcendentais, em que o emocional desse lugar ao sentimental ou a sensações de nível superior, em que a física desse lugar à metafísica e em que a estruturação lógica desse lugar a uma onto-logia⁶⁵.

⁶³ Cf. H. Marcuse, *One-dimensional Man, Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Beacon Press, 1964; ainda G. Durand, *op. cit.*, pp. 283 e segs. O Reflexo urbanístico daqueles modos da pensatividade permanece em autores como Tony Garnier, W. Gropius e mesmo em Le Corbusier, apesar das denúncias ideológicas por exemplo de F. Engels (1845) do modelo das grandes cidades industriais e, noutra perspectiva, da degenerescência da arquitectura ideal da cidade, segundo John Ruskin (1862)...; cf. ainda Robert Fishman, *Urban Utopias in the twentieth century*, Cambridge (Mass.)/London, MIT Pr., 1982; F. Choay, *op. cit.*, pp. 181 e segs. *et passim*.

⁶⁴ Cf. a substituição da perspectiva calculante (ainda que ecológica) pela perspectiva meditante à maneira heideggeriana. Cf. *supra*, ns. 2, 7 e 24. Vide L. Mumford, «Landscape and Townscape», in: *Landscape* (1960) reed., in: *The Highway and the City*, London, Secker & Warburg, 1964.

⁶⁵ Veja-se a posição original de Frank Lloyd Wright, *The Disappearing City*, N.Y., 1932 e *The Living City*, N.Y., Horizon Pr., 1958, na procura de um «novo espaço»: «a electrificação, os transportes mecânicos; a arquitectura orgânica...». *Será importante ter em conta as sugestões de novas organizações do 'espaço' e do 'tempo': cf. M. Gardner, The Ambidextrous Universe*, Harmondsworth, Penguin, 1982; E. T. Hall, *The Dance of Life*, N.Y., Anchor Pr./Doubleday, 1983; ainda Id., *The Hidden Dimension, Garden City*, N.Y., Doubleday & Co., 1966. Cf. *infra*, ns. 234...

§ 3. b) Condicionantes civilizacionais da imaginação da cidade futura

«Que font-elles de nécessaire les villes?
Font-elles le blé du pain qu'elles mangent?
Font-elles la laine du drap qu'elles portent?
Font-elles du lait? Font-elles un œuf? Font-elles le fruit?
Elles font la boîte. Elles font l'étiquette.
Elles font les prix.
Elles font la politique.
Elles font le réclame.
Elles font du bruit.
Elles nous ont ôté l'or de l'évidence, et l'ont perdu.»

(Lanza del Vasto, *Principes et préceptes du retour à l'évidence*, Paris, Denoël-Gonthier, 1945, p. 27)

A cidade é, assim, a solução civilizacional média e adaptada às situações, ficando aquém daquele intento que a identificava com o espírito da nação sob a forma de um estado, ou mesmo com a sua determinação internacional e como *símile planetário*. As coordenadas deste resíduo civilizacional da cidade têm obstado àquele investimento imaginário mostando-lhe, outrossim, os limites históricos possíveis.

São os grupos humanos nas formas ainda nômadas de organização de acampamento, ou as sociedades agrárias situando a partir de uma geometria exemplar o centro do mundo no *polo* da sua própria cidade⁶⁶. Mas a esta pré-história de uma cidade que só depois se dá conta destes antecedentes sucede a consciência política que determina, já não a viagem, a cidade barco de impermanência, mas porto em que se ancora e *status quo*. Se a morada definitiva, para a cidade grega, é metafísica, o modelo da República, os limites civilizacionais da cidade-estado concedem-lhe uma primeira identificação e fundamental em termos éticos e praxiológicos⁶⁷. A cidade é a *πόλις* da vida política e a sua circunscrição é legal como centro de decisão.

É certo que, esta restrição política da cidade se complementa a dimensão rural e habitacional deste mesmo lugar como *aldeia*. Com a expansão dos lugares e, mais propriamente, uma política de território, as cidades ligam-se ou perfilam-se militarmente aparecendo como *torres*, ou *castelos*, essencialmente vocacionados

⁶⁶ Cf. M. Éliade, *Traité d'Histoire des Religions*, ed. cit., pp. 320 e segs.; Id., *Histoire des croyances et des idées religieuses*, t. I, Paris, Payot, 1976, pp. 73 e segs.; J. Campbell, *The Masks of God — Primitive Mythology*, ed. cit., pp. 109 e segs.

⁶⁷ A *civitas* é o local de reunião dos 'cidadãos' — cf. G. Simmel, «A Metrópole e a vida mental», in: O. G. Velho (ed.), *O Fenômeno Urbano*, Rio de Janeiro, ed. Guanabara, 1987⁴, pp. 11-25; ver também Max Weber, «Conceito e categorias da cidade» ['Die Stadt', in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 47 (1921), pp. 621 e segs.], in: *ibid.*, pp. 68-89; L. Mumford, *The City in History*, ed. cit., pp. 194 e segs.: «The Polis incarnate».

como baluartes e numa função guerreira⁶⁸. Passa-se da condição ética da *auctoritas* para a condição bélica do poder, o que, por certo, obsta à idealização da cidade como 'castelo interior', ou 'morada da alma'⁶⁹.

Porém, há um outro modelo que vem complementar esta forma particularmente latina e medieval de caracterização da cidade: é o modelo civilizacional do *convento* e o modo de organizar a cidade segundo a rítmica de vida religiosa e o símile monástico⁷⁰. 'Cidade dos homens' à imagem da 'cidade de Deus', pretendendo unir, na cidade Santa, aquele poder temporal ao poder espiritual⁷¹. Sonho ainda de um Sacro-Império e de uma cidade cristã perfeita, esta determinação civilizacional da vida monástica constitui uma restrição a um processo de permuta e de crescimento que envolvesse outras formas de pensamento.

Refere-se o binómio da *cidade universitária* e da *cidade comercial*, ambas isomorfas e advenientes das mutações históricas dos séculos XIII e XIV. Ao burgo fortificado, ao binómio guerra e oração substitui-se o *lugar da polémica*, quer interconfessional, quer da disputa filosófica e, por outro lado, o *lugar da permuta*, das actividades económicas como 'cidade franca' e também 'cidade feira'⁷². Esta última depende de condições concretas, como seja a sua localização em encruzilhadas e rotas privilegiadas, ou junto a zonas marítimas, permitindo sublinhar que a condição de situação tem a ver com esta assunção do dúplice ou do permutacional no seio da própria cidade. É como se se dissesse que à dialéctica simples — campo / cidade, ou deserto / zona habitada, se substitui o jogo artesanato/indústria, compra e venda, ou então, entre fê e razão, poder e possibilidade...⁷³

É já a condição civilizacional do modelo da *cidade industrial* que irá culminar a modernidade: a *cidade-fábrica*. Já não é o templo, o edifício municipal, a cidade

⁶⁸ Cf. L. Mumford, *ibid.*, pp. 287 e segs.: «Need for Protection»... Também R. S. Lopez, *Intervista sulla Città Medievale*, ed. cit., pp. 81 e segs.

⁶⁹ Claro na acepção das «Moradas del castillo Interior» de Santa Teresa de Ávila que, aliás, parece ser o paralelo de fórmulas hebraicas e islâmicas de castelos concêntricos, cidade fortificadas. Cf. nosso estudo: C. H. do C. Silva, *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, Lisboa, Didaskalia, 1986, pp. 82, 122, 147 e ns. Quanto à evolução daquela *civiltização* guerreira da cidade-burgo, vide F. Chueca Goitia, *op. cit.*, pp. 81 e segs. e cf. *supra* ns. anteriores.

⁷⁰ L. Mumford, *op. cit.*, pp. 282 e segs.: «Cloister and Community». O próprio modo de organização dos motivos ficam devendo à vida dos cenobitas que já no deserto, por exemplo, em Taberna, e sob a Regra de S. Pacómio, tinha o seu quê de vida militar e como uma 'numerosa sociedade' (cidade-formigueiro). Cf. García M. Colombás, O.S.B., «La espiritualidad del monacato primitivo», in: *Historia de la Espiritualidad*, A t. I, Barcelona, J. Flors, 1969, pp. 499 e segs. e vide um nosso estudo: C. H. do C. Silva, «A ascese na espiritualidade de S. Bento de Núrcia — Do valor rítmico da vida monástica segundo a 'Regula'», in: *Didaskalia*, X, (1980), pp. 243-310, ns. 37 e 38...

⁷¹ Cf. *supra* n. 50. Cf. R. Holte, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, C.N.R.S., 1962; L. Mumford, *The City in History*, pp. 282 e segs.: «The Heavenly City».

⁷² F. Chueca Goitia, *op. cit.*, pp. 101 e segs. C. L. Mumford, *ibid.*, pp. 362 e segs.

⁷³ Cf. Roberto S. Lopez, *Intervista sulla Città Medievale*, ed. cit., pp. 37 e segs.; pp. 81 e segs.

guerreira, o vasto convento, o terreiro da feira, ou o lugar do bazar, nem sequer a universidade, a polarizar institucionalmente a cidade, mas, outrossim, a fábrica ⁷⁴. Desta condição à grande «megapólis» dos finais da Revolução Industrial vai o passo definitivo determinado pelas formas da economia em série, normalizada, e determinada pelo ritmo horário ⁷⁵. Mas, à imagem brutal da proliferação dos espaços desta cidade negra dos fumos fabris, da exploração social exaustiva na subordinação do homem ao princípio laborioso do formigueiro ritmado pelo *time is money* sucede-se já a da reestruturação das medidas, quer espaciais, quer temporais, como se se pretendesse emendar e reformar o excesso em comensuração e permitir, com aparência de aldeia, a *cidade planetária* já do modelo informático ⁷⁶.

Ainda aqui, nestas concepções hoje frequentes da cidade de múltiplos centros, *em dispersão*, ou mesmo *em concentração*, mas sem o brutalismo técnico e ético daquela fase industrial, persiste na delimitação técnica que restringe, ou pelo menos condiciona fortemente o imaginário projectivo da cidade do futuro ⁷⁷. De facto, as especulações de Töffler e outros parecem a dedução linear a partir de artefactos, da civilização dos computadores possibilitando pensar transformações no sentido da *miniaturização*, da *aceleração* e de novos sentidos para o processo do conhecimento e da comunicação, mas não são, no entanto, uma descontinuidade em relação às condições civilizacionais de todo o ciclo lógico da constituição da cidade ⁷⁸.

É que valeria a pena perguntar-se se aquela cidade de que saíram os monges procurando o deserto, não por sossego e tranquilidade para a meditação, mas porque aí se impunha o *pólemos aóratos*, esse 'combate invisível' contra os demónios, não seria a mesma à qual teriam de retornar, pois, como o próprio deserto, tão plena estava de *daímones* ⁷⁹. A esta cidade/deserto, a que só a ingenuidade dos primeiros apologetas concedia o estatuto de livre de ídolos pagãos e de demónios regressa

⁷⁴ F. Chueca Goitia *op. cit.*, pp. 155 e segs.: «A cidade industrial»; F. Benevolo, *op. cit.*, pp. 33 e segs.: «O desenvolvimento da cidade moderna». Ainda L. Mumford, *ibid.*, pp. 468 e segs.: «Commercial Expansion and Urban Dissolution».

⁷⁵ Vide as posições de Walter Gropius, de Le Corbusier e de S. G. Stroumline, documentadas em F. Chouay, *op. cit.*; cf. M. Ragon, *op. cit.*, pp. 69 e segs.: «Mégastuctures».

⁷⁶ Cf. a reflexão de Henri Lefebvre, *Introduction a la modernité*, Paris, Minuit, 1962; e vejá-se Marshall McLuhan, *Understanding Media*, N.Y., McGraw-Hill, *op. cit.*, pp. 57 e segs.; L. Benevolo, *op. cit.*, pp. 43 e segs.

⁷⁷ Cf. K. Lynch, *op. cit.*, pp. 57 e segs.; L. Benevolo, *op. cit.*, pp. 43 e segs.

⁷⁸ Cf. Pamela McCorduck, *The Universal Machine — Confessions of a technological Optimist*, N.Y./St. Louis/S. Francisco..., McGraw-Hill B. Co., 1985, pp. 18 e segs.; Alvin Toffler, *Future Shock*, London, Pan Books, 1970; Id., *The third wave*, London, Pan Books, 1981, cap.: «The architecture of civilization» e segs. Cf. ainda Boris Frankel, *The Post-Industrial Utopians*, Cambridge, Polity Pr., 1981; e, noutro sentido, E. F. Schumacher, *Small is Beautiful*, London, Abacus, 1974.

⁷⁹ Cf. García M. Colombás, art. cit., pp. 541; 558 *et passim*; também nosso estudo: C. H. do C. Silva, «A ascese na espiritualidade de S. Bento de Núrcia...», ed. cit., pp. 268 e segs.

hoje a condição monástica do próprio homem⁸⁰. Não sob a forma de um solipsismo heróico no meio da multidão, mas um pouco como o *sanyasín* perante a grande floresta em que não encontra viva alma. Será isto renovar, nesta cidade-floresta, a paradoxal história de Diógenes, o Cínico, com a candeia acesa ao meio-dia, à procura de um Homem?⁸¹

Pensa-se que Nietzsche viu com lucidez quando fez descer Zarathustra à cidade dos homens, repetindo assim de outro modo o ensinamento bíblico de que 'a sabedoria grita nos cumes mas vem falar à praça pública'⁸².

Há em todos estes indicativos o aceno da transcendência em relação àquela economia civilizacional expectável em termos futurológicos. É como se se dissesse que a restrição global da condição civilizacional da cidade, correspondendo a necessidades básicas do homem (tais a alimentação, o vestuário, a habitação, a família, etc.) não esgota nem determina as superestruturas da cultura do espírito como seja o incentivo da Arte, da Ciência, da Filosofia, da Moral, e da Religião⁸³. À condição geográfica e 'egrégora' humana sobrepõe-se esta outra *condição transsocial* de uma individuação profunda que na e pequena condição cidadina é possível ao homem; ou, dito de outra forma, como se a condição social da cidade, determinada como lugar em que, não apenas se dorme, se come ou se vive, mas se faz, se age ou se pensa, conduza a uma estruturação de mónadas humanas cada vez mais autónomas. Ora, a condição daquela 'poética', 'ética' e 'noética' está intimamente ligada com aquelas determinações do Espírito, ou, de outro modo, com o sentido de que «nem só de pão vive o homem»⁸⁴.

No relacionamento entre as determinações civilizacionais da cidade e estas outras determinações culturais e espirituais advém o sentido de uma hierarquização funcional que lhe determinará as possibilidades de uma memória ancestral ou do seu projecto futuro como metamorfose simbólica⁸⁵.

⁸⁰ A grande cidade como um 'deserto de cimento armado' ... ainda consequência da segunda vaga (cf. Toffler ...) industrial. Cf. ns. 78-79; cf. Harvey Cox, *The Secular City — Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, N.Y., Macmillan, 1966; Jean-François Six, *Du Syllabus au Dialogue*, Paris, Du Seuil, 1970, pp. 43 e segs.: «Dans une ville "sans Dieu"».

⁸¹ É também a glosa trágica do dito de Nietzsche (*Also sprach Zarathustra*, Vorrede, n. 5) «o deserto cresce» (*Die Wüste wächst*) retomado como tema fundamental da reflexão heideggeriana sobre a crise do pensar ocidental: cf. M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tübingen, Max Niemeyer, 1971³, pp. 19 e segs. Cf. nota anterior e vide: M. Delbrel, *Ville marxiste, terre de mission*, Paris, Cerf, 1957.

⁸² *Sap. 6: 22* e segs. Este mesmo tema é retomado no *De Idiota* de Nicolau de Cusa, e corresponde, de algum modo, à persistência de um «elogio da loucura» como consciência crítica que, de Heraclito a Nietzsche acompanha a denúncia do falso saber humano: a *polimatheia*, a vã erudição...

⁸³ Cf. Aldo Rossi, *op. cit.*, p. 240.

⁸⁴ Cf. *Mt. 44 (Dt. 8: 3)*; Vide Alexander Mitscherlich, *Theses zur Stadt der Zukunft*, Frankfurt, Verlag K.G., 1971; e K. C. Bloomer e C. W. Moore, *Body, Memory and Architecture*, ed. cit., pp. 45 e segs.

⁸⁵ Cf. *supra* ns. 12 e 30. Ainda Robert Fishman, *Urban Utopias in the twentieth century*, ed. cit., pp. 163 e segs.

Por um lado, dir-se-ia que, na cidade se podem incluir esses diversos centros de referência tendo em conta aquela hierarquia funcional: o *centro do mercado*, comércio ou feira, ligado com as necessidades básicas, e alimentares em particular; o *centro social* ligado com a vida, com as actividades; e, enfim, o *centro intelectual* da escola, do sistema de ensino, ou ainda o *centro espiritual* ligado com o Templo ⁸⁶.

Numa outra perspectiva, dir-se-ia que a Natureza é elevada à condição da Arte, nesse *jardim* de algum modo *artificial que é a cidade*, mas tal arte logo é transformada em mediação técnica, do espírito objectivante da civilização científica ⁸⁷. A ciência vai, por seu turno, determinar o próprio modelo da reflexão filosófica, e esta, assim dirigida como ideologia social, pensamento urbano, mentalidade polida, irá servir de moral, posto que filosófica, para a vida religiosa. Enfim, esta religiosidade nos limites da razão disciplina aquela sabedoria paradoxal, fazendo-a descer dos cumes metafísicos para o horizonte dos '*a prioris*' da experiência humana ⁸⁸.

É como se se dissesse, por certo fideísmo complementar, que retoma o escândalo dos fariseus, que a cidade não poderá ser 'destruída e reconstruída em três dias' ⁸⁹. Crê-se na obra humana e adia-se *sine die* esse lugar de encontro com o divino, 'lugar' que os espirituais sempre descobriram, não é outro senão o do próprio 'corpo'.

A cidade é, assim, um *palco* de ilusões, o *teatro* privilegiado em que 'o drama se faz em gente', ou, pelo contrário, é substituído pelo mecanismo de um cenário, por máscaras e íteres. Se 'há mais coisas no céu e na terra do que na Filosofia', desde o pensamento que se furta ao drama e pretende apenas *re-presentar*, então, *é no próprio corpo da cidade, no mistério da corporalidade do próprio homem que se deve demandar o sentido profundo da cidade harmoniosa* ⁹⁰.

⁸⁶ Cf. *supra* n. 84 e Kevin Lynch, *op. cit.*, pp. 118 e segs.: «qualidades de forma» do espaço citadino; também a cidade como «psico-tipo», in: A. Mitscherlich, *op. cit.*, pp. 20 e segs.

⁸⁷ Sobre a «garden-city» cf. F. Choay, *op. cit.*, pp. 42 e segs.; M. Rabon, *op. cit.*, pp. 226 e segs.; A. Ross, *op. cit.*, pp. 195 e segs. ...

⁸⁸ É já a tese de L. Writh, «Urbanism as Way of Life», in: *The American Journal of Sociology*, 1-XLIV (1938), trad. in: O. G. Velho, *O fenómeno urbano*, ed. cit. pp. 90-113. L. Mumford, *The City in History*, pp. 632 e segs.

⁸⁹ *Jo. 2: 19* na referência evangélica ao templo do homem (ainda *1 Co*, 19-20 ...).

⁹⁰ É ainda o 'drama em gente' (F. Pessoa ...) na arquitectónica do espaço da cidade. Cf. K. C. Bloomer, Ch. W. Moore, *Body, Memory and Architecture*, ed. cit., pp. 105 e segs. Ainda G. Bachelard, *La Poétique de l'espace*, ed. cit.; José Gil, *Metamorfoses do Corpo*, Lisboa, Regra do Jogo, 1980; Roger Scruton, *The Aesthetics of Architecture* (1979), trad. port., Lisboa. Ed. 70, 1983, pp. 64 e segs.

§ 4. II — Os nomes da Cidade: etimologias e semantemas do seu imaginário

«Toute appellation de caractère ethnique, aux époques anciennes, est différentielle et oppositive. Dans le nom qu'un peuple se donne il y a, manifeste ou non, l'intention de se distinguer des peuples voisines, d'affirmer cette supériorité qu'est la possession d'une langue commune et intelligible.»

(E. Benveniste, *Le vocabulaire des Institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969, t. I, p. 368.)

Uma das abordagens das possibilidades projectivas futuras constitui-se pela análise etiológica dos próprios semantemas que de um ou de outro modo dizem a cidade. Utopia dessa pátria linguística que é narrativa de um modelo político, não tanto o inefável da experiência real, quanto o *carácter parabólico da palavra que se permuta pela coisa, e da coisa que se funda na palavra*⁹¹. É, afinal, o ciclo do imaginário técnico, do objecto cuja consistência ontológica depende deste uso colectivo do nome, desta prática significativa, ou desta pragmática linguística. Cidade, pois, das palavras em que os actos de linguagem são 'performativos' do universo semântico⁹².

Nome de concha, nome animal e animação do nome como um sair da casca dormente ao sol, qual fábula do caracol humano — no viscoso dos sinais que deixa, no condicionamento dessa arquitectónica semiótica, na pista do tempo da narrativa, surge hermenêutica a cidade. Os homens reúnem-se, encontram-se e falam, permutam os gestos do reconhecimento no movimento puro do símbolo e, depois, na inutilidade de falarem, mesmo sem nada de facto dizerem⁹³. O dizer advém, entretanto, na própria distância dos indicativos utópicos, dos ancestrais mitos, ou ainda nas formas analíticas de uma lógica e de uma filologia⁹⁴.

Destes indicativos são sintomáticos os próprios nomes das cidades no seu mútuo relacionamento tantas vezes em relação de descendência, a partir de nomes de deuses, de heróis, ou simplesmente de lugares, por outro lado, em cidades várias vezes baptizadas e, enfim, chegando ao anonimato por excesso de nomes.

