

1. Introdução

A primeira questão a ser respondida aqui é, sem dúvida, sobre o que faz um arquiteto e urbanista em um programa de pós-graduação em psicologia. A resposta à esta questão pode parecer estranha, mas é a idéia de que a cidade é uma obra de arte.

Esta resposta, no entanto, só faz sentido quando associada a uma outra idéia: a de que a obra de arte é uma expressão do desejo e, por isso, uma janela, que dá acesso ao lugar de onde ele se origina.

Seria o desejo, o objeto desta pesquisa? Não, certamente não! O desejo é um objeto por demais complexo, escorregadio e instável para um arquiteto. Invertamos a questão: digamos que, inicialmente, nos colocamos perante esta obra de arte que é a cidade e, admitindo que ela é um produto do desejo humano, perguntamos: enfim, porque? – Porque esta forma de vida coletiva à qual, por se realizar na *pólis*, chamamos de política? – Porque esta forma de vida produz este lugar que chamamos cidade? – Porque tem a cidade as formas que tem? – Porque, estas formas, quando as reduzimos aos seus componentes mais essenciais, revelam a cidade como uma estrutura, mais especificamente como uma composição técnica, um sistema composto por sistemas de muros e aberturas que se dispõem, sobrepõem, interpõem, contrapõem e compõem em inumeráveis dimensões e escalas? Porque, por fim, o desejo humano produziu esta máquina de viver coletivamente cujo dispositivo mais essencial, o muro, não tem, originalmente, outra função do que a de negar a passagem, o acesso, a visão, a audição, a comunicação, enfim? O que desejava o desejo humano para que o muro viesse a ser, talvez antes da palavra, ou mesmo junto a ela, caso reflitamos sobre o título da obra de Martin Heidegger – *Construir, Habitar, Pensar* (1951) – o meio pelo qual se deu o habitar deste habitante – o homem que erigiu a cidade como sua habitação neste mundo?

Pois então é isso: – olhar através desta janela aberta que é a cidade, entendida como obra de arte, pode ser olhar para o desejo mais ancestral e profundo do homem e, nele, procurar reflexos longínquos, do que foi esta habitação no início, de modo a, através dela, compreender um pouco melhor, tanto a habitação, quanto os desejos que ela expressa no presente.

O que esta pesquisa veio buscar em uma escola de psicologia foi, portanto, uma perspectiva para a percepção da cidade e, nesta perspectiva, a cidade é o objeto do mais profundo e ancestral desejo humano, o desejo de habitar. O desejo por uma habitação, por um lugar singular neste mundo.

Mas, esta singularidade, não poderia constituir-se senão como uma negação da generalidade da qual se aparta. Uma exceção. E esta exceção se constituiu pela exclusão, através da delimitação de um recinto murado, de uma parcela da continuidade espaço temporal deste mundo e, no início, habitar foi isso: estar incluído em uma coletividade que vive no interior de um recinto murado, uma área geometricamente racionalizada que, deste modo, se exclui do meio ambiente natural ao qual se opõe.

No entanto, esta inclusão, neste espaço apartado do ambiente natural, implicou, também, em outra: aquela da natureza que nos constitui enquanto seres biológicos. Tratou-se, segundo Giorgio Agamben, de uma inclusão exclusiva, pela qual o acesso à vida política, se fez através da exclusão da vida nua, a *zoé*. A vida nua tem, na política ocidental, segundo ele, esse singular privilégio, de ser aquilo, sobre cuja exclusão, funda-se a cidade dos homens.

Agamben parte de Aristóteles, para quem, a voz, que expressa o prazer e a dor, é comum a todos os animais. Mas a linguagem, que serve para distinguir o adequado do inadequado, o justo do injusto e o bem do mal, pertence só ao homem. E é o conjunto destes valores que faz a habitação e a cidade. É através da linguagem, portanto, que a vida nua converte-se em uma vida qualificada, a vida política. Deste modo, tanto a linguagem como as estruturas muradas – e este é um parentesco que guardam entre si – vieram a ser os limiares, e os meios, pelos quais lançou-se o homem ao destino urbano. E a cidade é isto: o fruto deste trabalho do homem contra a natureza: aquela que compõe o meio exterior aos muros da cidade, aquela que se origina em seu corpo biológico.

