



## A CIDADE NA ESCALA DO CORPO: POR UMA POLÍTICA TRANS-SUBJETIVA NA SOLIDARIEDADE DOS ABALADOS

*The city at the body scale: for a trans-subjective policy in the solidarity of the shaken*

Vitor Sartori Cordova

FCA/Unicamp

Eduardo José Marandola Junior

FCA/Unicamp

**Resumo:** Este trabalho discute a importância da atenção a alguns conceitos esquecidos pelo planejamento urbano, como o da corporeidade, para a efetivação de políticas urbanas que abranjam qualitativamente o espaço da cidade. Tal esquecimento, longe de ser uma falha, é encarado como possibilidade de discussão com o escopo de enriquecer as reflexões sobre os desafios da cidade contemporânea, principalmente, da necessidade de ponderação sobre a dimensão existencial no constructo da urbanidade. Para tanto, utilizou-se das contribuições do campo fenomenológico, mais precisamente, do filósofo tcheco Jan Patočka, no que compete a tematizar este corpo enquanto aporte fenomênico preenhe de exequibilidade de compreensão do outro através dos abalos constantes de seu papel perante si e aos outros. Assim, por este aporte, acredita-se ser possível constatar uma solidariedade entre os resilientes das visões objetificantes da globalização perniciososa através das veredas dos territórios praticados e lugarizados entre os sujeitos.

**Palavras-chave:** Existência; Planejamento urbano existencial; Corporeidade; Jan Patočka.

**Abstract:** This article discusses the importance of the attention to some concepts forgotten by urban planning, such as corporeality, for the implementation of urban policies that qualitatively cover the city space. Such oblivion, far from being a failure, is faced as a possibility of discussion with the aim of enriching the reflections on the challenges of the contemporary city, mainly, of the necessity to consider the existential dimension in the construct of urbanity. For that, it used the contributions of the phenomenological field, more precisely, of the Czech philosopher Jan Patočka, in what concerns the thematization of this body as a phenomenal contribution of the feasibility of understanding the other through the constant shaking of his role before himself and others. Thus, by this contribution, it is believed that it is possible to see solidarity among the resilient of the objectifying views of pernicious globalization through the paths of the territories practiced and located among the subjects.

**Keywords:** Existence; Existential urban planning; Corporeality; Jan Patočka.

## Introdução: O poder dos movimentos existenciais de Jan Patočka e a força da corporeidade humana

Bebendo da fonte da teoria dos movimentos aristotélicos, Patočka<sup>1</sup> (2016) radicaliza, a partir dela, a sua teoria sobre os movimentos existenciais. A interconexão entre os movimentos de enraizamento, de auto-projeção e de transcendência são as bases fundamentais desta radicalização (PATOČKA, 1998). Existiria, primeiramente, um movimento instintivo-afetivo do ser humano perante o mundo; um segundo que, precisamente, não se caracterizaria mais pelo acúmulo de feitos visados a garantir as necessidades básicas, mas que tentaria expandir a sua própria condição existencial em coisas; e haveria mais um, (o terceiro) que tanger-se-ia à reflexão, ou melhor, ao julgamento dos sentidos construídos pelo humano visando com isso uma comunicação (uma clausura global) com os demais (mortos, vivos ou ainda para nascer) (BARBARAS, 2006).

É aqui que, para o filósofo tcheco, guardar-se-ia a condição existencial humana. Não seria derradeiramente no ente (como também frisaria Martin Heidegger) que isso se desenvolveria - mesmo sendo ele um elemento importante ao arrancar a condição tutelada da mera materialidade -, mas, em uma ação compartilhada que, ao mesmo tempo, é colocado sob o campo do julgar a si próprio (CHVATÍK, 2007). Desta forma, até justifica-se os motivos da insistência de Heidegger (2003) sobre o pensar a ação humana pela linguagem, já que ela abre um conjunto de ações e uma semântica simbólica que traduz, quando proferida, os utensílios, os lugares, as pessoas, o tempo e o seu real lugar de atuação para aquele que se torna “servo” dela. Contudo, isto também significa que a situação a qual a ação se compromete com um ente pela linguagem é assiduamente compartilhada com os outros, isto é, co-move mais alteridades que aqueles que somente se prontificam a ter uma relação direta com ele. A presença encadeada por esta transcendência humana existe em um “eu”, em um “tu”, mas também em um “eles” que estão à margem deste mundo aberto pelas lides cotidianas. De forma mais direta, aquilo que faço em meu mundo pode se encontrar (ou afetar), em algum lugar ou circunstância, com o mundo dos outros, pois ele é sempre aberto (deixado a ver) ao parecer dos transeuntes (como em uma ágora).

Se é certo que nenhuma coisa no mundo humano esteja em relação meramente utilitária, é porque esta utilidade explode as arraias do pragmatismo enquanto uma preocupação que ronda somente o sujeito: ela habita, circunda (*das ring*) toda uma cadeia perpetrada pela comunicação entre seres humanos (e coisas). Esta é a troca da sinergia do movimento da existência humana, ou seja, é exatamente onde nasce a linguagem: no compartilhamento do sentido da ação com os demais mundos (trans-subjetividade). Já no exercício do “eu” consigo mesmo revela-se esta necessidade em que guarda o ser do ser humano: nesta atividade, designa-se ao “eu” uma condição diferente dele próprio, onde este “eu” só consegue encontrar abrigo e orientação na morada com o “outro”. Caso contrário, o “eu” esvanece-se em sua singularidade cabal ou é perigosamente instigado a isolar-se e a ser cooptado por tenebrosas *personas* políticas.

É claro que esta multiplicidade do “eu” tem, por si, seus dividendos com o passado. O movimento de enraizamento tem uma faceta de existência que é imposta a nós. No tratar com as coisas, com os instrumentos, na forma de comportar-se no contato sensível estabelecido com os demais há uma carga pretérita que foi invariavelmente imposta. Aqui, o ser humano queda-se ao mundo não como uma praticidade mecânica que responde automaticamente aos estímulos criados fora de si: é muito mais afeito a

<sup>1</sup> Filósofo tcheco, considerado um dos mais importantes contribuintes da fenomenologia e da filosofia na Europa Central do século XX. Foi aluno de Edmund Husserl e Martin Heidegger. Suas obras lidam com o mundo diretamente experimentado na subjetividade da vida cotidiana o que inclui, pragmaticamente falando, experiências individuais e coletivas.

corresponder às relações que o perpassam transformando-se, não raro, em um coadjuvante das mesmas.

Pode-se traduzir este movimento, isto é, o do enraizamento, como um modo comunitário de estabelecimento de trocas simbólicas com certa mensurabilidade regional e paisagística (PATOČKA, 1998). Neste instante, o reino da Terra faz a sua vez: a resistência dos materiais trabalhados, a utilidade das coisas, o trabalho em si com vias a moldar os seus elementos são atestados de força desta condição em que o ser humano se submete. O caráter místico também é criado neste âmbito. À força da Terra, e com o peso ofertado ao corpo, tem-se a manifestação da súplica ao atendimento da incapacidade humana em auto prover-se: ritos, cultos, criação de entidades que manifestam essa angústia e que, por complacência, possam atender a lacuna deixada pela falibilidade existencial (RYKWERT, 2006).

Claro que esta força não é passivamente aceita. No movimento do auto-projetar-se, o humano tenta corresponder às suas próprias súplicas através da criação de corpos inorgânicos (como as ferramentas de trabalho, a casa e o espaço público). A prolongação da existência neste âmbito é a conformação de coisas para o seu mundo que tentam abrir uma fenda em que o querer se faz presente. Querer e abrir instituem uma responsabilidade do humano consigo mesmo, uma vez que se vê submetido à manutenção daqueles corpos inorgânicos, ou melhor, é forçado a explicar o motivo de optar por eles ao invés de esperar a piedade mística (PATOČKA, 1996; 1998).

A responsabilidade neste estágio começa a colocar o ser humano consigo mesmo, aliás, só consigo mesmo. Esta é uma luta em que se inicia a abertura ao sacrifício, ao sofrimento e à culpa. Melhor dizendo, impõe-se um problema que é a tentativa de criar uma compreensão para si sem poder contar com entidades que poderiam lhe conceder respostas. Para isso, a existência passa a ser cada vez mais interessada em suas tarefas. O problema é que o ser humano nunca consegue alcançar o seu sentido integral: tornam-se estas tarefas uma busca incessante e que, por vezes, vencidas quando caem na perigosa praticidade que algumas teorias quiseram lhe impor (o pragmatismo burocrático denotado nas ciências humanas com o positivismo, a generalidade da “natureza humana” discerníveis na arquitetura e no urbanismo moderno, etc.).