⁹¹ Sobre este sentido indicativo das palavras como *signos*, cf. nosso estudo: C. H. do C. Silva, «Dos signos primitivos — Preliminares etiológicos para uma reflexão sobre a essência da linguagem», in: *Análise*, vol. 1-2 (1984), pp. 21-78; e vol. 2-1 (1985), pp. 189-274 e pp. 407-408.

⁹² Na perspectiva da Escola de Oxford — Austin, *How to do things with words*, Oxford, Ox. Univ. Pr., 1962; Searle, *Speech Acts*, Oxford, Ox. Univ. Pr., 1969.

⁹³ Sobre o símbolo (e para bibliografia) cf. o nosso estudo: C. H. do C. Silva, «Da natureza anfibológica do símbolo — A propósito do tema "Mito, símbolo e Razão"», *Didaskalia*, XII (1982), pp. 45-66.

⁹⁴ Ainda que sejam apenas gestos simbólicos *significativos*: cf. Marcel Jousse, *L'Antropologie du geste*, Paris, Gallimard, 1974, 3 vols.; Bernard de Geradon, O.S.B., *Le cœur, la langue, les mains — Une vision de l'homme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1974.

De facto, a semântica da cidade aparece indissociavelmente ligada ao modelo da linguagem dominante, não apenas na semiótica da etiquetagem da publicidade e da propaganda, mas ainda pela própria etiqueta do costume urbano, pela normalização em que tudo fica dito e regulamentado no pormenor. A este carácter cerebral da cidade moderna corresponde a situação do 'falatório' como uma das formas da inautenticidade da linguagem e da delimitação impeditiva de um *lógos* profundo⁹⁵.

Não seria necessário invocar esta *Gerede* como um existencial de inautenticidade da condição do *Dasein* heideggeriano para indicar o que, por outro lado, Georges Gusdorf sublinha no confronto do símbolo da Torre de Babel, como um falar sem dizer, com o dom das línguas do Espírito Santo, qual dizer sem falar: é que a cidade é também memória intermediária⁹⁶.

Neste sentido, a cidade guarda, como a Biblioteca ou o Arquivo, a memória linguística, depositária do sentido de uma narrativa, ainda que constantemente na ambiguidade de arca em que o *lógos* se recolhe ou «Boceta de Pandora» com o proliferar da 'conversa infinita'⁹⁷.

No sentido em que a cidade guarda os seus próprios nomes, já as antigas tradições referiam a importância do *legislador* (*Nomothêta*) que é também *onomástico*. Contrastando com a mente confusa do bárbaro e com o impulso cego da natureza, esta dominância psicológica e logóica daquele que dá o nome — recorta ontologicamente, e tem poder sobre — é reconhecida como essencial, não apenas no «Crátilo», ou nas «Leis» de Platão, mas como a primeira e essencial função do Príncipe segundo os preceitos Confucianos: *Tsheng-Ming*, ou seja, 'endireitar os nomes', o que significa dar o nome adequado à coisa certa⁹⁸.

Ora, aquilo que se vem chamando cidade tem nos seus diferentes étimos a remissão a uma ordem significativa implícita, cujo simbolismo estabelece também as condições imaginárias futuras da cidade que ainda seja tal, sem justamente fazer mentir os nomes.

Ora, tendo presente as estruturas categoriais da gramática do modelo das línguas indo-europeias, e o seu modo estrutural etimológico-simbólico, poder-se-ão apurar alguns números significativos do imaginário linguístico desta área semântica «cidade».

Num primeiro sentido, a «cidade» diz-se pelo nome de uma *dimensão* e exprime-se por aquela força primordial da sua *erecção contra*. Estes significados

⁹⁵ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. cit., § 5 e segs., pp. 167 e segs. Cf. nosso estudo: C. H. do C. Silva, «Do dizer aos signos de uma pedagogia do essencial — Linguagem — Fundamento do ser humano?» (1988), in: *Igreja e Missão* (no prelo).

⁹⁶ Cf. Nota anterior. Vide G. Gusdorf, *La parole*, Paris, P.U.F., 1952¹, pp. 20-21.

⁹⁷ Sobre esta memória de 'pedra' da cidade, vide Maurice Halbwachs, *Le mémoire collective*, Paris, P.U.F., 1950, cap. 2; L. Mumford, *op. cit.*, pp. 103 e segs.: «From ceremonial centre to control centre.»

⁹⁸ Cf. Confucius, *Analectos*, XIII, 3; XII, 11...; cf. nosso estudo: C. H. do C. Silva, «Dos signos primitivos...», ed. cit., I, n. 26. Vide também nossa bibliografia in: n. 95.

são visíveis na palavra grega πόλις, donde πολιτεία, como condição política da República. A πόλις supõe-se de πτόλις, também atestado noutras línguas e no próprio sânscrito *pur*, no lat. *pilis*, tem a ver com o «lugar fortificado», o «forte», comparável ao irlandês e a céltico *cathir*, *ker*, lat. *castra*, denominando a cultura castrense, e, numa palavra, o «castelo»⁹⁹. Este sentido do monte da cidade como vem referido por excelência na Acrópolis é ainda comparável com o burgo, remetendo ao gót. *Baurgs*, ao germ. *Berg*, atestado no alemão como no sânscrito *Brbant*, e no avéstico *berezant*, significando a 'montanha', ou 'o lugar alto'¹⁰⁰. Todo este primeiro conjunto de indicativos tornam afim a cidade à figura simbólica da torre, e fazem da πόλις a matriz desta contensão entre o 'baixo' e o 'alto', entre o 'fora' e o 'dentro', etc., lembrando numa ressonância linguística, o πόλεμος de Heraclito, esse «combate que é pai de todas as coisas», e que está assim implícito neste primeiro nome político dimensional da cidade¹⁰¹.

Num segundo conjunto de indicativos a cidade aparece como nome de situação e de estado. É aí que se encontra a palavra *civitas*, remissiva a *civis*, como cidadão, ou etimologicamente 'o que está bem'¹⁰². O lugar desta civilidade é, por excelência, já não aquela torre alta e agressiva, mas a abertura da praça, do plano do convívio. É a πλατεία dos gregos, a *Platz* no alemão, etc., como 'praça' em que o ser equivale ao estar, e em que o estar, embora com a acepção de erigir, da raiz *sta*, «estar de pé», aponta também para um 'dar lugar' no sentido topológico, como no gótico *staps*, no inglês *stead*, patente em *instead* e, finalmente, no alemão *Statt*, significando a própria cidade como 'cidade-estado'¹⁰³. Independentemente do

⁹⁹ A *politeia* (πολιτεία) valorizada pelos clássicos: Platão, *Rep* (IX, 592a-b: a cidade como Estado, cujo modelo está no céu (ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα); *Leis* (III, 679 c e segs.: a fundação das cidades e o começo da civilização como baluarte (marítimo também)...), cf. nota 102 e E. Benveniste, *op. cit.*: ainda Plutarco (*E in Delphi*, 384 e — sempre no sentido da 'grande' e vantajosa cidade)...

¹⁰⁰ Cf. R. S. Lopez, *op. cit.*, pp. 106 e segs.: *burgo*, *berg*<*beorgan*... comparável ainda com o gótico *bauan* = «habitar», sempre remetendo para uma construção, ou ereção em cima, no alto, na 'montanha' (cf. W. Y. Evans-Wentz, *Cuchama and Sacred Mountains*, Chicago, Swallow Pr., 1981. Cf. Dicionários referidos na nota seguinte e G. Drosdowski e P. Grebe, *Etymologie*, in: «Der Grosse Duden Wörterbuch», t. 7, (Manheim/Wien/Zürich, Dudenverlag, 1963); *Shorter Oxford Dictionary*; J. Pokorny, *Indogermanisches Etymol. Wörterbuch* (Bern/München, F. Verlag, 1959, 2 ts.)... sub nom.

¹⁰¹ *Pólis*, lituanês *pilis* = «castelo», ... é sempre o 'pilar', a 'torre' ou a 'elevação' (cf. *infra*, n. 121). Cf. πόλεμος (Heraclito) — 'o lugar de combate' (V. Lanza del Vasto, *Les quatre fléaux* (ed. cit. *infra*, n. 228), p. 107, ref. a Vico «[qui] fait dériver le mot *pólemos*... do mot *pólis*» (!)). Vide P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots* (Paris, Klincksiek, 1968); A. Bailly, *Dict. Grec-Français* (Paris, Hachette, 1950)...; Ernout-Meillet, *Dict. Étym. de la langue latine — Histoire des Mots* (Paris, Klincksiek, 1967⁴)...

¹⁰² O cidadão convém na sua cidade — «em Roma como os Romanos...», cf. Ernout-Meillet, J. Pokorny...; vide: E. Benveniste, *Le vocabulaire des Institutions indo-européennes*. Paris, Minuit, 1969, t. I, pp. 363 e segs.: cap. VI: «cités et communautés».

¹⁰³ *Platz*, *place*, gr. πλατεία < πλατός, 'largo', 'chato', 'plano'; ainda germ. *Statt* = «lugar», 'Estado' comparável ao lat. *statio*, *status*... Compare ainda pôr (*ponere*), *positum*, *po-situs*, 'situado'. Cf. Pokorny,

sentido político do Estado, e da tradução da 'autoridade' em 'poder', há ainda um outro nome para esta cidade assim situada sob o signo desta praça: é o grego ἄστυ de *was-, comparável com o sânscrito *vastu* e com o alemão *Wesen*, com a acepção de «colocar», de «estar» e permanecer sendo nesse mesmo estado¹⁰⁴. É neste sentido do habitar essencial que faz da situação da cidade o lugar apolíneo, o local solar para a acepção da *vivenda*, da casa como também um *Bauen*, uma construção que se põe, um *habitar*¹⁰⁵.

Num terceiro grupo de nomes significativos da cidade, já não se insiste neste carácter da morada ligada ao hábito de estar e ao símbolo da praça, mas a uma semântica de perspectivas em que a cidade é, antes de mais referida como *lugar de um caminho*, *encruzilhada* ou limite do mesmo. Se não se vê claro no Sol vertical do meio-dia sobre a praça central, é o simbolismo lunar, reflexo que entrevê a cidade a partir de um nome viático¹⁰⁶. Trata-se do *oppidum* romano como lugar para onde se anda, 'porto' ainda referível à 'porta', ou ao 'pórtico', que, como *stôa*, marca essa entrada na cidade. Daí o sentido do avéstico *gatu*, ou do sânscrito *gatu*, com as acepções do «lugar» e do «caminho», da *ga-, significando «ir», apelando para uma comparação com o germânico *ort*, como ponto limite, como o lugar de referência e de origem¹⁰⁷. De comparar ainda com o sentido do eslavo *meta*, à letra, o poste de viragem no circo, em todos os casos nomeando aquele método, aquele limite que marca o caminho e que, como os πύλαι do célebre «Poema» de Parménides, enquadram a porta de acesso à cidade, abrindo ou fechando¹⁰⁸. É este

Ernout-Meillet, Benveniste... a raiz indo-eur. é *sta- com a acepção presente em ἵστημι, «erigir-se», «estar de pé» o que reenvia ao primeiro grupo semântico. Vide L. Mumford, *The City in History*, ed. cit.; Léo Strauss, *op. cit.*

¹⁰⁴ Cf. Pokorny, Chantraine, também H. Frisk, *Griechische Etymolog. Wörterbuch* compare-se ἄστυ com ἀστῆς, «fino», «polido», por oposição a *rusticus*, rude, campestre, de 'campônio'...

¹⁰⁵ É o lugar 'vasto', 'vazio', claro, ou aberto (*Offenheit*)... A *vivenda*, nesta forma substantiva do participio futuro de *vivo*, traduz bem a aperiidade luminosa do lugar da cidade (*Wesen* — «estância») como *wobnen* naquele sentido que Heidegger requer para *Bauen*, 'construir', cf. *supra*, ns. 14, 24...

¹⁰⁶ É o sentido viático do 'albergue', como cidade no caminho, numa acepção cp. com a poética chinesa. Cf. M. Takuan, *Mystères de la Sagesse immobile*, Paris, A. Michel, 1987, pp. 125 e segs.; cf. ainda a mesma sensibilidade na tradição medieval cristã: *a cidade no caminho de Peregrinação*. Cf. M.-M. Davy, *Initiation à la symbolique romane, XI^e siècle*, Paris, Flammarion, 1977, p. 32. A própria palavra *perspectiva* diz essa obliquidade e ponto de 'convergência-divergência' da cidade. Cf. Erwin Panofsky, «La perspective comme forme symbolique», in: Id., *La perspective comme forme symbolique et autres essais*, trad. do alem., Paris, Minuit, 1975, pp. 37 e segs.

¹⁰⁷ *Oppidum* — pequena cidade, por opos. à *urbs* «vasta» cidade; cf. πόρος, 'poro' e *portus*, *porta*, *porticus*... sempre *per- por-, Beneviste, J. Pokorny, Ernout-Meillet...; a raiz *ga- = «ir» aponta para o 'movimento de 'ir e vir', de 'abrir e fechar', ou lugar dessa 'mudança-passagem'. Cf. τέλος e τέλειον, *finis*, *limes* — a cidade de-limitada, ou 'cercada' como pelo gesto cíclico do 'arado' na terra. Cf. ainda nota seguinte.

¹⁰⁸ *Meta*, *metibi* também no sentido 'metódico': a 'cidade caminho'. Parménides, Frag. 1, 11-14 (D.K., t. I, p. 229); Untersteiner, *op. cit.*, p. 122 e cap. II, ns. 91 e 96...; N.-L. Cordero, *op. cit.* Noutra acepção aquele sentido da cidade, *polis* e πύλαι... remete para o 'pleno', o 'populoso', o 'cheio', cf. *infra*, n. 110.

sentido dinâmico que ainda se reconhece no avéstico *asab* e no sânscrito *aça*, da **aç-*, significando «espaço» ou «região» a partir desse significado radical de «atingir» ou «chegar a». Nesta acepção a cidade não é a praça, «place», mas o «pórtico» a que se chega e o ponto que dá sentido à inflexão do caminho ¹⁰⁹.

Um quarto grupo de termos que nomeiam a cidade remete ao sentido fundamental da própria «cerca», contrastando com aquela dinâmica do pórtico, e apontando para a *tecitura do próprio espaço*. São nomes de ordem ou de orientação da cidade. Assim, no sânscrito *nagara* com possível relação com *agara*, «casa», então comparável com o gr. ἄγορα do verbo ἄγειρω, com o sentido de «reunir», complementa o lat. *populus*, «povo» e «povoado» no sentido ainda provável de «pleo», «encher» ¹¹⁰.

A cidade como *ágora* e o lugar da reunião, é o povo que enche ou que impele a essa concentração que se fecha na cerca das muralhas. É o que ainda se diz, de outro modo, no persa *vardana*, no avést. *veresena* e no skr. *vrjana*, com a acepção de «reunião» ou «comunidade», também atestável no greg. εἶργω, como «fechar» e «cerco» ¹¹¹.

Este indicativo do que se contém é particularmente visível na «urbe», latim *urbs*, como a cidade por excelência que detém o ceptro, do lat. *vara* ou vime, também na acepção de 'cesta' ou do que em si contém a totalidade ¹¹².

¹⁰⁹ O espaço ilimitado (sânscrito *akasha*), como região *usha/aça* aponta o «local» assinalado, o que se atinge ou onde se chega: cidade como ponto de encontro e de adveniência, sinónimo para o sentido por excelência quantitativo do 'espaço'. Cf. J. Pokorny; também Monier-Williams, *A sanskrit-English Dictionary*, Oxford, Oxf. Clarendon Pr., 1970.

¹¹⁰ Cf. Monier-Williams, P. Chantraine, Ernout-Meillet. J. Pokorny, *sub nom...* Cf. Benveniste, *op. cit.*, pp. 364 e segs.: cf. úmbrico *tota* na acepção de 'urbs', cp. irlandês antigo *tuath*, «povo», «país»... gót. *piuda* donde *people* (*deot*), *Volk*, lit. *deutsch* (< *theodiscus*...). O povo, a cidade são os «teutões», na acepção de lat. *totus*, sempre da **teu-*, no sentido de «estar cheio de», (cp. **ple-* «cheio», lat. *plebs* = 'povo' 'plebe'...)

Outro relacionamento é proposto por R. Guénon, «La Cité divine», in: Id., *Symboles fondamentaux de la Science Sacrée*, pp. 449-450, quando remete de *populus* e das raízes **ple-*, *pel-*, do 'pleno' (*plenus*, κλειός...), para sânscrito *pūrna* e *puru*, *vide*, *infra*, n. 239.

¹¹¹ Esta 'clausura' da cidade como *vrjana* (lugar de) reunião, complementa àquela vastidão, do 'aberto', da 'região', e aponta para o *vergel*, o 'jardim cerrado', e Interior, que é também a cidade murada — o cerco que não deixa derramar-se exteriormente o «Reino (de Deus) no interior, 'entre' e 'dentro' em vós...» (Lc. 10:9). A Cidade e o Reino (cf. a diferença estabelecida na reflexão de Lanza del Vasto, *op. cit.*, p. 107), a passividade aberta do espaço transformacional e o lugar catalisador de uma operação — cidade 'de pedra' transformada em 'cidade dos homens', de almas... Vide esta semântica bíblica ainda ecoante em A. de Saint-Éxupéry, *La citadelle*, in: Id., *Œuvres*, Paris, Gallimard, «Pléiade», 1967, pp. 507 e segs.

¹¹² A *urbs* (etim.?) não é a *pólis*, mas a capital, remetendo pois a ἄστυ (cf. *supra*, n. 104).

Quanto à cidade que detém o 'ceptro', cf. as acepções egípcia e sumério-acádica pré-semíticas *infra*, ns. A *urbe verbera* a vontade... autodelimita-se, pois, como lugar de poder, mesmo quando simples «casa» *domus* do *dominus*, 'Senhor', aquele que tem o 'dom'. Também como *uilla*, *uicus*, na tecitura do que está cheio de casas, local de vizinhança (*uillanus*, *uictinus*...). Cf. *uicus*, gr. οἶκος (Φοῖκος) «casa» e cp. *uicus*, 'vinco', 'rua'... Mesmo na *província* aquele modelo de poder da cidade romana se mantém... cf. *infra*, n. 128 e 140.

É ainda o indicativo que está presente em *town*, «cerca», do germânico *toun*, «campo». Esta constelação semântica mostra o acasalamento da habitação da cidade nas suas *ágoras* e cercas a lembrar nesse espaço de clausura a condição para a rotina da vida qual *rota fortunae* em que se procura eliminar o ἄπειρον¹¹³.

Nesta delimitação que evita, pois, a *inexperiência* define-se, como fez Aristóteles, a própria *empeiría*, como «a acumulação das muitas memórias em relação à coisa ou ao pragmático». Lugar em que a tessitura do espaço nessa malha empírica possibilita a *technê* ou a construtividade¹¹⁴.

Ora, em todos estes agregados de nomes para a cidade, seja como «torre», seja como «praça», como «pórtico» ou como «cerca», falta ainda nomear a sua *relação central de «lugar»*. É o ponto essencial da topologia da cidade, mas também onde a sua toponímia se neutraliza. Se *town* já diz o campo, a aldeia, do árabe *al'dana*, diz uma região como a *χώρα* dos gregos, o *du* irlandês com a acepção de terra, ou ainda o 'ctônico'¹¹⁵. Mas, ao contrário da praça que é o lugar largo e plano, este albergue de lugar é pura e simplesmente um *locus*, como uma «loca», um vazio, *uma parte de outra parte*, como no gr. μέρος, e no próprio lat. *merus*, a significar menos a abstracta paragem do que a 'mera' referência¹¹⁶. E não será isso que ainda se dirá pela colocação sempre comparativa, sempre permutativa da coisa pelo lugar e do lugar pela coisa?

Se *locus* provém de *stlocus* e da **sel-* no sentido de «reunir», parece que a localização da cidade *como lugar* terá a ver com o sentido de um *adlocare*, isto é, de um «alugar»¹¹⁷. É ainda a acepção etimológica de τόπος, de *tapti*, como um «dar lugar a» remissível, afinal, àquele expressivo 'onde', *para onde se olha*¹¹⁸.

A figura deste lugar reduz-se então da cerca ao *ponto central*, ao *polo*, ao ser punctual, ao *eixo* de uma visão que faz do lugar a referência arquetípica, copiando

¹¹³ Cp. germ. *toun*, ingl. *town*... como 'campo', 'cercado', donde 'cidade' também com a acepção árabe de *al'deia* < 'daia' (cf. *infra*, n. 115) 'lugar' rotineiro, parte em que decorre a vida. Neste sentido contrasta com aquela acepção central, capital, de lugar de poder: aqui é μέρος, «parte», mera paragem, ou lugar em redor.

¹¹⁴ Cf. Aristóteles. *Metaphys.*, A, 1, 981a: «γίνεται δ' ἐκ τῆν μνημης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις...»

¹¹⁵ Corrige-se aquela vaga, mera localização neste sentido ctônico, cidade-'terra-mãe', cidade pólo do mundo, dimensão axial-central do lugar (cf. Chevalier, M. Éliade, G. Durand..., *op. cit.*).

¹¹⁶ Cf. *supra* n. 113, *vide* Ernout-Meillet, H. Frisk, P. Chantraine, J. Pokorny...

¹¹⁷ Cf. τόπος, *locus* (*stlocus*) < **stel-*, «reunir», «colocar», também *tapti* (> *tópos*) — dar lugar a, *adlocare*, «alugar». A cidade é o lugar literalmente 'alugado' à natureza substituindo a 'Phýsis' pela 'Pólis'; cf. ainda Cl.-G. Dubois, «Physis et Polis — Les parents symboliques», in: Id., *L'imaginaire de la Renaissance*, Paris, P.U.F., 1985, pp. 155 e segs.