Se realmente é inconcebível a cidade sem o muro, e esta exclusão da natureza que ele promove, este último antecedeu a primeira em muito. O muro está na fundação e nas fundações de qualquer cidade, isto é certo. Mas o que está na fundação do muro é a morte e o sexo. O muro separou o homem da natureza, mas não apenas da natureza ambiente, não apenas das ameaças que provinham daí, não fosse assim, não estariam os muros também compondo o interior de toda a cidade, de toda a habitação, de cada mínima parte de todos os lugares onde habita o homem.

Há uma natureza interna ao homem, presente em sua condição biológica. E o sexo – do desejo à procriação – e a morte são as duas situações nas quais ele está, inexoravelmente, junto à natureza; confunde-se e funde-se a ela. Dissolve-se nela: no sexo, na vida *dissoluta*; e na dissolução do apodrecimento na morte. Os extremos da vida, o sexo – como vontade de vida na procriação, e como vontade de morte no gozo – e a morte: foi isso que, primitivamente, foi o objeto do interdito; e foi entorno disso que o muro foi

edificado. Como diz Lewis Mumford, os mortos habitaram muito antes dos vivos, e foi conformando um túmulo que foram empilhadas as primeiras pedras.

O que funda o muro, mais precisamente, é o desejo do homem de divorciar-se da natureza, entendida, esta, como a violência da vitalidade da vida. E o muro é este limiar, entre a natureza e este dispositivo sócio-técnico e psico-político criado pelo homem para, à ela, opor-se: a cidade. O muro é um signo. O seu significado é *Não*. E o primeiro *não* dito pelo homem foi contra a violência e a voracidade com que a natureza instiga todos os seres vivos a participarem de sua orgia de criação e destruição: sexo e morte. Nas palavras de Georges Bataille: “*a humanidade tornou-se possível a partir do momento em que, sendo tomado por uma vertigem invencível, um ser esforçou-se para dizer não*” (Bataille, 1957: 58).

O objeto desta tese é, portanto, e de certo modo, o *Não*.

Mas, este *Não*, não é, de modo algum, um *Não* negativo. Trata-se, na verdade, de um ato afirmativo de vontade, de *vontade de potência*, no sentido em que Heidegger interpreta o conceito nietzscheano e, para quem, o “*vigor do Não*” de forma alguma surge do “*dizer-Não da negação*” pois, para ele, “*Todo dizer-Não é apenas a afirmação do não que vigora*” (Heidegger 1947: 92).

O *Não* talvez seja o primeiro conceito da história e, dificilmente, não é o primeiro vocábulo a ter o seu sentido entendido por qualquer criança. Se entendemos, como a psicanálise, que a introdução do sujeito na ordem da cultura se dá pela *castração* – o *Não* do pai é o *Nome* do pai, diz Lacan –, então, ainda hoje, a cada dia, a cultura humana é novamente fundada por este *Não*. E, na origem, o muro não foi mais que este *Não* escrito com pedras. Pensado com pedras, poderia dizer Heidegger.

Mas, no início, algum ser *disse* este *Não*. Tomado por uma vertigem invencível, como diz Bataille, *disse* este *Não*. Ergueu e empilhou pedras, e escreveu este *Não* na paisagem natural. E, quando um *Não* se impõe, aquele que o pronuncia, ou que empilha as pedras, tem este poder: o poder de impor a sua vontade, de determinar um limite, de traçar uma fronteira entre o dentro e o fora, entre o permitido e o proibido, entre o *Bem* e o *Mal*, entre o *Belo* e o *Feio*, entre o pertencer à interioridade da *pólis* e de seu recinto murado ou o ser posto de *Bando*, excluído para além de seus muros, ao *abandono*, *banido*, *bandido*, como diria Giorgio Agamben.

Pois, foi entorno deste poder, em sua órbita, que nasceu a cidade e, antes que um muro a contornasse, ela foi um aglomerado de habitações envolvendo o recinto murado que sempre isolou o poder: no início, a cidadela, o lugar daquilo que, nas origens da

cidade, era o sagrado: o templo, o palácio real. Até hoje, quando observamos uma cidade do alto, ou o seu plano traçado em um mapa, o que se observa, no adensamento do uso do solo, na convergência dos fluxos, na diferenciação do uso, na singularidade dos edifícios, na concentração dos monumentos, na monumentalidade dos espaços é que ela é uma estrutura que se ordena no entorno e em função de um centro.