Mas há no processo do auto-projetar-se (ou deveria haver) uma preocupação das consequências que isso poderia gerar, isto é: qual seria o limite que minhas ações podem alcançar? Qual o impacto gerado ao mundo nesta manifestação em que parece ser a liberdade um atributo disponível sem qualquer reflexão sobre ela? Onde me encontro e, a partir disso, que consequências isso gera enquanto tento prolongar o meu ser a todo custo? É à mim que pertence todos as intencionalidades do querer instituir-se enquanto existente na Terra? Qual a responsabilidade que possuo perante as alteridades nesta ação totalizante do “eu”? E a outra pergunta em que os dois primeiros movimentos não se atentam: no ato das trocas simbólicas, sempre permanece o mesmo no encontro com as alteridades?

Se a corporeidade é algo que existe enquanto ato de vivência, ou seja, é precisamente algo vivido, uma parte do processo vital, **é também o corpo um processo**, e não um mero utensílio que qualifica movimentos (horizontal e vertical). Assim, o terceiro movimento, o da transcendência, é uma tentativa de comover o governo da Terra em nós mesmos, um impacto que ata o ser humano na luta travada entre Terra e Mundo. Nesta luta, estando à parte do que se representa por meros entes (somos diferentes de uma pedra e de um animal), estamos irremediavelmente centrados no elemento da *Physis*, esta matéria da qual são feitas as coisas que concede a potencialidade do abrigo do mundo, pois guarda-se em uma profunda afinidade com o poder criador humano (BARBUY, 1984).

A *Physis* era o princípio da irrupção, do nascimento, onde se podia encontrar interligada a palavra *Mater*, de matéria (madeira) ou designando também a palavra “mãe”,

ou seja, respectivamente, o que é potência pura (NORBERG-SCHULZ, 1981). Outra palavra que pode designar matéria para os gregos é *Hyle*, que significa floresta ou bosque, - lembrando que, tais lugares, eram considerados moradas sagradas. Sendo assim, esta *Physis* respondia aos princípios da matéria e da forma sob os nomes de *Chaos* e *Kosmos* e, estando o ser humano presente justamente no ponto de intersecção do divino e do profano, apresentava-se ele como a sede de uma luta entre os contrários aonde, ao mesmo tempo, se via tentado pela “luz não-perene”, mas fascinado pela escuridão temporária (NORBERG-SCHULZ, 1981).

Assim, esta *Physis* foge das formas analíticas atuais. Sendo objeto de contemplação conjunta (disputada, debatida, criticada), na medida de sua apreensão, era digna de sabedoria (*Sophia*) (BARBUY, 1984). Esta sabedoria se convertia em um movimento a que Patočka (1996) denomina de “história”. Coincidentemente, este é um dos problemas que alerta o filósofo tcheco: se Heidegger (1927; 2012) afirmava que o mundo não se qualifica como um horizonte subjetivo, significa dizer que o ser se manifesta como um acontecimento mais holístico. Este é o drama dos vários nascimentos do humano no mundo: qualquer acontecimento neste “seu” mundo incita um **abalo** na região do manifesto. Disto é válido dizer que o mundo se encarna no corpo ao ponto de se transformar num balizador valorativo (judicativo) dos modos de sermos nele lugarizados, tornando-se um registro dos costumes fundamentais no âmbito dos afazeres diários (comportamento) e da cultura (valores, ideais, crenças) característicos de uma determinada coletividade, época ou região. Tal abalo contorna e contribui, por intermédio do hábito (*habitat*), o *ethos* de um lugar (uma *imago mundi* que evidencia a existência histórica humana, pois ética e responsável).

Aliás, o conceito de “história” ficaria mais evidente em Jan Patočka se interpretada sob a ótica da maiêutica socrática, onde o filósofo tcheco compreende esta ação como uma forma de repensar a não objetividade e a não existência de verdades absolutas. Para Patočka (1996) o questionamento constante advindo da maiêutica é pré-metafísico, uma vez que problematiza e torna deficitário a rigorosidade sobre o que é o humano e seu mundo. Tem-se aqui, por meio do diálogo, um processo de reflexão que não somente (dis-)põe os presentes a refletirem sobre os seus próprios valores, mas também a descobrirem que suas ações, uma vez problematizadas na ponderação, é um ato de liberdade adquirido na vida vivida (em comum, na *doxa*).

Isto significa que o campo da transcendência aberta pela maiêutica, através da liberdade do questionamento, é um ato histórico ao ser humano na medida em que consegue ter a capacidade de olhar para além da situação dada, acatando os ensinamentos do passado e as necessidades do presente, porém, não deixando de antecipar (até por intermédio dos ensinamentos destas temporalidades) novos horizontes para compreender e manejar suas ações no futuro. Desta forma, a questão histórica em Jan Patočka é uma atitude herética justamente por combater as ideologias que descartam a força do cotidiano e a experiência dos seres situados e encarnados as quais decretam o fim do mundo humano e do próprio.

Desta forma, o mundo não está somente construído pelo pensamento por meio de sua cura (*Sorge*) interessada com o mundo, mas por um comprometimento ativo (de “corpo e alma”) que, quando compartilhado, abre-se a outros seres para que este interesse tenha sentido e possa ser comunicado (PATOČKA, 2016). É isso que significa a atividade cognoscitiva expressa no cuidado com as coisas do mundo: enraíza-se, expande-se e transcende-se buscando compartilhar seu mundo, esvanecendo-se e recriando-se em outro lugar. O mundo humano é o encontro de entes fechados sobre si que não estão previamente endereçados ao ser do homem, mas que, na *práxis*, podem se revelar a ele. Em outras palavras, a realidade das coisas do mundo e do próprio homem nunca é dada como totalidade (PATOČKA, 2016). O homem é órfão dela, a não ser enquanto imposta na

forma laborativa (ARENDDT, 1958; 2007) mas, mesmo aqui, não há compreensão nenhuma do quesito re-união que fundamenta o seu mundo.

Na compreensão do mundo, nos encontramos com as individualidades, porém, estas são abertas por meio da *práxis*, do comprometimento ativo. Interessamo-nos a compreendê-las em seu todo referencial que, igual ao nosso, é incessantemente buscado e nas quais nos enraizamos e nos auto-projetamos na tentativa de criar sentidos ansiando uma troca de comunicação. Desta maneira, no constante indagar-se através da finitude corpórea visando outras finitudes, no cuidado com os outros entes e seres é que abrimos espaço às coisas serem como são. E esta indagação só pode ser aproximada pela força da corporeidade, da noção que se resguarda nesta, ou seja, que qualquer ser é responsável por si e pelos outros, que teme o peso da Terra, mas que não tem alternativa senão enfrentá-la para, além de ser um ser-**no**-mundo, ser um ser-**do**-mundo.

É válido lembrar que o marco existencial de ser-**no**-mundo elaborado por Martin Heidegger (1927; 2012) havia sido o que este filósofo denominou de cura (*Sorge*). Esta cura seria pautada através do contato com o mundo (um lugar que estabiliza e objetiva a vida humana), isto é, de uma situação que desvelaria as coisas as quais o ser humano lida no mesmo (HEIDEGGER, 1927; 2012). O contexto deste mundo teria seu delineamento nas situações abertas pelo ser-aí (*Da-sein*), o qual instituiria uma clareira compreendida por uma conjuntura apreendida nas lides com os intramundos. Estes intramundos seriam as ferramentas do trabalho, as casas, ou seja, entes que, mesmo fechados em si, caracterizam-se como passíveis de serem abertos no grau de fenomenalidade em que subjaz o mundo humano. Isto significa dizer que, uma vez que se encontram encobertos (na denominada Terra, esta habilidade humana em perpetrar esteticamente uma imagem de mundo), possibilitam um paradoxo que faz com que este mundo seja acessível na abertura a partir da assiduidade com o ente (hábito), isto é, significa dizer que, se o mundo é alguma coisa, designa-se como ontologicamente manifestável (HEIDEGGER, 1927; 2012).

Porém, uma outra característica é que, nesta habitual relação entre *Da-sein* e intramundos, estabelece-se um mundo compartilhado onde o ser-**no**-mundo se identifica como um ser-**do**-mundo, aliás, um mundo que é compartilhado com os outros, remetendo o homem como um **ser-com** (PATOČKA, 1998). Ser-com que, ao descrever o mundo, mostra e fixa-o fenomenologicamente em uma categoria conceitual em que, delinear um ser-do-ente, não é somente descrevê-lo em suas funções utilitárias. Vai-se além disso: denota-o pela utilidade; pela certificação de seu lugar dentro do mundo; pela capacidade de criação de uma artificialidade que remete a uma edificação de um instante do mundo humano; e por sua faculdade de ir além da própria proximidade limítrofe, ou seja, na reflexão do *Da-sein* sobre si surgiria um grau de epifania em que mundo e terra, mortais e imortais, vem à presença humana como elementos inseparáveis.