¹¹⁸ Cf. n. 117; o τόπος seria o lugar (*locus*) *loca*, ou «oco» para onde o ὄψ, 'olhar', 'olho' se dirige — fenomenologicamente simbólico este *oco* que o *olho olha* no seu cheio e redondo de um «olhar à volta» instaurando (não como o 'olhar vasado', de Medusa, petrificante...) o *pólo* vidente 'da cidade'... Cf. M. Merleau-Ponty, *op. cit.*; Benveniste, P. Chantraine...

na geografia humana o que são as perenes referências do mapa estelar¹¹⁹. Esta *última acepção* da cidade como lugar é preferentemente dita pelos símbolos tantas vezes antitéticos da própria cidade, seja o jardim ou a ilha, seja a catedral ou a estrela, seja ainda a 'utopia'¹²⁰.

Porém, se é certo que a 'cidade-jardim' a 'cidade-estrela' ou radiosa, etc., constituem também modelos do pensamento urbanista contemporâneo, a delimitação semântica destes âmbitos etimológicos que nomeiam a «cidade» parecem apontar desde logo para um sentido hierárquico da simbolização da cidade¹²¹. Por outro lado, trata-se de fazer apelo desde já para a diferença entre a *cidade alcandorada* como torre ou acrópole, e a *cidade descida* para a planície do plano e da praça, lugar da feira ou da conversação. Entre estas duas dimensões, dir-se-ia a *meia encosta*, fica o entrecruzamento que é dito pelo próprio *lugar* como *cruz dos caminhos*. Simbolismo quaternário que adiante se averiguará entre a rotundidade de um primitivo modelo celeste e as formas de triangulação que a diluem na agrimensura e nas soluções de mera geografia humana¹²².

Por outro lado, importa alargar o quadro dos nomes dados à cidade, saindo do ciclo de referência paradigmática greco-latina e indo-europeia, cometendo esse outro ciclo de uma proclamação do lugar da cidade noutras culturas e nas línguas de outros povos. Sendo certo aqui a plena pertinência do aforismo semita de que «ninguém é profeta na sua própria terra»¹²³, essa palavra, que se escuta e abre da semântica da inteligência gramatical e analítica ocidental para as vozes de um simbolismo mais amplo, tem a ver com os próprios signos primitivos da inteligência do lugar.

Na tradição semita e no hebraico da cidade é dita por 'ir, na acepção de algo «forte», ou «alto», já atestado no fenício 'r contrastando nesta sua acepção de «acrópole», «castelo», com o carácter primitivo da cidade extensa do Médio Oriente antigo¹²⁴. Era assim a designação da torre onde se protegiam na guerra. A *'ir, talvez de ior com a acepção de «erguer-se», «acordar», ou «eivar-se», tem noutra

¹¹⁹ A cidade traçada pelo arado de uma geo-mância mas que é medida pelas estacas que «de-sejam» (<de-sidus...) o celeste arquétipo donde a «con-sideração» (<con-sidus...) astrológica e a cuidada escolha do lugar para fundar a cidade, o palácio, a capital prosseguida pelos antigos *vates*, videntes, etc. A cidade estelar, mesmo na sua planta reflecte uma arquitectónica já astral e simbólica. Cf. J. Jouven, *infra*, ns. Também n. 253.

¹²⁰ Jardim e ilha, também jardim e oásis, ou deserto e lago... — no jogo das antinomias simbólicas e suas metamorfoses, a cidade releva porém *de um sentido ascensional* e não apenas horizontal do eixo de conjugação daquelas imagens. Cf. *infra*, n. 121. Cf. Juven, Guenon, Coomaraswamy, *op. cit.*...

¹²¹ A *pólis* é essencialmente ἀκρό-πολις — acrópole, 'cidade alta', torre ou elevação. Cf. *supra* n. 100 e *vide infra*, n. 156.

¹²² Cf. *supra*, n. E *vide infra* n. 136.

¹²³ Lc. 4:24; cf. nosso estudo C. H. do C. Silva, «Dos signos primitivos», ed. cit.

¹²⁴ יִר — 'ir', também 'r, 'yr, corresponde à torre, cidadela por oposição à *cidade extensa* do Médio Oriente (cf. L. Mumford, *The City in History*, ed. cit.).

acepção o sentido de elevação dos corações (*sursum corda*), elevação como *erecção*, a mostrar ainda o carácter viril e fecundo da construção desse lugar. O sentido radical e 'i é de um crescimento e uma cumulação, a cidade é deste modo um «cúmulo», ou um «cume», relacionável com o sentido de espaço material e o sentido quantitativo e massivo de acumulação ¹²⁵.

Sugestivo relacionamento deste sentido com outros termos das linguagens pré-semitas no Médio Oriente, como seja o sumério, levaria a pensar em *Ur*, não apenas como a legendária cidade de Abraão, mas como *uru* na acepção de «lugar de origem», de «fecundação», também relacionável com o rio, ou curso de água, e com a acepção de *uru* como *erešu*, «cultivar» ¹²⁶. Mas, então, estes paralelos indutores da sugestão linguístico-simbólica podem ser levados mais longe. Por um lado, lembrando *ort* e *meta*, na acepção acima referida de «ponto de viragem», de «pólo» ou *πόλος*, onde o cultivar inflecte movimento de charrua, isto é, onde o *colo* e a *cultura* é um «andar à volta» e um retornar ao centro ¹²⁷. Aliás, acepção que segundo alguns intérpretes é também dizível na própria *πόλις*, como referindo o muro circular da torre, isto é, do *πόλος*, acepção esta que se pretenderia ver prolongada na própria relação de *urbs* com *orbis*, o mundo como 'redondo' ¹²⁸.

Por outro lado, o carácter de *ur* como 'fecundo', ligado com o simbolismo da água como fonte ou *origo*, ainda fazendo pensar em φύσις, da **bhu-*, «Ser», remete para *urbs* no contexto genético do mito da própria fundação de Roma, isto é, dos gêmeos Rómulo e Remo e da Loba. A fecundidade simbólica «daquele lugar donde se mama», aponta o *carácter maternal* e ainda abre para uma incursão *no simbolismo sexual da cidade* ¹²⁹.

Numa pretensa leitura desta antiquíssima tradição suméria, a cidade *ur* é o lugar eminente, não apenas como o que é *Kur*, isto é a «montanha», à letra *Ku-ur* «base-tecto», ou «baixo-alto», isto é, como aquilo que forma o cone a comparar com o grego *κύρβεις*, com a acepção de «triangular», também *κύρτος*, isto é, «convexo» ou

¹²⁵ *Yor-*, 'erguer-se', 'acordar'... cf. Gesenius, *A Hebrew-English Lexicon of the Old Testament* (Oxford, Ox. Clarendon Pr., 1978), pp. 746, também 734; haverá um simbolismo 'sexual' nesta etimologia como pretendeu decerto com exagero, John A. Allegro, *The Sacred Mushroom and the cross*, London, Hodder & Stoughton, 1970, cap III, n. 15 e segs.

¹²⁶ Cf. Allegro, *op. cit.*, p. 261 e n. 15; cf. E. Sollberger, J.-R. Kupper, *Inscriptions royales sumériennes et akkadiennes*, Paris, Du Cerf, 1971, 'Répertoire des Noms', pp. 340-341, *sub nom.*, *Ur*-«guerreiro», «local de força», «viril», num simbolismo ainda remissível ao lugar de erecção da 'cidade', cf. *ibid.*, pp. 310 e 303-304 com *Il-*, «que se eleva», *Illum* 'deus'... e em contraste com *Eš-* na acepção 'materna', 'passiva' de «casa». Cf. *infra*, n. 129.

¹²⁷ Cf. *supra*, n. 107.

¹²⁸ Tentou-se aproximação com o sentido do *orbe*, total, também de *plenus* e de 'polo', pólo do mundo e centro da vida humana — a Cidade... Cf. Frisk, Ernout-Meillet, J. Pokorny...

¹²⁹ Cf. Allegro, Guénon, Coomaraswamy... cf. *supra*, n. 126.

«curvo», etc., mas sobretudo como o que se eleva num simbolismo 'fálico', ligado, aliás, às antigas práticas de invocação da chuva ou da água fecundante ¹³⁰.

O curvo da montanha pode recobrir a figura da *κυρβασία*, como corpete para o seio materno, assimilando as mamoas e as elevações onde a cidade se situa com a orografia antropomórfica das antigas cosmogonias. A elevação de *ur* tem, pelo contrário, a ver com o simbolismo do erecto, do monólito fálico, ou do poste, estaca, ou pau que marca o centro ou eixo da cidade. É curioso que *us-tar*, à letra pênis erecto remeta a *astar*, com a acepção de elevado, donde se poderia pretender o próprio sentido do astro, da estrela, etc., como ponta ou elevação. Pretende-se ainda relacionar com o gr. *σταύρος*, «crus» no sentido de *palus* ou estaca ¹³¹. É ainda interessante registar que este âmbito semântico possa conter referência ao próprio monólito Herma ou Hermês, remetendo à forma suméria *erum-us*, também com o sentido de «erecção» ou «elevação» ¹³².

Sem pretender levar mais longe este sugestivo relacionamento, e regressando ainda às formas semíticas na exemplificação hebraica encontra-se uma outra palavra fundamental para a cidade: *giriab* que lembra desde logo provável aproximação com o supra-referido *kur*. No entanto, a raiz está ainda no hebr. *gerab* no sentido de «encontrar», dar conta por acaso, ter sorte nessa paragem, numa palavra, que o sítio dito da cidade seja um 'achado' ¹³³. Note-se que é um 'lugar de reunião' e pelo seu carácter afortunado tem também aquela elevação, mas não se confunde com *'ir* no sentido rigoroso de acrópole ou ainda comparável a *ur*.

O radical que está presente é a **kr*, que significa um «movimento incisivo», um «inscrever», um «proclamar ou assinalar fazendo incisão». Daí que a *qir* seja um «escavar», também nome para «poço», «fonte», ou «fossa» e até para «abismo». Isto significa que esta acepção da cidade supõe uma delimitação, um recinto murado e aprofundamento desse espaço como 'gruta', protecção, 'abrigo' ou torre defensiva. Só por extensão de significado da raiz é a cidade, ligando-se à acepção de encontrar e inscrever-se bem em determinado campo ¹³⁴.

Por aqui se vê que, ao contrário da acepção da torre axial se diz o sentido conversivo da inscrição que marca o encontro, ou seja, do movimento à volta, do

¹³⁰ Cf. Allegro, *op. cit.*, pp. 266 e n. 24; *vide* P. Chantraine, H. Frisk, Ernout-Meillet, J. Pokorny ...

¹³¹ Cf. Allegro, *ibid.*; P. Chantraine ...; v. ainda vocábulos em ugarítico, cf. A. Caquot, M. Sznycer, A. Herdner, *Textes ougaritiques*, t. I, Paris, Cerf, 1974, p. 587 ... Ainda de comparar com a tradição minoana: C. H. Gordon, *Evidence for the Minoan Language*, Ventnor, N.Y., Ventnor Pub., 1966, p. 25.

¹³² Sobre este sentido provável de *qir* cf. referências em nosso estudo; C. H. do C. Silva, «Dos signos primitivos...», ed. cit.; *vide* ainda Allegro, *ibid.* e *supra*, n. 126.

¹³³ Cf. *supra* ns. 2 e 119. *Vide*: *קירב*, *qirab* *קרב*, *qereb*, Gesenius, *op. cit.*, pp. 899 e 900. Há aqui um clima de sorte ou 'acaso' no *facto* de se encontrar o 'lugar' da cidade.

¹³⁴ É este o eixo vertical da constituição semântica da cidade o que se eleva e, agora, se aprofunda e enraíza; por outro lado, lugar-macho de força, por outro cidade-fêmea do espaço de acolhimento. Cf. *supra* n. 126. Cf. Gesenius, *sub nom.*

lugar de reunião, da praça defendida ou cercada. No simbolismo dos mitos indo-europeus, particularmente na cultura germânica, em muitos precedentes dos da gesta do rei Artur já se fala desse lugar de felicidade que é encontrado pelo acaso, como acontece na narrativa do poço de *Urth*. Herói cujo nome remete para a *ind.-eur. *Werth* com o significado de «girar» ou «rodar», atestado no velho alemão *werden*, como também no lat. *vertere*. *Urth* é o vertido desse lugar de conversão, ou de pura conversa, em que a figura mítica do poço funciona como o lugar radical complementar, neste esquema iniciático, da 'árvore cósmica', dessa gesta nórdica *Igdrasil* ¹³⁵.

Há, pois, uma constância entre este *movimento para cima*, esta *árvore que liga a terra ao céu*, e este outro sentido da fundação como *lugar de conversão*, à letra, de permuta, afinal, o que, do ponto de vista social, distingue a cidade sacerdotal da cidade dos servos ou das gentes ¹³⁶.

Se se recuar às linguagens hieroglíficas encontra-se ainda este mesmo contraste: em egípcio *bak* 𓂏 𓂐, comparável ainda no copta *baki*, desenvolvimento do hieróglifo *bak* 𓂏𓂐, com a acepção de «trabalhar», «servir», «cultivar», ou «pagar tributo»; no grafismo chinês encontra-se complementarmente o signo de «recinto», 口 (uei), justaposto ao do selo régio ou ceptro do mandarim, 冫 (tsie), a significar a «capital», a cidade determinada a partir do príncipe e do palácio ¹³⁷. Esta última acepção deixa-se captar em paralelos na civilização Maya, ligada ainda com o sentido da determinação dos campos e dos lugares, a partir do centro ¹³⁸.

O hieróglifo egípcio simboliza a servidão da rotina, esse sentido de *trabalho* como oposição ao *ócio* sacerdotal. E, embora haja outros sinais que apontam complementarmente para o equivalente daquele sentido sumério de *ur*, o que é ainda interessante registrar é que as cidades se determinam pelos deuses como em si mesmas uma constelação solar. Esses deuses, ou *Neter*, são assim os príncipes desses lugares, não tanto cidades, dos vivos, mas da vida nesse Além ¹³⁹. Se o sentido mais

¹³⁵ Cf. J. Campbell, *The Mask of God — Occidental Mytology*, ed. cit., pp. 486 e segs. Ainda Pokorny, *op. cit.*

¹³⁶ Cf. Roger Cook, *The Tree of Life — Image for Cosmos*, London, Thames & Hudson, 1974, p. 99 (Reprodução de Yggdrasil, a árvore cósmica). Há um sentido hierárquico na ascensão de cada recinto ou plano da cidade. Cf. n. 143.

¹³⁷ E. A. W. Budge, *An Egyptian Hieroglyphic dictionary* (London, Murray, 1920), p. 206b e a: «bak»; cf. W. E. Crum, *A Coptic dictionary*, Oxford, Clar. Pr., 1939¹, p. 30b: B&KI de BwK «servo», «trabalho» ...; para os grafismos chineses, cf. L. Wiener, S.J., *Chinese characters, their origin, etimology...*, Pekin, Catholic Mission, Pr., 1915; B. Karlgren, *Analytic dictionary of Chinese and Sino-Japanese*, trad. do fr., N.Y., 1923, n.º 194, 1067, 1302...

¹³⁸ Cf. Paul Arnold, *Le livre des Morts maya-l'écriture maya déchiffrée*, Paris, R. Laffont, 1978, pp. 158-159: hieróglifos n.ºs 69 e 70.

¹³⁹ Cf. Erik Hornung, *Der Eine und die Vielen*, Darmstadt, Wissenschaft. Buchgesellschaft, 1971, pp. 47 e segs. Cf. Schwaller de Lubicz, *Le Miracle égyptian*, Paris, Flammarion, 1963, pp. 27 e segs.; e pp. 285 e segs.

primitivo de *Neter*, remeter para 'hastes' ou 'canas', ou ainda 'ceptros', não deixa de ser particularmente interessante a lembrança de que o nome da vila, do lat. *vicus*, tem a ver com o *vime* ou a cana, talvez não tanto pela primitiva tecitura das cabanas em colmo e a importância dos vimes nessa cerca, como se diz também por *urbs*, mas como o símbolo equivalente ao ceptro do mandarim e eventualmente ao simbolismo fálico supra-referido ¹⁴⁰.

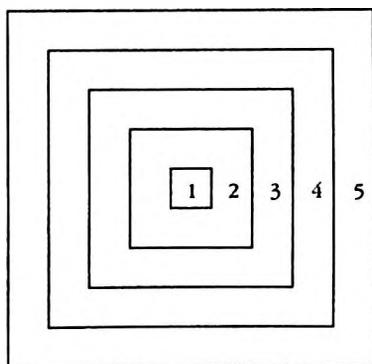
No Extremo Oriente o grafismo chinês *I*, também *Iu*, *Ipu*, 邑, 邑, significa a «capital» porque é *wei*, «parede», «cerca» ou «quadro» e *tsie* como «selo» ou «ceptro», e distingue-se do simples aglomerado rústico determinado como «lugar marginal»: *pi* ou *(hi)pi*: 邑, 邑 ¹⁴¹. Existe nesta determinação gráfica o relacionamento entre a cerca quadrada e o que culmina essa cerca, seja o princípio da autoridade e, por conseguinte, da caracterização político-religiosa da cidade, seja a pura adjunção do 'triângulo' que é o 'telhado' para formar com o grafismo da madeira o modelo do habitáculo ou da vivenda: 邑 (ša) ¹⁴². O que parece mais significativo é a evidenciação da figura imaginária do espaço básico a partir desta 'quadratura' que na cidade se torna múltipla, organizando como que em andares a hierarquia das classes até ao quadrado mais interior e de menor extensão em que está o palácio do chefe ¹⁴³. À cúpula do céu contrapõe-se esta laboriosa quadratura da sociedade humana e é na convergência triangular desta tensão simbólica que se descobre uma vez mais aquele relacionamento entre a cidade do céu e a cidade terrena ¹⁴⁴.

¹⁴⁰ Cf. *supra*, n. 112. Vide Hornung, *op. cit.*, pp. 34-35; Budge, *The Gods of the Egyptians or Studies in Egyptian Mythology*, London, 1904, 2 vols., t. I, pp. 63-65; ainda A. Wiedemann (art.) in: J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, t. IV, col. 275.

¹⁴¹ Cf. Karlgren, *op. cit.*, p. 194; cf. M. Granet, *La pensée chinoise*, Paris, A. Michel, 1968; Jacques Gernet, *Le monde chinois*, Paris, A. Colin, 1972.

¹⁴² Cf. Karlgren, n.º 863: 邑 (ša) *ša* = 'vivenda', composto de 'muro', 'recinto' (口) com um telhado (△) feito de (木) 'madeira'.

¹⁴³



1. Chefe
2. } outras classes sociais
3. }
4. }
5. 'Bárbaros'

Cf. M. Granet, *La pensée chinoise*, p. 83; cf. a estrutura externa das *stupas* budistas e simbólicas. Cf. *The Tree of Life*, p. 99; Lama A. Govinda, *Les fondements de la mystique tibétaine*, Paris, A. Michel, 1960. Na tradição hindu refere-se ainda simbolicamente a «tríplice cidade»: *Tripura*. Cf. J. Dowson,

op. cit., p. 321. Vide ainda o símile cósmico em Jean Varenne, *Cosmogonies Védiques*, Milano, Arché, 1982, pp. 27 e segs. Para os paralelos da tradição muçulmana e cristã, cf. *supra*, ns. 52, 53...

¹⁴⁴ Ao simbolismo quaternário dos recintos da cidade-palácio real, junta-se a rotundidade dos círculos interiores da *stupa*, culminando numa elevação ao Céu. Também as estruturas do 'pagode', como do antigo

No tibetano, a palavra para a cidade é *gron-kyer* que em sentido figurado significa ainda o «lugar», a «cena» ou o «horizonte do mundo», isto é, o orbe esférico ¹⁴⁵. A expressão provém de *gron* que significa um «lugar habitado», o que remete à **grogs* com a acepção de «amigo», «hóspede» ou «companheiro». Trata-se de nomear a cidade como o lugar da comunidade, como o lugar do trabalho partilhado, não apenas na relação hóspede-hospedeiro, mas, como já se lia na tradição latina, na própria acepção de *cives*, como «amigo», ou, literalmente, «civilizado» ¹⁴⁶.

Se se pretender, no entanto, uma outra sugestiva aproximação, reconhecer-se-ia no indo-europeu **ghosti* esta condição do lugar da cidade como se 'reunião entre uns e outros' ¹⁴⁷. Curiosamente desta raiz provém *hostis*, na acepção de hóspede ou amigo e, complementarmente *hostis* na acepção de hostil ou inimigo ¹⁴⁸. É, afinal, uma questão de perspectiva, consoante a relação de hospitalidade desse modo de determinar a cidade. O que está em causa não é ainda a complementaridade psíquica profunda *hóspede-hospedeiro*, técnica do próprio *Zen*, mas o carácter exterior que torna os homens inimigos por estrangeiros a essa cidade ¹⁴⁹.

Ora, este lugar povoado, laborioso, tem forçosamente para se distinguir da aridez rústica que ser o lugar ἄστν, remissível a ἀστειός, isto é, «polido» ou «fino». Daí que o conceito da πόλις e da *civitas* tenha de remeter ainda para o 'metro', a 'medida', a 'comensura' ¹⁵⁰. E é nesta acepção que ainda se deve apontar para um outro núcleo semita. Trata-se da expressão *magdola*, já atestada no copta *mestol*, equivalente ao gr. πύργος com a acepção de «torre», mas cujo sentido radical indica «o que é magnificante», o que cresce ou se torna de grande medida ¹⁵¹.

Ora, por grande que seja a medida é justamente por haver esta *mad, med e mente*, que se estabelece aquela avaliação. E não será aparentemente na ingénua linguagem infantil o modo como a criança define a cidade, como «grande», «muito alta», «com muita gente», ou «muito cheia»?