Poderíamos pensar que, se um perímetro murado foi a fronteira que marcou a existência desta dialética entre exterior e interior – e, portanto, entre inclusão e exclusão –, o centro é o lugar da interioridade máxima. Digamos que é o lugar da interioridade absoluta e que, esta, é a sua singularidade, aquela que especifica a sua identidade. Nesta interioridade absoluta, e na singularidade que ela produz, no entanto, ele se torna, tal como a natureza que o perímetro murado exclui, exterior a toda a generalidade que congrega.

Certamente é o poder o fato sócio-técnico, político e econômico singular que, em urbanística, corresponde ao fato topológico singular que é o centro. O conceito de centro em urbanística não é, estrito senso, um conceito referente ao tecido urbano que pode ser representado em uma planta. Não é, a rigor, um conceito estritamente geométrico e topológico. É um conceito topo-político. Define o lugar de onde emana o poder. Poder este que marca a sua singularidade identitária pela singularidade simbólica do lugar que ocupa no tecido urbano: um lugar de exceção, que o coloca além e fora da ordem que articula. É nesse sentido que Agamben alerta que “o ordenamento do espaço, no qual consiste o *Nómos* soberano para Carl Schmitt – cientista político, professor, membro do partido nazista e teórico da problemática relativa ao estado de exceção –, não é apenas a “tomada da terra”, a fixação de uma ordem jurídica e territorial, mas, sobretudo, a “tomada do fora”, o espaço da exceção.

Quando perguntamos pela cidade e por suas formas, pela vida política e pelas formas como ela se dá nos espaços e tempos da cidade, estamos perguntando, portanto, pelo poder capaz de impor todas estas formas de ordem que estruturam a cidade e a vida urbana, e de decidir, a partir do exterior desta ordem, o que, nela, está incluído e o que, dela, está posto de *bando*.

Agamben relembra a velha discussão, entre aqueles que concebem o exílio como uma pena e aqueles que o consideram como um direito e um refúgio e destaca a ambigüidade semântica pela qual *in bando*, *a abandono* significam originalmente em italiano tanto “à mercê de”, quanto “a seu talante, livremente”, e *bandido* significa tanto “excluído, banido”, quanto “aberto a todos, livre”. O *bando*, segundo ele, é propriamente a força, simultaneamente atrativa e repulsiva, que liga os dois pólos da exceção soberana: a

vida nua e o poder, o *homo sacer* e o soberano. O centro e a exterioridade ao recinto murado que o define.

É esta estrutura de *bando*, segundo Agamben, que devemos aprender a reconhecer nas relações políticas e nos espaços públicos em que ainda vivemos. *Mais íntimo do que toda a interioridade e mais externo do que toda a estraneidade é, na cidade*, segundo ele, o *banimento da vida sacra*. E, esta, é a vida excluída da cidadania – e de uma cidadania cada vez mais excludente –, é a vida sacrificável, matável; a vida do bandido, daquele que habita neste lugar que não é, mas que veio a ser, que são as favelas do terceiro mundo, as periferias das metrópoles centrais, os banlieues parisienses, o continente africano, o campo nosso de cada dia, de concentração, de refugiados, de expatriados, de excluídos e desempregados, o palco dos caveirões e das tropas que treinam ao som do refrão do “deixar corpo no chão”, o chão já retesado pelo sangue seco de gerações de adolescentes exterminados pelas forças da lei e da ordem, de uma ordem na qual não encontraram um único lugar. Uma ordem murada e surda a qualquer apelo por um lugar, que não seja aquele feito sob a ameaça de uma arma, através das brechas e frestas que são próprias a todas as muralhas edificadas com o cimento do medo.

O asfalto e a favela, o centro e a periferia, a inclusão e a exclusão, o poder soberano e a vida nua. É nesta última simetria necessária, com a qual todas as outras certamente se articulam, e na exterioridade da exceção, lugar de indistinção entre cultura e natureza, onde a pura existência da vida biológica destituída de direitos se politiza perante a decisão soberana sobre a sua existência, inclusão ou exclusão que, segundo Agamben, se constituiu o fato político originário, do qual, segundo ele, deriva uma estrutura, que se reflete ao longo da história política humana, até desembocar, nos estados totalitários do século XX, em uma condição política, o campo de concentração, na qual esta relação de poder se revela em seu estado absoluto e indissimulável.