Desta forma, aquilo que é do mundo humano é efetivado pela capacidade de albergar uma relação que não somente abre o ente, mas lugariza o ser em suas possibilidades e vivências (HEIDEGGER, 1954). Contudo, lugarizar o ser em Martin Heidegger é uma tarefa de extrema destreza, pois como fazê-lo com os outros se, para isso, tenho que me ocupar destes para que o sentido das ações da Terra se deem em um enredo discernível? Assim sendo, na relação com os outros, os mundos humanos correm o risco de declinarem ao falatório banal, ou seja, de serem cooptados sem a experiência da linguagem que institui aquela epifania do mundo do *Da-sein* (HEIDEGGER, 1927; 2012). Isto, pois, compartilhar um mundo, é estabelecer um contato com os demais sob o fardo da ocupação e preocupação que se tem com o outro, isto é, na medida em que pese a assiduidade desde contato.

Na ocupação do outro, a preocupação consigo mesmo se esvai, levando o homem a cair em uma inautenticidade que se caracteriza pela sociedade de massas. Isso é

percebido pelo *Da-sein* quando se ocupa de sua própria finitude (ser-para-a-morte<sup>2</sup>), ou melhor, quando vê que sua finitude é um elemento chave para que a manutenção do cuidado com o mundo continue a vigorar. Esta forma de encarar o cuidado do mundo, de certo modo egoísta, remete a dizer que o lugar (seja um bairro, uma cidade), as formas de comunicação de grande alcance (jornais, revistas, *sites*) e os meios de transporte podem ganhar contornos de ameaças à manutenção da autenticidade do mundo.

As consequências deste tipo de posicionamento, politicamente falando, podem ser devastadoras como mostraram e mostram os governos totalitários. Aliás, a maior contradição que poderia existir entre as obras humanas e a capacidade da instituição da linguagem como forma de reflexão do *Da-sein* é desconsiderar a opinião pública. A capacidade de falar, julgar e pensar torna-se, neste ponto, uma tarefa de poucos habilitados em rotular algo como autêntico ou não. Aos demais, a marginalização ou o extermínio se justificariam (pasmem) pela própria racionalidade humana já esvaída de qualquer critério julgável. Neste caso, o exercício do pensar já fora olvidado tornando-se ele um ato desnecessário, já que a tecnologia faria, por si, o seu trabalho. Como exemplo, tem-se a criação de um enredo assertivo, pois tecnicizante, realizado através de uma “contemplação” do humano às suas próprias criações (máquinas que criam máquinas, a confecção de memórias artificiais, etc.). Isto seria comprovável na pouca capacidade que um humano tem de estabelecer vínculos empáticos, podendo levar a eliminação de outras culturas (mundos) tidas como irrelevantes para a concretização de algum objetivo final, uma vez que fazem parte daquelas contradições vindas dos falatórios do mundo banal.

Sendo assim, o cuidado heideggeriano manifestar-se-ia em uma incompatibilidade elementar que pouco englobaria a relação deste cuidado em alguns patamares, como a formação instintiva-afetiva deste cuidado. Mais precisamente, a elementaridade de tal relação no cuidado heideggeriano guarda certa carência da importância da reflexão sobre a consciência corporal na existência humana (PATOČKA, 1998). Esta reflexão corporal, além de considerar os marcos sensitivos da corporeidade (o olfato, a audição, etc.), teria como ponto basilar a instituição de uma capacidade judicativa destes mesmos pelos seres humanos, na medida em que abrem a possibilidade de pensar os feitos humanos de forma mais aterrada.

Este aterramento interliga-se ao mundo da vida, como já preconizava Husserl (1936; 2012). Tal mundo seria o âmbito das mais variadas ideias a partir do constructo sensitivo, ou seja, pela experiência perceptiva (ou da opinião pública<sup>3</sup>, como defende Hannah Arendt, 1958; 2007). Por isso, é possível designar este mundo da vida como constituído de infinitos horizontes de sentidos, que são intuídos a partir das imediatas percepções humanas ou, singelamente, daquilo que está à mão. É por isso que Husserl (1936; 2012) proclama um retorno às coisas mesmas (*epoché*), pois aquilo que é importante ou significativo a um humano não se esconde em algum local de difícil acesso, mas na pura presença do ente (intramundo) forçando o humano a reaprender a olhar o mundo.

Todavia, Husserl também cairia em um grande solipsismo, pois o ato intencional de um humano constituir-se-ia para ele em um sentido de abrangência inquestionável do mundo à partir de sua própria intencionalidade. Isto poderia significar que, se o mundo

<sup>2</sup> A morte para Martin Heidegger adquire grau de extrema importância, uma vez que o humano consegue realizar o seu princípio máximo de plenitude, pois somente a morte arranca-o de forma integral do contexto do mundo. Assim, a morte ganha contornos existenciais, melhor dizendo, de reflexão no vigoramento do ser-homem, e não de nulidade como na concepção cristã. Isso significa que, através do pensamento sobre a morte, o humano se configura como um ser de possibilidades que são escolhidas por ele mesmo sendo que, uma destas, é a de pensar se quer ser um ser autêntico ou um ser que se perde em meio à multidão. Porém, isso liquida, do próprio humano, os seus pares e arredores, pois o conquistar-se como autêntico também impele-o a certo isolamento.

<sup>3</sup> Em grego, *doxa*. Pode-se interpretar esta *doxa* como intersubjetividade, na qualidade mesmo de comunicação das consciências umas com as outras, realizada com base na reciprocidade.

fosse ameaçado ao desaparecimento (ou, que diferença faria se ele desaparecesse neste exato momento?), sua reconstrução poderia ser fielmente dada somente com a intencionalidade do eu-consciente (*noema*). O problema é o critério do que é realmente verdadeiro para esta consciência (*noesis*), ou melhor, quais seriam os requisitos básicos para que um mundo reconstruído por um humano pudesse ser igualado àquele que foi ofertado a ele (PATOČKA, 1998). Além disso, a quais corpos (mundos e terras) pertencê-lo-iam?

Como já percebível, esta corporeidade é o que há de mais elementar no vigor da vivência: a compreensão de que há sempre mais que uma possibilidade fundamental. A relação corpos, coisas, terra e mundo guardaria um fenômeno que é perscrutado incessantemente no ato deste cuidado: o aparecer enquanto âmagô fenomênico que constrói a afinidade humana no mundo. Ou, se preferível, a capacidade do âmbito de um mundo já instituído na relação coerente de encobrimento ou desvelamento<sup>4</sup>: o cotidiano (*sensus communis*).

É exatamente neste ponto que é possível perceber a questão do movimento da existência enquanto caráter do aparecimento para Patočka (2002). Relaciona-se à preocupação que este tem de demonstrar a propensão de temporalidade construída pelo ser humano. Melhor dizendo, caracterizar que a condição humana é, por si, a responsável pelo julgamento deste caráter temporal em situações sempre dissidentes tendo assim outra preocupação: retirar o constructo subjetivista do enredo da história de um “homem absoluto” aos acontecimentos do mundo humano. **O intuito: conceder espaço para outras manifestações existenciais sem que estas estejam intrinsecamente arraigadas em um mesmo paradigma de passado, presente e futuro.** Isso significa que o ser humano pode resguardar tantos mais movimentos existenciais que as perspectivas fornecidas ou criadas por (ou para) ele.

Mas o que seria este movimento? Seria o que caracteriza a física moderna? Aristóteles talvez tenha sido o filósofo que mais chegou perto da concepção de movimento a qual Patočka (1998; 2016) defende em seus escritos. O movimento para o filósofo da antiguidade é um ato de um ser que guarda certas probabilidades na medida em que desenvolve este ato. Na concepção da causa material, formal, eficiente e final, Aristóteles denota como uma série de elementos distintos, quando postos em processo de realização, demonstram que qualquer coisa criada em âmbito humano acusa um ciclo de efetuação que concede ver a coisa como material, entretentes, como ação finalizada (“a” verdade).