Para além deste sentido 'magno' de *magdala*, como o que cresce e se impõe, os próprios étimos ainda latinos, do úmbrico *tota* e do osco *toto*, designam a *urbs*

'zigurat' ... marcam aquela diferença entre a «exterioridade» da *casa* e a «interioridade» e «elevação» da morada do poder e da capital.

¹⁴⁵ རྫོང་ *gron* é o lugar habitado, o orbe, ou a 'esfera' do humano, por oposição ao campo inumano. Cf. H. A. Jäschke, *A Tibetan-English Dictionary*, London, Routledge, 1977 reed., p. 79.

¹⁴⁶ རྫོང་ *grogs* [*rog] 'amigo', 'hóspede' ...; cf. H. A. Jäschke, ed. cit., pp. 78-79 *sub nom.*

¹⁴⁷ Cf. H. A. Jäschke, *sub nom.*; S. H. Buck, *Tibetan-English Dictionary*, Washington, Catholic University of Am. Pr., 1969; cf. P. Thieme, *Der Fremdling im Rigveda* (1938), cit. *apud* E. Benveniste, *op. cit.*, t. I, pp. 370-371.

¹⁴⁸ «Les deux sens contradictoires «ami» et «ennemi» de *arf*, seraient comparables aux deux sens de **ghosti*: d'un côté lat. *hostis* «hôte», got. *gasts* «hôte», de l'autre lat. *hostis* «ennemi» [...]» (E. Benveniste, *op. cit.*, p. 370).

¹⁴⁹ Cf. R. P. Kapleau, *The three Pillars of Zen*, London, Rider, 1965.

¹⁵⁰ Cf. *supra*, n. 104; E. Benveniste, *op. cit.*, p. 367 ...

¹⁵¹ Cf. Gesenius, *sub nom.*; P. Chantraine, H. Frisk, ... cf. *supra*, ns. 99 e 100.

como a «reunião do povo» e, à letra, o *totus* latino, isto é, o «todo»¹⁵². É este sentido de crescimento total que dá o nome ao próprio 'povo', para os Celtas, *teuta*, os *Teutões*, donde o germ. Deutsch, ainda com acepção de «país»¹⁵³. Por outro lado, o povo que dá o nome ao *povoado*, no gót. *piuda*, no gr. πλήτος, no lat. *plebes*, «plebe», complementa aquela **teu e totus*, que significa «completo» ou «cheio», pela outra **ple-* na acepção de «ser pleno»¹⁵⁴.

Quer isto dizer que aqueles adjectivos, aparentemente infantis ou insipientes na designação da cidade, têm pleno sentido, porquanto referem esta medida do que é *grande*, do que é *um todo*, do que *está cheio*, e ainda do que *é alto*. Esta última acepção é, aliás, particularmente interessante se se relacionar aquele sentido semita 'ir, e pré-semite *ur*, com o grupo semântico indo-europeu *arya*, à letra, os Ários¹⁵⁵. E, se Benveniste prosterge a relação com o radical sanscítico *ari*, que significa «excelente» e o gr. ἄριστος, na acepção do «melhor», ou «superior», é no entanto certo que os *arya*, nome de Irão e também provavelmente dos Alanos e dos Alamanis ou Alamanos, são «os senhores», sendo a **ari* tão completa quanto *hosti* apontando o «amigo» ou o «inimigo»¹⁵⁶. É assim que Ariman é 'deus' e 'demónio', ou, mais propriamente, a «mente de Ari», tornando assim o homem mental, ou Manu, participante disso que há de melhor, desse lugar de elevação que é ainda a cidade, ainda que divina¹⁵⁷.

Ora, a medida da cidade torna-se ainda mais claramente dizível na contraposição árabe entre a *alcáçova*, ou o *alcazar*, e a *almedina* ou a *medina*. Enquanto a *alcáçova*, do ár. *al-caçaba*, como igualmente 'alcácer' de *al-qaçr*, significa «castelo» ou «palácio», na acepção de *cidadela*, ou torre fortificada, a *al-medina*, é, não apenas a *medina-t-an-nabi*, isto é, a «cidade do Profeta», mas a medida dessa reunião, comunidade e lugar assim designados¹⁵⁸.

¹⁵² Cf. Ernout-Meillet, J. Pokorny, ... *Vide supra*, n. 110.

¹⁵³ *Vide ibid.* Cf. E. Benveniste, *op. cit.*, pp. 366 e segs.

¹⁵⁴ «Cette racine [**teu-*] a été très productive. Elle a notamment constitué en indo-iranien le verbe «pouvoir», avest. *tav-*, et de nombreuses formes nominales de la même notion : skr. *tavas-* «force», *taviṣi* «puissance», v. perse *turubant-* «puissant», etc. On expliquera donc **teutā*, approximativement, comme «plénitude», indiquant le plein développement du corps social. Une expression analogue se trouve dans le v. slave *pleme* «tribu» [...] qui est dérivé de la racine **plē-* «être plein», comme gr. *plētbos* «foule», et peut-être lat. *plebs* «plèbe.» (E. Benveniste, *op. cit.*, p. 366).

¹⁵⁵ Cf. *supra*, n. 125.

¹⁵⁶ Cf. E. Benveniste, *op. cit.*, pp. 369 e segs. Os *arya*, isto é, os ários, Hindus e Iranianos... de *arī* = 'amigo'; cf. gr. ἄριστος — o 'melhor', 'o mais alto', 'eminente'... Cf. **gghosti*, *vide supra*, n. 148.

¹⁵⁷ A cidade pode assim ser 'lugar divino' — elevado ou 'lugar demoníaco' — de orgulho... cf. *infra* as 'duas' cidades, n. 50, cf. P. Rossi, *La cité d'Isis — Histoire vraie des arabes*, Paris, Nouv. ed. Cat., 1976, pp. 12 e segs.

¹⁵⁸ Cf. A. Nagib Sabbagh, *Dic. Árabe-Port.*, Rio de Janeiro, ed. Ind. e Com., 1988; R. P. A. Dozy & W. H. Elgmann, *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe* (1869¹), Amsterdam, Apa-Oriental Pr., 1982; ainda cp. A. K. S. Lambton, *Persian Vocabulary*, Cambridge, C. Univ. Pr., 1969.

A *alcáçova*, da palavra *qaçab*, significa essa cidadela alta, mas, mais propriamente, quer dizer «cana», donde até as traduções toponímicas de alcáçovas por «Canas de...», o que, por seu turno lembra a vila como *vicus* e o vime da urbe, isto é, mais uma vez, o simbolismo do 'ceptro' ¹⁵⁹. Daí o sentido do *alcaide*, de *al-qaide*, como lugar da chefia e também do *sheyds* ou *sheik* ¹⁶⁰.

O *alcazar*, de *al-caçr*, é o «castelo» e encontra complementos na tradição persa em *ark*, significando a «cidadela», e *shabr* já na acepção de «cidade» ¹⁶¹. De qualquer modo mantém-se o âmbito da designação, oscilando entre o 'cume' que ergue e o 'lugar de reunião' que mede e conjuga a população.

Independentemente de outros desenvolvimentos semânticos, que aqui não importa explicitar, a cidade *remete*, pois, *na pluralidade dos seus nomes radicais, para constantes arquetípicas*, desde que ela surge como um espaço distinto pela concentração, pela elevação, pela delimitação em relação ao exterior, às planícies ou ao rústico. E, não competindo aqui averiguar as razões da primitiva separação entre o terreno do *habitat* sagrado, τέμνω do *templus*-templo, como *sacer*, e o *profanus* ¹⁶², — pondo pois de parte a possível fuga às aluviões pantanosas, zonas inóspitas, insalubres e a busca da vida em zonas elevadas, também por razões guerreiras e defensivas —, importa salientar *o carácter litúrgico da cultura citadina*, permitindo a progressiva identificação dentro do corpo social do próprio indivíduo ¹⁶³.

No campo tudo é disperso, há a osmose antro-po-cósmica do *kamô* e do *baô*, mas nos paradigmas da vida da cidade, o 'numinoso' astral dos antepassados *Manes*, ou de heróis, com que muitas vezes se identifica o próprio espírito da cidade como seu 'anjo tutelar', permite encetar o ciclo pedagógico do nascimento da consciência individual, isto é, de 'alguém' que nasce na cidade ¹⁶⁴. De facto, *o ciclo histórico deste carácter paterno-materno da cidade corresponde desde há alguns milénios ao ciclo da própria organização mental da linguagem em termos espaciais estruturando os arquétipos significativos do habitar*.

Por isso as semântemas do nome da cidade abrem para a semântica dessa medida de ligação do homem com a cidade que é a *vivenda*, a um tempo a sua casa e o

¹⁵⁹ Dozy-Englemann, *sub nom*: القعدة (*al-caçaba*); cf. José Pedro Machado, *Dicionário etimológico da língua portuguesa*, Lisboa, Horizonte, 1952, t. I, p. 177, *sub nom*.

¹⁶⁰ *Ibid.*; cf. S. R. Dalgado, *Glossário Luso-Asiático*, Coimbra, Academia das Ciências de Lisboa, 1919-21, Hamburg, H. Burke V., 1982; reed. p. 21 *sub nom*.

¹⁶¹ Cf. n. 159; Vide Lambton, *op. cit.*, p. 221: ark (ark) e shabr (shabr).

¹⁶² Cf. *supra*, n. 32.

¹⁶³ Sobre a notação 'cultural' da *liturgia*, cf. nosso estudo: C. H. do C. Silva, «Liturgia e Cultura», in: *Ora et Labora*, XXVIII, 2-3 (1982), pp. 126-156.

¹⁶⁴ Cf. M. Leenhardt, *op. cit.*, pp. 180 e segs.; G. Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, Paris, Flammarion, 1953, pp. 76 e segs.; vide Claude Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon, 1962, pp. 253 e segs.

seu modo de habitar como modo de vida. Deixando, entretanto, de parte esta pista na indagação linguística, impõe-se outrossim, a particular atenção às estruturas simbólicas e às determinantes axiológicas do imaginário do espaço da cidade ¹⁶⁵.

§ 5. III — Estruturas axiológico-simbólicas (culturemas) da imaginação futura da cidade

a) Determinantes axiológico-políticas e económicas

«Une très grande ville a besoin du reste du monde, s'alimente comme une flamme aux dépens d'un territoire et d'un peuple dont elle consume et change en esprit, en paroles, en nouveautés, en actes, et en œuvres les trésors muets et les réserves profondes. Elle rend vif, ardent, brillant, bref et actif ce qui dormait, couvait, s'amassait, mûrissait ou se décomposait sans éclat dans l'étendue vague et semblable à elle-même d'une vaste contrée.»

«[...] Chacune de ces trop grands et trop vivantes cités, créations de l'inquiétude, de l'avidité, de la volonté combinées avec la figure locale du sol et la situation géographique, se conserve et accroît en attirant à soi ce qu'il y a de plus ambitieux, de plus remuant, de plus libre d'esprit, de plus raffiné dans les goûts, de plus vaniteux, de plus luxurieux et de plus lâche quand aux mœurs.»

(Paul Valéry, «Fonction de Paris» (1927), in: *Regarde sur le monde actuel et autres essais*, Paris, Stock, 1931, reed. in: Id., «Œuvres», Paris, Gallimard, «Pléiade», 1960, t. II, p. 1007.)

Dos diferentes indicativos da linguagem que permitem nomear a cidade depreendem-se algumas dimensões correlativas de morfemas culturais que vêm determinar os fundamentais *símbolos* do habitar urbano. Porém, na breve tentativa de os explicitar como categorias condicionantes do imaginário da cidade futura, terá de se ter em conta que a reflexão filosófica determinada por esses diferentes elementos está ainda condicionada pelo *pensamento material* das estruturas básicas económicas e políticas da cidade ¹⁶⁶.

¹⁶⁵ Ainda a remissão a Éliade, Durand, Jung... cf. também G. Bachelard, *op. cit.* e Id., *La terre et les rêveries du repos*, Paris, J. Corti, 1948, pp. 95 e segs.; sobre a crítica 'axiológica' cf. entre outros G. Simmel, «Der Begriff und die Tragödie der Kultur», in: *Philosophische Kultur* (1911), Berlin, Wagenbach, 1983, reed., pp. 183-206; J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Rev. de Occidente, 1932¹, 1976 reed.; J. Ferrater-Mora, «Filosofia y sociedad», in: Id., *Obras Selectas*, Madrid, Rev. de Occidente, 1967, pp. 128 e segs.

¹⁶⁶ Cf. H. Lefebvre, *op. cit.*, *supra* n. 76; G. Gusdorf, *Les principes de la pensée au siècle des Lumières* (in: «Les Sciences humaines et la pensée occidentale», t. IV), Paris, Payot, 1971, pp. 333 e segs.: «civilisation».

Se, por um lado, o nome da cidade, a sua forma cultural, o seu ciclo histórico lhe concedem uma figura persistente, e hoje já inclusivamente alargada como *modelo urbano* da vida nas aldeias e nos campos, à escala quase planetária, por outro lado, a questão técnica, política e económica da determinação específica do espaço urbano levanta questões tão determinantes como as da política de solos e divisão de terrenos, planeamento público e horizontes de liberdade privada, de concepção do tipo de habitação em termos sociais e económicos e da política geral da cidade em termos de doutrina empirista, ou marxista, pragmática, ou funcionalista, etc. ... Quer isto dizer que o modelo cultural, o nome e a arquitectónica simbólica do urbano, excede largamente as questões concretas que hoje condicionam nos planos geográfico, económico-técnico, sócio-demográfico, e jurídico-político, toda uma «axilogia» de condicionantes das cidades que existem e das infra-estruturas das novas cidades ¹⁶⁷.

Embora se reconheça que muitas destas preocupações pelo imediato acabam por não ter a pertinência futura dados os saltos no processo introduzidos normalmente por 'revoluções tecnológicas', é certo, associadas a breve trecho com mutações de cultura, a persistência de uma filosofia económica ligada com o modo imobilista de pensar a propriedade privada, ou, ainda, por exemplo, o modo míope de preocupação por adaptar a cidade a um determinado tipo de circulação rodoviária, ou de tentar resolver pragmaticamente a conciliação do moderno com o antigo, são casos que ilustram o modo típico de pensar a cidade ¹⁶⁸.

Ora, em utopia sempre latente naquela filosofia da cultura, esta *topia* dos pragmáticos civilizadores, vai o hiato que normalmente equaciona as possibilidades do imaginário arquitectónico moderno ¹⁶⁹.

Em termos políticos, a cidade como sede de poder e das instituições de decisão, lembrando o figurino clássico da cidade-estado, e cedo recuperada para o pensamento moderno como capital e modelo do Estado, fica sujeita a uma possível análise dialéctica em que se ponderam as divisões do trabalho, a subalternização das classes obreiras, e o próprio fenómeno da tendência para a totalização e para a integração no conjunto. De facto, como já Karl Marx analisava, as próprias tentativas desta integração pelas ditas soluções sociais em termos de reformas não conseguem iludir a tendência para a decisão do trabalho e das classes até ao extremo, dentro do modelo de vida capitalista ¹⁷⁰. E quando se pensa concretamente em certa 'cosmética' dos

¹⁶⁷ Cf. G. Gusdorf, *ibid.*, pp. 338 e segs.; Aldo Rossi, *op. cit.*, pp. 240 e segs.: «A cidade como campo de aplicação de forças diversas — A economia».

¹⁶⁸ Cf. A. Mitscherlich, *op. cit.*, pp. 65 e segs. — sobre as pressões do conformismo na reflexão urbanística.

¹⁶⁹ Cf. F. Choay, *op. cit.*, pp. 15 e segs., quando equaciona ainda em termos de 'dois modelos' de *nostalgia* do passado ou de *progressismo*. Cf. também K. Mannheim, *Ideologie und Utopie* e Mathew Arnold, *Culture and anarchy*, Cambridge, Camb. Univ. Pr., 1932.

¹⁷⁰ Cf. K. Marx, «Manuscritos de 1844» (1844), in: *Der historische Materialismus. Die Frühschriften*, Leipzig, Landshut & Mayer, 1932; também *Das Kapital*, I, Berlin, Meisner (1867), trad. franc., Pléiade,

bairros sociais nas grandes cidades, poderá talvez reconhecer-se como a tendência para a integração, para a solução uniforme e massificante agravam esta situação marcando um real impedimento para a criatividade que era típica das cidades policêntricas da democracia antiga em que houvesse coincidência entre a sociedade civil e a sociedade política ¹⁷¹.

Daí que os grandes bairros e dormitórios sociais nas margens do centro citadino das grandes metrópoles seja ainda a consequência das contradições entre a progressiva repartição dos solos, cada vez mais sobrevalorizados e detidos por menos proprietários, e a necessidade de integrar e resolver o problema habitacional das classes marginais ¹⁷².

E, se é certo que este tipo de análise está hoje 'datado' pelas consequências agressivas da Revolução Industrial, da necessidade de mão-de-obra e do alargamento da urbe integrando as indústrias, numa situação que já deixa de fazer sentido histórico pelas mudanças tecnológicas e pela própria transformação sócio-económica introduzida (os parques industriais no exterior das cidades, a progressiva passagem do emprego para os sectores terciários, a melhoria relativa da cidade dos serviços, etc.) — no entanto, persistem ainda, e nalguns casos são agravados os fenómenos da transformação da cidade em termos de lugar habitável, ou em que é desejável viver ¹⁷³. São reconhecidos o êxodo das cidades, a fuga à degradação e ao caos citadino com a consequente 'desertificação', ou até a paradoxal ocupação das zonas anteriormente mais aristocráticas pelas classes trabalhadoras, mostrando uma espécie de monstruoso cadáver da civilização industrial determinado pelo modo tecnológico, dir-se-ia pelo *mecanicismo* que conduziu a pensar esse lugar de coisas, de bens e valores que já nada têm de real, de causal e inteligente e onde sobretudo as dimensões afectivas e volitivas da psicologia social mais se encontram diminuídas até um nível de tolerada mediocridade ¹⁷⁴.

Paris, Gallimard, 1965, pp. 1348-1350. Cf. também F. Engels, cit. *supra*, n. 63; Vide Aldo Rossi, *op. cit.*, pp. 242 e segs.

¹⁷¹ Cf. A. Rossi, *ibid.*, pp. 263 e segs.; P. H. C. de Lawe, «L'organisation sociale en Milieu Urbain», in: *Manuel de Sociologie Urbaine*, UNESCO, reed. in: O. G. Velho, *op. cit.*, pp. 114-133 (com vasta bibliografia).

¹⁷² É a tese de Hans Bernoulli (*La città e il suolo urbano* (Roma, 1951)) «a propriedade privada do solo e a sua fragmentação é o principal mal da cidade moderna»; *apud* A. Rossi, *op. cit.*, pp. 242 e segs. De comparar ainda com M. Halbwachs, *supra*, n. 97.

¹⁷³ São sobretudo as perspectivas de Ebenezer Howard, *Garden-Cities of tomorrow*, London, Faber & Faber, 1946. Cf. pp. 23-87; F. Choay, *op. cit.*, pp. 277-289.

¹⁷⁴ O mecanismo até deliberado por exemplo em Le Corbusier, *Manière de Penser l'Urbanisme*, Paris, Gonthier, 1946, reed. 1963; Id., *Vers une architecture*, Crés, 1925, reed. 1958 ...: As 'unidades habitacionais' desta concepção são: «máquinas para se viver». Cf. Charles Jencks, *op. cit.*, pp. 34-35; F. Choay, *op. cit.*, pp. 234 e segs. Cf. n. 29.

É a sociedade *unidimensional* numa cidade em que o planeamento, o sistema de *totalização*, o princípio da racionalização funcional pragmática pode rentabilizar essa grande máquina urbana, pois os que vivem na diferença e na criatividade estão de novo preservados na romântica distância do 'campo' ¹⁷⁵.

Porém, o que nas últimas décadas e, sobretudo, desde o pós-guerra, veio modificar esta situação foi a generalização de formas científico-tecnológicas, primeiro ainda como extensão já benigna da Revolução Industrial — os benefícios do conforto, do ar condicionado aos electrodomésticos, dos ascensores à rádio e à televisão; numa segunda fase, ainda em curso, é mesmo já um ressalto no modelo tecnológico em que surge com o tipo informático da comunicação e do controle a progressiva introdução do computador no quotidiano das próprias cidades ¹⁷⁶. E se Raymond Aron terá razão quando analisa 'a desilusão do progresso' em termos de dialéctica de socialização, em complemento ainda às teses de Herbert Marcuse, entre outros, o certo é que o princípio da mutação tecnológica põe hoje óbvios problemas de automação, controlo e informação generalizada com consequências notáveis no campo da produção (robotização, etc.) no campo do desemprego e das transformações da vida social (civilização do ócio, lúdica, etc.) e, enfim, do próprio sentido do espaço urbano (*novo sentido da aldeia*, da 'cabana cibernética', ou da própria *diluição do espaço público*) ¹⁷⁷.

Comparável às alterações introduzidas pelo começo da civilização escrita, pelo ressalto das culturas orais — cidade de homens «aedos», oradores, «retores» — para uma cidade também de livros (bibliotecas, arquivos, códigos, etc.), — a mutação tecnológica contemporânea, se se tiver sobretudo em conta a generalização da informação escrita a partir de Guttenberg ligada com a revolução científica e com a forma de produção em série da Revolução Industrial, introduz hoje, a despeito da distância, uma informação que dispensa os intermediários e que torna mais longa a própria seriação da indústria, tornando-a uma indústria mental de conteúdos mais directamente determinantes da própria vida social ¹⁷⁸.