Para Freud, este fato se consubstanciou no parricídio, tragédia fundadora da cultura, produto também da relação entre um poder soberano e a vida nua, o do patriarca da horda primitiva que, livre e soberanamente, podia dispor sobre a vida e a morte, a inclusão ou a exclusão de qualquer membro do clã no território sob seu domínio. Freud revela aquilo que se coloca além do que o sistema teórico de Agamben pode alcançar, mas que, segundo ele mesmo, já estava sugerido no conceito de servidão voluntária de La Boétie, que é o modo pelo qual esta estranha relação de *bando* entre o soberano e o *homo sacer* pode se estabelecer. E este vínculo, segundo Freud, é de natureza libidinal, se origina em relações ambivalentes de identificação que tem seu modelo na horda patriarcal pré-histórica, e

permanece no substrato da cultura, sob a forma do complexo de Édipo, reproduzido nas relações ambivalentes que se dão no contexto familiar.

Estabelecer esta possível relação, entre os pensamentos de Agamben e Freud, foi uma das tentativas desta tese. Introduzir a libido, a culpa e os fenômenos de identificação como fatores políticos decisivos, como *ratio* da relação entre a servidão voluntária e o nome do Um nos termos de La Boétie, foi também tentado aqui, através da identificação, nas formas arquitetônicas e urbanas ordenadas pelo cânone da ortogonalidade, e identificadas com os valores da pureza e da retitude, de uma possível estética do superego, manifestação sublimada da devoção e submissão a deuses e tiranos de todas as épocas.

A estrutura padronizada imposta pelas normas que regem a universidade é composta de uma introdução, seguida de quatro capítulos mais um último, este destinado (e intitulado) às conclusões. No contexto desta estrutura, procurei organizar as discussões propostas no parágrafo anterior do seguinte modo: o primeiro capítulo, intitulado “*O Poder e o Um*” discute o interdito, a transgressão e o sentido desta dualidade na origem da civilização com Georges Bataille; a origem do poder político e religioso que impõe e sustenta este estado de exceção em relação à natureza, em que se constitui a vida social ordenada pelo interdito e a vida espaço temporal ordenada por estruturas muradas e por sistemas de aberturas, com Nietzsche; a emergência da personalidade individual capaz de incorporar o poder político com Lévi-Strauss entre outros autores; o problema das relações entre as questões do poder e da técnica, pensada como estrutura e como anti-estrutura com Heidegger e Foucault; o problema da soberania, da dependência desta em relação à servidão e o problema do nome do Um e da identificação com o soberano como fundamento da “servidão voluntária” com Etienne de La Boétie.

O segundo capítulo, intitulado “*As Estruturas do Nómos*” é uma resenha crítica de “*Homo Sacer – o poder soberano e a vida nua*” (1995) de Giorgio Agamben, em particular das duas primeiras partes do livro, “*Lógica da soberania*” e “*Homo Sacer*”, além de parte da terceira “*O campo como paradigma biopolítico do moderno*”. O objetivo da exposição é aprofundar a relação entre o tirano e a servidão voluntária proposta por La Boétie até a compreensão proposta por Agamben, que situa a relação política original na simetria necessária entre o soberano e o *homo sacer*, e no lugar de exceção, indistinção entre cultura e natureza, onde a pura existência destituída de direitos da vida biológica se politiza perante a soberana decisão sobre a sua existência, que repousa na pura vontade do soberano.