O movimento humano, quando dá cabo da inércia dos materiais, produz uma situação ímpar a qual é possível atestar a sua maleabilidade, a própria força, o engajamento, as técnicas utilizadas e, como não poderia deixar de ser, certa sinergia que aparece no momento da confecção. Mais precisamente, haveriam dois fenômenos na teoria aristotélica das 4 causas: a realidade da coisa construída e o ato do devir. Porém, isto acontece, pois há uma divisão entre matéria e espírito (acidente e substância) na concepção de Aristóteles sobre os feitos humanos: ter-se-ia uma essencialidade primordial, onde causa e efeito estariam interligados por um fio mediador em que a origem já estaria contida a *priori* no ato, fazendo do ser humano um interlocutor que daria forma a esta originalidade latente.

Certamente que, nesta situação, o humano e sua condição existencial (o corpo) se mantêm distantes da transformação empreendida no ente, instituindo-se uma imobilidade da essência e exprimindo que a causa final estaria à mercê da genialidade da

<sup>4</sup> Esta é a maior lição do aparecer fenomênico. O erro do encobrimento, a dissimulação do esconder não são negações de fato, mas sim uma possibilidade de aprender uma outra forma de se relacionar com um ente encoberto.

alma. Imobilidade e mobilidade caracterizariam uma forte divisão em Aristóteles, revelando um ranço metafísico quando intenta as possibilidades de atualização do mundo humano.

### **Em busca de um planejamento urbano existencial: abalos na carne, compreensões de ser**

Estas atualizações coincidem fortemente na delimitação dos arcos temporais na concretização do âmbito do planejamento urbano no Brasil. As periodizações condizem, comumente, ao âmago republicano onde o país começa a enfrentar problemas singulares em suas cidades denunciados pelas formas produtivas do século XIX e XX (SOMEKH; CAMPOS, 2002). Decerto que a formação dos núcleos urbanos nacionais não tendem a estes períodos em específico - vide os sítios coloniais com sua tipologia (MARX, 1991; REIS FILHO, 2000; BUENO; 2009) e também a figura dos primeiros núcleos advindos das monoculturas açucareira e cafeeira (PETRONE, 1968; DEAN, 1977; GHIRARDELLO, 2010) -, as questões relativas a uma organização entre modo e relações sociais de produção somado à complementaridade urbanística ganhariam força no século passado (FELDMAN, 2005; COSTA, 2015).

Logicamente que as artimanhas clientelistas ligadas aos trejeitos de uma sociedade pautada no patriarcalismo - e forjada pela concentração latifundiária - ainda ditam ordens. Entretanto, a necessidade de uma reviravolta pode ser apontada justamente com as políticas de industrialização maciça do país, ou seja, com o discurso desenvolvimentista entre as décadas de 1930 e 1970. Este período marca transformações pertinentes no desenho urbano da cidade devido a proliferação de fábricas, bairros e vilas operárias que surgiram como alternativas aos cortiços (CORREIA, 2012). Ainda havia neste bojo histórico a verve quase utópica da transformação do país em uma potência industrial em poucos anos, o que aceleraria alguns problemas da “cidade do capital”. Um destes problemas já aparecia desde o final do século XIX, pois relacionados à habitação (RUBIN; BOLFE, 2014).

Devido ao descaso de políticas públicas quanto ao quesito “direito à moradia”, isto é, esta nunca foi encarada como direito, fora relegada ao campo da oportunidade. Proliferar-se-iam visões meritocráticas onde o trabalhador poderia “negociar” os seus anos de serviço, visando o acesso à casa através do aluguel (BONDUKI, 2002) ou pelo financiamento pelo Fundo de Garantia por Tempo de Serviço (FGTS) (SILVA; TOURINHO, 2015). É perceptível que o Estado democrático de direito, enquanto fomentador de políticas públicas, ficaria em segundo plano, relegando-se ao papel de um interventor no campo da oferta e demanda, mormente, na aquisição de terras de ínfimo valor para a sua construção - como foi no período do governo militar com as ações do Fundo Nacional de Habitação (FNH) e do Banco Nacional de Habitação (BNH) (ROSA, 2012).

Outro problema discernível é a “neutralidade” em que este mesmo órgão social encarava o bem-estar do cidadão: refém ou ausente na equação de campos de trabalho e na regulação das profissões, ainda sustentaria o discurso do acesso à habitação para aqueles que conseguiriam gerar alguma renda à União, deixando de lado uma grande orla de desempregados e persistindo-se esta situação décadas adentro. Segundo Piquet; Ribeiro (2008), seguindo o encadeamento cíclico do planejamento urbano nacional, no período de crescimento econômico e de modernização das estruturas sociais da primeira metade do século XX se sustentaria as teorias sobre desenvolvimento abastecidas por políticas públicas compensatórias. Estas seriam encaradas como capazes de fazer frente às fases recessivas dos ciclos econômicos, visando a redução dos desequilíbrios sociais e setoriais. Neste período, o Estado é percebido como agente político e econômico apto a conduzir projetos de desenvolvimento, tendo-se como principal escopo a superação das desigualdades sócio-espaciais.

Desta forma, entre os anos de 1950 e 1960 há, no cenário brasileiro e latino-americano, uma fase do “planejamento para a mudança”. Acreditava-se ser o Estado o

principal responsável pelo desenvolvimento, ou melhor, um investidor, regulador e protetor do mercado interno e da indústria. No Brasil haveriam várias tentativas de coordenar e planejar a economia, circunscrevendo-se à formulação de diagnósticos e medidas de racionalização do processo orçamentário. Isso também se refletiria no campo urbanístico, onde ter-se-iam experiências de cidades planejadas segundo princípios do urbanismo funcional-racionalista (COSTA, 2015).

Mas é somente no período militar (1964-1985), quando fora adotado um discurso “modernizador” e comprometido com a retomada do crescimento nacional, que houve a legitimação de uma racionalidade justificada na adoção de políticas econômicas concentradoras (excludentes), acarretando diversas mudanças na organização territorial do país (ROSA, 2012). Haveria a implementação de diretrizes que visavam o controle das taxas inflacionárias no intuito da retomada de relações com os organismos internacionais (1964-1973). O escopo era a recuperação econômica por meio da utilização da capacidade ociosa da indústria pré-existente e reduzir alguns problemas urbanos: o *déficit* habitacional e a precariedade do transporte (individual e coletivo).

É desta fase que há a criação do Banco Nacional de Habitação com a tarefa de assumir os encargos relativos ao desenvolvimento urbano, instituindo metas e programas que abrangiam desde a implantação de infraestrutura aos equipamentos urbanos, de novas comunidades urbanas ao planejamento (ROSA, 2012). Ganham destaque as questões relativas ao “congestionamento” das grandes metrópoles, surgindo as primeiras propostas de desconcentração industrial (CANO, 2008). Desta desconcentração das metrópoles, ter-se-ia o fortalecimento dos centros de densidade média, onde as cidades deste porte se incumbiriam em propiciar a criação de novos pontos de desenvolvimento no território nacional, estimulando a desconcentração de atividades econômicas, criando novas oportunidades de emprego e contribuindo para a redução das disparidades inter-regionais (CLEPS, 2003).

Contudo, estas se transformariam no chamariz das migrações não só das grandes regiões metropolitanas de seu estado e zona rural, mas também de outras partes do território, acelerando as demandas habitacionais e acarretando um planejamento extremamente deficiente. Além da base clientelista e do jogo de forças na efetivação dos programas habitacionais nestes municípios, haveria a propagação de modelos arquitetônicos pragmáticos e a arbitrariedade da localização, contribuindo com o inchaço da malha e do perímetro urbano e no surgimento de vários problemas administrativos municipais, tais como: infraestrutura, assentamentos clandestinos, aumento vertiginoso do espaço urbanizado, fenômenos de verticalização, espraiamento e vazios urbanos (KOWARICK, 1979; SILVA; TOURINHO, 2015).

Com a crise fiscal do Estado e o esgotamento do modelo de crescimento sustentado pela industrialização (décadas de 1970, 1980 e 1990) há um grande descrédito em relação aos investimentos do setor público. Identificado o planejamento urbano (e de qualquer espécie) com o autoritarismo do período militar, o mesmo passa a ser rejeitado, pois remetido como responsável de toda dependência econômica nacional às potências de primeiro mundo e das desigualdades sociais no país (PIQUET; RIBEIRO, 2008). A rejeição do planejamento adviria dos setores de orientação neoliberal, justificando estes que o poder público atendia precariamente aos interesses da população. Desta maneira, o Estado deveria apoiar somente a acumulação de capital na forma de eliminação de normas, de redução de exigências legais, no oferecimento dos incentivos fiscais para, primeiro, garantir a segurança aos investimentos e o aumento de sua fluidez no território.