¹⁷⁵ É o funcionalismo complementar ao organismo como 'ideologias' do urbanismo contemporâneo. Sobre toda esta questão além das notas anteriores que apontam para alguns exemplos, cf. Charles Jencks, *op. cit.*, pp. 31 e segs. quando sistematiza as «seis tradições: Política e Arquitectura» — desde o idealismo, ao construtivismo, ao hipersensualismo e ao activismo ... Cf. ainda Le Corbusier e F. Lloyd Wright; *vide* F. Choay, *op. cit. supra*.

¹⁷⁶ Cf. A. Toffler, Pamela McCorduck, ... *supra*, ns. 76 e 78 e *vide* as perspectivas 'informáticas' da utópica cidade do futuro em M. Ragon, *op. cit.*, pp. 67 e segs.; Brende and Vale, *The Self-sufficient House*, London, MacMillan, 1980; K. Lynch, *op. cit.*, pp. 97 e segs.; Ch. Jencks, *op. cit.*, pp. 350 e segs.

¹⁷⁷ Cf. R. Aron, *Les désillusions du progrès. — Essai sur la dialectique de la modernité*, Paris, Calmann-Lévy, 1969, pp. 129 e segs.; H. Marcuse, *cit. supra*, n. 63. Ainda Clifford Geertz, *The interpretation of Cultures*, N.Y., Basic Books, 1973, cap. 3 e segs.

¹⁷⁸ Tenham-se em conta as críticas às utopias do pós-modernismo. Cf. *supra*, n. 78; *Vide* ainda Umberto Eco, *Dalla periferia dell'impero*, Milano, Ed. Fabri-Bompiani, 1977, trad. in: «Viagem na Irrealidade Quotidiana», Lisboa, ed. Difel, 1986, pp. 40 e segs.: «A Cidade dos Autómatos», cf. *supra*, n. 54.

A despeito das perspectivas divulgadas por Toffler, o imaginário da cidade encontra-se hoje inevitavelmente ponderado por esta *alteração tecnológica*, e as próprias tentativas de restauro do património histórico das cidades antigas parecem inscrever-se no movimento cultural de algum modo neo-romântico que pretende reabilitar a cidade como espaço de habitação. Trata-se, todavia, como que da volta-face do pensamento ecológico, tentando compatibilizar essa 'museologia' que preserva a imagem do antigo, mas que, entretanto, quer compatibilizar com todos os benefícios tecnológicos que se ocultam sob essa imagem¹⁷⁹.

Se se tiver em conta que a imagem do espaço da habitação tem a ver profundamente com o modo de estar e de ser da população, então compreender-se-á que na situação actual da cidade se entrecruzam as maiores contradições. Por um lado, a persistência daquele lastro obsoleto das concepções económico-políticas e sociais da cidade industrial com toda a sua axiologia, por outro lado, o reconhecimento da *inutilidade do tecido urbano à luz das novas tecnologias*, das diferentes hipóteses do próprio imaginário arquitectónico da «cidade» futura como um modo de a habitar; num sentido, a cidade determinada pela métrica racional, pelo ordenamento e planeamento e, noutro sentido, a inércia da monstruosidade do assignificativo de um processo gregário, que já não forma lúcida de vida, mas a obnubilação fantástica da própria relação do homem com a natureza¹⁸⁰.

Poder-se-iam multiplicar estes contrastes em diversos campos, mas bastará nomear ainda o confronto entre o carácter relativamente antiquado das tecnologias ainda presentes na construção de casas, arruamentos, serviços, etc., e o sentido macrotecnológico e microtecnológico das possibilidades civilizacionais do futuro já hoje antecipadas nos projectos teóricos, por exemplo, da cidade flutuante, da cidade aérea, ou até da cidade submarina¹⁸¹. A tecnologia utilizada para reformar a partir do já existente encontra-se bastante limitada pelo problema da escala e da própria tradução e adaptação dos seus meios tradicionalmente existentes, sendo bem sintomática de que não se pode «lançar remendo novo em pano velho», e levando alguns a supor o futuro desaparecimento das monstruosas 'selvas de cimento' ou dos imensos desertos do anonimato urbano¹⁸².

¹⁷⁹ Cf. Ch. Jencks, *op. cit.*, pp. 338 e segs.; L. Benevolo, *op. cit.*, pp. 73 e segs.: «A conservação da cidade antiga»; ainda K. Lynch, *op. cit.*, pp. 90 e segs.

¹⁸⁰ Cf. R. Fishman, *op. cit.*; M. Ragon, *op. cit.*; L. Mumford, *The City in History*; ... Ainda A. Rossi, *op. cit.*, pp. 190 e segs.; *vide* art. «Urbanisme», in: *Encyclopaedia Universalis*, vol. 16, pp. 492-506.

¹⁸¹ Cf. M. Ragon, *op. cit.*, pp. 35...; pp. 127 e segs.: «Architecture et urbanisme souterraine», pp. 149 e segs.: «Architecture en bord de mer, sur la mer, sous la mer»..., pp. 227 e segs.: «Architecture mobile»... Cf. ainda Vários Autores, *Les Cités de l'Avenir*, Planète, 1966; e *La Cité de l'an 2000*, Castermann, 1968...

¹⁸² Poder-se-ia chegar a uma situação de ruptura em que houvesse «cidades sem urbanismo, ou urbanismo sem cidades», cf. art. «Urbanisme», in: *Encyclop. Univ.* *supracit.* Cf. G. Burke, *Towns in the Making*, London, 1971; F. Choay, *op. cit.*

§ 6. b) Determinantes técnico-arquitectónicas

«Das Wesen des Bauens ist das Wohnenlassen. Der Wesensvollzug des Bauens ist das Errichten von Orten durch das Fügen ihrer Räume. Nun wenn wir das Wohnen vermögen, können wir bauen.»

(M. Heidegger, «Bauen, Wohnen, Denken», in: Id., *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen, Neske, 1967, t. II, pp. 34-35.)

Afinal, estes diversos apontamentos do entrecruzamento de valores que na cidade encontram a sua polaridade, fazendo da base do seu próprio conceito também um valor persistente (contraposição entre cidadão e rural, entre civilizado e rústico, entre 'polido' e 'inculto', entre 'civil' e 'leigo'...), determinam, afinal, o que de um ponto de vista de reflexão filosófica sobre a cultura não exige apenas a procura da essência do objecto-técnico, mas da condição do habitar envolvendo também os aspectos físicos e metafísicos, fazendo da cidade *o horizonte também do fenómeno humano*¹⁸³.

É por isso que não se deve reduzir à *soi disant* «qualidade de vida», entendida como valores de conforto, de comodidade, ou de consumismo, o padrão ético da vida urbana que é sabido tantas vezes determinar as condutas mais degradantes e, afinal, os 'antivalores' da própria sociedade. O que está em causa também não é apenas uma qualidade estética baseada em critérios subjectivos de apreciação do urbanismo em termos paisagísticos e de ideologia ecológica¹⁸⁴.

Não se poderá ficar ao nível do fenómeno da cidade, mas captar-lhe a essência, não como um *ens rationis* metafísico, mas como *a condição de um fundamental desenvolvimento do homem*. É aqui que a *arquitectura* terá o sentido filosófico de *pensar os princípios da construtividade do espaço* como princípios de uma 'arte real', sem dúvida ligando com as dimensões físicas e biológicas da corporalidade do habitar, mas, sobretudo, com as dimensões formativas, psicológicas, mentais, afectivas e volitivas do desenvolvimento moral e espiritual do homem¹⁸⁵.

A esta luz considere-se que o urbanismo não é amplificante da arquitectura numa macroarquitectónica, mas, pelo contrário, uma redução racionalística da autêntica arte de construir e de habitar. Claro que não se deve confundir o *tectôr*, ou construtor, com essa autêntica «arqui-tectónica», o que supõe uma consciência de princípios e de causas que entendam o espaço, não apenas em termos

¹⁸³ Cf. K. C. Bloomer, C. W. Moore, *op. cit.*, pp. 1 e segs.; G. Simmel, *op. cit.*, pp. 15 e segs.; A. Mitscherlich, *op. cit.*, p. 25.

¹⁸⁴ Cf. Hadley Arkes, *The Philosopher in the City — The Moral Dimensions of Urban Politics*, Princeton, Princeton Univ. Pr., 1980, pp. 50 e segs. Vide ainda R. Ledrut, *L'Espace social de la ville*, Paris, 1968; J.-P. Trystram, *Sociologie et urbanisme*, «Colloque Royaumont», Paris, 1970, cf. *supra*, ns.

¹⁸⁵ Cf. A. Mitscherlich, *op. cit.*, pp. 25 e segs.

materialistas, económicos, demográficos, políticos, etc., mas em termos de um espaço harmónico, de justiça e de paz, e um espaço estruturalmente inteligente apontando para as estruturas da sensibilidade da alma humana ¹⁸⁶.

E se estas pretensões são utópicas à luz da evidência da situação, no entanto, há que reconhecer que em diversas grandes correntes da arquitectónica, a linguagem da Arte antecipa-os, fazendo sentir que a própria cidade pode não ser tanto reposta para o que a comunidade deseja, mas para o que deve passar a desejar ¹⁸⁷.

O carácter pedagógico da arquitectura moderna não raro tem decaído na dialéctica formalista de soluções pragmáticas e do socorro funcionalista. Porém, apesar do arbitrário de certa ousadia, parece falar a linguagem que apela para uma mutação do habitar humano, exigindo novos quadros mentais, novas formas de sensibilidade, e pondo em questão, de novo, o questionário que Kant formulou: «que posso conhecer? que devo fazer? que me é lícito esperar?... ¹⁸⁸»

O que está a ser interrogado, no caso, é a condição antropológica que determina também a cidade como um lugar incongruente e em que os diversos planos da realidade humana se encontram numa solução de desarmonia. Os critérios racionais para uma situação das necessidades físicas da sociedade colidem frequentemente com as necessidades do desenvolvimento afectivo e moral. A economia do espaço e o planeamento de uma geometria puramente mental desconhece a importância de uma outra organização do espaço e por isso frequentemente apontada como de desperdício, de luxo, ou inutilidade ¹⁸⁹.

E que dizer desses *espaços 'metafísicos'*, desses *lugares metamorais*, que são as escolas e os templos? 'Escolas', é claro, no sentido de lugares de pensamento contemplativo, de pura criatividade ou de artifício em relação aos negócios humanos; e templos em que o *otium* já não é filosófico, mas 'tempo de oração', convite à vida contemplativa e esse santuário mais íntimo em que o espaço humano e o espaço divino se tangem, ou em que, mais até, se intersectam ¹⁹⁰.

Parece ser este indicativo aquele que mais faz sentir por reflexo sobre todo o outro espaço da cidade, o seu carácter metamórfico, o seu sentido estático-dinâmico,

¹⁸⁶ O Urbanismo seria uma ideologia, mesmo como «urbitectismo» (cf. art. *sub nom.* Encycl. Univ. cit. *supra*) e não englobaria a 'arqui-tectura' como um saber dos *princípios* de toda a construção. Sobre a clássica diferença entre *τέκτων* e *ἀρχιτέκτων* cf. por exemplo Aristóteles, *Metaphys.* A, 1, 981a-b...; cf. L. Benevolo, *op. cit.*, pp. 87 e segs.: «O que é a arquitectura?»; R. Scruton, *op. cit.*, pp. 11 e segs.

¹⁸⁷ Cf. F. Choay, *op. cit.*, pp. 30 e segs.

¹⁸⁸ Cf. Kant, KrV, A, 804-805; B, 832-833: «1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?».

¹⁸⁹ Veja-se a obra de E. T. Hall, *The Hidden Dimension*, ed. cit., pp. 79 e segs.; *vide* ainda Amos Ih Tiao Chang, *op. cit.*, pp. 11 e segs.; Kent C. Bloomer e Ch. W. Moore, *op. cit.*, pp. 77 e segs.: «Place, Path, Pattern and Edge».

¹⁹⁰ Cf. Aristóteles, *Metaphys.* A, 1, 981b 23-25: o *σχολλάζειν* dos 'sacerdotes' egípcios, antecedente do *otium philosophandi*. Sobre o símile do 'templo' e do 'homem' cf. *supra*, ns. 32 e 34. E no simbolismo cristão *vide* Jean Hani, *Le symbolisme du Temple chrétien*, Paris, G. Trédaniel, 1979.

anatômico-fisiológico, numa funcionalidade que conduz à metáfora e a um metabolismo em que *o mais anónimo dos locais apela para uma figura de cosmos interpelando radicalmente o lugar do humano* ¹⁹¹.

Na base do pensamento axiológico, histórico e moralizante do património cidadão está, afinal, a dimensão estética e simbólica de uma outra e mais ancestral interpelação dos lugares, além do valioso, do útil, do agradável, do prazenteiro, do satisfatório, etc., que é antes o *estar* como figura do Ser, o *itinerante* como figura do viver, o *construir* como figura da criação ¹⁹².

É certo que haverá quem pretenda as mediações estéticas e éticas entre o conservadorismo e uma nova filosofia do progresso, tendo sobretudo em conta o pensamento ecológico, um neonaturalismo e o sentido da transformação do trabalho em jogo, *ludus*. A vida social e cidadina não seria, assim, *trabalho* e a satisfação de necessidades básicas, mas *passatempo* e em que as finalidades excessivas ou transcendentais da vida são atenuadas pelo neo-hedonismo de um equilíbrio ecológico nessa nova colmeia humana ¹⁹³.

Assim pensada, a cidade como modelo da felicidade humana ilude aquela realização mais profunda, confundindo com a morada definitiva teológica o que é apenas a condição dessa nave colectiva da humanidade peregrina. «Nau» ou «Barca» que defende o homem da natureza agreste e rústica, noutra fase se transformou em castelo, palácio ilusório da vida, ou, pelo menos, túmulo de uma desejada, perene, identificação da morte ¹⁹⁴. Àquela cidade como tábua de salvação do naufrágio da vida sucede, outrossim, a arrogância da máquina que terraplana o domínio da natureza, tornando extensiva essa rotina do progresso até à exaustão da vida satisfeita ¹⁹⁵.

Porém, sempre que o véu mítico desta figura libidinal de satisfação colectiva, sublimada na cidade, é rasgado pela evidência daquela consciência que demanda o ser e a razão das circunstâncias, surge à luz *a inconsciência e a inconformidade desse modelo de felicidade para o humano*.

A inquietude e a condição existencial da autenticidade conduzem à denúncia desse mecanismo psicológico e moral, e apontam para a necessidade de repensar

¹⁹¹ Cf. o extracto de F. Pessoa, no final do nosso texto. E dele ainda *Livro do Desassossego* por Bernardo Soares, Lisboa, Ática, 1982, t. II, p. 124: «Mas, enfim, também há universo na Rua dos Douradores. Também aqui Deus concede que não falte o enigma de viver»; cf. A. I. T. Chang, *op. cit.*, pp. 59 e segs.; noutro sentido veja-se a doutrina antropológica: H. L. Shapiro, *Man, Culture and Society*, N.Y., Oxford, Univ. Pr., 1971, pp. 390 e segs.

¹⁹² Cf. E. T. Hall, *The Hidden Dimension*, pp. 133 e segs.; cf. *supra*, ns. 5 e 6.

¹⁹³ Cf. J. Huizinga, *Homo Ludens — Essai sur la fonction sociale du jeu*, Paris Gallimard, 1951, pp. 280 e segs.; E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960; Roger Caillois, *Les jeux et les hommes*, Paris, Gallimard, 1958, pp. 251 e segs.

¹⁹⁴ Sobre alguns destes símbolos-paradigmas do imaginário da cidade *vide* M. Ragon, *op. cit.*, *passim*.

¹⁹⁵ É essencialmente o modelo 'culturalista': F. Choay, *op. cit.*, pp. 41 e segs.

a essência do lugar da vida humana. No entanto, porque a prática hermenêutica e conceptual se deixa tantas vezes determinar por esse lugar da *ágora*, da praça pública, da polémica árida e de uma dialéctica sofisticada, é, outrossim, a ascese filosófica de uma consciência integrativa, e ao uso de um discernimento como o dos *símbolos*, que se deve apontar ¹⁹⁶.

É de dentro da própria vida na cidade, é hoje tantas vezes na experiência dessas pequenas cidades dentro da cidade, é, numa palavra, no tugúrio como espaço de intimidade, que se dimensiona esta vivência como algo que delimita o homem, sua veste civilizacional e seu fardo, tantas vezes determinado pelos momentos-limite da vida e da morte, da satisfação e da insatisfação, da relação entre o 'eu' e os 'outros', da relação com o mundo e, inclusive, com o 'englobante' do próprio mundo ¹⁹⁷.

Pode-se imaginar o sábio das cidades antigas postado à porta de alguma delas, ponderando essa condição elevada que faz da Acrópole um degrau mais do que o do homem natural, já se não deixando absorver pela natureza, mas criando pela arte este *veículo para um mais além*. A cidade, neste sentido, é a plataforma microcós mica de um relacionamento do homem com o grande universo, como se se exigisse que, para o uso da razão e das formas superiores de consciência, o homem se devesse isentar dos ritmos emocionais da vida animal e natural. É, neste sentido até relevante o *paradigma astral*, astrológico ou astronómico, não apenas da localização das cidades, mas da sua configuração, orientação e principal arquitectónica ¹⁹⁸.

Por outro lado, certa cumplicidade com a natureza faz da cidade, principalmente medieval e moderna, menos uma «segunda natureza» do que uma *desnaturalização*. Veja-se o tipo de jardins na cidade, a forma cidadina de museus naturais, jardins zoológicos, etc., numa perspectiva que veio permitir compreender o romantismo «avant-la-lettre» de Rousseau nas suas invectivas contra a vida 'civilizada' ¹⁹⁹.

Quando hoje se recorre a *osmose* do 'campo' e da 'cidade', e se aponta para uma tecnologia que dissolve a escala das distâncias e instaura novos quadros para a percepção humana, está ainda a cumprir-se apenas o *relacionamento horizontal* da relação comunitária como arte-natureza, universo científico-universo moral, esfera privada e comunidade ²⁰⁰.

¹⁹⁷ Cf. K. Jaspers, M. Merleau-Ponty ... numa fenomenologia envolvente do espaço. Vide H. Barbotin, *L'Humanité de l'Homme*, Paris, Aubier, 1970, pp. 31 e segs.

¹⁹⁸ Cf. M. Ragon, *op. cit.*; L. Mumford, *op. cit.*

¹⁹⁹ A teoria do 'garden-city' complementa aquele rousseauismo do regresso à natureza. Cf. *supra*, ns. 87 e 120 e ainda, em perspetivações neo-espiritualistas, cf. A. Besant e C. W. Leadbeater, *Man: Whence, How, and Whither*, Adyar. T. P. H., 1971, pp. 465 e segs.: «A Park-like City»... Cf. E. Howard, *supra*, n. 173.

²⁰⁰ Sobre esta osmose 'campo-cidade', cf. Charles Jencks, *op. cit.*, pp. 177 e segs.; F. Chueca Goitia, *op. cit.*, pp. 205 e segs.

§ 7. c) Determinantes topológico-científicas

«Diz um provérbio grego: 'o deus faz a curva e o homem a direita'. As relações da curva e da recta são determinadas, são constantes e são cegas de opinião. As relações do círculo inscrito e o quadrado são a mais remota mensagem da Humanidade à Humanidade. São a medida da relação humana. São a medida.»

(Almada Negreiros, in: *Diário de Notícias*, 23-6-1960, apud Lima de Freitas, *Almada e o Número*, Lisboa, Arcádia, 1977, p. 85)

Ora, há um relacionamento mais ingente e profundo que é sensível na raiz corpórea do próprio homem e lhe toca de outro modo nas estruturas da experiência metafísica e também mística. Trata-se da *experiência do espaço na sua determinação qualitativa como lugar* ²⁰¹.

E, apesar de não ser aqui ocasião para problematizar o sentido do espaço, deverá referir-se que, mesmo na condição apriorística e transcendental da consciência moderna, o espaço persiste como *tésis*, ou situação, inclusive na determinação ontológica da sua figuração metafísica. Ao contrário da afirmação tantas vezes produzida de que na determinação metafísica o espaço e o tempo 'já não têm lugar', deve afirmar-se a independência entre *o sentido corporal* de uma física espaço-temporal, e *o carácter ainda dimensional de um plano metacorpóreo*, mas nem por isso menos estruturável nos seus espaços lógicos e nos seus âmbitos espirituais ²⁰².

Tem aqui particular interesse a referência aos desenvolvimentos da Física e da Matemática modernas na medida em que trazem consigo uma revolução dos conceitos de espaço e de tempo que vigoravam na metafísica tradicional 'substancialista' e se vinham prolongando no período classicista da ciência moderna ²⁰³.

No que concerne ao estabelecimento das novas geometrias, sobretudo não-euclidianas, e das suas aplicações à Física em espaços relativos e *n*-dimensionais,

²⁰¹ Cf. M. Heidegger, *Die Kunst und der Raum*, ed. cit., p. 11: «Der Ort befindet sich nicht im vorgegebenen Raum nach der Arte des physikalisch-technischen Raumes. Dieser entfaltet sich erst aus dem Walten von Orten einer Gegend.», *vide id.*, «Der Ursprung des Kunstwerkes», in: *Hölzwege*, Frankfurt, V. Klostermann, 1963⁴, pp. 7 e segs. *Vide* Didier Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Minuit, 1986.

²⁰² É para o que aponta o simbolismo do espaço. Cf. Robert Lawlor, *Sacred Geometry, Philosophy and practice*, London, Thames & Hudson, 1982, cf. *supra*, 34, Schwaller de Lubicz, *supracit.*; *Vide* também Matila Ghyka, *Le Nombre d'Or*, Paris, Gallimard, 1931, 3 vols.; Bob Toben, *Space, Time and Beyond*, N. Y., Dutton Pr., 1975.