O terceiro capítulo, intitulado “*As Estruturas da Libido*”, é uma resenha do “*Psicologia das massas e análise do eu*” (1921) de Sigmund Freud. A intenção de confrontar diretamente as duas resenhas decorre de que, ao que me parece, a complementaridade se revela ao simples confronto. Por um lado, Agamben chega a um fundamento político, a simetria entre o soberano e a vida nua, do qual propõe derivar uma estrutura, que se reflete ao longo da história política humana, até desembocar, nos estados totalitários do século XX, em uma condição política, o campo de concentração, na qual esta relação de poder se revela em seu estado absoluto e indissimulável. Por outro lado, Freud revela aquilo que se coloca além do que o sistema teórico de Agamben pode alcançar, mas que já estava sugerido no conceito de servidão voluntária de La Boétie, que é o modo pelo qual esta estranha relação de *bando* entre o soberano e o *homo sacer* pode se estabelecer. E este vínculo, segundo Freud, é de natureza libidinal, se origina em relações ambivalentes de identificação que tem seu modelo na horda patriarcal pré-histórica, e permanece no substrato da cultura sob a forma do complexo de Édipo, reproduzido nas relações ambivalentes que se dão no contexto familiar.

O quarto capítulo, é composto de quatro seções: a primeira, intitulada “A máquina topo-ideológica” procura consolidar esta concepção de o que é uma cidade que, no entanto, não pretende de modo algum encerrar a complexidade da realidade que busca representar. Nesta concepção, a cidade se apresenta como uma estrutura, mais especificamente como uma composição técnica. Uma sistema composto por sistemas de muros e aberturas que se dispõem, sobrepõem, interpõem contrapõem e compõem em inumeráveis dimensões e escalas. Uma estrutura topológica que opera segundo uma lógica binária que pode ser resumida à dialética primária sim ou não, concedendo e negando o acesso, de modo a distribuir os sujeitos urbanos segundo o seu valor – o que é o mesmo que dizer: segundo a força relativa de seu poder – e segundo a sua função na hierarquia social e na disposição técnica em que se constitui a cidade enquanto dispositivo político de produção, atribuindo a cada sujeito e a cada grupo identitário o seu lugar e a sua função, ou o seu não lugar e a sua não função, no contexto topológico da política (ou não política – a simples exclusão) global do sistema.

A segunda seção, intitulada “A herança das origens: culpa e soberania” procura, inicialmente, estabelecer um difícil diálogo entre os pensamentos, sob certos aspectos opostos e antagônicos, de Nietzsche e Freud, e no contexto de uma discussão sobre a validade da pesquisa da origem, entorno das relações entre as origens do Estado e da vida

política e as origens da vida psíquica estruturada pela má-consciência em Nietzsche, ou pela consciência moral em Freud.

A terceira seção, intitulada “*A estética do superego: é o Édipo retangular?*” busca, através da análise das estruturas muradas urbanas, e das formas que estas adquiriram em diferentes contextos políticos, mas, em particular, na proto-cidade histórica, e das intenções topológicas, técnicas e simbólicas implicadas nestas formas, restabelecer o nexos proposto por Freud, e questionado por Agamben, entre o fato político e o fato religioso. Tal nexos pode ser estabelecido através da simbólica das formas arquitetônicas que compuseram as cidades primitivas, e da relação destas formas com o antagonismo entre os sexos que, aqui, proponho como a forma mais primitiva de conflito político.

A quarta seção, intitulada “*Metafísica, política e forma urbana: a transposição de Zaratustra*” projeta toda a discussão anterior para o século XX, analisando os fundamentos ideológicos expressos na obra paradigmática de Le Corbusier, “*O Urbanismo*” (1925). Através dos ideais corbusianos referentes à ortogonalidade, à limpeza, à pureza e à perfeição, e de sua concepção de cultura como um “*estado de espírito ortogonal*” (1925:35), a seção busca demonstrar a permanência no substrato da cultura da *estética do superego* proposta anteriormente, e articular esta estética com a nascente metafísica ocidental, onde se dá a fratura entre *bíos* e *zoé* (vida política e vida nua) proposta por Agamben e com uma eventual fixação da civilização na fase anal de desenvolvimento da libido, conforme discutido por Freud em “*O Mal-Estar na Civilização*¹” (1929). A seção propõe que quem estiver disposto a entender a *ratio* das formas urbanas e arquitetônicas, o sentido irrevelado mas presente da metafísica nos seus significados – e significantes –, deve, segundo Nietzsche, dar ouvidos a Zaratustra, pois, “*Zaratustra foi o primeiro a ver na luta entre o bem e o mal a verdadeira rotação no movimento mecânico das coisas: a transposição da moral na metafísica, como força, causa e objeto em si, é obra sua*” (E. H., IV: 3).

¹ *Kultur* no original