Aqui, cria-se que o jogo de forças do mercado permitiria assegurar um maior crescimento da economia, reforçado através da competitividade urbana e da descentralização administrativa sob o discurso do desenvolvimento sustentável

(RIBEIRO, 2014c). Assim sendo, todos os programas políticos, sociais e urbanísticos quase sempre seriam negociados diretamente pelas prefeituras, reforçando o discurso das ações pontuais no território em detrimento do campo regional. Tal situação se justifica, pois, no campo nacional, é abandonado a perspectiva do seu desenvolvimento conjunto, descentralizando-se a sua responsabilidade e lançando-a para os governos locais no intuito destes resolverem por si mesmos os problemas de emprego, da miséria, de questões ambientais e de garantir alguma governabilidade do sistema (BONDUKI, 2002).

O nacional dá lugar ao local, e o discurso da gestão substitui o do planejamento (RIBEIRO, 2014c). Entra em pauta o “planejamento estratégico” (empreendedorismo), o qual defende que as cidades deveriam ser administradas como se fossem empresas, fomentando táticas competitivas para atrair investimentos em seus limites municipais. Isto faz com que o discurso político perca terreno, transformando prefeitos em meros agentes de *marketing*, esquecendo-se estes de tarefas importantes como as das questões relativas às desigualdades inter-regionais, das carências de equipamentos urbanos e da racionalização do uso do solo.

Não desqualificando as conquistas obtidas ao longo de muitas disputas no campo do planejamento urbano, acredita-se haver ainda uma necessidade de se repensar a caracterização deste como uma ferramenta importante no balizamento de alguns direitos à cidade. E, um destes direitos, se incide na qualidade existencial que este tipo de instrumento poderia ponderar na fomentação de suas ações. Lê-se esta “qualidade existencial” sob o prisma de conceitos estipulados, por exemplo, tanto por Ana Clara Torres Ribeiro (2014a) quanto Milton Santos (2002; 2008; 2014), quando reforçam a importância da leitura dos territórios pelos “sujeitos corporificados” e “homens lentos” surgidos estes no contato com o mundo através dos testemunhos de suas vivências. Tais seres humanos pautariam a sua existência por intermédio de sua corporeidade enquanto tangem a explicitá-la através de um corpo tido como um guardião de lugares, transformando-o em um “grande arquivo infinito” de sua própria história ligada à história social (CHAVEIRO, 2012). Aliás, pensar esta história social pela experiência do corpo através da trans-subjetividade - onde as trocas destas experiências amalgamam passado, presente e futuro como trajetórias históricas, conformando-as em lugares altamente simbólicos (memória) -, é um ato de redefinir os seus *genius loci*, porém, não sob uma ritualização mistificante, mas como um campo regente de diferentes corporeidades ligadas à diversos conflitos sociais.

Estes conflitos surgem na luta contra as investidas do controle dos territórios através do âmbito tecnicizante, fomentando-se uma “pedagogia subversiva” por meio do aumento da circulação de símbolos, culturas, identidades e de elaboração de novos códigos morais e éticos (sejam eles arquitetônicos, artísticos, etc.) (CHAVEIRO, 2012). E isto pode ser lido em Patočka (1996) através do seu conceito de “**solidariedade dos abalados**”. Esta solidariedade é a compreensão e empatia entre seres humanos do quanto um futuro maquínico é absurdo, porém, não tão distante. Compreensão que é realizada na reflexão da própria condição corpórea e da face orgânica da vida nos conflitos e associações além da binaridade “risco x segurança”, a qual se pautou a maioria dos indicadores sociais quando examinam a qualidade de vida na cidade contemporânea (MARANDOLA JR.; OJIMA, 2014).

Alerta esta solidariedade aos riscos da extensão da tecnociência sem a reflexão da complexidade da corporeidade e dos lugares, fazendo emergir a necessidade da ressubjetivação das relações sociais (o “colocar-se no lugar do outro”, o “sentir na pele”). Este contraponto ainda é extremamente atual, principalmente, por fazer frente à perversidade das diretrizes empresariais, financeiras e das políticas de extermínio (chamada por ele de “supercivilização”) em que se pautam as diversas correntes ideológicas atuais (como a neoliberal). Neste ponto, nesta solidariedade dos abalados de

Patočka (1996) reside a denominada urbanidade, ou seja, aquele amadurecimento necessário das relações socioculturais no urbano, que orienta e facilita o contato diário com o desconhecido, o diferente e o inesperado (o aparecer) caracterizado pela vida social em contextos metropolitanos.

Vida social realizada através de uma democracia pensada para sujeitos enquanto corpos-situação, em que os valores democráticos são conquistados, defendidos, repensados e redefinidos através dos valores vividos. Valores que também são tematizados por muitos críticos das ciências humanas. Exemplos esses são os já citados autores Ana Clara Torres Ribeiro e Milton Santos quando dissertam sobre a situação das cidades brasileiras em contextos globalizantes, identificando estes abalos através das discussões do território usado e praticado do homem lento e também do mercado socialmente necessário do oriente negado. É neste momento, por exemplo, que ganharia face a urbanidade de uma solidariedade abalada, pois esta estaria patente nas lutas contra a fome, pela moradia, pelo trabalho e, claro, pela cidade. Far-se-ia esta luta na no próprio movimento corpóreo, no esforço do reconhecimento deste corpo como um dispositivo de resiliência aos projetos danosos da ciência mercantil (financeirização). Esta mesma ciência que prescindia de um corpo amorfo, fabricado, onde o sujeito perderia a sua capacidade de insurgências, de criação, de imaginação e da faculdade em encontrar soluções além das pré-estipuladas por regras verticalizadas. Corpo este perfeito a um projeto que Secchi (2012) denunciaria como “sistemas de parques urbanos”, isto é, um projeto que compactuaria com certa *zoopolitik*, ou melhor, com o paradigma da eugenia de presenças plurais.

Quando assim concretizado, os lugares passam a ser refeitos milimetricamente através dos critérios dos “corpos perfeitos” no intuito de assumir o dos “mais fracos”. Em consequência, isolam-se do cotidiano e submergem-se nas atividades do dia-a-dia e, não bastando, transformam este seu lugar em referência na cartografia dita “oficial” (RIBEIRO, 2014b). Concomitantemente, transformam o lugar das alteridades em locais altamente vulneráveis, propícios à expansão de seitas econômicas e/ou pseudoreligiosas, de milícias, da violência e do tráfico, pois substituem os projetos de integração destas pessoas na cidade pelos seus códigos de conduta, garantindo a aceitação dos participantes quando expõem suas conquistas em relação aos que ficaram relegados ao “lado de fora”. O Estado, que pouca adentra nestas frações de poder (quando não muito as financia), limita-se a resolver estas questões no campo da gerência de conflitos, principalmente, fomentando “políticas públicas” que possam incluir estas pessoas enquanto consumidoras do espaço. Este é o caso da casa-própria com as linhas de financiamento e crédito criadas para a sua obtenção e a tentativa de “civilizar” estes sujeitos por meio da espetacularização midiática e do *marketing* (*reality shows*, academias de ginástica, clínicas estéticas, *shopping centers*, etc.).

Sendo assim, acredita-se que, para uma dimensão existencial do planejamento urbano, torna-se pertinente ponderá-lo através da contribuição do pensamento do filósofo Jan Patočka (1996; 1998; 2016) quando este aborda os movimentos existenciais do humano problematizados enquanto circunstancialidade histórica, e não somente enquanto objetos (como o são as políticas de patrimônio histórico urbano). Estes movimentos conectam-se com a necessidade do constructo a-subjetivo - um movimento de virada na percepção do “eu” com o “outro”, isto é, um *insight* em que a fenomenalidade responsável pelo enredo das tramas humanas é o próprio aparecer, sem que haja a interferência *a priori* de mecanismos técnico-científicos-informacionais -, revelado nos ditames da discussão sobre a corporeidade humana no mundo.

### **Os sentidos históricos da cidade enquanto política**

A propósito do debate em torno do aporte histórico, o grande urbanista Carlos Nelson Ferreira dos Santos já destacava que não se dá muita importância para o que a população valoriza no espaço urbano, ou seja, “não interessavam os mecanismos criadores

de significados em sentido amplo e, portanto, mais sociais” (SANTOS, 2017, p. 261). Estes mecanismos, responsáveis pela construção de afetividade e de vínculos com lugares e paisagens não estavam, na ótica do urbanista, na ordem prioritária do pensar e planejar a cidade, sendo subestimados em sua importância para a politização e mobilização de diferentes segmentos sociais.