²⁰³ Cf. Rudy Rucker, *The Fourth Dimension*, Boston, H. Mifflin Co., 1984; D. I. Blokhintsev, *Space and Time in the microworld*, Dordrecht/Boston, Reidel, 1973; L. Marder, *Time and the Space-traveller*, London, G. Allen & Unwin, 1971 e ainda Fritjof Capra, *The Tao of Physics*, Oxford, Oxf. Univ. Pr., 1982.

é óbvia a sua incongruência com a escala da vida quotidiana e humana, e dos quadros psicológicos tradicionais da estruturação do espaço habitável da cidade ²⁰⁴.

Assiste aqui o hiato entre o plano fino do conhecimento teórico, e o carácter artesanal, vago, literário ou subjectivo das soluções construtivas e arquitectónicas. É um caso particular do desajustamento circunstancial entre o progresso científico-tecnológico e o atraso da axiologia moral e da expressão literária do pensamento ético. Afinal, incongruência entre uma matematização do real e uma qualificação psicológica e subjectiva do mesmo ²⁰⁵.

E, se o conhecimento físico e o cálculo matemático não podem ser postergados na aplicação à engenharia, implicando previsões seguras e utilizações rentáveis nas construções e obras da cidade, a Estética arquitectónica, os valores de moralização das formas e os próprios critérios de gosto e de beleza, provêm normalmente de uma qualificação aproximativa, quando não de critérios caprichosos, ou puramente conformistas com a subjectividade tradicional. Por isso, do ponto de vista da estrita eficácia, é natural que se requeira e se valorize muito mais o papel do *engenheiro* do que o do *arquitecto*, consumado que parece estar o divórcio entre a *ciência* do espaço e da construção e a *arte* da mesma ²⁰⁶.

Ora, na Antiguidade, como se poderá reconhecer na aritmologia dos antigos monumentos, ou nas proporções da arte arquitectónica que passam do mundo antigo para a medievalidade, como se documenta por exemplo na obra de Vitruvius, encontra-se a complementaridade, a harmonia, entre o número e a figura, entre a constituição material e o modelo formal, entre o *conhecimento do objecto e a consciência do seu efeito sobre a alma* ²⁰⁷.

Não sendo aqui ocasião de averiguar os modelos clássicos desta harmonia profunda ligados com a estética do «número de ouro», com os diferentes tipos de 'cânones' e com a própria correspondência metafísica e cosmológica desses modelos, importa no entanto fazer sentir a necessidade de referir os quadros do pensamento teórico da ciência contemporânea, às próprias formas da construtividade e das hipóteses de futura modificação psicológica e vivencial do habitar humano.

²⁰⁴ Cf. F. Gonthier, *La géométrie et le problème de l'espace*, Neuchâtel/Paris, Dunod, 1945; C. P. Bruter, *Topologie et Perception*, Paris, Maloine-Doin ed., 1974. Cf. *supra*, n. anterior.

²⁰⁵ Cf. *supra*, ns. 93 e 95. Vide Stephen Toulmin e J. Goodfield, *The Architecture of Matter*, Chicago/London, Univ. of Chicago Pr., 1982, pp. 307 e segs.

²⁰⁶ Por outro lado seria de ter em conta uma «psicanálise do conhecimento científico» no sentido de G. Bachelard, *L'engagement rationaliste*, Paris, P.U.F., 1972, pp. 103 e segs.; Id., *op. cit.*, ... ; que mostre os paradigmas imaginários do 'espaço'; cf. a fenomenologia de M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964. Ainda a reflexão de René Huyghe, *Formes et forces — de l'atome à Rembrandt*, Paris, Flammarion, 1971.

²⁰⁷ Vide Vitruvius, «Acercas da Architectura», cf. ed. trad. em 1684 por Cl. Perrault, «Les dix livres d'Architecture de Vitruve», Bruxelles/Liège, P. Mardaga ed., 1979 (fac-similada), com numerosos esquemas e gravuras alusivas. Vide também G. Durand, *L'Imagination symbolique*, Paris, P.U.F., 1964.

Trata-se, não tanto de uma perspectiva histórica ou em termos de ciência ficcional, mas de um equacionamento que tenha em vista o aprofundamento da própria compreensão corporal e física do espaço da habitação²⁰⁸. Neste sentido, a vida na cidade do futuro faria do seu quotidiano uma atenção às *estruturas numéricas e formais do espaço*, procurando-lhe a *ordem rítmica correspondente a um acerto psicológico e ético* capacitante do homem para as novas dimensões da consciência²⁰⁹.

Se hoje é banal o conhecimento que supõe a existência de micróbios e microorganismos, ainda que a escala da sua visão não tenha pertinência para o 'senso comum', e esse conhecimento influencia hábitos higiênicos e novos condicionamentos da habitação e da vida da cidade, e se, num outro exemplo mais contemporâneo, a revolução cibernética permite que a informação computacional torne mais próximas as relações entre as pessoas, mesmo entre partes muito distantes do planeta, em contraponto a relações de vizinhança físicas tornadas assígnificativas e tantas vezes longínquas — o que se pode concluir para casos análogos será de apontar para a modificação das condições psicológicas da consciência habitual nesse quotidiano cidadão. Ponderar este quotidiano pelas consequências de *uma não-tridimensionalidade do espaço, por uma não-linearidade do tempo*, por um sentido quantitativo da qualidade, e por um complementar sentido qualitativo da quantidade, implica por certo o exercício de uma inteligência superior harmonizada com a lógica do sentimento e das volições humanas. É um projecto que, se teoricamente parece longínquo ou votado à ficção, no entanto, em termos minoritários ou individuais já estará antecipado no exercício de formas de consciência e de vida singularmente diferenciadas²¹⁰.

A *escola* filosófica antiga — para já não referir a instituição mistérica e iniciática, como, por outro lado, o *atelier* do artista, à maneira da ciência helenística ou ainda persistente no modelo renascente de Leonardo da Vinci — o *mosteiro*, ou ainda *universidade*, e a própria *academia* de sábios, são diferentes versões, como que de uma 'microcidade' em que se praticam actividades ou fazem coisas que, para

²⁰⁸ Trata-se da busca dos *cânones*. Cf. Erwin Panofsky, *Meaning in the Visual Arts*, Harmondsworth, Penguin, 1983, pp. 82 e segs.: «The History of the theory of human proportions as a Reflection of the History of Styles».

²⁰⁹ Perspectiva não apenas de G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, ed. cit., pp. 269 e segs., mas ainda em Lama Anagarika Govinda, *Creative Meditation and Multi-dimensional Consciousness*, London, Unwin, 1977, pp. 151 e segs.: «Parallelism between Art and Meditation». Ver ainda Roger Lipsey (ed.), Coomaraswamy, *Selected Papers, 1: Traditional Art and Symbolism*, Princeton, Princeton Univ. Pr., 1977.

²¹⁰ Multirrelacionais e interessantes as perspectivas propostas por Douglas R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach — an eternal Golden Braid*, Harmondsworth, Penguin, 1980 e reed.; ainda E. T. Hall, *The Hidden Dimension*, ed. cit. *supra*, vide nota anterior.

o comum são ininteligíveis, inúteis, ou até 'loucas' ²¹¹. De facto, que sentido tem para o pragmatismo comum a vida monástica dos orantes nas suas celas movimentando-se harmonicamente para a liturgia rítmica na grande abadia ou catedral? Que sentido tem, para a multidão, o trabalho meditativo do sábio ou do cientista, o apuramento da verdade que é uma invenção de mais humano e não um acudir aos desejos daquela condição, hoje entendida de forma inclusivamente redutora, da filosofia contemplativa na filosofia prática, da ciência pura na própria ciência aplicada?

O risco na sociedade contemporânea de um neo-hermetismo de sociedades científicas que tenham entre si uma consciência científica já determinado por um novo sentido de construtividade do espaço e do habitar humano, é, como acontece com as sociedades monásticas e os exercícios dos meditativos, a criação de uma clausura e a fragmentação da própria unidade dentro da vida cidadina ou cultural. *A fragmentação das culturas só se torna, por conseguinte, evitável se o princípio da nova consciência do espaço for universalmente comunicável* ²¹².

Ora, este requisito da comunicabilidade universal demanda uma vez mais o uso dos *símbolos*, do que das condutas linguísticas sectoriais o exige, não tanto o crescimento da cidade em termos de acumulação de outras linguagens e outros conhecimentos, mas, pelo contrário, de um princípio de hierarquização que diferencie e una simplificativamente as diferentes formas e níveis de realização do habitar humano ²¹³.

Ao contrário da imagem neoiluminista propalada pelo culturalismo das economias abertas, de um progressismo-consumismo, que pautam as metrópoles em que, lado a lado, convivem as diferentes culturas, é necessário entender o valor da *articulação simbólica da arte com a ciência, com a filosofia e a religião, formando uma estruturação hierárquica* e um sentido arquitectónico em relação ao essencial ²¹⁴.

Há, pois, que confrontar entre a cidade como pluralidade de gentes e de culturas, de religiões e de modos de vida, etc., e o carácter paradigmático de um modelo absolutizante da cidade. O que está em causa é a diferença entre *uma consideração*

²¹¹ Cf. reflexão hoje muito oportuna de Allan Bloom, *The Closing of American Mind*, trad. port., Mem Martins, Europa-América, 1988, sobretudo pp. 239 e segs.

²¹² Cf. A. L. Kroeber, *Style and Civilization*, N.Y., Aldine Pub. Co., 1957; Ch. Snow, *The two Cultures and the scientific Revolution*, Cambridge, Camb. Univ. Pr., 1963; do ponto de vista da arquitectura e do urbanismo cf. Charles Jencks, *op. cit.*, pp. 312 e segs.: «Do unicentro ao policentro».

²¹³ Sobre a «simbólica arquitectura do espaço», cf. art. *sub nom.* in: *Encyclop. Universalis*, v. 6, pp. 456-465, sobretudo pp. 459 e segs. Lembre-se G. Bachelard, *La Poétique de l'Espace*, ed. cit.; M. Éliade, *Images et symboles*, Paris, Gallimard, 1952.

²¹⁴ Cf. G. Friedmann, *La puissance et la Sagesse*, Paris, Gallimard, 1970, pp. 113 e segs.; C. Jencks, *op. cit.*, pp. 159 e segs. Cf. P. Valéry, «Présence de Paris», in: Id., *Œuvres*, t. II, Paris, «Pléiade», Gallimard, 1960, pp. 1011-1015; Id., «Fonction de Paris», *ibid.*, pp. 1007-1010; *vide* p. 1007, e *exergo* §5, *supra*.

sempre relativa da instituição social e da organização urbana que permita em seu seio um espaço de liberdade para a realização monádica de uma via de perfeição individual, e uma consideração absolutista ou monárquica da cidade como modelo indispensável da organização dos seres e da hierarquização do real, paradigma do próprio indivíduo, e cuja pedagogia o force à sua condição metamórfica.

Ora, o *símbolo* tem exactamente estas duas dimensões, não em termos exclusivos mas na complementaridade e coincidência dos opostos, a saber: por um lado, como o sinal excedentário de 'uma outra realidade que não é ele', mas, por outro lado, a literalidade antecipada de que 'nele se dá isso mesmo que indica'²¹⁵. Casulo de uma metamorfose, mas também metamorfose do próprio casulo — eis o quadro em que se deve, enfim, situar o valor simbólico do espaço da cidade humana, como lugar, a um tempo, da *condição e da essência* do próprio homem.

§ 8 Conclusão: Para uma arquetipologia diferencial do imaginário da cidade

a) Dimensões simbólicas e 'holísticas'

«[...] aí acaba o labirinto como labirinto, aí o dédalo 'urbano' onde o homem se perdia dá lugar à visão da «cidade celeste»; aí o traçado do fatum e dos meandros confusos da dissolução do ser se transforma no traçado, perfeito como um cristal, do mandala, simbolizando a conquista final da unidade.»

(Lima de Freitas, *O Labirinto*, Lisboa, Arcádia, 1975, p. 329)

O apuramento das estruturas simbólicas do imaginário da cidade exige na reflexão filosófica a determinação de arquétipos ou de estruturas diferenciais que radicalizem o seu pensamento.

Por isso, quer os culturemas, quer os morfemas e filosofemas do ciclo histórico da cidade, não são suficientes para determinar do modo fundamental a reflexão sobre a cidade e o futuro, pois *projectam nela mais o resultado do ciclo mítico, psíquico, histórico, da mesmidade e constância do fenómeno político, do que*

²¹⁵ Vide nosso estudo sobre «Da natureza anfibológica do símbolo...» (supracit.) e tenham-se presentes, de G. de Champeaux & S. Sterckx, *Introduction au monde des Symboles*, Paris, 1966; R. Guénon, *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, Paris, Gallimard, 1962; também os estudos de C. G. Jung, por exemplo *Symbole der Wandlung*, Zürich, Rascher V., 1970.

a *excedência diferencial do símbolo*²¹⁶. Mesmo o próprio símbolo é habitualmente convertido sob a forma de pensamento utópico, à lógica do histórico, reduzindo assim a mutação da cidade do futuro às condições de tradução desta de acordo com a continuidade inteligível²¹⁷.

A lógica para a qual se tem de apontar na preservação daquela radicalidade do simbólico é, outrossim, a da descontinuidade de arquétipos ou de estruturas, que não são legitimadas a partir do seu significado, mas enquanto elas próprias determinantes desse significar. Quer isto dizer que *não se sublinha o tempo de adaptação do diferente à consciência, mas se pratica a diferenciação temporal como condição única de encontro de uma diversa realidade*.

O que importa não é, portanto, pensar a cidade do futuro como outra cidade encarada da mesma maneira, mas reconhecer o «futuro» como outro modelo implícito na estrutura vertical do tempo presente da mesma cidade. Este olhar diferencial e arquetípico é afinal o que está congênito na arquitectura do espaço, na ética do habitar, na hipótese lógica da alteridade.

Do ponto de vista da grande cidade cósmica da 'aldeia planetária', constituiria por certo uma comoção e uma perplexidade indutora de mutação radical, a verificação da hipótese de verificação da hipótese de civilizações extraterrestres. A consciência histórica na sua índole unitarista, qualitativa e literária, seria confrontada com «outros andamentos do tempo», com «outros mundos», abrindo-se para a tentativa de alargamento de um princípio comparativo²¹⁸.

Ora, a lição teórica daquela radicalidade de um pensamento arquetípico leva a introduzir, não tanto esta reserva e busca de unidade por método comparativo, quanto de antecipar no mais íntimo da experiência, a riqueza da alteridade.

Assim sendo, a cidade do futuro não pode ser pensada na comparatividade com as outras cidades, mas estabelecida de acordo com as virtualidades simbólicas como *a sempre outra cidade* no seio de qualquer cidade histórica.

Não se trata de 'utopia' latente, de resíduo mítico ou de investimento escatológico, mas de *excedência simbólica*, fazendo 'praticar' o pensamento de

²¹⁶ Cf. Lama A. Govinda, *Creative Meditation*, ed. cit., pp. 41 e segs.: «The transforming power of creative Imagination»; também H. Corbin, *Temple et Contemplation*, Paris, Flammarion, 1980, pp. 197 e segs.; ainda Schwaller de Lubicz, *op. cit.*

²¹⁷ As 'hermenêuticas' do simbólico (M. Éliade, G. Bachelard, G. Durand, também P. Ricoeur...) ao interpretarem-no ainda que como excedente perdem-lhe a sua mesma função prática e diferencial da consciência. Cf. J. Krishnamurti, *Freedom from the Known*, V. Gollancz, 1972, pp. 29 e segs.

²¹⁸ Importante a indução ficcional (*vide*, por exemplo a análise executada por Steven J. Dick, *Plurality of Worlds*, Cambridge/London/N.Y., Camb. Univ. Pr., 1982) não é, entretanto, suficiente para o pleno exercício de uma *outra inteligência* do espaço-tempo criativo: cf. D. Echenbach, *op. cit.*, *supra*; Govinda, *op. cit.*, *supra*.

um transcender, ainda essencialmente ligado à condição prática e ética do próprio homem ²¹⁹.

E são importantes estas precisões metodológicas, para que se compreenda inclusivamente como é a partir deste perene questionar do homem como paradigma da sua vida e do seu habitar que se encontra a raiz de um pensamento da cidade futura, que não seja mais uma forma alienatória. Dir-se-ia até que entre a sociedade animal, modelada tantas vezes pelo espaço do formigueiro e da colmeia, e o espaço angélico da sociedade dos espíritos, tal como aparece no imaginário de Swedenborg, Jacob Böhme e outros, ainda que como *imaginatio vera* — existe uma *analogia* que deve ser medida mais pela *transcendência*, do que pela identificação desses dois estados ²²⁰. De facto, como disse Pascal a propósito do homem, «ni ange ni bête», não é a métrica finita que pode determinar este hiato em que o homem se situa «entre dois infinitos» ²²¹.

Como refere Henri Barbotin na sequência de Merleau-Ponty, Heidegger e outros, a condição incarnacional e a determinação do espaço relacional dos humanos ganha *uma dimensão proxémica* que não legitima directa referência ao biológico ou ao angélico ²²².

A afinidade do 'corpo' humano com as estruturas do 'espaço', o indicativo do seu lugar central — «em qualquer sítio que esteja, sou eu o centro da paisagem» — conduzem a descobrir o *ethos* heraclítico, não como o *habitat* do animal, não como a condição definitiva da morada celeste, mas como «um fazer dar espaço», ou «dar lugar a» ²²³.

Começa aqui a surgir, pois, a questão da *métrica* a partir do corpo e da vida humana, do espaço do convívio e do habitar. E, se é verdadeiro certo paralelo com as determinações biopsicológicas, sociológicas, económicas e políticas que acidentam e determinam as estruturas arquetípicas, por outro lado, as leis sociais, as perspectivas

²¹⁹ Cf. o nosso estudo supracit.: C. H. do C. Silva, «Tempo utópico e instância real», ed. cit.; Id., «Profecia e compreensão da actualidade», in: *Itinerarium*, XXVI, 107 (1980), pp. 137-188.

²²⁰ Cf. H. Corbin, «Pour une charte de l'imaginal», in: ed. cit., pp. 12 e segs.: «c'est dire que le *mundus imaginalis* est le lien, pour conséquent le monde où «ont lieu» et «leur lien», non seulement les visions des prophètes, les visions des mystiques, les événements visionnaires que traverse chaque âme humaines lors de son *exitus* [...]». Importante ainda a lição sobre a liturgia primitiva do espaço como 'lugar', cf. J. Z. Smith, *op. cit.*

²²¹ Cf. Pascal, *Pensées*, 121, ed. Lafuma; (418 ed. Brunschvicg); 199 L (172 B), ... (in: *Œuvres Complètes*, ed. L. Lafuma, Paris, Seuil, 1963).

²²² Cf. E. Barbotin, *Humanité de l'Homme*, Paris, Aubier, 1970, pp. 48 e segs.: «Mon "Je" incorporé qualifie l'espace»; Merleau-Ponty, «L'œil et l'Esprit», in: *Les Temps Modernes*, 184 (1961); reed. Paris, Gallimard, 1964 e cf. E. Hall, *The Hidden Dimension*, ed. cit., pp. 149 e segs.

²²³ Cf. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1945, pp. 64 e segs.; pp. 115 e segs.: «La spatialité du corps propre et la motricité».

demográficas, e outras, revelam-se sempre soluções precárias e extrínsecas em relação àquele sentido essencialmente humano da cidade ²²⁴.

É sabida a relação que existe entre a estreiteza do espaço e as condutas territoriais da agressividade biológica, tal como foram estudados por Konrad Lorenz e depois aplicadas como princípio interpretativo no campo social ²²⁵. É conhecida a pretensa eugenia e o correlato do malthusianismo na constituição modelar de sociedades bem ordenadas, de perfeitos exemplares de acordo com princípios racionais, religiosos ou outros — mas qualquer um destes exemplos sempre apela mais para o determinismo e totalitarismo de um quadro de significação, do que para o espaço de arrojo, de transcendência e de criatividade permitido pela *autodescoberta do homem pela cidade, pela liberdade daquele em relação a esta*.

Não quer isto dizer que os fantasmas da futurologia, o cálculo projectivo, o risco calculado não possam vir a afectar tal liberdade essencial, porquanto a futura falta de espaço, de energia, de água potável ou ar não poluído, de alimento, etc., vêm, complementarmente à ficção das viagens no espaço e das diferentes sociedades do futuro, enquadrar, pelo exercício da imaginação, aquilo que deve transcender o próprio plano da imagem ²²⁶.

É que verdadeiramente considerada a cidade-arquétipo é não-imagem, é quase parida toda inteira como se saída da cabeça de Atena, ou saída da cabeça de um homem, de acordo com o carácter modelar dessa mesma *universalidade* descoberta. Não se trata do arbítrio do inventor de cidades, ligado com a personalidade efêmera de alguém, mas, à maneira platónica, com legislador filosófico, o único capaz de, pela genial contemplação da universalidade conseguir que a 'sua' cidade seja «a melhor para todos», e não por ter sido o resultado médio do que tal maioria desejasse ²²⁷. Menos a cidade *totalitária* do que a cidade *universal*, este relacionamento dos arquétipos do espaço com o homem dá-se através do indivíduo capaz de inaugurar esse seu começo essencial. Por isso, no ciclo da vida das grandes cidades, seja o herói legendário, seja o deus-inaugural, seja ainda o mestre-sábio, como a *Auroville* de Aurobindo, ou, noutro plano, a *Arca* de Lanza del Vasto, *Taizé*, do irmão Robert, etc. — o que sempre se encontra é essa *gestação humana* da cidade, nem colectiva, nem mecânica, nem anónima ²²⁸.