Este é um desafio que o planejamento urbano continua a enfrentar com níveis inconstantes de sucesso. Se o debate realizado em países como o Brasil e América Latina enfatiza os processos históricos de formação territorial e de produção do espaço sem a atenção às presentes situações de exclusão, segregação e expropriação, é porque o potencial político da construção das afetividades do que poderia ser uma cidade ainda não recebeu a mesma ênfase. Isto se explica, em partes, na própria constituição do pensamento urbanístico brasileiro que, incessantemente, enfatizou uma construção entre o aporte teórico calcado em uma visão eurocêntrica da *urbis* ocidental e sua consequente forma política centrada na ênfase moral (também eurocêntrica) do “habitar” uma cidade (CORDOVA; 2020).

Neste sentido, surge na discussão de um modelo de cidade um enredo verticalizado de um biótipo que a ocupa por méritos, sem quaisquer interrogações dos custos (humanos) que tal posicionamento teria não só no *corpus* acadêmico, mas na leitura das territorialidades constituídas na rede urbana. Rede esta utilizada para designar a interligação das localidades interioranas (sertão) com as oficiais, olvidaria as mais diversas barbaridades na constituição dos embates entre as zonas de expansão e as zonas de assentamento. Vide a escravização de povos nativos, a criação de minixércitos de milícias, dentre outras formas de força impositiva que confabularam com o que se considerava uma cidade digna (branca) ao Estado e à Igreja.

Além do mais, esta forma de se fazer cidade instituiu técnicas que contemplariam o urbano só a partir do que designariam por “espaço construído”, seja no campo patrimonial (nas construções que seriam indispensáveis para a cidade existir – uma igreja, uma casa de câmara e cadeia) ou materialista (com análises econômicas e jurídicas – um entreposto comercial, fazendas, complexos industriais). Estas técnicas, se pensadas de forma ontológica, abririam brechas das mais preocupantes no que compete às questões das dívidas históricas jamais supridas pelo âmbito político brasileiro, em que a reflexão do espaço urbano seria tida através das experiências incitadas por meio dos fatos que aquela criou ou estipulou. A partir disso, esses fatos passariam a aperfeiçoar uma visão conformativa (de discurso e desenho) do núcleo urbano (CORDOVA, 2020).

Como exemplo, pode-se elencar as reflexões mais corriqueiras nas pesquisas de cunho histórico sobre o urbanismo brasileiro, tendo-se na linha histórico-patrimonialista uma análise voltada a um certo evolucionismo dos núcleos urbanos no Brasil: a simbolização da cidade brasileira pautar-se-ia entre a vida passada no termo e no rocío da vila, englobando demais áreas sob a ciência do Estado e da Igreja, configurando-se assim um modelo societário válido à outras divisas com a mesma lógica urbana (MARX, 1991; REIS FILHO, 2000). Claramente, tal posicionamento obscureceria áreas dispareas como territórios indígenas, bairros rurais e quilombos.

Assim sendo, o que se conforma às margens dos “limites oficiais” urbanos é uma massa de pessoas despossuídas do direito de existir historicamente, ou seja, impedidas de se posicionarem no mundo com seus próprios corpos, de conseguirem construir laços sociais nas diversas oportunidades em que estes corpos se situam no cotidiano. Além do mais, há a existência de outros problemas como os de expressarem seus posicionamentos advindos da reciprocidade das situações vividas em seu cotidiano (linguagem) e de estabelecerem a capacidade expressamente humana de uma troca de sentidos através de marcos históricos e geográficos: sejam de ordem política, econômica ou cultural.

Pessoas que, ora ignoradas sob perspectivas assertivas, ora generalizadas em arguições estruturais, veem seus sentidos e afetividades como componentes secundários ou, ordinariamente, não considerados no âmbito do campo político. Melhor dizendo, tem-se aqui, com estas pessoas, a rejeição da sua capacidade de construir um enredo herético para a historiografia oficial não somente no momento em que incitam um manifesto ou

uma greve, mas já na sua simples e própria presença, isto é, são impedidas de nascer com os lugares em que se situam, são abortadas enquanto seres-no-mundo e transformadas em simples componentes sem memória e cultura.

Estas perspectivas, no entanto, têm recebido forte crítica nos movimentos de descolonização, em especial, quando se reclama a necessidade de situar o conhecer, o ser e o poder. Contudo, “situar”, no caso do planejamento urbano, deveria implicar mais que identificar os atores no jogo dialético de produção do espaço: **demandaria compreender aquilo que ainda prescinde posicionar histórica e geograficamente estes seres-no-mundo**. Assim, os sentidos da cidade não são apenas representações ou construções ideológicas: **expressam a situacionalidade dos seres-no-mundo como relações intersubjetivas que, em sua corporeidade, relatam a própria corporeidade política da existência**.

O ato do corpo, com sua própria presença efetiva, institui uma conjugação limítrofe (no sentido heideggeriano) entre o eu o outro, atinando-se para o fato de que seu aparecer é, ao mesmo tempo, envolver-se, tornando-se assim um ser-**do**-mundo. Há aqui um potencial heurístico para o planejamento urbano quando este traz para seu bojo as pessoas (os habitantes) para além de sua condição abstrata (população) ou representacional (grupos sociais): a concretude da existência, expressa pelos seres-no-mundo corporificados, fissura o discurso generalizante bem como os esquemas estruturadores da análise, impondo a diferença e a multiplicidade onde se pretende planificar e aplinar.

O enfrentamento deste dilema deu origem a diferentes abordagens no urbanismo e na reflexão sobre a cidade e o planejamento. Do debate em torno, por exemplo, da importância da percepção a partir do trabalho pioneiro de Kevin Lynch (2006), podemos compreender uma *démarche* que chega à atual reivindicação de uma cidade para pessoas (GEHL, 2015) e de uma cidade caminhável (SPECK, 2017), que são formas mais recentes de realizar a chamada “humanização” do espaço urbano como já defendia, décadas antes, Carlos Nelson (2017). Vemos nestes movimentos a ênfase na corporeidade ressignificada, cujo destaque morfológico (a mobilidade e a ergonomia) projeta-se também para a dimensão existencial como nas formulações de Juhani Pallasmaa (2013; 2017).

Uma vez que esta projeção existencial dinamiza o destaque morfológico, ela abre a possibilidade do engajamento histórico-político para a concepção de que os despossuídos e marginalizados não devem ganhar o estigma do biótipo (etnia, classe ou locacional) criticado mais acima. Na medida em que o abalo da perda de sentido referencial se torna mais presente para uma orla cada vez maior de pessoas, fazendo os lugares serem constantemente relegados à sub-existência, o engajamento e a compreensão dos problemas da alteridade se torna manifesto de forma sempre mais intensa, pois a criação de perspectivas heterogêneas destas urgências ganham a possibilidade de se tornarem espaços dissidentes e resilientes. Sendo assim, o engajamento suscitado através do envolvimento corpóreo faz com que todo lugar seja prenhe da sensibilidade de se abalar pelas situações diárias, já que os problemas dos outros ganham mais oportunidades (de empatia) de se entrecruzarem com o meu.

Segundo Patočka (1998), se se abalar é estar consciente de que há um constantemente chamamento (ou apelo junto ao posicionamento do corpo no mundo) através das diversas oportunidades de engajamento no cotidiano, é porque há sempre novas maneiras de compreensão e resolução dos problemas humanos, muitas vezes sem a necessidade de uma leitura verticalizada dos mesmos, somente prescindindo-se de um comprometimento por parte daquele que se deixa envolver (abalar) por estas situações<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Denominado por Patočka (2002) de “cuidado com a alma”. No momento da construção da corporeidade, ou seja, esta capacidade de sentir o outro, o engajar-se empaticamente pela causa deste outro é ainda mais aguçada no cuidado que temos de estipular uma preocupação de uma imagem de mundo que deve ser acatada com os demais. Mais precisamente, apela-se para uma relação de solidariedade e empatia em que esta capacidade de sentirmos a dor do outro rechaça uma imagem ou ideia de mundo reduzida a uma sujeificação homogênea, sendo denominado este por ele de “cuidado com a alma” ou, se preferível, cuidado com a *bíos* (a vida política, em comunidade), muito mais do que com o mero viver sem quaisquer maiores responsabilidades (*zoé*).

O que se destaca é que tornar-se sensível às várias oportunidades de leitura destes problemas, isto é, nas diversas manifestações inquietantes do âmbito urbano – na parte estética das construções arquitetônicas (CORDOVA; VICTAL; PEIXOTO, 2021), nas má sinalizadas vias de circulação de pedestres, nos problemas com o violento trânsito de automóveis, na relegação ao anonimato dos pedintes, dos trabalhadores ambulantes, dos catadores de reciclados e dos viciados, nos poucos acesso às pessoas com deficiência física ou mental aos locais públicos – é um ato de transcender a mentalidade totalitária em que o “eu” se vê impossibilitado de abarcar por completo as várias ramificações de um fenômeno, transformando-se ele não em um ser passivo, mas solidário (BRINTON, 2021). Diferentemente do que defende as resoluções mesquinhas e tacanhas do mantra econômico atual: “cuide de si mesmo”.