²²⁴ Cf. Barbotin, *op. cit.*, pp. 49 e segs. — a terra habitada (*Oikoméne*) de acordo com a figura do humano ...; *Ibid.*, pp. 73 e segs. «La maîtrise de l'espace — Je m'approprie l'espace en y déplaçant mon corps»; cf. ainda J. Gil, *op. cit.*, *supra*, n. 90; e Paul Schilder, *The Image and Appearance of the Human Body*, London, Int. Univ. Pr., 1950.

²²⁵ Cf. C. Lorenz, *Das Sogennante Böse — zur Naturgeschichte der Agression*, München, V. Borotha-Schoeler, 1963; ainda G. Friedmann, *op. cit.*, pp. 25 e segs.; também p. 389 e segs.

²²⁶ Cf. F. Choay, *op. cit.*, pp. 54 e segs.; A. Mitscherlich, *op. cit.*

²²⁷ Cf. *supra*, ns. 26 e 99; e *vide* Fishman, *op. cit.*

²²⁸ Sri Aurobindo, *Le Cycle Humain*, Paris, A. Michel, 1975; Lanza del Vasto, *Les quatre fléaux: II. La roue des révolutions*, Paris, Denoël, 1951, pp. 107 e segs. Além daqueles exemplos é notório o

E se, sobretudo a partir do século XVIII, se refere, com frequência, a existência de cidades novas marcadas a esquadro e régua sobre o mapa da racionalização dos lugares, isso só significa o processo fragmentário e fragmentante que há-de eclipsar a medida humana no desmedido das megalópolis do hiper-racionalismo do urbanismo industrial e pós-industrial ²²⁹.

É, pois, noutra perspectiva que se pretende recuperar a dimensão arquetípica e arquitectónica das cidades, aludindo não apenas às estruturas fundamentais e ancestrais à maneira das «Mitológicas» de Lévi-Strauss, do modo de viver, de comer, etc.; mas ainda de uma antropologia do gesto, à maneira de Marcel Jousse, radicalizando a linguagem e o habitar a partir das exigências estruturais, simétricas de paralelismos, de permutação, de alternância, etc., que têm a ver com os ritmos e as funções fundamentais do próprio psiquismo humano ²³⁰.

Afinal, a questão da cidade é uma questão *psicológica* e *cosmológica*: por um lado, o 'viver' e o 'convívio' dependem das estruturas psíquicas daquele *êthos*, daquele lugar do humano, por outro lado, o habitar tem a ver com essa determinação estética que faz redescobrir ao homem esse espaço como uma 'ordem', isto é, um 'cosmos' ²³¹.

'A minha casa é o meu mundo' e também a *rêverie* das estruturas que multiplicam o corpo e lhe descobrem novas extensões. A dimensão de localização permite assim aproximar o imaginário da cidade do imaginário do próprio corpo, como um lugar a um tempo consciente e subconsciente, racional e mítico, feito e a fazer — numa palavra, como que de *uma embriogénese topográfica* ²³².

Ora, é a partir desta génese das dimensões arquetípicas reveladas no simbolismo do corpo que se encontra o entendimento para o espaço da cidade.

Por um lado, a sua elevação ou a sua 'cabeça' — a escada ou a torre, tantas vezes da cidade babélica de muitos propósitos ou de muitas falas, na tendência para o aéreo e não incarnacional. Por outro lado, é a cidade bem enraizada, com 'pés bem assentes', aprofundada uma sobre a outra em civilizações sobrepostas, e que tende no imaginário para essa submarina ou subterrânea memória que a trabalha como gruta de iniciação, ou, menos miticamente, como poço de armazenamento, nessa subvida que é a da sobrevivência, qual a de térmites, naquele trabalho sempre

Goetheanum de Rudolf Steiner; cf. Hagen Blesantz-Arul Klingborg, *Le Goethanum — L'impulsion de R. Steiner en Architecture*, Genève, Ed. Anthrop. Romandes, 1981, pp. 9 e segs.

²²⁹ Cf. *supra*, n. 80 e *vide* toda a crítica de L. Mumford (*op. cit.* e de F. Choay, *op. cit.*, pp. 61 e segs.) à *megalópolis*, e *The Culture of Cities*, London, 1938.

²³⁰ Cf. Cl. Lévy-Strauss, *Mythologiques*, ed. cit.; M. Jousse, *L'anthropologie du geste*, ed. cit.; ainda M. Gardner, *The Ambidextrous Universe*, ed. cit.

²³¹ Cf. A. Mitscherlich, *op. cit.* a propósito do 'lugar' psicológico da cidade; ainda E. Barbotin, *op. cit.* e R. Berthelot, *La pensée de l'Asie et l'Astrobiologie* (1938), Paris, Payot, 1972, sobre a correspondência permanente entre a 'psicologia' e a 'cosmologia' do habitar humano.

²³² Cf. G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, ed. cit., pp. 168 e segs.

deprimente de convir à glosa de uma «queda-sem-fim» no imaginário de Edgar Poe, ou da sub-sociedade da ficção da máquina do tempo de Wells²³³.

Mas, não sendo a montanha, nem esse vale o lugar da cidade, é o do 'coração', o do centro do corpo, o da arca interiorizante da vida dos homens. Nesta dimensão a cidade é esse lugar em que a cultura *recorda* a medida do humano, retomando inversamente 'o homem como medida de todas as coisas' naquelas coisas que servem para comensurar o homem²³⁴.

Entre aquele símile de corpo e a própria estruturação do espaço estabelece-se então um conjunto de relações que são como que as estruturas do organismo da πόλις. Ora, não sendo aqui possível desenvolver as categorias do espaço como dimensionais, posicionais, formais, ordinais e de situação de lugar, bastará exemplificar alguns pontos de referência ao próprio *tempo*, à própria vida, pensamento e valor daquela métrica e rítmica ligando sempre a cidade, como é óbvio àquele cânone humano²³⁵.

Se o *tempo for diferenciado e o espaço distendido* poder-se-á pensar em cidades excêntricas, disseminadas noutra dimensão. Trata-se de uma topologia não-euclidiana, não tanto determinada pela alteração de lugares, mas pela possibilidade até cultural de *opção por tempos diferentes*. Por enquanto, mesmo nas culturas mais avançadas, a diversa opção cultural é sujeita ao 'sincronismo' de uma 'história unitária', mas estaria mais de acordo com a essência do humano 'a diferença de ritmos no seio do corpo-cidade', de acordo com a técnica e a vida.

A cidade como organismo vem impregnada pelo psicológico e pela observação de que à estruturação dos lugares corresponde uma intensidade qualitativa, um pouco no sentido do que, na «Arte Poética» Paul Claudel afirma: «Hors du lieu, j'occupe une place»²³⁶.

No relacionamento do excêntrico com este outro centro de referência vital surgem *as figuras de periferia* e as diferentes construtividades, não tanto lógicas, mas de uma consciência espacial modelar do próprio espaço lógico. O que está em

²³³ Cf. as cidades utópicas no limite do imaginário e das suas dimensões possíveis: M. Ragon, *op. cit.*, pp. 127 e segs.; pp. 149 e segs. Também *ibid.*, pp. 215 e segs.: «Architecture et Biologie». Cf. *supra*, n. 84.

²³⁴ Cf. *supra*, n. 18: o lema de Protágoras. A imagem-símbolo da cidade não é a 'gruta-caverna', nem a 'montanha'; também não é o 'jardim-campo', nem a 'casa-templo' de interioridade — encontra-se na *quadratura* destes símbolos... Cf. G. Durand, *Les structures antropologiques de l'imaginaire*, ed. cit., pp. 269 e segs.: «Les symboles de l'intimité».

²³⁵ Não é o ritmo (ῥυθμός: cf. E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 327 e segs.) como 'esquema ou 'figura', mas na dinâmica das formas e sua relação com a vida (cf. H. Focillon, R. Huyghe, *op. cit.*). Válida a analogia musical: cf. Berthe Nyssens, *Une Philosophie de la musique*, Paris, Le courrier du livre, 1978.

²³⁶ Cf. Paul Claudel, «Art Poétique», in: *Œuvre Poétique*, Paris, Pléiade, Gallimard, 1967, pp. 121 e segs. Cf. p. 126: *Où suis-je? Et Quelle heure est-il? telle est de nous au monde la question inépuisable; Où suis-je et Où en suis-je? C'est pourquoi les Cités antiques portaient à demeure l'augure [...]*.

causa é a busca inconsciente de *uma estrutura absoluta* à maneira do que é reflectido por R. Abellio²³⁷.

O simbolismo de tal estruturação tem sido estudado a propósito dos cânones estéticos e arquitectónicos, em torno do «número de ouro», da proporção perfeita, do perene modelo da cidade. E, seja R. Guénon, H. Corbin, seja Coomaraswamy, e outros, sempre se encontra a tentativa de apurar o *valor* do simbolismo entre a alma humana e esse outro seu templo, como templo *em que o sacrifício do espaço o consagra como tempo de vida*²³⁸.

Enfim, a essência do lugar vem determinada por um *onde* que apela para o número ou para a dimensão pura desse recolhimento do espaço que, des-
-exteriorizando-se, permite sempre renovado acesso ao santuário da alma²³⁹.

Mas serão estas dimensões arquetípicas um exigir que a cidade se torne santa, ou melhor dizendo, 'holística' de acordo com a economia do próprio corpo, individual e colectivo do homem? Será isto admitir um híbrido parentesco entre o homem e o mundo num mesmo espaço?

Pensa-se que a relação essencial não é esta do homem com o mundo, mas mundo-homem com um espaço mais primitivo de que a casa ou a cidade podem ser mais directamente indicativos.

As diferentes medidas, as diferentes posições, as diversas figuras e ainda orientações, têm a ver com variações de lugares e interpelam não apenas os sentidos, mas a interioridade psico-lógica de quem os habita²⁴⁰.

As estruturações do espaço possível da cidade têm, assim, forçosa relação com a determinação de arquetipos de tal consciência.

Mais do que a cidade-cultura, ou que a dimensão estética, o que está em causa é a necessidade de referir a cidade à *luz*, também como condição de *lucidez*. Não deve, assim, tratar-se de 'um lugar reflexo', que 'brilhe' a outra luz, mas a continuidade do ancestral 'fogo', como 'lar' e acolhimento do homem, essa clareira do Ser — *Lichtung* — em que mais claramente o homem se 'ilustra' e torna 'lúcido'²⁴¹.

Por outro lado, a cidade retém aquele arquetipo corpóreo pela leitura complementar da sua efemeridade e da possibilidade do eterno dessa mesma

²³⁷ Cf. R. Abellio, *La Structure Absolue — Essai de phénoménologie génétique*, Paris, Gallimard, 1965, pp. 131 e segs.

²³⁸ Cf. Bibliog. cit. *supra*, ns. 32, 86, etc. Vide ainda de Coomaraswamy, por exemplo «The symbolism of the Dome», in: *op. cit.*, pp. 415 e segs.; R. Guénon, *op. cit.*, «La cité divine», pp. 449 e segs. ...

²³⁹ Vide R. Guénon, *ibid.*, quando invoca este sentido de Cidade, *puru* (em sânscrito), como cidade divina (*Brabama-pura*) que é, afinal, *Purusha* também, isto é, o que reside (*shaya*) no interior da cidade (= *puru*): Sendo Eu (*Purusha*) aquele que se encontra na «morada mais íntima» como diria também Santa Teresa de Ávila. É ainda o *Bürgerlein* ... ou 'cidadela' do *apex mentis*, mais íntimo da tradição mística ocidental. Cf. *supra*, n. 69; *infra* 262.

²⁴⁰ Cf. *supra*, ns. 216, 231. Ainda R. Guénon, *op. cit.*, pp. 450-451.

²⁴¹ Cf. *supra*, ns. 7 e 24.

construtividade. É a cidade *turrís destructa* que se denega no artificialismo da veste humana e, entretanto serve para, como jogo cósmico e correlato na analogia com o macrocosmos, dar um entendimento da ciclicidade da vida. Não porque a cidade seja orgânica ou biológica, como alguns pretendem, mas, outrossim, se estabelece de acordo com a 'roda do destino', no *ludus* sempre intermediário entre a Arte e a Ciência, entre o aparecimento do Ser e o ser do próprio Aparecimento²⁴².

Cidade-luz e cidade-jogo de sombras, mas também cidade métrica ou mental na correlação, na reflexão, no humanismo desse viver — eis o *sentido político, a medida comunitária*, a exigência da felicidade racional encontrada nesses espaço-tempo, nessa *agregação média e mediadora*.

Porém, a cidade mental, também a interioridade psicológica, da vivência afectiva como palácio de pensamento ou 'átrio de uma memória', aponta para o seu modelo transcendente, ou extrema-se menos nesta 'reflexão lunar', do que na busca da própria *fonte da luz, à luz da qual vive a cidade*²⁴³.

Esta dimensão do *valor* determina-se nos grandes mitos da cidade, do 'paraíso', do 'jardim' da 'terra prometida', à 'cidade perfeita', à projecção da 'cidade santa e eterna'. Trata-se de referenciar não apenas uma vivência psicológica pelos seus quadros afectivos e de convívio, mas uma axiologia entendida pela dominância de um espaço, por *uma topologia de alma que permite à cidade um modelo de estruturação que tende para a perfeição*²⁴⁴.

Enfim, a dimensão resolutiva e radical do arquétipo da cidade parece consistir na própria *veste* humana, naquela condição do *casulo*, ou da *máscara*, que constitua a poética do próprio habitar²⁴⁵.

É, neste sentido, particularmente importante esse modo de possibilitação futuro da cidade como manifestação essencial deste carácter instrumental, deste sentido de âmbito do habitar humano. Todavia, deve reconhecer-se que o paradigma de tal essencialidade se pode encontrar nas diferentes tradições religiosas e sapienciais ligadas com o modelo profetológico da 'cidade dos anjos' ou da 'cidade de Deus', isto é, da cidade perfeita.

²⁴² Há aqui um sentido ainda 'alquímico' — lugar de transformação-permutação. Do outro ponto de vista do ciclo simbólico da *construção*, erecção do templo ... a destruição da obra, a 'queda da torre' cumpre uma função complementar que pode ser aparentemente lida na ciclicidade lúdica e trágica da vida da 'cidade'. Cf. Eugen Fink, *op. cit.*, *supra*.

²⁴³ Ainda *Licht*: cidade e lucidez. Ainda também as luzes da *Aufklärung* (cf. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*) e dos começos do moderno urbanismo: a cidade como um 'estado de espírito'. Cf. R. S. Lopez, *op. cit.*, pp. 7 e segs.

Enfim, tão só, tantas vezes, o 'brilho' passado sem luz interior: retorno à necrópole, cf. *supra*, n. 31 ...

²⁴⁴ Sobre o análogo da estrutura psico-simbólica dos «jardins», cf. nosso estudo: C. H. do C. Silva, *Experiência orante em Santa Teresa de Ávila*, pp. 117, 149, 150 e ns. 315 ...; cf. *supra*, n. 87.

²⁴⁵ Cf. G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, ed. cit., pp. 225 e segs.: «Les symboles de l'inversion». Vide M. Éliade, *Traité d'Histoire des Religions*, ed. cit., pp. 208 e segs.

Na tradição cristã encontra-se no livro do Apocalipse, não apenas a referência ao protótipo celeste da Jerusalém, mas, inclusive, a etiologia superior desta 'cidade que desce dos céus' e que é, inclusivamente descrita na simbologia topográfica, na medida, no ciclo e na luz do seu mesmo *eídos* ²⁴⁶. Trata-se de uma 'visão' do Apóstolo que retoma os textos proféticos e o análogo na descrição do Templo de Salomão, da Arca da Aliança, ainda na sequência da Arca de Noé e do seu simbolismo estrutural ²⁴⁷.

Em contraste com o 'jardim sem fronteiras', com o 'paraíso da inocência', os muros da cidade defendem o cosmos do humano em relação ao caótico diluviano. A *cidade-Arca* define o espaço sagrado do templo ou organiza-se como sua periferia extrínseca. Mas, mesmo como periferia, o arquétipo da sua construtividade está dado nessa Arca da Aliança, nessa *medida co-mensurável entre o humano e o divino*, ou, dito de outro modo, nessa maneira de viver em harmonia com a lei de Deus ²⁴⁸.

A lei congénita à estrutura da cidade é assim o código ou o decálogo do viver normal.

A esta tradição junta-se o carácter apocalíptico que opõe 'a luz da Jerusalém celeste irradiante como diamante', ao 'fogo ígneo das cidades perversas de Sodoma e Gomorra'. O mesmo símbolo é, nestes dois casos, conjugado num diferente valor ético a que corresponderá uma diferente estruturação do espaço ²⁴⁹. A cidade-torre babilónica que cresce da terra para o céu, em oposição à cidade que desce do céu, isto é, que provém do perfeito. De notar ainda que enquanto santa só *uma* cidade o é, corrupta são-no várias, como que a assinalar que só na unidade com esse paradigma perfeito sobrevivem as obras e construções humanas, enquanto em si mesmas, várias e fragmentárias, se tornam ainda fragmentantes.

Se se tomar o símile da Jerusalém celeste como modelo de uma compreensão do que deva ser a cidade do futuro, modelo de *uma estruturação arquetípica do próprio imaginário*, teremos então de interrogar as próprias medidas e

²⁴⁶ Cf. *Apoc.* 21,9 e segs. «El paso frecuente de lo material a lo espiritual y del contenido al continente, en este caso de la ciudad a los ciudadanos, la Jerusalém celeste o que baja del cielo es la gloria celeste o ciudad de Dios.» (S. Bartina, art. «ciudad», in: *Enciclopedia de la Biblia*, vol. II, col. 344).

²⁴⁷ Cf. *Apoc.* 21,9...; *vide Ex* 40,2... Comparem-se os números deste simbolismo da 'cidade celeste' com os do Templo e da Arca. Cf. *Ex* 43,13 e segs.; *vide infra*, n. 259. V. Cl. Tresmontant, *Apocalypse de Jean*, Paris, OeIL, 1984, pp. 466 e segs... Cf. M. Buber, *On Zion — The History of an Idea*, trad. Edinburgh, T. & T. Clark, 1985; e para o nome Jerusalém exterior como 'nome de cidade': Cf. L. Ramlot, art. «Jerusalém», in: *Enciclopedia de la Biblia*, t. IV, p. 358 (de *urušalimum*, textos egípcios e em Tell-el-'Amārnah...) (cf. *supra*, n. 126); cf. R. Burckhardt, *op. cit.*, pp. 25 e segs.

²⁴⁸ Cf. G. Jouven, *La Forme initiale — Symbolisme de l'architecture traditionnelle*, Paris, Dervy, 1985 (pp. 127 e segs.) a propósito do acordo simbólico entre os arquétipos da forma (divina) e os éctipos da construtividade (humana).

²⁴⁹ Cf. *Apoc.* 11,8...; e *vide* ainda paralelo com a 'queda' de Babilónia: 18,1 e segs.

configurações desse espaço. Não porque a cidade futura lhe deva ser 'igual', mas numa *estruturação análoga*²⁵⁰.

Qual a influência do círculo que, desde a memória ancestral do homem este traça sobre a terra como «mândala» ou sinopse de uma organização global? Qual a determinação do recto, ou ortogonal, na interferência com as estruturas da sensibilidade e do próprio conhecimento? E como se estabeleceu o processo relacional do curvilíneo e do rectilíneo da estruturação das formas primárias da arquitectura, não apenas plástica, mas imaginária, da cidade?

Estas e outras interrogações demandam pois uma consideração, por breve que seja, quanto à essência da métrica da cidade e, nomeadamente, quanto aos modelos psicotopológicos, também susceptíveis de se entenderem como de correspondência da cidade como *microcosmos* em relação ao *macrocosmos*.

§ 9. b) Dimensões psicotipológicas e arquetípicas

«E vi a cidade santa, a nova Jerusalém que descia do Céu, de junto de Deus, bela como uma esposa que se ataviou para o seu esposo. E ouvi outra grande voz, que saía do trono e que dizia: 'Eis aqui o tabernáculo de Deus entre os homens'!»

(*Apoc.*, 21:2-3)

As estruturas arquetípicas do espaço vital como lugar político fazem conviver as estesias arquitectónicas com os valores e finalidades de uma economia histórica e social. Assim, entre o tugúrio, como imaginário do primitivo abrigo, tecto sob o qual se desenvolvem as possibilidades de um outro labor, e a catedral urbana, como projecção da idealidade pulsional da natureza humana, existe aquele mesmo carácter híbrido que permite na vida das formas a metamorfose do espaço de convívio que é a cidade.

Na lógica dessa metamorfose, que vai da montanha ao céu, passa-se por uma quadratura do lugar que permite em cada caso unificar as plurímodas atitudes e formas de vida na convergência da estrutura. As *pirâmides* do Egipto dão o mote da montanha do humano nesta convergência para o mais além. Convívio neste caso extremado, transpondo da figura da tenda ou da palhota ancestral para o sólido perfeito e imobilizado da Necrópole.

Mas, se nesta idealidade da cidade só já morta se descobre, entretanto, a vida interior das formas nas câmaras *quadradas*, no círculo interior na explicitação da

²⁵⁰ Analogia e teoria de correspondências. É toda uma teoria harmónica musical, psicológica e arquitectónica que no símbolo da 'cidade' se ritma: cf. G. Jouven, *L'Architecture cacbée. Tracés harmoniques*, Paris, Dervy, 1979, pp. 28 e segs.: «Rapports, proportions et médiétés. La musique, l'âme du monde, les ordres».

cultura do lógos greco-latino e ocidental, o Oriente nasce para a verticalidade da luz, a cidade torna-se efervescente centro político e analisa as suas estruturas entre o que convém ao céu — sinal de poder, sinal fálico: o frontão *triangular* dos templos — e o que convém à terra — o peristilo, depois da figura *rotunda* da planta e a convertibilidade feminina da terra-mãe. Entre estas duas dimensões ergue-se etérea e paradoxalmente, quase inexistente, a figura cúbica de um *lógos* ortodoxo, que explora essa zona média da *mens*, da mensura e do homem como «senhor do mental»²⁵¹.