Desta forma, o ato de se abalar é ser solidário a estar aberto para compreender que nenhuma técnica, mecanismo ou aporte teórico (metodológico ou exotérico) dará conta da pluralidade de fenômenos que uma simples paisagem urbana comporta. Ser solidário é ter a plena consciência de se reposicionar (envolver) e de se recompor incessantemente (transcendência) no abalo instaurado (nascimento) por cada uma delas.

### Considerações Finais

Entretanto, ante o exposto, ainda permanece a pergunta: como singularidade, como o corpo pode compartilhar sentidos de ser (angústias, alegrias) nas diversas aberturas do mundo humano, por exemplo, em uma cidade? Cremos que esta abertura é vista na singularidade da trans-subjetividade. Este ato revela-se no momento da reflexão do “eu” através das experiências vividas, buscando nelas os valores existenciais. Isto caracterizaria uma importante lição como o não-escalonamento periódico das civilizações enquanto “avançadas” ou “atrasadas”, uma vez que a ponderação traz outro elemento ao pleito: **o julgamento dos lugares onde foram tomadas as decisões humanas. Isto é se solidarizar no abalo.** Este julgamento só se faria de forma radical<sup>6</sup>, onde o movimento da transcendência residiria, segundo Patočka (2002), sob o julgo do platonismo negativo e do sacrifício.

O platonismo negativo seria uma inversão da concepção de ideia como um ente intocável (perfeito), constructo de uma mente desalojada da *práxis* e remetido ao campo do *eidos* (representação do real). A ideia, esta imagem, só seria possível se fundada em um campo problemático a partir do qual o mundo pasteurizado fosse constantemente sacudido do seu estado entorpecido (aprioristicamente dado). Na modernidade, este estado entorpecente estaria fundado na questão do sujeito moderador do mundo aos seus crivos mentais, podendo-se ter uma passividade com este mundo a partir das grandes teorizações sobre o mesmo (caso, por exemplo, do planejamento urbano). Sendo assim, toda capacidade de transcendência deste sujeito estaria estabelecida em um mundo absoluto, ou seja, o seu.

As consequências deste quadro variam demasiadamente, porém, poderiam ser balizadas em duas situações comuns: primeiramente haveria o reconhecimento de uma grande mônada tida como oficial. Exemplos distintos seriam o Estado (totalitário ou populista), os líderes carismáticos (religiosos, políticos ou os que se prontificam a tomar o lugar das políticas públicas endereçadas ao bem-estar do cidadão, como é o caso das milícias) e as teorias econômicas que extirpam a situacionalidade do sujeito e a diluem em um enredo escabroso, onde a sua trajetória de vida terá que se enquadrar em um misto improvável de sorte, destino cósmico e mérito (como dita a política econômica neoliberal). Na segunda situação, o homem ainda se manteria duplamente ensimesmado, uma vez que sua liberdade o confinaria enquanto um ser apartado dos demais, isto é, ele ainda

<sup>6</sup> Termo que, etimologicamente, se liga ao latim *radix*, que se traduz em palavras como no inglês *roots* (raiz). Compete-se a dizer que este grau de radicalismo configura-se a um retorno às coisas mesmas do mundo humano, assim como queria Edmund Husserl. Porém, alertaria Jan Patočka, de uma forma muito mais aterrada, valendo-se da *epoché* sem o desígnio da redução, evitando-se assim o furto deste retorno pelo eu-transcendente.

continuará isolado, porém, só em seu próprio mundo (como em um condomínio fechado de alta renda, nos novos modos de precarização do trabalho terceirizado e, no contexto atual, nos novos “planejamentos” futuros quanto ao mundo do trabalho adotar parcial ou integralmente o *home office*, excluindo uma parcela considerável de muitos direitos sociais, como é o próprio trabalho<sup>7</sup>).

Já o sacrifício seria a constatação da maneira como esta negatividade da ideia, como fonte fundamental da condição humana, se esvai rapidamente quando algumas decisões são tomadas por este humano. Sejam elas desde uma simples conversa sobre um intramundo (nas trocas intersubjetivas das circunstâncias em que ele advém ao mundo) até as raízes de uma desobediência civil frente à atentados contra vidas humanas (o perigo da eliminação do mundo ao transformar a Terra em um simples “punhado de pó”). A ideia de sacrifício não é uma imolação ou um suicídio, mas a **atitude radical** de levar a construção de uma imagem de mundo às suas últimas consequências. Melhor dizendo, de fazer aparecer-la de fato, de fazê-la valer através da constatação de que um ato dissidente é uma manifestação coletiva de mundos que atestam a não oficialização de um único absoluto.

Assim, até a própria questão da liberdade, pensada como algo individual, é um conflito unificador, ou seja, por ela, a transcendência humana (a constatação da existência das alteridades, e não de uma epifania do “eu”) se tornaria problemática, pois é parte da condição humana, de uma possibilidade somente aberta pelo ser homem. E esta unificação se emaranha no mundo político, que poder-se-ia dizer o mais natural do humano (PATOČKA, 2016). Por este motivo é que a trans-subjetividade, e não o ego-transcendente husserliano, converge-se num ato herético contra a hegemonia de um passado tido como “Histórico”, pois “originário” (PATOČKA, 1996). O mundo, para Jan Patočka, é justamente aquele em que se cria a noção da irreducibilidade deste frente às caracterizações transcendentais moldadas pela redução fenomenológica husserliana. O filósofo tcheco não assinala o mundo como político de fato, mas como um momento imprescindível para que seja criada uma resignificação da maneira como este é construído no âmbito da intersubjetividade nos dois primeiros movimentos existenciais: o enraizamento e a auto-projeção.

Porém, é defendido neste artigo que a construção da socialização humana, uma vez interrompida ou prejudicada justamente neste campo da mundanidade, inviabiliza o constructo do pensamento político que se manifestará na transcendência. Desta forma, concorda-se com Patočka (1996) em radicalizar esta visão do *bíos politikos* já no momento de seu nascimento, e não somente nas agruras e lutas travadas no movimento da transcendência. É o caso da necessidade do reconhecimento, no âmbito do aparecer, do julgamento dos lugares advindos pela corporeidade humana, onde todas as ações de cunho político albergam uma capacidade de reflexão em que corpos e lugares não sejam dilacerados (como foi no processo da colonização), forçando sempre a quem compete tomar decisões e atitudes em ponderá-las ao ponto de estes próprios não traírem os seus pares.

<sup>7</sup> Como averiguável no Artigo 6º da Constituição Federal de 1988: “São direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o transporte, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição”.

## Referências

- ARENDDT, Hannah. *A condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1958; 2007.
- BARBARAS, Renaud. A fenomenologia de Jan Patočka. *Revista Phainomenon*, s/v, n. 11, 77-99, 03 abr. de 2006. Disponível em: <http://phainomenon-journal.pt/index.php/phainomenon/article/view/93>. Acesso em: 10 set. 2020.
- BARBUY, Heraldo. *O problema do ser e outros ensaios*. São Paulo: EDUSP, 1984.
- BONDUKI, Nabil. *Origens da habitação social no Brasil: arquitetura moderna, lei do inquilinato e difusão da casa própria*. São Paulo, SP: Estação Liberdade: Fapesp, 2002.
- BRINTON, Aspen E. *Confronting totalitarian minds: Jan Patočka on politics and dissidence*. Prague, Czech Republic: Karolinum Press, 2021.
- BUENO, Beatriz Piccolotto Siqueira. Dilatação dos confins: caminhos vilas e cidades na formação da capitania de São Paulo. *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, v.17, n. 2, p. 251-294, jul-dez.2009. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/anaismp/article/view/5522>. Acesso em: 12 mar. 2021.
- CANO, Wilson. *Desconcentração produtiva regional do Brasil: 1970-2005*. São Paulo: Editora Unesp, 2008.
- CHAVEIRO, Eguimar Felício. Corporeidade e lugar: elos da produção da existência. In: MARANDOLA JR.; E. HOLZER, W.; OLIVEIRA, L. (Orgs.) *Qual o espaço do lugar? Epistemologia e fenomenologia*. São Paulo: Perspectiva, 2012. p. 249-280.
- CHVATÍK, Ivan. Prolegômenos a uma fenomenologia do sentido da vida humana nos ensaios tardios de Jan Patočka. *Revista Phainomenon*, s/v, n. 8, p. 55-72, 2 abr. 2007. Disponível em: <http://phainomenon-journal.pt/index.php/phainomenon/article/view/113>. Acesso em: 15 set. 2020.
- CLEPS, Geisa Daise Gumiero. A desconcentração industrial no estado de São Paulo e a expansão do comércio e do setor de serviços. *Caminhos de Geografia, Uberlândia-MG*, v.4, n.9, p. 66-90, jun. 2003. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/caminhosdegeografia/article/%20view/15310>. Acesso em: 05 fev. 2021.
- CORDOVA, Vitor Sartori. Artérias e poros interdisciplinares: demarcação de território ou inauguração de possibilidades? *Revista do NUFEM*, Belém, PA, v.12, n.1, p. 70-89, jan-abr. 2020. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2175-25912020000100006](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912020000100006). Acesso em: 20 set. 2021.
- CORDOVA, Vitor Sartori; VICTAL, Jane; PEIXOTO Paulo. A Monumentalidade Histórica de Coimbra: as políticas urbanísticas na edificação do legítimo homem português. *Revista Geograficidade*, v.11, n.1, p.81-97. jan. 2021. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geograficidade/article/view/46588>. Acesso em: 15 set. 2021.
- CORREIA, Telma de Barros. *Forma urbana e arquitetura de vilas operárias e núcleos residenciais de empresas no Brasil*. São Paulo: Annablume, 2012.
- COSTA, Luiz Augusto Maia. *Nem tudo era europeu: a presença norte-americana no debate de formação do urbanismo paulista (1886-1919)*. São Paulo: Editora UFABC, 2015.
- DEAN, Warren. *Rio Claro: um sistema brasileiro de grande lavoura: 1820-1920*. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1977.
- FELDMAN, Sarah. *Planejamento e zoneamento: São Paulo 1947-1972*. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 2005.
- GEHL, Jan. *Cidades para pessoas*. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- GHIRARDELLO, Nilson. *A formação dos patrimônios religiosos no processo de expansão urbana paulista*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. A coisa. In: SOUZA, Eudoro. *Mitologia*. Lisboa, Portugal: Guimarães Editores, 1984. 237-271p.
- HEIDEGGER, Martin. *Construir, habitar, pensar*. Conferência pronunciada por ocasião da "Segunda Reunião de Darmstadt", publicada em *Vortäge und Aufsätze*, G. Neske, Pfullingen, 1954. Tradução de Márcia Sá Calvalcante Schuback. Disponível em: [http://imagomundi.com.br/filo/heidegger\\_construir.pdf](http://imagomundi.com.br/filo/heidegger_construir.pdf). Acesso em: 02 fev. 2021.

- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 1927; 2012.
- HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica: de acordo com o texto de Husserliana VI*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1936; 2012.
- KOWARICK, Lúcio. *A espoliação urbana*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- LYNCH, Kevin. *A imagem da cidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MARANDOLA JR, Eduardo; OJIMA, Ricardo. Penduralidade e vulnerabilidade na região metropolitana de Campinas: repercussões na estrutura e no habitat urbano. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, v.16, n. 2, p. 185-2014, nov.2014. Disponível em: <https://rbeur.anpur.org.br/rbeur/article/view/4750>. Acesso em 20 dez. 2020.
- MARX, Murillo. *Cidade no Brasil: terra de quem?* São Paulo: Edusp, 1991.
- NORBERG-SCHULZ, Christian. *Genius Loci: paysage, ambience, architecture*. Bruxelles: Pierre Mardaga, 1981.
- PALLASMAA, Juhani. *Habitar*. São Paulo: Gustavo Gili, 2017.
- PALLASMAA, Juhani. *Os olhos da pele*. Porto Alegre: Bookman, 2013.
- PATOČKA, Jan. *Body, Community, Language, World*. Chicago, IL: Open Court, 1998.
- PATOČKA, Jan. *Heretical Essays in the Philosophy of History*. Chicago, IL: Open Court, 1996.
- PATOČKA, Jan. *Plato and Europe*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2002.
- PATOČKA, Jan. *The natural world as a philosophical problem*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2016.
- PETRONE, Maria Thereza Schorer. *A lavoura canavieira em São Paulo: expansão e declínio (1765-1851)*. São Paulo, SP: DIFEL, 1968.
- PIQUET, Rosélia Perissé da Silva; RIBEIRO, Ana Clara Torres. Tempos, ideias e lugares: o ensino do Planejamento Urbano e Regional no Brasil. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, v. 10, n. 1, p. 49-59, mai. 2008. Disponível em: <https://rbeur.anpur.org.br/rbeur/article/view/191>. Acesso em 15 nov. 2020.
- REIS FILHO, Nestor Goulart. *Contribuição ao estudo da evolução urbana do Brasil 1500-1720*. São Paulo, SP: Pini, 2000. 239 p.
- RIBEIRO, Ana Clara Torres. Oriente negado: cultura, mercado e lugar. In: RIBEIRO, A. C. T. *Por uma sociologia do presente: ação, técnica e espaço (Volume 3)*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2014a. p. 17-31.
- RIBEIRO, Ana Clara Torres. Sujeito corporificado e bioética: caminhos da democracia. In: RIBEIRO, A. C. T. *Por uma sociologia do presente: ação, técnica e espaço (Volume2)*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2014b. p. 29-39.
- RIBEIRO, Ana Clara Torres. Território usado e humanismo concreto: o mercado socialmente necessário. In: SILVA, Cátia Antônia da; BERNARDES, Júlia Adão; AZURRO, Roberta Carvalho; RIBEIRO, Ana Clara Torres. *Formas em crise, utopias necessárias*. Rio de Janeiro: Arquimedes, 2014c. p. 93-111.
- ROSA, Thaís Troncon. Planejamento urbano e política habitacional no Brasil: institucionalização, dicotomização, municipalização. Reflexões a partir do caso de São Carlos – SP. *Revista Risco*, São Carlos-SP, s/v, n16, p. 17-34, jul. 2012. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/risco/article/view/73470>. Acesso em 17 fev. 2021.
- RUBIN, Graziela Rossatto; BOLFE, Sandra Ana. O desenvolvimento da habitação social no Brasil. *Revista Ciência e Natura*, v. 36 n. 2, p. 201-213, maio-ago. 2014. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/4675/467546173014.pdf>. Acesso em 20 abr. 2021.
- RYKWERT, Joseph. *A ideia de cidade*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- SANTOS, Carlos Nelson Ferreira. *Sementes urbanas 1*. Niterói-RJ: Editora da Universidade Federal Fluminense – Eduff, 2017.
- SANTOS, Milton. *A natureza do espaço*. São Paulo, SP: EDUSP, 2002.
- SANTOS, Milton. *Metamorfoses do espaço habitado*. São Paulo: EDUSP, 2014.
- SANTOS, Milton. *Técnica, espaço, tempo: globalização e meio técnico-científico-informacional*. São Paulo: EDUSP, 2008.
- SILVA, Marlon Lima da; TOURINHO, Helena Lúcia Zagury. O Banco Nacional de Habitação e o Programa Minha Casa Minha Vida: duas políticas habitacionais e uma

mesma lógica locacional. *Revista Cadernos Metropolitanos*, São Paulo, v.17, n.34, p. 401-417, nov. 2015. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S2236-99962015000200401&script=sci\\_abstract&tlng=pt](https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S2236-99962015000200401&script=sci_abstract&tlng=pt). Acesso em: 11 abr. 2021

SOMEKH, Nádia; CAMPOS, Cândido Malta. *A cidade que não pode parar: planos urbanísticos de São Paulo no século XX*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2002.

SPECK, Jeff. *Cidade caminhável*. São Paulo: Perspectiva, 2017.

---

Doutor em Urbanismo (PUCSP/Universidade de Coimbra, Portugal)  
Pesquisador do Grupo de Pesquisa Fenomenologia e Geografia do LAGERR da  
Faculdade de Ciências Aplicadas/Unicamp, FAPESP  
E-mail: [vitorcordova@yahoo.com.br](mailto:vitorcordova@yahoo.com.br)

Doutor em Geografia (IGC/Unicamp, 2008)  
Professor da Faculdade de Ciências Aplicadas/Unicamp, Campus Limeira  
Professor do PPG Interdisciplinar em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas  
(ICHSA/Unicamp)  
E-mail: [eduardo.marandola@fca.unicamp.br](mailto:eduardo.marandola@fca.unicamp.br)