Mas a Idade Clássica da *pólis*, nesta forma de desdobramento da antiga Pirâmide, irá ser virada do avesso pelo ritmo, nem desincarnante, nem racional da cidade

²⁵¹ O símbolo é o da 'pirâmide' no interior da qual o 'cubo' e a 'esfera' se inscrevem, ou, como planificando, se pode assinalar: Mas tal estrutura, tantas vezes emblematicamente retomada nas gravuras simbólicas (*vide*, por exemplo o Emblema XXI de «Les symboles de la table d'Or»  de Michel Maier (Frankfurt, 1617) repres. in: Lima de Freitas, *Almada e o Número*, Lisboa, Arcádia, 1977, p. 87) é a que segundo Almada representa «os três momentos» fundamentais do *Lógos*: «A circunferência e o seu centro representam o nascimento do Logos; o círculo, o Todo. O quadrado plano e a diferença que o quadrado faz do círculo perfazem o caminho do *Lógos* no Todo. O Caminho do *Lógos* no Todo representa paralelamente todo o conhecimento sensível no Todo [...]» (cf. Almada Negreiros, «Reaver a ingenuidade», *apud* Lima de Freitas, *op. cit.*, p. 86).

De facto no simbolismo da pirâmide como figura da totalidade ficam inscritas e germinalmente fenecidas, ou mortas para outra vida, as dimensões da rotundidade, da circulação ou do «ovo» estrutural do «parto» do espaço. «La pyramide met en forme un chute, ce peut être le tombeau d'un corps, mais c'est aussi — en image et en vérité — la descente puis le berceau-de-l'Esprit.» (Ischa Schwaller de Lubicz, *Her-Bak*, 'Disciple' de la Sagesse Égyptienne, Paris, Flammarion, 1956, p. 85, sublinhado nosso). De facto, este *ritmo descensional* — desde o vértice à base — inverte o que seria do nascer ao morrer, em advir da morte exterior (a queda) à geração interior. É como se se dissesse antecipadamente o ensinamento da ressurreição, ou seja, de que *é indispensável morrer-se para se renascer*. Daí, nesta estruturação muito densa das formas, uma aglutinação das dimensões da consciência, não tanto compatível com a linguagem narrativa dos mitos, mas de uma mentalidade mágica ou operatória, não de 'nomes' mas de números, e de gestos ou signos primordiais construtivos da ulterior ordem de significações: «La pyramide est une vérité cosmique. Sa base est carré et ses quatre côtés triangulaires; en principe, ces quatre trinités forment l'assise quadrangulaire déterminant un corps primitif à cinq points; [...] de cette façon, se trouvent définis tous les éléments des Nombres dans leur aspects abstraits.» (I. Schwaller de Lubicz, *op. cit.*, p. 85). Esta especial germinação interna desta estruturação arquetípica do espaço possibilita, como que em contraponto ao imaginário exterior da 'tenda' à 'montanha', um aprofundamento, qual pirâmide inversa e entrando invertida na outra exterior, verdadeiro ciclo que há-de mostrar, não apenas a *analogia* entre 'Céu' e 'Inferno', mas ainda a *simetria* dos caminhos que em si, esfíngicos, se cruzam. Cf. R. Guénon, «La Montagne et la Caverne», in: *Études Tradit.*, janv. (1938), reed. in: Id., *Symboles fondamentaux de la Science Sacrée*, Paris, Gallimard, 1962, pp. 223 e segs. (Na referência deste autor a estruturação dá-se como se dois triângulos inversos: montanha e caverna, prefigurassem o futuro selo de Salomão, cf. pp. 225-226); veja-se também a interessante reflexão de Lima de Freitas, *O Labirinto*, Lisboa, Arcádia, 1975, p. 260.

A literatura sobre o simbolismo da pirâmide é vastíssima. Registe-se apenas com interesse relacional para o tema em questão: Coomaraswamy, «The Inverted Tree», in: *Quaterly Journal of the Mythic Society*, (Bangalore), XXIX (1938), reed. in: R. Lipsey (ed.), Id., *Traditional Art and Symbolism*, New Jersey, Princeton, 1986, pp. 376-404).

terrena perspectivada face à cidade de Deus na tradição hebraico-cristã. Para esse céu transcendente não há altura suficiente na cidade, apesar do simbolismo das agulhas e das torres das Catedrais; quando muito, o elevamento superior é ainda o do simbolismo transposto da terra, já não o ventre telúrico, a cripta ou a gruta pré-urbana, mas a ábside, a *cúpula*, a *abóbada*, de uma maternidade espiritual como que em abraço do Céu e da Terra ²⁵². Mas se a Terra se torna assim celestial, o Céu torna-se, por outro lado, incarnado, e o que era o triângulo ascensional da Pirâmide descende à *figura da Cruz*, na angulação da planta, como ainda se nota nas *estruturas estelares* de alguns burgos e castelos medievais ²⁵³. A casa dos homens torna-se assim o templo entre a Cruz e a Ressurreição, cidade do despojamento e em que este eixo crucial reduz a horizontalidade da quadratura lógica.

É, enfim, com o pensamento moderno que se reinventa a cidade-obelisco, colocando na base a pragmática *casa quadrada* — o *cubo de viver*; depois, encimando-o com o frontão já retórico, antes pragmático *telhado*, e juntando-lhe no píncaro, como ridículo ornamento, a pequenina cúpula, a *esfera* de pedra, o cume do obelisco ²⁵⁴. Paradigmatiza-se do Renascimento ao Iluminismo o

²⁵² Tal interpretação indicaria a plenitude da estruturação: «The relationship between cube and pyramid, cylinder and cone, sphere and spheric cone, is like that between female and male respectively. [...] The higher the state of spiritual development, the greater is the conscious interpenetration of male and female properties.» (Lama Anagarika Govinda, *Creative Meditation and Multidimensional Consciousness*, London, Unwin, 1977, p. 164).

²⁵³ A evolução *esquemática* daquela relação formal seria pois a seguinte:



Sobre as plantas de construção, e de burgos cristãos, plantas em estrela, rosácea ... cf. R. S. Lopez, *op. cit.*, pp. 96 e segs. «Forma urbis»; veja-se ainda G. Jouven, *L'Architecture caebée*, pp. 47 e segs.; Id., *La forme initiale*, pp. 23 e segs. Independentemente de bibliografia sobre a arquitectónica antiga, greco-latina e medieval (G. Richter, H. Focillon, R. Huyghe...) cf. ainda T. Burchardt, *L'art de l'Islam*, pp. 79 e segs.: «Le langage de l'art islamique». Também nesta última referência se nota o diálogo entre o 'cubo' e a 'esfera' (de III), mas há 'rendas' de grafismo, de ritmo e de uma 'alquimia de luz' específicas.

²⁵⁴ Constitui-se uma *IV estrutura*: edifício como 'obelisco renascentista, mostra a miniatrização ou relativização do 'cerne' esférico da ancestral pirâmide e a sua perca como interioridade — consuma-se a ortogonal mentalidade do racionalismo de um esforço ordenado com os 'eixos cartesianos'. Mesmo alterações românticas, dinâmicas, funcionalistas, organicistas... — prosseguem o 'antropomorfismo' racional desta conjugação heteróclita destes elementos arquitectónicos:



da arquitectura sincrética (→) à dominância dos ambientes barrocos e pré-românticos de uma *triangulação* que subordina a quadratura realista da vida (palácio, ou vila 'romântica'...); até à (⇒) subordinação ao

predomínio do cubo e a tentativa da quadratura do corpo humano, e *a cidade passa a ser um lugar de corpos, mais do que de almas ou de espíritos, como era para os Antigos ou para os Orientais.*

Que resta então esperar à cidade pós-modernista, à gramática das formas que estruturam a convivência segundo a lei inexorável da sua progressiva combinatória? Encontrar-se-á a figura móvel da cidade-máquina 'sobre rodas', da cidade flutuante, sobre a figura invertida do frontão, tradicional símbolo da Barca, num onírico que pressagia a catástrofe de novo Dilúvio? Ou estar-se-á perante nova quadratura do espaço no portentoso alargamento do *lógos*, nas 'metalógicas de sistemas de sistemas', 'cidades de cidades', megalópolis infinita como monumento contíguo, ou subindo como «Torre de Babel» com as técnicas de cidade aérea que apague a necessidade de pedúnculos de um seu imaginário ainda mineral e vegetal? ²⁵⁵

Dir-se-á cidade humana mais do que industrial, mas, por isso mesmo, segundo «a beleza do pequeno», do conforme ao corpo, ao conforto e às estesias do objecto animado ²⁵⁶. Dir-se-á ainda «cidade espectáculo» e «cidade hermenêutica», mas as estruturas da casa como lugar de habitar surgem ainda a interpelar a regra geométrica do estático e do dinâmico, do possível e do impossível nas determinações do humano ²⁵⁷.

Por isso importa retomar as figuras transcendentais à Geometria Euclidiana, a importância dos espaços imaginários, das ficções habitadas, não tanto devolvendo a cidade racional à aldeia pré-racional, mas, outrossim, a *um diferente sentido de espaço, agora descontínuo, em que a mesma cidade pode estar em lugares diferentes ao mesmo tempo, e em que o próprio tempo também ele se torna plural numa diferente história paralela dessa mesma cidade.* Aí, o homem redescobre a *viagem do cosmos ao universo* simbolizado no investimento das diferenças, na *abertura do todo para o infinito, não tanto no sonho totalitário da casa muito grande em que todos vivam, mas da casa de cada um variável e infinitamente recriável* ²⁵⁸.

quadrado da vida em conflito com a rotina da vida: na cidade, as ruas, ou praças, como os 'automóveis' circulam, mas as casas, os apartamentos *esquadrinham* o íntimo expulsando mesmo aqueles recantos, ou ângulos de uma triangulação. É o realismo funcional e a perda da organicidade no relacionamento das formas estruturais, cf. ainda Jouven, *op. cit. supra*, n. 250.

²⁵⁵ A "utópica" cidade sobre rodas (como a 'roulotte'!) está desenhada e é sintomática como um dos meios de eliminação do símbolo essencial do 'morar' humano: o «estar».

²⁵⁶ Cf. E. F. Schumacher, *Small is Beautiful*, ed. cit.; ainda as micro-unidades da cidade.

²⁵⁷ Cf. L. Mumford, *op. cit.*

²⁵⁸ É o sentido da *diferenciação* dos lugares e da qualificação dos momentos do próprio habitar. Claro que a cidade é para todos os que nela habitam, mas não do mesmo modo; o que permitiu concebê-la como intersecção de várias opções vivenciais e culturais, não apenas de partes da cidade, particularidades de um todo, mas como níveis diferenciais do seu símbolo criativo e dinamizador da vida.

Já não mais a cidade do *adormecimento* humano, mas a plataforma para vários espaços e vários tempos concomitantes *na dramática da alma que se estilhaça face a um ritmo espiritual plurímmodo*.

Subsiste, no entanto, a analogia possível que orienta as quatro dimensões da ontologia do habitar, os quatro muros da cidade ideal por uma estruturação diferencial de vias de acesso, tal como na imagem da «Jerusalém Celeste», as três portas em cada um dos lados da cidade ²⁵⁹. No simbolismo numerológico dir-se-ia tal cidade uma «estrutura de estruturas», um lugar cuja unidade é feita da diferença que não se simbolize na sequencialidade daquele quaternário a que se some a tríade da vida espiritual, mas em que se dá o produto, obtendo-se o número perfeito 12, dupla hêxade, figura de uma perfeição de perfeições, e que, entretanto, não é mais do que, pulsátil, *a abertura da cidade para todos os outros lugares*, tornando-se assim este modelo celestial *como aquele em que surge consciente a criatividade* ²⁶⁰.

Num análogo da topologia e da Arte, dir-se-ia como que a figura de um 'cubo transcendente', de uma *Ca'aba* mística em que cada ponto abre para novas dimensões, verdadeiro 'ovo' que faz ao homem reapreciar outro uso do *lógos*, tornando parente a tecnologia informática com a arquitectónica do subconsciente redescoberto ²⁶¹.

²⁵⁹ Apoc. 21:9. Equivaleria a um VI esquema:



A planta quadrada do templo-cidade e as aberturas «trianguladas» das 12 portas.



O sentido dinâmico do símile da *cidade celeste* que 'ascende' e 'descende', em que a 'década' manifesta a plena convertibilidade e 'construtibilidade' em aberto dos 'espaços' (cf. ainda R. Abellio, *La structure absolue*, ed. cit.)

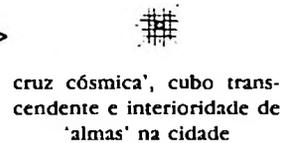
Não sendo aqui possível um estudo deste símile no seu simbolismo numerológico e proporcional, cf. G. Jouven, *La Forme initiale*, ed. cit., pp. 128-129: «Placée comme l'ensemble du poème sans ligne de la perfection du 7, l'arithmologie apocalyptique de la Jérusalem Céleste est un pur produit de l'arithmétique tant biblique, que païenne dont elle met en œuvre deux figurations aujourd'hui oubliées:

1° l'antique ennéade cosmique carrée héliopolitaine qu'elle reprend d'Ézéquiel;

2° une structure unitaire pyramidale double... que Saint Jean a conjuguée avec l'ennéade [...], cf. *supra*, n. 247.

²⁶⁰ Cf. *supra*, n. 258. Há neste número como que um duplo ritmo piramidal (seg. Jouven, *ibid.*, «la double structure pyramidale ennéadique...»).

²⁶¹ VII Esq.



Afinal, este modelo futurível já não supõe a arte ainda embrionária do ciclo artesanal da Estética plástica e arquitectónica, mas também já não lhe basta a módica razão científica ou o *lógos* retórico de uma filosofia sensata. Assiste-lhe a necessidade de rigorosa máquina de pensar e de uma arquitectónica consciência que descubra nas 'moradas interiores' da consciência a métrica correspondente²⁶². Arquitectura e psicologia, política e ontologia, lógica e sociologia, teriam de se determinar nos novos campos de convivência estética, imaginária, racional, intelectual e espiritual do 'holístico'. Numa palavra, a cidade do futuro não poderá deixar o *lógos* reduzido à sua cíclica racionalidade no mausoléu dos lugares da memória, outrossim, terá de abri-lo para o polissémico, o diferencial e o criativo da cidade que é sempre na utopia e na diacronia de *uma diferenciação do humano*.

«Albures, sem dúvida, é que os poetas são. Mas até d'este quarto andar sobre a cidade se pode pensar no infinito. Um infinito com armazéns em baixo, é certo, mas com estrelas ao fim... É o que me ocorre, neste acabar de tarde, à janella alta, na insatisfação do burguez que não sou e na tristeza do poeta que nunca poderei ser.»

(Fernando Pessoa, *Livro do Desassossego*, por Bernardo Soares, Lisboa, Ática, 1982, t. II, p. 124)

que faz da 'tríade' e do 'quaternário' símbolos conjugados numa outra e sempre nova (cf. *vloç* e 'nove' — 9) possibilitação (não $3 + 4 (= 7)$; mas $3 \times 4 = 12$, em que se retoma o abismo entre a mónada (1) e a díade (2) na própria *metáfora da criatividade*... Cf. nesta equação o nosso estudo: C. H. do C. Silva, «A gnose espinoziana — Destino racionalista de uma tradição sábia», in: *Didaskalia*, VII (1977), pp. 301 e segs. Vide também Id., «A doutrina diferencial dos graus de perfeição segundo Santo Agostinho» (a publicar).

²⁶² Cf. o símile de Santa Teresa de Jesus, *Moradas*, I, 1, 1: São as 7 «Moradas» do Castelo da Alma.

As 3 primeiras e as 3 últimas em simetria inversa: a 4.^a é de passagem e de transcrição da «pirâmide» exterior para a cidade interior propriamente dita — 'civitas Dei':

Esquema VIII:

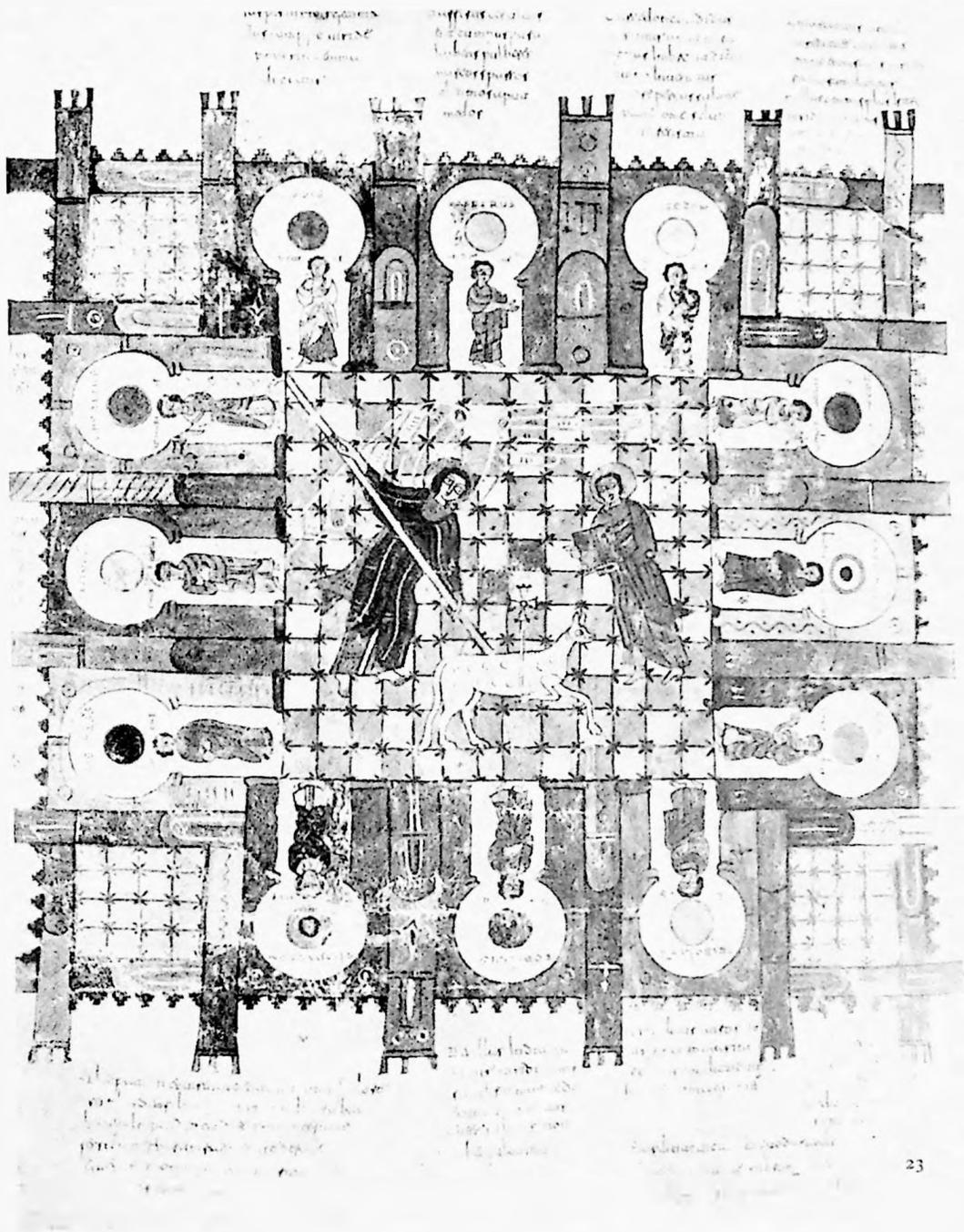


'o' [4]

'o' = a «porta estreita» da compreensão do «futurível» mesmo que é a entrada na obra possível da 'cidade'

a partir de uma sábia realista compreensão do que é habitar e do que, como vida se demanda na abertura para uma sábia e santa (completa) realização. Verdadeiramente, como declara Santa Teresa, há muitas outras moradas em cada ('intrinsicção' infinita...): *Moradas*, 7, 22, p. 450: «Aunque no se trate de más de siete moradas, en cada una de éstas hay muchas, en lo bajo y alto a los lados, con lindos jardines y fuentes y laberintos, cosas tan deleitosas, que desearéis deshaceros en alabanzas del gran Dios que lo crió a su imagen y semejanza.» Vide ainda *Sepber-ba-Zobar*, II, 244b-245a «[Tratado] dos Palácios»,

Deve-se ainda notar que a mutação dimensional *exterior-interior* no plano-'quadrado' para o interior-superior (é o andamento do caminho da 'cidade' agostiniana) no 'cone-espiral' e 'rotundo' de n. dimensões... Cf. C. H. do C. Silva, *A Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, ed. cit., pp. 152 e segs.; cf. Luce López-Baralt, «El simbolo de los siete castillos concentricos del alma en Santa Teresa y el Islam», in: Id., *Huellas del Islam en la Literatura española — De Juan Ruiz a Juan Goytisolo*, Madrid, Hiperción, pp. 77 e segs.; Gaetano Chiappini, «Figure e simboli nel linguaggio mistico di Teresa de Avila — Le «Moradas del castillo interior» (parte quinta) Metafore e simboli», in: *Renovatio — Riv. di Teologia e Cultura*, 3 (1984), pp. 86 e segs.



•A Jerusalém celeste• Iluminura de *Beatus Folio 222v.* (apud G. de Champeaux e Dom S. Sterckx, *O S. B.* *op. cit.*, p. 23), in: N.Y., Pierpont Morgan Library. (Cp. com outras iluminuras analogas, por exemplo, do Apocalipse de S. Severo. (Séc. XI, in: Biblioteca Nacional de Paris, Cod. lat. 8878, fol. 207v. e 208 (reprod. in: T. Burckhardt, *op. cit.*.)